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

La question de l'émancipation de la femme : discours et réalité : enquête menée en Commune Kayanza

Nduwayo, Polycarpe; Sous la direction de : Dr Paul Nkunzimana

2005
FPSE
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1526

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

UNIVERSITE DU BURUNDI
Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education
Département de Psychologie
Option : Clinique et Sociale

La question de l'émancipation de la femme : Discours et réalité : *Enquête menée en Commune KAYANZA*

par NDUWAYO Polycarpe

SOUS LA DIRECTION DE :

Dr Paul NKUNZIMANA

Mémoire présenté et défendu publiquement en vue de l'obtention du grade de Licencié en Psychologie Clinique et Sociale

Bujumbura, mars 2005

DEDICACE

A ma chère épouse
A notre cher fils Blandon Wyserl
A mon regretté père
A ma mère
A mes petits frères et sœurs
A tous ceux qui me sont chers

Je dédie ce mémoire

REMERCIEMENTS

Le présent travail que nous venons de conclure est le résultat du concours de plusieurs personnes qui, de près ou de loin nous ont prêté mains fortes. Qu'elles trouvent dans ces lignes, notre profonde reconnaissance :

Nous pensons particulièrement au professeur Paul NKUNZIMANA qui; malgré les lourdes responsabilités qui lui ont été confiées, a dirigé ce mémoire. Ses conseils, sa patience, sa compréhension, sa sensibilité à nos difficultés et ses suggestions ont contribué à orienter nos réflexions, à combler les omissions et à estomper les encombrements.

Que Monsieur BARAKANUZA Léonidas qui a accepté de lire ce travail trouve ici nos remerciements.

Nos sentiments de gratitude vont également à l'endroit de Monsieur NZEYIMANA Victor. Il nous a souvent apporté son soutien matériel ou moral, chaque fois que de besoin. Nous remercions Monsieur l'Abbé Charles GIRUKWISHAKA, pour son soutien matériel indéfectible et ses conseils au cours de la réalisation de ce mémoire. Monsieur Gédéon NDIKURYAYO nous a accueilli dès nos premiers jours à l'Université, notre séjour dans son foyer nous a particulièrement permis d'avancer dans ce travail, qu'il trouve ici l'expression de notre sympathie.

Nous remercions Monsieur NDUWAYEZU Melchisédech pour le séjour agréable que nous avons passé avec lui dans les homes universitaires. Que la famille HABIMANA Faustin et Madame Rose reçoivent nos sentiments d'admiration, pour nous avoir souvent rappelé notre devoir d'étudiant.

Nous remercions les femmes de la commune KAYANZA enquêtées pour avoir accepté notre entretien. Leur confiance et leur franchise ont donné estime à notre personne de chercheur. Nous remercions nos éducateurs, à tous les niveaux pour la formation tant morale que scientifique qu'ils nous ont donnée.

A tous ceux qui ne sont pas particulièrement évoqués dans ces pages, mais qui nous ont permis d'accomplir une tâche qu'il eut été impossible d'accomplir sans eux, nous disons grand merci.

SIGNIFICATION DES SIGLES ET ABREVIATIONS

A/A : Année Académique

BEPES : Bureau d'Etudes et des Programmes de l'Enseignement Secondaire

BIT : Bureau International du Travail

FED : Femme et Développement

FPSE : Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education

GED : Genre et Développement

IFD : Intégration de la Femme au Développement

IP : Institut de Pédagogie

IPF : Indicateur de Participation de la Femme

ISCAM: Institut Supérieur des Cadres Militaires

ISCO : Institut Supérieur de Commerce

IUSE : Institut Universitaire des Sciences de l'Education

OMS : Organisation Mondiale de la Santé

ONG : Organisation Non Gouvernementale

PCS : Psychologie Clinique et Sociale

PNUD: Programme des Nations Unies pour le Développement

UB : Université du Burundi

UFB : Union des Femmes Burundaises

UNICEF: Fond des Nations Unies pour l'Enfance.

VIH/SIDA : Virus d'Immunodéficience Humaine/ Syndrome d'Immunité/déficience Acquise

CAFOB : Collectif des Associations et ONG Féminines du Burundi

MEBAA : Ministère de l'Enseignement de Base et de l'Alphabétisation des Adultes

FSEA : Faculté des Sciences Economiques et Administratives

TABLE DES MATIERES

DEDICACE ---------- I
REMERCIEMENTS ---------- II
SIGNIFICATION DES SIGLES ET ABREVIATIONS -- III
TABLE DES MATIERES ---------- IV

0. INTRODUCTION GENERALE. ---------- 1
0.1.Introduction----------1
0.2. Justification et délimitation du sujet----------2
0.3. Problématique ----------4

PREMIERE PARTIE: CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER: ELUCIDATION DES CONCEPTS-CLES ----------13
1.1. Le discours---------- 13
1.2.L'idéologie---------- 15
1.3.L'image de soi---------- 18
1.4.L'identité---------- 22
1.5.L'éducation ---------- 26
1.6. La réalité ---------- 28
1.7. L'émancipation---------- 32
CHAPITRE DEUXIEME: DISCOURS SUR LA CONDITION DE LA FEMME ----------36
2.1. Le point de vue du féminisme---------- 36
2.2. Le matérialisme historique ---------- 41
2.3. La culture burundaise.---------- 45
2.4. La religion---------- 49
2.5. L'éthique sociale : devenir femme ---------- 52
2.6. L'approche « genre et développement » ---------- 54
CHAPITRE TROISIEME: QUELQUES ASPECTS DE LA QUESTION DE L'EMANCIPATION DE LA FEMME BURUNDAISE ----------60
3.1. Les activités domestiques---------- 60
3.2. L'éducation et la participation sociale ---------- 64
3.2.1.L'éducation----------64
3.2.2. Participation sociale----------72
3.3.La santé----------75
CHAPITRE QUATRIEME : CONSIDERATIONS METHODOLOGIQUES ----------77
4.1. Formulation des questions de la recherche---------- 77
4.2. Méthode de recherche ---------- 79
4.3. Objectifs de la recherche---------- 82

4.3.1. Objectif général----82
4.3.2. Objectifs opérationnels----82
4.4.Techniques de recherche : l'entretien semi-directif---- --82
4.5. Terrain d'enquête et population-cible---- 84
4.6. La pré-enquête---- 85
4.7. Sélection des cas à étudier---- 86
4.8. Enquête proprement dite---- 86

DEUXIEME PARTIE: PRESENTATION, ANALYSE ET INTERPRETATION DES RESULTATS

CHAPITRE CINQUIEME: LA SOCIALISATION DE LA FEMME----90
5.1. L'éducation informelle dans la famille rurale.---- 90
5.2. Les stéréotypes sur la fille. ---- 98
5.3. La catégorisation à base des sexes.----101
5.4. Erreur fondamentale. ----103
5.5. La différenciation sociale du genre.----105
5.6. La discrimination dans l'éducation de la fille.----107
5.7. Les obstacles à la réussite de cette éducation----112
5.8. La socialisation de la fille à l'école.----113
CHAPITRE SIXIEME: LA PLACE DE LA FEMME DANS LA PRODUCTION SOCIALE.---- 120
6.1.Le rôle de la femme paysanne dans le foyer----120
6.2. La participation de la femme dans la prise de décision----131
6.3. La femme dans les processus successoraux.----134
CHAPITRE SEPTIEME : LA PERCEPTION DE L'EMANCIPATION DE LA FEMME PAR LA FEMME PAYSANNE.---- 141
7.1.De la dignité de la femme burundaise au sein de la société ----141
7.2 Le rôle de la femme paysanne émancipée.----148
7.3. L'éducation idéalisée par la femme paysanne ----152
7.4.L'investiture des femmes au statut d' *ubushingantahe*----156
7.5. Les associations féminines et la promotion de la femme paysanne ----159
7.6. La recommandation générale faite par les femmes paysannes à la société. ----160

CONCLUSION GENERALE ---- 164
BIBLIOGRAPHIE ---- 168
Annexes---- 173
Annexe I: Guide d'entretien en Français----173
Annexe II : Guide d'entretien en Kirundi----174
Annexe III : Consignes à l'enquêtée. ----175
A. Consigne en Français----175
B. Consigne en Kirundi.----176

0. INTRODUCTION GENERALE.

0.1.Introduction

Depuis les temps les plus reculés, la société est séparée en univers féminin, du domaine domestique et en univers masculin à savoir celui de la vie professionnelle et civique. Et malgré nombre de courants et mouvements de tous ordres qui protestent contre cette dichotomie, une telle image reste bien vivace et fortement ancrée dans la société.

Nous percevons des catégories sociales à travers des images plus ou moins stéréotypées et l'individu qui appartient à ce groupe ou à cette catégorie sociale est doté de mêmes traits que son groupe ou sa catégorie. Nous lui attribuons volontiers une nature spécifique et certains rôles plutôt que d'autres.

Dans toutes les sociétés, il existe des images, des modèles de la femme et ceux de l'homme avec des qualités et rôles qui rattachent ou qui les caractérisent, identiques pour toutes. Cela va de soi si l'on sait que l'image reflète une partie de la réalité et répond à un besoin, à une aspiration. Et d'aucuns savent comment ces images, ces représentations peuvent être contraignantes, voire opprimantes. C'est ce que COHEN traduit dans des termes on ne peut plus clairs, parlant du pouvoir de l'image dans l'établissement et le maintien des inégalités sociales ainsi que dans l'immobilisme social :

« Une image, ce n'est pas très méchant, c'est pourtant la pire forme d'oppression que l'homme ait inventée. Malheur à qui trouve une image de lui-même sur le chemin d'autrui. C'est en vain qu'elle s'en débattra. L'image est plus forte que le réel et pour qu'elle dure et finira par devenir vrai. L'image répond à un besoin social et économique.»[1]

L'image traditionnelle de la femme au Burundi a changé, étant donné que le besoin économique ou social d'avant la colonisation n'est pas exactement le même suite aux contacts avec les rapports marchands. La femme, par l'école, a reçu une éducation qui la détache des affaires exclusivement ménagères. Ce changement est vraisemblablement une mutation plus ou moins profonde, plus ou moins forte, mais elle est générale. Cette tendance nouvelle peut être saisie sur tous les plans : familial, économique, social et personnel.

---

[1] COHEN, (J) ; Colonialisme et racisme en Algérie, Paris, PUF, 1979, p9

En nous référant au mode de production actuel, nous pouvons dire que les changements, au plan économique et social, ont une importance décisive. Ils ont des relations dialectiques sur le plan culturel. Sous l'effet de transformation des forces et moyens de production, on observe en effet un transfert progressif de la population active du secteur agraire au secteur industriel, puis à celui des services. Ce transfert s'accompagne de changements de valeurs.

La femme paysanne burundaise a son histoire dans l'histoire de la vie matérielle qu'a connue le Burundi. Elle a vécu des conditions déterminées, différentes selon les époques connues de l'histoire des Burundais et dont dépendent profondément ses comportements et attitudes vis-à-vis d'elle-même et des autres. Il est important de savoir comment la femme paysanne burundaise perçoit sa situation actuelle et la vit et surtout comment elle voudrait que cette situation évolue pour sa propre émancipation.

0.2. Justification et délimitation du sujet

Nous observons actuellement une certaine reconnaissance de la cause de la femme rurale et de la femme travailleuse. Selon l'UNICEF:

«Après la ratification par de nombreux Etats du monde des traités internationaux relatifs à la convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes depuis 1975, l'adoption de ladite convention par l'assemblée générale des Nations Unies en 1979 et son entrée en vigueur en 1981, au Burundi, le gouvernement trace dans sa politique sectorielle des orientations pour racheter la femme.»[1]

Des associations féminines en faveur de l'émancipation de la femme ont été fondées et se créent. Ceci nous a poussé à mener cette étude, portant sur le phénomène de l'émancipation de la femme.

L'identité d'une personne étant en fait une négociation du soi avec la société et sachant que des études ont été faites sur l'opinion des populations féminines différemment ciblées, nous avons cherché à saisir comment la femme perçoit sa situation actuelle et comment elle se représente une situation et la voie qui la rétabliraient pleinement dans la société.

Comme le déclare SALTRE, les femmes seraient:

---

[1] UNICEF, Droits fondamentaux des enfants et des femmes : comment l'UNICEF les fait vivre, Programmes de l'UNICEF, document directif, vol.2, New York, août 1999.

«(…) A moitié victimes, à moitié complices, comme tout le monde »[1]

Les femmes en tant que mères, ont de lourdes responsabilités dans la production matérielle de la société.
Sur le plan des besoins économiques des sociétés, les femmes jouent un grand rôle et l'école leur permet d'accéder aux professions restées jusqu'ici réservées aux hommes. L'émancipation de la femme est conditionnée par les changements des orientations en matière de l'éducation de la jeune fille par rapport au garçon.

La finalité éducative est toujours définie en fonction du type d'adulte, mâle ou femel que l'on veut faire du jeune enfant. Remarquons que la société burundaise a toujours perçu l'enfant comme un adulte en miniature. Ainsi, on veut faire de la fillette une femme semblable à une mère et du petit garçon un homme semblable à un père idéalisés de la société.

L'image traditionnelle de l'homme ou de la femme subit progressivement de l'altération au prix de l'image nouvelle, celle de la femme ou de l'homme de la société occidentale. Cette altération est plus rapide en milieu urbain qu'en milieu rural, en milieu intellectuel qu'en milieu paysan.

Il est alors important de saisir, aujourd'hui, l'identité idéale que la femme cultivatrice se fait de la femme émancipée, c'est-à-dire ici, la femme libérée des contraintes que la femme burundaise subit.
Il nous a fallu donc faire une analyse de l'idéologie et des conditions d'existence réelles dans la société en matière de détermination de l'identité féminine au Burundi.

Cette étude, nous le pensons, permettra aux personnes non avisées qui nous lirons de comprendre la vie réelle de la femme avec ses problèmes et de définir avec elle et pour elle-même les voies de sortie de l'impasse qu'elle décrit objectivement.

Nous pensons aussi que la femme devrait comprendre et lutter économiquement et politiquement contre les subjectivités de l'idéologie qui l'aliène ou la maintient dans l'état de sujétion et de dépendance dans tous les aspects.

---

[1] SARTRE cité par BEAUVOIR, (S) , in Le deuxième sexe, Paris, Editions Gallimard, 1979,p0

Les résultats permettront enfin de démasquer la réalité sur la femme rurale d'aujourd'hui et sur sa propre condition plutôt que celle décrite par l'élite intellectuelle féminine.

0.3. Problématique

Au Burundi, la forme d'organisation de la famille est fondée sur la parenté par les mâles, donc sur la puissance paternelle. Dans ce système patriarcal, l'autorité du père est illimitée et est souveraine. C'est le mari qui est le chef de la famille, qui commande et dirige, bref cette autorité est pivot des relations au sein du groupe familial. La tradition veut que, comme la religion, la femme soit soumise à l'autorité du mari et le garçon est considéré comme pouvant assurer la descendance.

Cette situation dans laquelle doit vivre la femme ne tombe pas directement comme une contrainte ou une fatalité, mais l'entourage l'en imprègne par une éducation qui lui est spécifique comme le décrit MILL en ces termes :

«Les femmes sont élevées dès leur tout jeune âge dans la conviction que le caractère idéal pour une femme est exactement à l'opposé à celui de l'homme. On leur apprend à renoncer à leur propre volonté et à leur responsabilité pour se soumettre à la volonté d'autrui.»[1]

Les femmes dans le Burundi traditionnel sont éduquées dans un seul et unique but de gagner leur vie par le mariage. L'éducation traditionnelle est réalisée en fonction de l'orientation sociale prédéterminée et fondée sur la distribution du travail selon le sexe. En effet, au sein du foyer, la femme et le mari ont chacun son domaine d'activités spécifiques. Le bétail et les relations extérieures sont du domaine du mari, l'organisation du ménage incombe à la femme.
La distribution du travail est telle que l'homme est gestionnaire des affaires extérieures et la femme gestionnaire des affaires intérieures. Cependant, les moyens de production (la terre, le bétail etc.) sont dans les mains des hommes.
Ainsi, par l'éducation et la répartition du travail, comme le décrivent NAVAS et son équipe :

«(...) L'éducation qui lui est réservée est tout orientée vers les tâches domestiques, véritable préparation à son futur rôle de mère. »[2]

---

[1] MILL, (J.S) ; L'asservissement des femmes, Paris, Pbp,1975,p79
[2] NAVAS, (J) et al, ; Famille et fécondité au Burundi. Enquête sociologique, Bujumbura, Presses Lavigerie,1977, p48

La femme dans cette société s'est retrouvée soustraite aux affaires économiques, politiques, sociales et publiques. Définie comme mère, elle trouvait sa situation normale et ne se représentait aucun autre bonheur que celui vécu par une mère au sein de sa famille, comme nous le laisse constater HAVUGIYAREMYE:

« (....) Elle était épanouie dans son milieu familial en tant qu'épouse, mère et éducatrice. »[1]

La femme burundaise, tout en étant placée sous la super-autorité de l'homme, est garante des affaires ménagères et domestiques, en concert avec l'époux. Elle n'était pas non plus frustrée par sa position économique, étant donné que les avoirs de l'époux lui étaient utiles au foyer avec les enfants dans les conditions normales.

Cette éducation d'avant la colonisation était fonction des besoins de la société, mais du clan en particulier, spécifiques à cette dernière pour la vie et la préservation de l'espèce.

Au niveau de la fratrie, la fille est moins considérée que le garçon sur le plan intellectuel. La propriété et le bétail sont communs au clan, pour sa pérennisation et sa prospérité. En réalité, la fille comme le garçon, en tant que nouveaux membres de la famille nucléaire encore soumis à l'autorité directe dans le foyer, avaient tous les mêmes droits à l'égard des parents. Le garçon en tant que force physique et morale potentielle pour la défense du foyer paternel, du clan et de la société, il est de ce fait désigné pour rallonger la lignée paternelle. Toute société humaine se fondant sur les prohibitions des unions incestueuses dans le mariage, la fille burundaise doit quitter sa famille et son clan pour vivre le reste de sa vie dans la famille et le clan de son mari. Désormais elle devient membre de cette communauté, tout en gardant des relations chaleureuses et cordiales entre les familles unies par ce mariage.

Après le mariage, le garçon est héritier et la fille sans droit à aucun des moyens de production disponibles comme fortune successorale. En tant qu'épouse et mère, elle acquiert autant de pouvoir qu'en possède sa mère dans le clan et le foyer de son père ou sa belle-mère dans ceux du père de son mari. L'importance de la femme dans le clan du mari est fonction du

---

[1] HAVUGIYAREMYE, (C) ; Etude de l'opinion des enseignants de l'Université du Burundi sur le droit des femmes à l'héritage, Mémoire inédit, UB-FPSE, Bujumbura, 1999, p.16

nombre de garçons qu'elle aura engendrés, potentiel important pour la promotion de la vie matérielle du clan.

En cas de rupture de contrat conjugal, quoique réprouvée par la société en général et la famille en particulier, la femme regagne le toit paternel et y est rétablie comme descendante de la famille dans les limites du lot de bétail et de propriété foncière du père, y vit jusqu'à un nouveau contrat conjugal ou jusqu'à la fin de ses jours. Durant ce séjour, elle peut exploiter et profiter de ces biens mais n'aura pas le droit de léguer à ses enfants.

De même, le garçon qui le désire s'établit au dehors de la propriété de sa famille nucléaire et subit le même sort. Il n'a pas le droit d'échanger son lopin de terre contre quoi que ce soit mais ledit lopin lui est préservé jusqu'à son retour ou au retour de son fils ou de son petit-fils ; ou alors il peut être partagé entre sa fratrie ou ses oncles s'il était fils unique. Cette fortune, léguée par les ascendants, est un gage de protection et d'entretien au bénéfice des futures générations du clan, filles et garçons. Notons que les consommations et l'utilisation de la production familiale se font presque exclusivement au foyer. Pendant et après la colonisation,

«Suite aux contacts de la civilisation européenne, des modifications dans le mode de vie furent à la base de l'évolution de la société burundaise et par conséquent du changement des mentalités»[1]

En effet, l'introduction et l'usage de la monnaie, les phénomènes d'urbanisation, de scolarisation, de salariat, d'industrialisation etc..., ont bouleversé la structure socio-économique de la société burundaise, mais aussi ont changé le statut et le rôle de la femme. Son image a subit un coup, la structure burundaise a été profondément lésée, les loisirs et d'autres types de consommation se sont multipliés, l'éducation a suivi les buts qui répondent aux impératifs sociaux de cette situation, la famille et sa structure ont changé. La femme a alors acquis une image différente de son image traditionnelle.

En outre, l'éducation dispensée à la fille et celle donnée au garçon étaient traditionnellement bien différentes ; chaque sexe avait à chaque époque une éducation qui lui permettait d'être inséré dans le groupe des adultes (hommes ou femmes) en recevant les valeurs recommandées, spécifiques à son sexe. Ainsi, quelques-unes des valeurs recommandées chez le garçon étaient prohibées chez la fille. C'est cette éducation bipolaire

[1] HARIMENSHI, (P) ; La condition féminine telle qu'elle se dessine dans la littérature et la sociététraditionnelle du Burundi, Mémoire inédit, Bujumbura, I.U.S.E, Bujumbura, juin 1974, p6

d'hier tributaire de la culture burundaise, inadaptée à la société actuelle, qui constitue aujourd'hui l'édifice d'une inégalité des chances entre les sexes et qui asservit la femme.

Bien que tendant vers le modernisme caractérisé par le rejet de notre patrimoine culturel, nous restons, sans pour autant le vouloir, marqués par les bribes de nos traditions même en pleine ville, endroit qui se veut bastion de tous les changements et de l'écrasement des coutumes traditionnelles. Suite à ces changements profonds de la vie matérielle de la société, nous sommes tentés de dire que ceux qui demeurent figés dans les anciennes positions, qui ne veulent pas adapter nos coutumes et mœurs aux nouvelles conditions de vie du début de ce vingt-unième siècle sont en train de commettre une erreur. Cependant, ce qui va de soi pour une société en ce domaine peut être inconcevable pour une autre. Ainsi, les individus deviennent réifiés par la contrainte sociale et l'introjection des valeurs sociales. C'est ce que veut nous dire ERNY quand il dénonce l'aliénation des membres d'une culture par le pouvoir de cette dernière lorsqu'il s'exprime en ces termes:

«(.....) Tant que l'on reste à l'intérieur de sa propre culture, ses manières de faire sont tellement évidentes et habituelles que l'on n'a plus conscience de leur portée, on les vit plus qu'on ne le pense.»[1]

Ainsi, l'éducation de l'enfant sera conçue en fonction de l'image qu'on se fait de l'adulte, homme et femme idéalisés par l'idéologie intériorisée, donc en respectant les normes établies par le groupe qui exploite la force des autres en son avantage à travers le système de production en présence.

Au Burundi, le programme de l'enseignement de base est axé sur l'éducation rurale. Cette ruralisation de l'enseignement consiste à doter à l'enfant des capacités de s'adapter au genre de vie qui s'est longtemps cristallisé dans la société burundaise et de se doter des performances dans la communication, par l'écriture et la lecture, ainsi que des éléments de calcul. Par contre, l'école secondaire dote l'élève des capacités de s'insérer dans la société moderne ou le prépare à une formation supérieure en matière de recherche et de pratique. Ce dernier atout le dote d'une culture qui lui permet de s'adapter à la culture universelle, dans n'importe quel type de société. Il s'agit de le tirer de la vie rurale vers la civilisation industrielle.

La civilisation d'une part laisse à la fille une dose de conflit culturel important parce que les valeurs du foyer restent traditionnelles, alors que la

---

[1] ERNY, (P) ; L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire, Paris, PUF,1968, p.11

vie matérielle des couples et des foyers est urbaine ; donc moderne. La fille va incorporer les manières de penser et d'agir que lui fournissent les différents milieux qu'elle fréquente. C'est ainsi que par ce dualisme, certaines filles, devenues adultes, choisissent l'une ou l'autre des cultures. Soit, elles sont conservatrices des valeurs héritées des ancêtres, soit, elles adoptent un type de vie occidental. D'où certaines d'entre elles sont perçues comme déviantes, d'autres comme marginales etc.

L'école a arraché certaines femmes de leur foyer et celles-ci se sont retrouvées insérées dans un groupe social de la vie moderne. Ainsi, les préjugés prétendus les frapper se retrouvent sans fondement sérieux et leur infériorité ne devient qu'une affaire d'éducation. Les vieux jugements de valeurs sur la capacité de réflexion de la femme, sur son intelligence et sur ses aptitudes dans les travaux jadis réservés aux hommes sont de plus en plus dépassés. Certains aspects de la condition traditionnelle de la femme font ainsi figure d'anomalie pour les femmes et les hommes sensibilisés.

Les femmes affranchies par l'école et le fonctionnariat, en particulier, sont nanties d'une qualification nécessaire pour diverses professions ou responsabilités juteuses. Elles sont pourtant encore attachées à la tradition en ce qui concerne ce que la femme devrait amorcer dans la société actuelle. La femme aujourd'hui en quête de l'émancipation oriente ses revendications vers l'éducation d'abord, le travail en priorité, puis l'accès égal aux différents postes de décision publics, économiques et sociaux ; bref, elle revendique le droit aux professions considérées autrefois comme exclusivement réservées aux hommes. Et MILL, pour renchérir cette position des femmes de l'élite intellectuelle déclare :

«La caractéristique indispensable du monde moderne est la capacité de laisser à chacun librement son destin car finalement, la contrainte n'apparaît plus comme une nécessité sauf lorsqu'il s'agit de préserver la liberté d'autrui. »[1]

La modernité dont parle MILL est le capitalisme fondé sur la prépondérance de l'individuel. Lorsqu'il s'agit de donner la liberté aux individus dans le choix de leur destin, ceux-ci choisissent ce qu'ils veulent, mais parmi ce qu'ils peuvent faire. Ce sont donc les qualités individuelles de chacun et non les circonstances dans lesquelles il se trouve à la naissance qui doivent faire décider de la situation que l'individu est à même d'occuper dans la société.

---

[1] MILL, (J.S) ; op.cit, p40

Concernant le mariage, MILL compare cette institution au despotisme politique, pour lequel il propose une alternative fondée sur l'égalité des conjoints et qui préserve à la femme le droit de conserver les biens qui lui appartiennent.

La situation de la femme au foyer a quelque chose de commun pour les femmes. Elles sont épouses et mères. Ce rôle est fondé sur leur nature. Au retour de leurs tâches quotidiennes ou ponctuelles respectives au foyer, elles retrouvent leur place, la maternité dont elles ont un renforcement positif comme le dit POULOT:

« Etre mère, c'est être réceptive à toutes les joies les plus diverses, les plus douces, mais aussi, par amour, être capable de tous les renoncements.»[1]

POULOT, voulant exprimer le sentiment de gratification que la mère éprouve dans la maternité, persuade ses lecteurs que l'homme diffère de la femme à ce point et que cette dernière y reste fortement attachée. Donc être mère, selon lui, est encore:

« (...) être sensible aux premières manifestations de vie qu'on porte en soi : le petit frémissement que l'on ressent et auquel on n'ose pas encore donner le nom, puis aux petits coups de pieds, enfin à tout ce remue-ménage qui surprend et enchante prouvant que le bébé est bien en vie. Que de crainte quand le calme s'établit ou se prolonge mais quelle joie dès que la sarabande reprend ! C'est aussi partager l'extase du nourrisson qui tête et qui semble, grâce à vous, atteindre la plénitude du bonheur parce qu'il est agréable d'entendre un bambin qui dit Bonsoir maman, je t'aime, un petit qui rapporte de classe, pour vous, son plus beau dessin, un grand qui préfère passer ses vacances avec vous plutôt que d'aller avec des camarades, un adolescent qui vous embrasse le soir avec une moustache naissante, un très grand qui vous demande conseil, etc.»[2]

De ces propos de POULOT, un fait se dégage ; d'abord la mère vit et communique avec l'enfant qui est dans son sein alors que le père n'est pas associé dans cette affectivité dyadique. C'est que la mère, sur le plan affectif, émotif, psychologique, est prédisposée à des attitudes et comportements par cette tendre relation entre elle et le vivant de dedans son sein à la naissance ; ce que ne peut pas avoir le père qui ne conçoit pas.

---

[1] POULOT, (G) ; Les femmes et les enfants d'abord, SOS futures mères, Paris, PUF, 1976, pp125-126
[2] POULOT, (G) ; op.cit, p.126

Ensuite l'enfant masculin, par sa nature, plaît plus à la mère que l'enfant féminin. C'est que le garçon a une prépondérance auprès de la mère et jouit des avantages et de la supériorité vis-à-vis de sa sœur. Or la mère a une place déterminante dans le développement de la personnalité de l'enfant. Cet attachement au fils plus qu'à la fille verse dans la subjectivité de jugement et d'évaluation des capacités des enfants. Ensuite, la mère doit être disponible pour les enfants, doit abandonner certaines activités depuis une certaine période de développement de l'embryon. Elle a naturellement quelque chose de sa vie que le père ne vit pas, quelque chose qui la prive des libertés dont jouit ce dernier.

Chaque mère, dans sa tâche de nourrice, est l'objet affectif pour les enfants. Elle participe fondamentalement dans la production de la vie matérielle de la société alors que la société ne le lui reconnaît pas et ne l'en rémunère pas.

Au-delà de ses capacités dans le procès de production de la société, l'homme face à ses incapacités s'est créé une force supra-humaine qu'il implore, dont il s'imprègne les valeurs et devant laquelle il s'infantilise. C'est le culte religieux.

Les confessions religieuses au Burundi, à leur tour décident l'union conjugale des fidèles et leur imposent une série de contraintes, de prescriptions et de proscriptions qu'ils doivent observer. Ainsi, par exemple la femme chrétienne est par nature inférieure à l'homme, un os de ses os.

L'homme doit aimer sa femme qui à son tour le respectera et obéira à ses ordres et injonctions. MILL considère le mari comme un chef incontesté au sein du couple et du foyer. Il dénonce la complicité du mariage chrétien qu'il qualifie comme un instrument d'exploitation de la femme par la société patriarcale ; c'est-à-dire la société dominée par les mâles :

«La femme fait vœu à l'autel de lui obéir toute sa vie et y est tenue par la loi toute sa vie. La femme ne peut agir sans permission tacite de son mari. Elle ne peut acquérir aucun bien sans lui, dès l'instant où un bien lui échoit, même en héritage, ce bien devient ipso facto celui de son mari.»[1]

Notre sujet de travail est intitulé:

«La question de l'émancipation de la femme: discours et réalité »

[1] MILL, (J.S) ; op.cit, p96

La situation actuelle des mouvements des femmes au Burundi a quelque chose de complexe dans la mesure où suivant les catégories sociales, les revendications devaient être différentes. Aujourd'hui l'éducation est la même pour tous les garçons et pour toutes les filles d'une même catégorie sociale.

L'éducation dans nos jours prétendument destinée à tous sans distinction aucune est plutôt diversifiée, plus fragmentée, spécialisée et tient compte, non pas des valeurs traditionnelles, mais des hiérarchies sociales. Les hommes et les femmes se distinguent entre eux, non pas par le genre, mais par les niveaux culturels différents et les moyens matériels inégaux. Socialement, nous distinguons les catégories suivantes :

1. Il y a des femmes issues du milieu rural. Il s'agit des femmes paysannes, analphabètes ou qui ont tout au plus le niveau de l'école primaire. Elles vivent du travail de la terre alternée avec les travaux domestiques.

D'autres s'occupent de travaux champêtres dans leur milieu, généralement de très faible rendement. Les terres ne sont pas suffisamment enfumées, ni mises en jachère. Du fruit de leur travail, les familles respectives de ces femmes ne parviennent pas à couvrir les besoins vitaux comme les besoins alimentaires, les soins médicaux, les besoins de logement et ceux de la scolarisation des enfants. L'économie est gérée par l'époux. Pour ces femmes, l'amélioration de leur condition passerait par la modification des statuts du code de la famille et la création des projets d'activités génératrices de revenus au sein des collectivités locales et le suivi de ces projets.

2. Les femmes fonctionnaires du secteur public ou privé ainsi que les femmes petites commerçantes. Leurs revenus ne leur permettent pas de couvrir les besoins de la vie quotidienne. Leurs conditions de travail sont difficiles, avec un contrat qui n'arrange pas l'employée.

3. Les femmes de la classe dirigeante. Elles jouissent des mêmes privilèges que les cadres masculins. Elles cherchent à être promues dans leur carrière par tous les moyens : la politique, les associations sans but lucratif à caractère féministe ou humanitaire. Elles se taillent enfin une place dans les institutions de l'Etat. Les femmes et les hommes discutent cette question, mais les uns et les autres ne veulent pas avoir une vision commune sur ce phénomène.

Pour ou contre l'émancipation, les temps sont révolus, la division du travail à base des sexes n'est plus opérationnelle à elle-même seule, la

femme n'est plus éduquée à l'abri des influences sociales et culturelles. Désormais les jeunes filles et garçons burundais bénéficient d'une même formation intellectuelle. Féministes ou antiféministes, réalistes ou idéologues, la question du changement du statut de la femme burundaise traditionnelle est là.

L'idéologie a pour fonction principale de masquer les rapports sociaux en présence afin de les maintenir et résister au changement de ceux-ci, en inversant la réalité sociale et en aliénant les individus de la société dans leur production, en réifiant en quelque sorte, pour imposer des conduites, des attitudes et des valeurs sous-tendant cette exploitation.

La réalité concernant la femme est détenue par cette dernière. C'est cette réalité qui détermine la conscience de ce qu'est la femme, de ce qu'elle ne veut plus être, de ce qui vient du dehors de cette propre conscience. Tout ce qui est externe à la conscience des sujets est tout simplement discours. Or le discours à lui seul déroute et présente le monde et la réalité à l'envers.

PREMIERE PARTIE : CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER: ELUCIDATION DES CONCEPTS-CLES

Dans toute recherche, il est devenu la règle de commencer par élucider les concepts pour permettre au lecteur de comprendre la portée de l'objet. Décrire clairement le problème à l'étude, discuter et identifier les enjeux théoriques est l'une des exigences de la démarche scientifique, mais tout commence par la définition des concepts, comme le souligne le collectif d'Abidjan :

«Il est toujours de bonne méthode, lorsqu'on parle d'une chose, d'élucider d'abord son concept avant d'indiquer son visage, de définir d'abord sa nature avant d'enquêter sur son existence.» [1]

Ainsi, dans un travail de recherche sociale, on apprend à mieux comprendre la signification d'un événement ou d'une conduite, à faire intelligemment le point d'une situation, à saisir plus finement les logiques de fonctionnement d'une organisation, à réfléchir avec justesse aux implications d'une décision politique, etc...

Et comme le souligne NISABWE,

« Une fonction de la recherche sociale consiste à créer et évaluer des pratiques, des concepts et théories des relations sociales et à créer et évaluer des méthodologies qui mettent ces pratiques, concepts et théories à l'épreuve...»[2]

1.1. Le discours

L'auteur d'un discours doit avoir une intention et une conscience en communiquant, la conscience du contenu, du public et des conséquences ou de la portée. Le discours est une expression chargée affectivement de détermination, de conviction réelle ou contradictoire, d'une croyance ou jugement subjectivement portés sur le groupe, sur un fait ou un événement social.

Le discours pour l'auditeur est perception visuelle et ou auditive d'une suite organisée d'idées plus ou moins douées d'une certaine logique en apparence et dont l'évaluation est fonction du percepteur, de son groupe d'appartenance, de sa situation sociale ou de son degré de conviction de

---

[1] COLLECTIF ; Collecte sur les religions, Présence africaine, Abidjan, 5-12 avril 1961, p25

[2] NISABWE, (T) ; Séminaire de Méthodologie de Psychologie Sociale, Cours inédit, 1ère Licence PCS-FPSE, Bujumbura, A/A1999-2000

ses croyances et connaissances. Le discours corrompt ou détourne les esprits de leurs sens comme le précise NDITIJE.

«(…) Mais comme nous savons que rien n'est aussi transparent qu'un discours, tout discours véhicule des croyances, des jugements, des opinions de tout genre de la personne qui les prononce à propos d'un sujet donné mais contient aussi ou peut contenir des informations chargées affectivement selon le contexte, la personnalité, les motivations de la personne.»[1]

Selon NDITIJE, le discours est donc un matériau de transmission de l'idéologie qui, comme ne manquent pas de le dire LAMIEET et SILEM dans les termes suivants :

« (…) est cet ensemble des expressions sous leurs formes (écrites ou orales), significatives d'une idéologie, d'une croyance ou des représentations sociales à une époque donnée».[2]

L'idéologie pour nous ou le discours en question est tout ce qui est persuasif, mais externe aux conditions objectives d'existence. C'est la conscience du discoureur qui manipule et façonne les attitudes et la conduite, indépendamment de la réalité sociale. Donc les individus par le discours acquièrent une conscience tronquée de leur être, une conscience d'une réalité masquée ou renversée.

Dans le cadre de ce travail, nous appellerons discours tout ce qui est externe à la conscience des enquêtées. Ce n'est pas la conscience qui détermine notre être, mais plutôt notre être qui détermine notre conscience. Le discours est la résultante de la confrontation entre l'être psychologique et l'être social. Cette résultante consiste en des solutions présentées aux individus d'une manière renversée. Le discours est aussi cette idéologie véhiculée par les individus qui n'ont pas la conscience du but, des intentions ou de la source, mais qui les torpillent, les maintiennent dans le *statu quo* social.

Nous avons désigné par **«discours»** tout ce que nous avons reçu de nos interlocutrices, ce dont elles sont convaincues mais qu'elles ne peuvent pas expliquer, et qui n'a pas de rapport avec les problèmes réels qu'elles ont dans le quotidien.

---

[1] NDITIJE, (C) ; Séminaire de Psychologie Sociale, Cours inédit, 2ème Licence PCS-FPSE, Bujumbura A/A2001-2002

[2] LAMIEET, (B) &SILEM, (A) ; Encyclopédie des sciences de l'information et de la communication, Paris Ellipse, 1997, p.342

1.2.L'idéologie

A son apparition au début du XIXème siècle, le mot « idéologie » a signifié d'abord, selon l'étymologie, la science des idées. Il désigne un ensemble plus ou moins cohérent d'idées et de croyances qui meuvent tel ou tel groupe ou qui légitiment ses modes d'action dans la société.

Certains auteurs ont tendance à considérer l'idéologie comme le résultat dans les mentalités d'une situation sociale, des conditions matérielles et techniques d'existence et l'influence du milieu culturel. Pour SARTRE, l'idéologie

«(…) Est une pensée synthétique produite en nous sur eux par les faits sociaux et qui tente de se tourner sur eux pour ramasser dans l'unité plus ou moins rigoureuse d'une même vision. »[1]

L'idéologie est alors le système des idées et représentations qui découlent des préoccupations majeures (faits sociaux) et des centres d'intérêts d'un groupe donné d'hommes.

Pour d'autres, l'idéologie, tout en se fondant sur la situation actuelle, est un ensemble de conceptions, la représentation d'un ordre, qui dépassent, transcendent et parfois contestent cette situation présente. D'après BIROU,

«Pour le marxisme, l'idéologie est le reflet souvent trompeur dans la conscience des hommes, des conditions sociales d'existence. C'est l'ensemble des idées en tant qu'elles sont des représentations intéressées, des justifications de l'ordre établi.
L'idéologie est toute la superstructure d'impressions, d'illusions, de façons de penser et de conceptions de la vie. C'est l'organisation de cet ensemble en une théorie abstraite, inconsciente de ses fondements et de ces présupposés réels : les rapports de production et les conditions concrètes d'existence matérielle des hommes.
Elle se veut une explication universelle, mais n'est que l'expression de la volonté d'une classe dominante pour rester au pouvoir. »[2]

L'idéologie est alors pleine d'idées abstraites. Ces idées sont en décalage avec les faits réels. L'idéologie présente donc le réel à l'envers. L'idéologie ne vient que pour dissimuler la réalité sociale. Cette occultation de la réalité œuvre toujours en faveur de la classe dominante. A ce moment,

---

[1] SARTRE, (J.P) ; Cité par BIROU, (A), In Vocabulaire pratique des sciences sociales, Paris , Les éditions ouvrières, 1966, p16

[2] BIROU, (A) ; op.cit, p165

la proposition d'homme n'est pas définie par rapport au monde mais par rapport au contrôle de la production. Ainsi, le monde est régi par deux systèmes principaux ; le système idéologique et le système matériel. Le premier masque le second qui reflète les conditions objectives ou la réalité sociale.

Comme DION nous le précise, l'idéologie est l'expression de la division de la société en classes sociales ; la classe dominante et les classes dominées :

«Le groupe de ceux qui gagnent la vie de la communauté est divisé en deux groupes : la classe des gens d'affaire qui tirent la plupart de leurs revenus d'un travail sur les hommes et la classe ouvrière qui les retire d'un travail sur les machines (...) Il y a là un embryon de classification qui tient compte à la fois des critères objectifs, tels les rapports au capital et au travail et des critères subjectifs, telles les représentations.»[1]

Selon HAVUGIYAREMYE, il y a à distinguer quatre classes sociales dans les pays dépendants comme le BURUNDI :

« (...) La bourgeoisie qui est composée de grands commerçants, des hommes d'affaires, de l'encadrement de l'appareil de l'Etat lié au capital mondial. Il y a aussi la petite bourgeoisie qui regroupe les commerçants moyens, la couche supérieure des fonctionnaires et les petits producteurs. Nous avons aussi la classe ouvrière composée des employés de bureau, des ouvriers d'usines et les salariés d'une manière générale. Vient enfin la classe paysanne, composée de la masse de paysans, agriculteurs et éleveurs.»[2]

Cette classification comporte deux faces, l'une objective et une autre subjective comme ne manque pas de le souligner HAVUGIYAREMYE:

« La division de la société en classes est un phénomène objectif. Mais là où réside la subjectivité, c'est le domaine de représentations idéologiques comportant des préjugés, des représentations, portés à l'égard des droits dans divers domaines.»[3]

En effet, en nous référant à HAVUGIYAREMYE, nous constatons que chaque classe est faite d'hommes et femmes, mais à des proportions nettement inégales. La question de l'émancipation de la femme réside

---

[1] DION, (M) ; Socilogie et idéologie, Paris, Editions sociales, 1973, p16
[2] HAVUGIYAREMYE, (C) ; op.cit, p16
[3] HAVUGIYAREMYE, (C) ; op.cit, p17

évidemment là. Si la société burundaise est fondée sur la division du travail à base des sexes, les statuts et rôles définis comme tels, en quoi la femme en est-elle lésée ou gratifiée ? Il est curieux de savoir si les femmes burundaises ont la conscience de leurs conditions matérielles d'existence.

A cette notion idéologique de l'égalité ne correspond pas l'égalité économique au plan des conditions d'existence, y compris même au plan institutionnel; l'accès inégal aux niveaux secondaire et supérieur de l'enseignement pour les filles engendre encore des difficultés démultipliées pour cette catégorie de population, en ce qui concerne le recrutement aux fonctions importantes et aux postes de direction sur le plan professionnel.

Un autre principe autour duquel la réalité est dissimulée, c'est la question de liberté comme l'avait exprimé MILL. Celle-ci peut être entendue comme le droit pour chacun de disposer de lui-même dans la définition et dans la détermination de son avenir.

A ce moment, le principe d'égalité est mis en cause et la réalité est présentée d'une façon renversée car, ici, qui dit liberté suppose la compétition et le puissant matériellement devient implicitement le plus dominant. Dans le cadre de ce travail, la définition qui nous paraît mieux adaptée de l'idéologie est la suivante:

«L'idéologie tout en se fondant sur la situation actuelle est un ensemble de conceptions ou de représentations d'un ordre qui dépassent, transcendent et parfois contestent cette situation présente. En ce sens, une idéologie cherche à transformer l'ordre des choses existant. Elle est une visée tendant à valoriser des formes d'existence jugées meilleures.»[1]

Ainsi, l'ordre est matériellement établi au sein d'une société pour l'intérêt de certains individus constituant une classe et à la défaveur du reste dont la force est exploitée par les premiers. Plutôt que de percevoir l'ordre tel qu'il est fait avec toute netteté, les individus se la présentent et en font leur conception. La classe dominante matériellement fait dominer sa présentation de l'ordre stratégiquement pour maintenir la situation statique en inversant la réalité.

Il y a donc contradiction entre le discours d'où qu'il vienne, les textes juridiques et la réalité matérielle en ce qui concerne l'égalité des droits entre hommes et femmes.

---

[1] BIROU, (A) ; op.cit, p 166

Concernant la femme, plus précisément son émancipation, beaucoup de formes d'idéologies se construisent autour du phénomène. Que ça soit des protestataires ou des adeptes de l'émancipation, nul ne saisit la réalité qu'en vertu de sa position sociale et de ses intérêts particuliers.

Les femmes paysannes constituant la plus grande partie de la population féminine burundaise, occupant la même position, au regard de leurs intérêts centrés sur la terre et son exploitation, ainsi qu'à l'élevage, connaissent la même situation et la perçoivent relativement en vertu de cela.

Et l'idéologie est étroitement liée aux rapports sociaux qu'elle tente de masquer, lesquels sont déterminés par le mode de production en présence auquel est associée cette première.

Dans le cadre de cette recherche, l'idéologie est perçue comme tout ce qui vient de l'extérieur de soi-même.
L'idéologie alors, c'est tout discours, toute représentation, toute conception de l'ordre social au Burundi, par rapport à la femme paysanne, qui sont externes à la représentation, à la conception ou à la conscience de cet ordre par elle-même. En effet, les femmes paysannes ont la conscience que leur déterminent les conditions matérielles d'existence. Ou bien elles en profitent matériellement en partie, ou bien elles sont lésées ou frustrées. De leurs frustrations seraient nés les mouvements de leur émancipation nourris d'objectifs caractéristiques à atteindre.

L'idéologie dans ce cas est tout discours qui leur est lancé et auquel elles adhèrent mais dont elles n'ont pas la conscience de la portée ou dont elles ont une conscience tronquée, fausse. Cela cesse d'être idéologie dès lors que le discours converge avec les besoins réellement éprouvés et les intérêts directs de la paysanne burundaise.

1.3.L'image de soi

Le concept d'image a beaucoup de sens, mais nous nous limitons à ceux qui cadrent avec notre travail.
Pour MOSCOVICI :

« L'image est un reflet interne d'une réalité externe et résulte d'un filtrage des informations que le sujet possède ou reçoit. Elle est déterminée par des fins car le filtrage s'opère en fonction du plaisir ou de la recherche sur le

sujet. Elle a pour fonction la sélection de ce qui vient de l'intérieur, mais surtout de l'extérieur.»[1]

Il y a un caractère subjectif individuel qui colorie le reflet interne de la réalité externe. CHAUMBART DE LAUWE nous paraît plus explicite quand il dit :

« L'image mentale emprunte à la perception et au souvenir des éléments divers et paraît à la première vue échapper à toute rationalité. La perception d'une valeur peut évoquer l'image visuelle d'une scène, d'une personne, d'un objet ; mais cette personne, cet objet ; cette scène ne sont plus exactement ce qu'ils étaient dans la réalité. Ils peuvent être différents, parfois avoir des caractères opposés. Dans l'image, la perception et le souvenir sont en quelque sorte des prétextes ou plutôt des matériaux pour servir de support à un désir. »[2]

L'image est une signification d'une perception. Et la perception est fonction de la personnalité. Il y a alors une nette discordance entre la personne, l'objet ou la scène et l'image perçue de la personne, de l'objet ou de la scène par l 'esprit. La perception est donc fonction du vécu, de la situation et de la disposition individuelle de l'esprit.

L'image de soi quant à elle est faite de ce qui est parfait et protège son amour propre, et pourrait en quelque sorte cacher le désir d'une perfection de ce qui est pris pour imparfait, mais aussi cacher le désir d'une délivrance d'une situation blessant cet amour propre, dans ses ambitions et son orgueil. Et pour ROLAND et PAROT :

« L'image de soi est la représentation et l'évaluation que l'individu se fait de lui-même aux différentes étapes de développement dans lesquelles il se trouve. Ces représentations se construisent à travers un jeu d'identification aux personnes de l'entourage ou à des figures héroïques réelles et imaginaires. Les images de soi dépendent aussi du regard que les autres portent sur l'individu.»[3]

L'image de soi est donc le produit de la société. En effet, la femme, depuis son enfance, subit une éducation spécifique à ses futurs statut et rôle dans la société. A l'âge scolaire elle reçoit une autre formation, la même que le garçon jusqu'à l'enseignement supérieur, mais toutefois elle retrouve le statut qui est le sien. Elle reste sous les normes de la culture traditionnelle

---

[1] MOSCOVICI, (S) ; La Psychanalyse, son image et son public, Paris, PUF, 1976, p45
[2] CHAUMBART DE LAUWE, (P.M) ; La culture et le pouvoir, Paris, PUF, 1975, p307
[3] ROLAND, (D)&PAROT, (F) ; Dictionnaire de Psychologie, Paris, PUF, 1991, p345

quant à son comportement et son attitude devant différentes circonstances. Ses travaux parascolaires qui lui sont réservés sont en quelque sorte ceux du garçon. Tout cela lui fait acquérir une image nouvelle d'elle-même et par elle-même, une image que n'atteint pas la femme paysanne, une image en quelque sorte voisine de celle du garçon plus que celle de la fille éduquée au foyer et dans les champs. Les frustrations de la vie, les succès amorcés, les échecs infligés ou subis etc. ont une part chacun dans la construction de l'image de soi. Comme le fait remarquer ici le BIT, l'image de soi :

« (.....) est une idée composite, que chacun se fait de son identité psychologique et sociale, et qui peut en retour influer sur son comportement. Cette idée comprend la conscience de son propre corps et la manière dont répond ou non aux besoins de la personne, la conscience de ce que l'on peut, de ce qui déplait et la manière dont on établit le rapport avec autrui et dont autrui nous perçoit. »[1]

On peut dire que si c'est la société qui produit l'être conscient de soi, l'image de soi dépend aussi de notre être organique et la conscience que nous avons de notre corps comme veut le signifier SARTRE :

«(...) C'est tout entier que l'être pour soi doit être corps et tout entier doit être conscience.»[2]

L'image du corps s'acquiert dès le jeune âge, plus précisément au stade phallique quand l'enfant se confronte aux différentes relations du trio (mère-enfant-père), quand la figure paternelle va être introduite dans le couple mère-enfant. L'enfant découvre la différence anatomique des organes génitaux des parents, laquelle différence consiste en l'absence ou en la présence du pénis.
Ainsi,

«L'enfant va comprendre que l'objet de l'attachement maternel se trouve non pas chez la mère, mais chez le père, lui qui possède le pénis, qui est l'attribut de l'autorité, de la puissance et de la loi.»[3]

L'image des parents reflète l'image de l'enfant car celui-ci sera perçu par lui-même comme pourvu d'un pénis, de sa puissance magique. La fille qui ne l'a pas l'aura perdu alors que le garçon le gardera jalousement pour ne pas

---

[1] BIT ; Glossaire de la réadaptation professionnelle et emploi des invalides, Genève,1981, p16
[2] SARTRE, (J.P) ; L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1943, p368
[3] NKUNZIMANA, (P) ; Séminaire de Psychanalyse, Cours inédit, 2ème Licence PCS-FPSE, PUB , Bujumbura A/A2001-2002

le perdre comme sa sœur ou sa mère qui l'ont perdu à cause de leur propre faute. Reconnaissons comme FREUD, que

«Le complexe l'œdipe joue un rôle fondamental d'organisateur central de la structuration de la personnalité.»[1]

Le complexe de castration peut également jouer, au plan psychique de la fille devenue adulte dans la création du sentiment d'infériorité. Et selon la psychanalyse, l'inconscient occupe une plus grande partie de notre psychisme et détermine souvent notre comportement de tous les jours. L'identité de puissance, l'image que l'enfant en proie au complexe d'Œdipe avait de lui est vite écroulée. Il acquiert une nouvelle identité et une nouvelle image devant l'autorité et les obligations parentales. Et encore selon FREUD,

«La tendre affection pour le père, le besoin d'écarter la mère dont la présence est considérée comme gênante, une coquetterie qui met déjà en œuvre les moyens dont dispose la femme forme chez la petite fille un charmant tableau qui lui fait oublier le sérieux et les graves conséquences de cette situation infantile»[2]

Cette nature de la petite fille la dote d'une autre identité et d'une autre image, une fois confrontée à la réalité. Cette image est fantasmée comme elle pourrait l'être des objets de dédommagement pour aider à dépasser ces idées sur soi de la fille comme le souligne NKUNZIMANA :

«Et la fille a l'impression qu'elle possédait autrefois son pénis mais que sa mère le lui a pris et d'où le renoncement au pénis ne se réalise qu'après une tentative du dédommagement. Ici le but premier de l'œdipe féminin est d'obtenir du père ce que sa mère a refusé de lui rendre (....). Cependant il subsiste une sorte d'attachement préœdipien à la mère et cela fait que les femmes sont généralement plus ambivalentes envers leur mère que ne le sont les hommes envers leur père.»[3]

Eu égard à ce qui précède, la fille et le garçon, plus précisément la femme et l'homme ont des personnalités différenciées dont la base est leur place dans la société et l'impact que celle-ci laisse sur l'identité et l'image de chacun.

---

[1] FREUD, (S) ; Introduction à la Psychanalyse, Paris, Ed. Payot, 1966, cité par NKUNZIMANA, (P) ; in op.cit.
[2] FREUD, (S) ; op.cit, cité par NKUNZIMANA, (P) ; in op.cit.
[3] NKUNZIMANA, (P) ; op.cit.

L'image dans le cadre de ce travail concerne ce que veut devenir la femme, ce qu'idéalement la femme devait être, mais aussi ce qu'elle est vis-a-vis des autres membres du groupe social. L'image renferme le statut et le rôle de la femme dans la société.

Nous avons donc essayé de découvrir l'image de la femme idéalisée, émancipée, se trouvant dans des conditions optimales d'existence, mais aussi qui répond correctement à ses obligations ainsi que ses rapports avec l'homme idéalisé.

1.4.L'identité

L'identité sociale a été considérée par bon nombre de chercheurs comme le résultat des déterminations que la société fait peser sur nous. Dans ce sens, elle équivaut à une acception passive des catégories sociales en œuvre et elle consiste en somme à entrer à l'intérieur de ses images et à s'y conformer. L'identité est alors définie comme un processus actif et conflictuel qui montre que si les valeurs et les normes sociales sont en œuvre, elles font partie intégrante d'un système d'interaction complexe où notre position vis-à-vis d'elle est également un facteur essentiel. Dans ce sens, l'identité apparaît comme système d'évaluation, d'improvisation et de négociation. FISCHER l'exprime en termes suivants :

«L'identité est, dans une large mesure, une actualisation au niveau individuel d'un certain nombre de composantes sociales: cela implique une définition de soi par les autres et des autres par soi-même, c'est-à-dire qu'il s'agit de découvrir qui on est pour soi-même, pour les autres pour soi.»[1]

L'identité englobe certaines dimensions de la réalité sociale. Elle indique comment les phénomènes s'incorporent à la personnalité, pour constituer le noyau dure de ce que l'individu pense, de la manière dont il se représente les autres et dont il évalue sa propre position.

L'identité selon le deuxième sens que lui donne FISCHER est aussi et surtout la réalité sociale qui s'actualise dans une présentation de soi :

«Le social en tant qu'élément de notre identité (la famille, la nation, la race, le sexe, la profession etc.) est investi en fonction de nos caractéristiques individuelles. La dimension sociale de l'identité est donc bien autre chose qu'une réalité extérieure à nous, simple objet de nos projections, de nos

---

[1] FISCHER,(G.N) ; Les concepts fonamentaux de la Psychologie sociale, Paris, Presses Universitaires de Montréal, 1987,p162

attitudes ou de nos opinions : elle est le tissu qui nourrit nos désirs et nos valeurs et les transforme en un système consistant. »[1]

Dans ce sens, l'identité résulte d'un enchevêtrement complexe du social et de l'individuel. Ainsi, dans la mesure où le social nous propose habituellement nombre de possibilités, nous avons à nous déterminer par rapport à ce que nous voulons faire. La société vis-à-vis de l'identité qui nous est proposée permet de nous définir plus ou moins fortement et clairement. En effet, dans certains cas, les éléments de l'identité sont plus ou moins imposés; dans d'autres, ils correspondent davantage à nos aspirations et à notre individualité. Ce processus indique que l'identité n'est pas un résultat pur et simple des contraintes. Nous n'avons pas à nous plier passivement à elle, mais nous pouvons faire un choix.

Ainsi, la femme peut à la fois synthétiser les éléments du fonctionnement social et contrôler son ajustement à ce dernier en elle. C'est le mécanisme d'évaluation.

L'identité est aussi un système d'improvisation. La plupart des valeurs et des normes qui nous sont imposées en effet admettent des interprétations diverses. Elles laissent des marges de manœuvre et permettent une improvisation relative en fonction des circonstances. Il apparaît en outre que l'improvisation s'accompagne des valeurs et modèles. Celle-ci provient d'une mise en cause des valeurs et des modèles. Ainsi apparaît comme la possibilité d'une certaine liberté par rapport à l'ensemble des contraintes sociales.

L'identité enfin est un système de négociations. En effet, l'identité sociale n'est pas toute faite d'avance. Mais le fait d'assigner un rôle social à l'individu montre que nous ne sommes toutefois pas entièrement libres de choisir notre identité.

Le concept de l'identité élaboré par ERIKSON s'inspire des apports de la psychanalyse :

« L'identité assimilée au Surmoi, apparaît comme le lieu où sont intéressées les normes sociales, à travers le processus de la socialisation de la personnalité ainsi définie comme d'incorporation des normes à travers le Surmoi. Le concept d'identité se traduit par la définition de soi, c'est-à-dire par les caractéristiques d'un individu, identifiées comme siennes et auxquelles il accorde une valeur de reconnaissance.»[2]

---

[1] FISCHER, (G.N) ; op.cit, p162
[2] ERIKSON ; Cité par FISCHER in op.cit, p164

Dans cette perspective, la notion comporte la confiance en soi, le caractère stable des éléments individuels, l'intégration du Moi, l'adhésion aux valeurs du groupe et à son identité. Elle est la synthèse de diverses caractéristiques et valeurs sociales.

Selon la conception sociologique, la notion d'identité a été envisagée à partir de l'étude des diverses formes d'intégration à un ordre social. Elle a été abordée selon deux points de vue distincts : le courant dialectique d'une part et courant fonctionnaliste d'autre part.

La sociologie dialectique s'inspire des concepts développés par MARX et définit l'identité comme :

«(...) Une intériorisation des valeurs, qui, elles-mêmes, ne sont pas séparables d'une idéologie dominante dans une société.»[1]

Dans ce sens, le concept d'identité signifie à proprement parler l'aliénation. La conscience que l'individu a de la réalité ne correspond pas aux conditions objectives qui la déterminent. L'identité ne peut être de ce point de vue qu'une conscience brouillée qui se borne à connaître l'ordre social, sans pouvoir en saisir le sens comme rapport de domination et sans en arriver à comprendre les règles du jeu social. En tant que produit d'apprentissage social, elle aboutit à un savoir même, puisqu'elle est imposée du dehors. Et selon encore FISCHER, l'identité n'est que le produit de l'idéologie valorisée par la société :

«L'identité ne me dit pas qui je suis, ni le sens de ce que je fais, mais qui je dois être et les conduites que l'on attend de moi.»[2]

L'identité s'exprime ainsi à travers toutes les formes de soumission et dépendance. L'identité, pour FISCHER, n'est qu'une absence d'identité, puis qu'elle se réduit à une fausse conscience de sa propre condition. Cette conscience est sociale, donc externe à l'individu mais dont il s'est imprégné.

Pour TOURAINE, il existe en quelque sorte deux identités ; une fausse imposée par le système et une vraie identité arrachée par les luttes.
Et selon le même auteur, la formation de l'identité ne se réalise qu'à travers les luttes sociales qui permettent de révéler les illusions de l'identité et une nouvelle identité est d'abord la critique des illusions de l'identité antérieure.

---

[1] FISCHER, (G.N) ; op.cit, p.164
[2] FISCHER, (G.N) ; op.cit, p.165

Elle se réalise à travers une dialectique conflictuelle des relations sociales qui impliquent des déchirements de la conscience.

Dans le cadre de notre travail, l'identité concernant la femme est l'ensemble des privations ou frustrations senties ou les gratifications à protéger ici et maintenant. L'identité de la femme burundaise a été établie à travers les préjugés et représentations qu'elle se fait sur elle-même, résultant du conformisme social mêlé à un sentiment de besoin de l'évaluation sociale à un besoin du renouveau.

Nous dirons donc qu'il est possible pour la femme burundaise, de conquérir une nouvelle identité lui conférant un statut et un rôle voulus. Il faudrait violer l'interdit, c'est-à-dire déchirer la conscience culturelle pour engager une lutte objective.

Dans la même perspective, l'étude de l'identité correspond à une analyse des rapports entre les classes, grâce à laquelle l'individu se dégage de l'épaisseur de l'ordre social dans lequel il est enfoui, pour se définir comme un acteur de l'histoire, à travers les conduites d'opposition qu'il est capable d'assumer.

Quant à elle, la sociologie fonctionnaliste décrit l'identité comme le reflet, au niveau individuel, des valeurs communément admises dans une société. Dans cette perspective, la formation de l'identité est le résultat d'une interaction entre la conscience individuelle et la structure sociale. Elle est la construction d'une harmonie sociale à laquelle on parvient dans la mesure où chacun passe dans identité-type, pour jouer un rôle. Cette perspective ne préconise donc pas le phénomène de changement amorcé par les luttes des groupes sociaux, mais l'harmonie ici implique cette recherche de la dynamique sociale.

En conclusion, l'identité est le résultat consensuel ou conflictuel entre soi et la société. Après avoir cerné diverses conceptions en présence, nous allons dégager quelques caractéristiques qui permettent de saisir les principales composantes de l'identité. Ces caractéristiques ne sont pas des données stables ; elles se modifient en fonction des changements vécus par l'individu. Ce qui veut dire que celui-ci n'a donc pas une seule identité mais de nombreuses identités qui varient au cours de sa vie. Nous retiendrons les caractéristiques essentielles de l'idéologie de l'identité telles qu'elles sont décrites par NDITIJE:

« *- le soi qui montre comment un individu définit qui il est,*

- *l'appartenance sociale qui met en évidence la manière dont il se reflète à des groupes lui permettant d'évaluer qui il est,*
- *l'implication sociale qui indique les degrés d'intériorisation des rôles et les modifications de l'identité en fonction des changements du statut social d'un individu.»*[1]

L'identité est le résultat de la négociation entre le soi et la société.

1.5.L'éducation

L'homme est un être social. De ce fait, il doit se comporter de manière adaptée vis-à-vis de son environnement physique et social. L'éducation est donc nécessaire pour intégrer l'homme dans son milieu. Selon DURKHEIM,

«L'éducation est l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas mûres pour la vie sociale. Elle a pour objet de susciter et de développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est particulièrement destiné.»[2]

L'éducation s'exerce sur les enfants et la jeunesse qui n'a pas encore les éléments de la socialisation, nécessaires à la vie dans un milieu social déterminé. L'homme ne naît pas avec des codes précis de comportement prédéterminés inscrits dans ses gènes. Selon le Bureau d'Etudes et Programmes de l'Enseignement Secondaire (BEPES),

«Le fait de former un citoyen utile à sa cité, de faire prendre conscience des valeurs de sa cité, des problèmes qu'elle affronte, de révéler à ce citoyen ses droits, ses responsabilités et ses obligations pour lui permettre l'exercice éclairé de ses droits»[3]

Il est alors évident que l'éducation est conçue en fonction des intérêts du groupe social plutôt que des intérêts de l'éduqué, d'où l'inculcation de l'esprit collectif qui ménage des fois l'intérêt de l'individu ou du citoyen, l'esprit civique tel que le BEPES le définit en citant REY.

«L'éducation civique est le dévouement envers la collectivité, l'Etat, la patrie.»[4]

---

[1] NDITIJE, (C) ; op.cit
[2] DURKHEIM, (E) ; Education et Sociologie, Paris, PUF, 1973, p.47
[3] BEPES ; Programme de civisme dans les écoles secondaires et pédagogiques au Burundi, Bujumbura, oct. 1993,p.4
[4] BEPES ; op.cit, p.5

L'éducation est un instrument de transmission de l'idéologie dominante parce que ce qui est accepté et valorisé par la société, ce sont les idées de la classe qui détient les moyens de production. Si elle n'est donc pas une idéologie, elle est le comportement qui vise à maintenir la société dans l'immobilisme.

Dans le Burundi traditionnel où la terre et le bétail sont les principaux moyens de production, ces moyens appartenant au clan, où l'héritage se fait de père en fils, il y a la division du travail entre les sexes, une domination de la femme par l'homme et des hiérarchies selon l'âge, la fonction etc. Par exemple, la fille reçoit rarement ou ne reçoit pas du tout la même éducation que le garçon au-delà d'une éducation commune (avant 4 ans)

Si ceci concerne particulièrement sa vie dans le foyer, la séparation des tâches domestiques n'est pas moins discriminatoire. Il y a une différenciation s'expliquant par l'organisation du travail et la spécialisation des métiers. Mais l'image ancienne de la femme restera avec influence dans le choix de la carrière professionnelle. Certains métiers seront conçus pour les femmes et d'autres pour les garçons. Et de là naîtra une nouvelle discrimination parce que la femme sera exclue de certaines professions par rapport à l'homme, mais cette première y perdra parce que privée du domaine socio-politique et des activités qui la détachent du domaine domestique.

La politique de la ruralisation de l'enseignement a consisté dans sa conception dans l'adaptation de l'enfant à son environnement physique et social, en lui dotant des capacités se développer avec les moyens de production existants. Cela veut dire que les hommes qui détiennent les moyens de production (et les femmes instruites) les garderont et les femmes se contenteront de ce qu'elles ont. Cela vaut pour les différents groupes sociaux d'où comme le disent BOWLES et GINTIS l'éducation n'a aucune intention de changer la société ou mieux l'organiser, mais plutôt pour maintenir le système, elle veut pérenniser le *statu quo* :

«L'institution scolaire sert à perpétuer les relations sociales de la vie économique en facilitant une intégration sans heurts des jeunes dans la force de travail. L'opération se fait non pas tant à travers les intentions conscientes des enseignants et des administrateurs dans leurs activités quotidiennes qu'à travers une correspondance étroite entre les relations sociales qui gouvernent les interactions personnelles sur le lieu de travail et les relations sociales dans le système d'enseignement.

Aucune société ne peut produire si elle ne produit pas en même temps les conditions matérielles et idéelles de cette production. En d'autres termes si elle ne fait pas en sorte que le travailleur se plie à l'ordre établi.»[1]

Le mot *«éducation»* a été parfois employé dans un sens très étendu pour désigner l'ensemble des influences que la nature ou les autres hommes peuvent exercer soit sur notre intelligence, soit sur notre volonté. L'éducation comprend :

«(...) Tout ce que nous faisons pour nous-même et tout ce que les autres font pour nous dans le but de nous rapprocher de la perfection de notre nature».[2]

Cependant, ce que nous trouvions hier suffisant nous paraît aujourd'hui au-dessus de la dignité de l'homme, telle que nous la sentons présentement et nous faire croire que nos exigences sur le point iront croissantes. Il n'est donc pas d'éducation idéale et universelle.

Il est vain alors de croire que nous pouvons élever nos enfants comme nous voulons. Il y a des coutumes auxquelles nous sommes tenus de nous conformer. Si nous nous y dérogeons gravement, elles se vengent sur les nouvelles générations.

1.6. La réalité

Pour MARX et ENGELS, la base de l'histoire réelle est la production des moyens d'existence en tant que production de la vie matérielle des hommes : à travers cette production les hommes se produisent eux-mêmes. D'où le concept de mode de production. D'après ces auteurs,

«*Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminée.»* [3]

Pour NKUNZIMANA,

---

[1] BOWLES&GINTIS ; cités par WUMBRAND, (R) ; In Karl MARX inconnu, Paris, A.d.E, 1968, p78
[2] MILL, (J.S) ; op.cit, p41
[3] MARX, (K) & ENGELS,(F) ; Œuvres choisies, Moscou, Ed. du Progrès, 1974, p.121

«Le mode de production de la vie matérielle conditionne les processus de vie sociale, politique et intellectuelle en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience» [1]

La place de la femme dans la production matérielle de la société diffère selon qu'elle est paysanne ou instruite et selon qu'elle rentabilise beaucoup plus ou moins que son époux.

Selon NKUNZIMANA, la conscience de la femme burundaise est différente selon qu'elle est paysanne, selon le niveau d'instruction, selon le type de métier ou de profession qu'elle exerce(plus rentable ou moins rentable).

C'est donc ce qu'on est matériellement qui fonde la conscience et,

«Le contenu essentiel de l'être social réside dans l'activité laborieuse des hommes aux fins de produire des biens matériels.»[2]

Pour comprendre donc la question de l'émancipation de la femme, il faut confronter les déclarations et la réalité, c'est-à-dire analyser les rapports sociaux de production, le mode de vie dont dépend le mode de pensée.

Pour vivre, l'homme doit subvenir à ses besoins matériels en nourriture, vêtement, logement etc. Ces besoins qu'il le veuille ou non, l'obligent à entrer dans des rapports déterminés avec la nature et les autres hommes :

«Les hommes n'auraient pu se consacrer à la science, à la politique, aux arts, créer des doctrines philosophiques et des théories politiques si, par le truchement de la production, ils ne satisfaisaient leurs besoins matériels. Ce n'est donc pas la conscience qui détermine leur être social. Au contraire, c'est l'être social qui détermine la conscience des hommes.» [3]

La réalité alors dans la société englobe la situation d'un sujet, ses moyens de production, les rapports de force qui déterminent sa classe sociale, ainsi que les relations économiques qu'il entretient avec les autres individus. Ainsi, il entre dans un circuit de production dont le rôle et le statut lui sont conférés en fonction de sa place dans ces processus sociaux.

---

[1] NKUNZIMANA, (P) ; Sociologie générale, Cours inédit, 1ère Candidature-FPSE, Bujumbura, A/A1997-1998

[2] LES HOMMES, LA SCIENCE, LA SOCIETE ; La philosophie marxiste-léniniste, Moscou, Ed. du progrès, p.53

[3] LES HOMMES, LA SCIENCE, LA SOCIETE ; op.cit, p.54

Le mode de production met en présence les forces productives et les rapports de production. Les forces productives sont constituées par les instruments de production et les hommes qui les mettent en œuvre. La force de travail n'est pas seulement physique, elle est aussi intellectuelle. Les rapports de production comprennent principalement les formes de propriété des moyens de production d'où découle la position des groupes sociaux dans la production et leurs rapports, ainsi que les formes de répartition des produits. Lorsque les forces productives entrent en contradiction avec les rapports de production, elles provoquent plus ou moins rapidement une révolution sociale.

Au Burundi, les femmes instruites ont un niveau culturel et social supérieur à celui des femmes paysannes. D'où la conscience que la femme paysanne a de sa situation est à nuancer vis-à-vis de celle d'une femme intellectuelle.

Au Burundi, le mot «*umuryango*», désigne avant tout la famille étendue, le clan ou le lignage. L'enfant ne fait pas partie uniquement de la famille conjugale mais il vient aussi agrandir le pouvoir et le prestige de la parenté. En effet, l'enfant burundais d'hier, lorsque c'est un garçon, il était une force de production en tant qu'exploitant de la terre et éleveur. Mais avant tout, il était d'abord guerrier, pour défendre le bétail et la propriété qui sont la fortune du groupe. Il nouera plus tard des alliances avec d'autres groupes par le mariage.

Si la position sociale d'un individu dépend en bonne partie de son appartenance familiale (clanique), on comprend aisément l'importance donnée à cette fonction.

Aujourd'hui, nous distinguons deux catégories principales de femmes : celles qui exercent un métier ou une profession et celles qui restent au foyer. Mais comme le dit MARX, dans les pays capitalistes ou à influence capitaliste,

«Tandis que la famille continue de vivre, le système de parenté s'ossifie, et tandis que celui-ci persiste par la force de l'habitude, la famille le dépasse.»[1]

En ville, le sens de parenté ou de lignage se perd de plus en plus. La terre et l'enfant ne sont plus des principaux moyens de production. D'autre part, les femmes s'occupent des tâches ménagères et doivent aussi

[1] MARX,(K)& ENGELS,(F) ; op.cit, p.489

exécuter les travaux champêtres de leur foyer. Quelquefois, leurs époux exercent d'autres métiers, plus rentables que le travail de la terre et gardiennage du troupeau.

La réalité de la femme burundaise est ainsi conçue comme la situation objective dans laquelle elle se trouve, celle qui délimite sa conscience des moyens d'existence. Et WURMBRAND à propos, en interprétant MARX a résumé la réalité en parlant d'infrastructure:

« (...) l'homme est essentiellement un ventre affamé qu'il faut satisfaire continuellement. Il produit en fonction de ses besoins et pour cela il entre en relation avec d'autres hommes: telle est la base de la société que Marx qualifié d'infrastructure.»[1]

La réalité selon MARX, c'est la conscience objective qu'a l'individu lui-même, des contraintes externes, sociales ou physiques. La réalité, c'est la perception objective de sa place dans la société, de sa catégorie sociale, de son centre d'intérêt, de ses luttes. Les individus perçoivent alors l'ordre social selon les systèmes de valeurs et non selon leurs conditions réelles d'existence parce que cet ordre masque leur être historique. Ce sont les normes introjetées par les individus durant les processus de leur socialisation qui leur font ignorer leurs problèmes de la vie. Ainsi, certains obéissent aux normes que la société leur a inculquées et dont ils ne reconnaissent pas les auteurs, la raison d'exister, ni les luttes qui sont en jeu. Ils les vivent comme si rien n'était plus ordonné que cela.

Tout ce qui éloigne la conscience de la réalité s'appelle idéologie et le discours est son rapport.

Dans ce travail, la réalité, c'est ce qui est dissimulé par le discours, c'est tout ce que nous diront nos informatrices à propos de leur vie, de leurs problèmes, de leurs souhaits, de l'émancipation, à propos de leur joie et de leur peine, de leur frustration et de leur satisfaction, des privations et gratifications, tandis que le discours sera leurs productions discursives, c'est-à-dire, tout ce qu'elles aimeraient être ou rester pour garder la conformité dans la société. Le discours est défini aussi comme tout ce qu'elles ont désigné comme convenable, commode, humain, féminin ou masculin, en résumé, les valeurs.

[1] WUMBRAND, (R) ; op.cit, p.126

1.7. L'émancipation

Le concept de l'émancipation est vaste, et chaque fois il donne des sens variés

L'émancipation en tant que le fait d'émanciper peut vouloir dire, l'action d'affranchir, l'action de rétablir l'individu dans ses droits, le libérer d'une autorité quelconque oppressante. Un individu peut être libéré d'une situation contraignante ou dont il aurait à se tirer s'il le pouvait.
Ici, il peut être question de jugement sur l'être d'un individu consistant à l'infantiliser vis-à-vis d'une activité ou d'une problématique, ou à avoir pitié de lui en cherchant à le sauver.

L'émancipation peut également signifier l'action de s'affranchir soi-même d'une situation. Ici, cette action peut être enclenchée par une réalité douloureuse ou malheureuse que l'on vie ou par incitation ou instigation trompeuse.

L'émancipation de la femme consiste en une élévation sociale de statut et de conditions par une attribution des rôles plus importants. Elle consiste dans l'amorce des conditions de travail pour les travailleuses, d'un statut supérieur au sein du foyer par rapport à celui qu'elles ont et d'un droit à l'héritage comme les hommes.

L'émancipation permettrait à la femme de se tirer de la situation qu'elle jugerait comme pénible, une rupture avec certaines contraintes morales, sociales et professionnelles ou même économiques dans ses rapports et actes sociaux comme le précise brièvement FAYE:

«La femme veut acquérir tous les droits fondamentaux de la personne humaine.»[1]

Dans ce travail, c'est la femme paysanne qui fait objet de notre recherche.

Faut-il définir l'émancipation par rapport aux hommes? Les hommes ne constituent pas une classe à part, tous n'ont pas les mêmes moyens économiques. Il existe des hommes très riches, des hommes plus instruits, des hommes qui occupent de postes de responsabilités stratégiques, mais il y en a aussi ceux qui sont dans les conditions telles qu'ils ne peuvent par leurs revenus mensuels, couvrir les besoins vitaux de leur famille, à savoir

[1] FAYE ; Cité par EQUIPE PIROGUE in La promotion de la femme, Pirogue n°5, Yaoundé, Ed.Saint Paul, 1973, p.9

l'alimentation, le logement, l'habillement, les soins médicaux, la scolarisation des enfants. Les femmes se trouvent dans toutes ces catégories.

Dans le cadre de ce travail, l'émancipation est d'abord un fait, ensuite ou une action ou un processus. En tant que processus, l'émancipation est la volonté de sortir d'une situation sociale ou économique critique, jugée invivable. Dans ces conditions, il est question de changer les rapports sociaux en présence et en établir d'autres pour protéger les intérêts des opprimés.

Ainsi la réalité dont il est question dans le processus de l'émancipation est détenue par les individus qui, confrontés à une situation, l'évaluent et l'organisent pour la changer ou amorcer la révolution sociale.

La réalité de l'émancipation de la femme, c'est ce qu'elle vit dans un climat de confiance, de sécurité morale introduite par l'interlocuteur. La réalité concerne donc ce que la femme paysanne dit à propos de ses conditions matérielles d'existence. Nous recueillerons ainsi le contenu de la conscience qu'elle a de la base matérielle, réelle de la société. Pourquoi la femme est-elle objet de sujétion dans le foyer comme MILL le déclare à propos du mariage, en termes suivants :

«L'institution du mariage est à comparer au despotisme politique et pour laquelle je propose une alternative fondée sur l'égalité du conjoint et qui préserve à la femme le droit de conserver les biens qui lui appartiennent.»[1]

Donc pour MILL, ce sont les qualités individuelles de chacun et non les circonstances dans lesquelles il se trouve à la naissance, qui doivent décider de la situation que l'individu est à même d'occuper dans la société *«merit and not birth»*. Ce qui, pour les femmes implique dans la pratique le droit de choisir leur mari, le droit de disposer de leurs biens, le droit à l'éducation pour pouvoir ensuite accéder à toutes les professions. Dans ce cadre, la femme burundaise veut une large liberté de choisir son avenir, son type d'éducation ou d'instruction, de profession, de quérir la promotion dans l'emploi avec les chances égales à celles de l'homme, d'acquérir le droit de propriété et de décision au sein du foyer au même échelon que l'époux. Enfin elle revendique le droit à l'héritage.

MILL explique l'égalité à la place de l'équité, mais dans la société occidentale. En ce qui concerne la femme burundaise, nous croyons d'abord que les revendications sont propres au pays, dans ses rapports sociaux de

[1] MILL, (J.S) ; op.cit, p.40

production. Ensuite l'émancipation est un concept ambigu autour duquel se jouent les intérêts divers.

Dans le cadre de ce travail, l'émancipation est le fait pour un individu ou un groupe social en position défavorable, par rapport aux autres individus ou groupes sociaux au sein d'une même société, vis-à-vis des intérêts matériels définis dans le temps et dans l'espace, de se tirer de cette situation vécue comme insupportable.

A propos des associations féministes, beaucoup d'interrogations se posent:
Faut-il s'émanciper ou émanciper la femme et par quel modèle?
L'émancipation féminine serait-elle définie en fonction de la situation de quelle femme? De quelle société?

Dans ce cas l'émancipation serait utopie puisque, dans chaque société, les individus ont la conscience que leur déterminent les conditions d'existence. Il n'y a pas de classe sociale définie par le sexe. Si tel homme est noble, nobles sont sa femme et tous ses enfants.

Nous retenons le sens de ces dernières approches et dans ce cadre, l'émancipation de la femme sera traitée comme la matérialisation des revendications, à condition qu'elles soient rationnelles. Et selon, l'EQUIPE PIROGUE

«L'éducation de la femme ne peut s'acquérir que dans la concrétisation et la sauvegarde de ses droits politiques et sociaux.»[1]
Et finalement,

«L'émancipation est le fait de jouir de tous les droits sans discrimination et pouvoir assumer ses responsabilités, sans aucune contrainte.» [2]

Cette définition de NDIKURIYO a quelque chose d'idéologique. En effet, chaque individu dans sa société a des responsabilités qu'il assume. La femme a un statut et un rôle propres qu'elle doit jouer, dès qu'elle est née femme d'abord, ensuite selon le type de formation et le niveau culturel ou d'instruction qu'elle a.

Selon une émission de l'Union des Femmes Burundaises (UFB), diffusée à la radio nationale émettant depuis Bujumbura le 29 juillet, 1981,

---

[1] EQUIPE PIROGUE ; op.cit, p.12
[2] NDIKURIYO, (P) ; Les attitudes de la femme paysanne face à l'émancipation féminine, Mémoire inédit, UB-FPSE, Bujumbura, 1983, p.3

tel que le comprend NDIKURIYO, la femme revendique en somme d'être une créature dans la situation semblable et égale à celle de l'homme; dans les mêmes domaines avec les mêmes capacités intellectuelles et psychologiques et les mêmes aptitudes. D'où l'émancipation, d'après MILL, est donc le droit qu'ont les individus,

«(...) d'agir suivant leurs opinions et de mettre celles-ci en pratiques dans leur vie sans que leurs semblables les empêchent physiquement et moralement du moment que c'est à leurs risques et périls».[1]

Quand on sait le jeu d'influence qui pèse sur l'individu par son groupe, il n'est pas certain qu'on peut avoir des opinions propres émanant de soi. Et l'on sait en plus que l'identité, l'image, la conscience d'un individu de ce qu'il est, de ce qu'il doit être, c'est une négociation de soi avec la société. Est-ce que l'homme, qui est la référence pour MILL, a des opinions propres ? Est-ce qu'il n'est pas le fruit d'un jeu d'identification depuis le jeune âge aux Imagos parentèles? Pourquoi se désigne-t-il homme et l'autre femme? Pourquoi les deux sexes se considèrent-ils comme différents? Est-ce seulement le facteur anatomique qui les discrimine?

A toutes ces interrogations, notre recherche a pu déboucher sur des réponses objectives, particulièrement au Burundi où la question de la promotion de la condition de la femme est une actualité. Ces réponses ressortent dans la deuxième partie de ce travail. L'organisation de la société conçue avec l'aide de ce travail lui permettra d'avancer avec discernement.

Nous espérons que ce cadre conceptuel nous permettra de nous faire comprendre par nos lecteurs dans la suite du cadre théorique, et dans l'interprétation des résultats de la recherche.

---

[1] MILL, (J.S) ; op.cit, p.72

CHAPITRE DEUXIEME: DISCOURS SUR LA CONDITION DE LA FEMME

A différentes époques de l'histoire des communautés, la femme a toujours eu une image qui lui est unique dans le système de production caractéristique. Aujourd'hui, l'image de la femme revêt des interprétations en fonction des différents courants d'idéologies qui sous-tendent leurs moyens de production et leurs sources d'intérêts. Dans le contexte présent, il s'agit des discours qui essayent de panser les plaies que le capitalisme fait subir aux différentes sociétés du monde, à travers la mondialisation de l'économie, en cherchant parallèlement à mondialiser les politiques et les cultures des sociétés.

C'est ainsi que la condition de la femme est actuellement l'objet de différentes idéologies politique, religieuse, scolaire, etc. Nous parlerons de quelques cas.

2.1. Le point de vue du féminisme

Tout commence en Europe, avec l'industrialisation qui a introduit la qualification de l'emploi, l'urbanisation, le salariat et le fonctionnariat. Le 19ème siècle fut consacré aux mouvements féministes qui incitaient les femmes à se révolter contre l'oppression et les circonstances épouvantables qui les entouraient et les dégradaient.

L'industrialisation de l'occident a entraîné un déplacement des femmes vers les usines. Cette nouvelle situation dans laquelle les femmes se trouvent à cette époque contribua à la destruction de la structure familiale telle qu'elle pouvait exister dans une Europe à dominante rurale. De cette façon, la femme, arrachée à son foyer, acquiert une autre image et s'affranchit de la tutelle patriarcale. Les conditions de travail sont précaires, mais cela permet aux femmes de procurer les ressources nécessaires à la subsistance de la famille.

Le féminisme se cristallisera finalement sur la revendication de l'éducation d'abord, ensuite du travail, et enfin du droit au vote :

«Déboutes! Réveillez-vous! Délivrez votre sexe, votre espèce des circonstances épouvantables qui vous entourent et qui vous dégradent ! Réclamez vos droits ! (…) Quand allez-vous protester et exiger que la même éducation générale qui devrait être offerte, à tous les hommes vous soit

offerte, que toutes les lois d'exclusion qui limitent vos activités soient abolies(...)»[1]

Ayant obtenu le droit à l'enseignement supérieur, les femmes furent nanties de la qualification nécessaire pour certaines professions au 19ème siècle. Les professions qui s'ouvrirent le mieux aux femmes semblaient correspondre davantage à l'image traditionnelle de la femme : infirmière, éducatrice, médecin etc., c'est-à-dire là où la femme pouvait faire preuve de sacrifice et de dévouement ; qualités considérées comme inhérentes à la nature féminine. Cela fut pour les femmes de l'occident une entrave que de rester fléchies devant le conservatisme:

«(...) L'impression qui nous est restée est que le mot«féminin» demeure porteur, dans le champ scientifique comme dans le monde social, de représentations et connotations diverses liées sans doute à des contextes culturels différents, renvoyant aussi à des pratiques différentes.»[2]

Les femmes trouvent la culture comme une contrainte dans la voie de leur affranchissement à laquelle elles opposent un féminisme stratégique. Les éléments de la thèse du féminisme stratégique mettent en relief :

« (...) l'intersection entre le féminisme et les luttes politiques d'identités nationales et culturelles souvent, la considération traditionnelle des luttes émancipatrices identitaires en vase clos dissimulent les revendications des autres prestations. Par exemple, à certains moments, les requêtes féministes demeurent cachées sous les prestations des luttes politiques d'identité nationale et culturelle et vice versa.»[3]

Par ailleurs,

«Il est clair que les problèmes pour les femmes, c'est de se libérer de tous les atavismes culturels dont sont chargées les coutumes. Toutes les femmes (féministes) luttent pour se libérer des conditions oppressives, d'où qu'elles viennent et quelles que soient les idéologies qui les portent. Pour elles, il est urgent de sortir radicalement d'un système culturel du passé pour analyser les problèmes réels qui conditionnent la conscience des femmes africaines

---

[1] THOMPSON cité par MILL, (J.S) ; in op.cit, p.8

[2] LES FEMMES ET LE DROIT ; Construction idéologique et pratique sociale, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 1999, p.12

[3] LES FEMMES ET LE DROIT ; op.cit, p.7

en vue d'aboutir à des solutions qui soient à la hauteur de leurs espérances ici et maintenant. »[1]

Selon les auteurs, il apparaît que l' *«élite intellectuelle»* féminine fait du féminisme l'arme qui les rendrait compétitives face aux hommes, en les libérant du poids culturel dans les luttes sociales et politiques des sociétés capitalistes actuelles. Raison pour laquelle elles cherchent des alliances avec les femmes paysannes. Il est à remarquer que la science va plus vite que la morale. La femme burundaise est consciente de la contrainte, de laquelle elle voudrait un jour s'affranchir. Cependant, les idéologies intériorisées pendant toute sa vie sociale constituent pour elle le handicap majeur.

L'idéologie de l'émancipation, nous l'avons reçue par l'Occident. L'Europe est un ensemble de sociétés industrielles alors que la base matérielle pour les sociétés africaines repose sur la propriété foncière. Le travail de la force musculaire est en position forte. Il a été l'origine de la division du travail à la base des sexes que refusent certaines femmes instruites:

« Nous devons refuser les travaux qui font de nous des assistantes. Si vous êtes capable d'être ministre, pourquoi accepter d'être vice-ministre?»[2]

Cette poignée de femmes instruites veut braver les idéologies culturelles traditionnelles qui constituent, pour et selon elles, l'immobilisme social les empêchant de se faire valoir dans les domaines-clés de la vie socio-politique. D'où l'émancipation pour elles est un jeu d'intérêt derrière lequel se trouve une politique déguisée. Donc, la question n'est plus féminine. Elle devient sociale dans la mesure où les femmes ont une classe dans laquelle elles luttent ensemble avec ou contre les hommes instruits mais où la majorité d'autres femmes ne peuvent pas avoir accès. Quand les femmes instruites s'expriment en ces termes :

«Les femmes africaines sont victimes de la discrimination et des stéréotypes culturels qui les excluent des postes politiques de haut niveau dans la région. Il faut surtout entendre que les femmes doivent prendre part directement dans la prise de décisions, non pas rester sur la touche ou être représentées par une personne interposée, mais pouvoir s'exprimer sur un ton d'égalité dans les instances nationales, régionales et internationales où

---

[1] YINDA, (H)& MANA, (K) ; Pour la nouvelle théologie des femmes africaines, Yaoundé, Ed. CLE-CIPCRE, 2001, p.49

[2] LES FEMMES EN AFRIQUE ; Portraits de dirigeantes, un mandat pour le changement, New York, Bureau régional pour l'Afrique,, 1996, p.13

sont fixés les ordres du jour, c'est-à-dire où l'on décide comment élaborer et mettre en œuvre les politiques. »[1]

Il s'agit normalement d'une revendication légitime pour tout citoyen si on croit aux principes universels des droits de l'homme. Les hommes instruits, par contre, ne participent pas non plus tous aux instances supérieures de prise de décisions.

Ici, quelques interrogations doivent être posées:

- Est-ce que les femmes cherchent à faire participer toutes les femmes, instruites ou non, dans les instances de prise de décisions?
- Et si elles demandent l'accès pour mieux décider, est-ce que l'adéquation des décisions serait fonction du degré de mixage des sexes ?
- Ya-t-il de décisions typiquement masculines ou typiquement féminines? Etc.

Et si les femmes revendiquent, elles ont à confronter des idéologies sexistes de toutes les époques économiques dans des sociétés différentes :

«Il y a le principe bon qui a créé l'ordre, la lumière et l'homme et un principe mauvais qui a créé le chaos, les ténèbres et la femme.»[2]

A ces propos, voici une réaction vive de la part d'un homme féministe :

«Tout ce qui a été écrit par les hommes sur les femmes doit être suspect, car ils sont à la fois juge et partie.»[3]

Nous sommes à l'époque post-industrielle au Canada mais ce sont exactement les mêmes controverses qui se lisent aujourd'hui au Burundi. L'interrogation que nous pouvons nous faire est de savoir à quelle époque matérielle nous sommes, tout en sachant où nous sommes situés et dans quelles conditions physiques et sociales nous nous trouvons. Rappelons-le, ce sont les conditions matérielles qui déterminent notre être et non l'inverse.

Au plan idéologique, plusieurs tendances seront confrontées et on constatera que les arguments sont fonction de la défense d'intérêt matériel. Le féminisme se défend aussi sur base de l'idéologie du matérialisme historique :

---

[1] LES FEMMES EN AFRIQUE ; op.cit, p.9
[2] PYTHAGORE, cité par CARISSE, (C) & DUMAZEDIER ; Les femmes innovatrices, Problèmes post-industriels d'une Amérique francophone, le Québec, Paris, Edition du seuil, 1979, Préface
[3] POULAIN DE LA BARRE ; Cité par CARISSE, (C) & DUMAZEDIER ; In op.cit, Préface.

«Au temps où il s'agissait de brandir de lourdes massues, de tenir en échec des bêtes sauvages, la faiblesse physique de la femme constituait une infériorité flagrante ; il suffit que l'instrument réclame une force légèrement supérieure à celle dont la femme dispose pour qu'elle apparaisse comme radicalement impuissante. Mais il se peut au contraire que la technique annule la différence musculaire qui sépare l'homme de la femme; l'abondance ne crée de supériorité que dans la perspective d'un besoin, il n'est pas mieux de trop avoir que d'avoir assez. Ainsi, le maniement d'un grand nombre de machines modernes n'exige qu'une partie de ressources viriles. Si le minimum nécessaire n'est pas supérieur aux capacités de la femme, elle devient dans le travail l'égale de l'homme. En fait, on peut recommander aujourd'hui d'immenses déploiements d'énergie simplement en bouton.»[1]

Ainsi, pour les femmes instruites, l'accessibilité aux emplois et aux postes jadis réservés aux hommes est une revendication fondée. En effet, dans une société où les individus vivent essentiellement du salariat, il est possible de rationaliser l'octroi du travail. Cependant, dans la société burundaise, plus de 90% de la population vivent du travail de la terre. Dans une telle société, la force physique de l'homme garde la prévalence et constitue l'instrument de domination. Selon BEAUVOIR, c'est l'industrie qui abolirait les travaux exigeant beaucoup de forces que n'ont pas les femmes. C'est également ce rapport de force physique humaine qui est à la base de la division traditionnelle du travail.

Et même dans la société où la production est industrielle, la femme, par sa nature, ne peut pas avoir une production comparable à celle de l'homme en tant qu'ouvrière. La maternité fait qu'il y ait des ruptures dans sa productivité au travail rémunéré.

Au Burundi, la femme occupe sa position traditionnelle en vertu du mode de production (des rapports de force et de moyens) d'après le matérialisme historique. Cependant, quelques femmes s'en sont affranchies par l'instruction scolaire. Deux types d'idéologies à propos de la situation sociale prédominent dans cette société.

Les individus doivent accéder à l'emploi par les tests sélectifs et jouir des même droits et devoirs. Les femmes de cette catégorie y trouvent une irrationalité, dans leur lutte pour des postes de responsabilité juteux.

---

[1] BEAUVOIR, (S) ; op.cit, pp.67-68

2.2. Le matérialisme historique

Nous nous sommes proposé d'aborder le phénomène de l'émancipation en nous plaçant du point de vue sociologique. Il s'agit d'une analyse du changement de la condition féminine dans le temps et dans l'espace.

Depuis des décennies, nous assistons dans le monde en général et dans notre pays en particulier à un renouveau des mouvements de libération féminine. Les différentes personnalités ou organisations ont produit de nombreux textes variés qui proposent des résultats de leurs études faites sur la condition de la femme rurale et ont proposé des solutions ; par exemple, pour les filles, l'octroi des motivations pour la scolarisation, qu'elles héritent comme les garçons et qu'elles soient considérées comme les égales des garçons dans tous les aspects de l'égalité, de l'équité, etc. BEAUVOIR l'exprime comme suit :

« La femme ne peut être émancipée que lorsqu'elle peut prendre part dans une grande mesure sociale à la production et n'est plus réclamée par le travail domestique que dans une mesure insignifiante»[1]

Si la femme ne veut plus, selon BEAUVOIR, de ces travaux qui ne rentabilisent pas de l'argent et qui, par contre, exigent moins de force, c'est que le salut de la femme se trouve dans l'industrie. Ainsi, cela suppose, pour le Burundi, qu'il faille supprimer la propriété foncière des familles, instaurer les fermeries au lieu d'une agriculture traditionnelle non spécialisée ou mécanisée. Cela n'est devenu possible, en Europe, que dans la grande industrie moderne qui, non seulement admet sur une grande échelle le travail de la femme, mais encore l'exige formellement, comme nous le laisse entendre encore BEAUVOIR.

«Puissante au temps où les techniques étaient adaptées à ses possibilités, détrônée quand elle est devenue incapable de les exploiter, elle retrouve dans le monde moderne son égalité avec l'homme. Ce sont donc les moyens qui dotent un membre d'une société d'un statut et d'un rôle qui lui reviennent dans la gestion et le contrôle de la production.»[2]

Ce sont les résistances du vieux paternalisme capitaliste qui, dans la plupart des pays, empêche cette équité d'être accomplie.

---

[1] BEAUVOIR, (S) ; op. cit., p.132
[2] BEAUVOIR, (S) ; Le deuxième sexe, Vol 1, Paris, Editions Gallimard, 1949, p.67

Au Burundi, les femmes qui se sont affranchies des travaux de champs et du domicile ne parviennent pas à amorcer la considération qu'elles recherchent dans la société, surtout dans le domaine politique et économique. Elles cherchent à associer les femmes paysannes dont la productivité ne leur permet pas de constituer une force de protestation.

En effet, elles se heurtent aux balises de la culture burundaise qui leur trace la marge à ne pas franchir, tandis que la minorité instruite, en plus de cela, se trouve aux prises avec des idéologies du pouvoir qui dominent la production et les moyens de production.
Et selon encore BEAUVOIR,

«(…) Quand la société socialiste se sera réalisée dans le monde entier, il n'y aura plus des hommes et des femmes, mais seulement des travailleurs égaux entre eux.»[1]

Cependant, BEAUVOIR oublie la dimension humaine des plus importantes ; la reproduction et la vie érotique qui y est associée. En effet, tout ce que pensent les gens, tous leurs mouvements sont guidés par la situation dans leur ventre pourvoyant leur espèce.
Et encore selon le matérialisme historique, l'humanité n'est pas une espèce animale, c'est une réalité historique. La société humaine ne subit pas passivement la présence de la nature, elle la reprend à son compte.

Ainsi, la femme ne saurait être considérée simplement comme un organe sexué parmi les données biologiques. La conscience que la femme a d'elle-même n'est pas définie par sa seule sexualité : elle reflète une situation qui dépend de la structure économique de la société, structure qui traduit le degré de l'évolution technique à laquelle est parvenue l'humanité.
Pour ENGELS,

«L'histoire de la femme dépendrait essentiellement de celle des techniques.»[2]

A l'âge de la pierre, quand la terre était commune à tous les membres du clan, le caractère rudimentaire de la houe ou de la serpe primitive limitait les possibilités agricoles : la force de la femme était à la mesure du travail exigé par l'exploitation des jardins. Dans cette division primitive du travail, les deux sexes constituent déjà en quelque sorte deux classes. Entre ces classes, il y a l'égalité : tandis que l'homme chasse et pêche, la femme

---

[1] BEAUVOIR, (S) ; loc.cit.
[2] ENGELS ; cité par BEAUVOIR in op.cit, p69

demeure au foyer. Mais les tâches domestiques supposent parfois du travail productif : la fabrication des poteries, le tissage, le jardinage, et par là la femme joue un grand rôle dans la vie économique.

Avec la découverte des minerais, la forge a permis à l'agriculture d'étendre son domaine. Un travail intensif est exigé pour défricher les forêts et faire fructifier les champs. Alors l'homme a recouru au service d'autres hommes qu'il réduisit en esclavage. La propriété privée est apparue ; maître d'esclaves et de la terre, l'homme devient aussi propriétaire de la femme. C'est là la grande défaite historique du sexe féminin. Elle s'explique par le bouleversement survenu dans la division du travail suite à l'invention des nouveaux instruments. De cette manière, selon ENGELS,

«Le travail de ménage de la femme disparaissait dès lors à côté du travail productif de l'homme, le second était tout, le premier une annexe insignifiante.»[1]

Alors le droit paternel se substitue au droit maternel : la transmission du domaine se fait de père en fils. Dans une telle famille, la femme est subalterne, inférieure hiérarchiquement à l'homme. Elle le sera aussi économiquement et socialement au lendemain de la monétarisation de l'échange.

Et BEAUVOIR propose la voix de sortie de cette impasse dans laquelle la femme se trouve:

«L'égalité ne peut se rétablir que lorsque les deux sexes auront des droits juridiquement égaux, mais cet affranchissement exige la rentrée de tout le sexe féminin dans l'industrie publique. »[2]

Pour ENGELS, la famille patriarcale est la source de l'asservissement de la femme, mais il trouve la possibilité de racheter la femme dans le mode de production industrielle comme il le dit en ces termes:

«La famille patriarcale n'a pas toujours existé, son origine est liée à l'avènement de la propriété privée qui entraîne la nécessité de la transmission du patrimoine à un héritier; le père doit être sûr de sa paternité, d'où l'apparition du mariage monogamique qui transforme la femme en propriété de l'homme(...) La première condition de l'émancipation des femmes est la réinsertion de tout le sexe féminin dans l'industrie publique.

---

[1] BEAUVOIR, (S) ; op.cit, p72
[2] BEAUVOIR, (S) ; loc.cit.

Pour ce, la femme doit d'abord se dégager des travaux domestiques et la famille en tant qu'unité économique doit être abolie. »[1]

ENGELS apporte en effet aux féministes un argument de poids en faveur de leur attaque à la famille et au patriarcat. Il envisage la libération de la femme dans l'abolition du capitalisme et dans l'installation du socialisme. L'histoire économique et sociale du Burundi est connue à l'époque la moins ancienne, celle de la propriété privée et de la puissance patriarcale. Le salariat est récent et n'occupe les forces productives que dans une proportion insignifiante.

Cependant, l'introduction et l'usage de la monnaie sont suffisamment implantés dans tous les secteurs de la vie nationale. Plus de 90% des forces productives sont concentrées dans le travail de la terre qui est en majorité dans les mains des femmes mais sous le contrôle des hommes.

Avant la monétarisation des échanges, la propriété était clanique, la production issue du lopin exploité était consommée en famille restreinte et le surplus distribué comme don aux membres de la famille élargie et aux proches. Aujourd'hui, les changements induits par le capitalisme ont institutionnalisé la famille restreinte et la propriété n'est plus du clan mais de l'Etat qui l'utilise à ses besoins et la distribue aux citoyens qui, à leur tour, peuvent l'exploiter ou la revendre. La femme, en tant que citoyenne devrait aussi en jouir.

La difficulté réside dans le sens où les coutumes et la culture sont pratiquement au-dessus de la loi : la succession préexiste et persiste quoi que la loi reste moins claire tout en reconnaissant à la femme burundaise le droit à la propriété. Dès lors, la propriété privée est devenue un moyen d'exploitation et elle peut être facilement échangée en autre nature ou en espèce et ici la solution envisagée par ENGELS

« (…) *est la suppression de l'institution de mariage et l'entrée dans l'industrie publique des femmes ».*[2]

Les femmes instruites du BURUNDI revendiquent les proportions égales dans toutes les institutions et dans tous les secteurs-clés de la vie nationale. Elles veulent préserver cependant la famille conjugale et la loi qui protège le mariage à l'issu duquel les enfants sont considérés comme tous

---

[1] BALLORAIN, (R) ; Le nouveau féminisme américain. Etude historique et sociologique du Women's Liberation mouvement, Paris, Denoël, 1972, p.26

[2] MARX, (K) & ENGELS, (F) ; op.cit., p.207

égaux en droit successoral et parental ; les époux jouissant d'un même statut au foyer et des prérogatives égales dans la destinée de ce dernier.

2.3. La culture burundaise.

Il existe une nette discordance entre le point de vue féministe et le point de vue de la culture de la société burundaise traditionnelle. Il s'agit d'une contradiction entre les valeurs culturelles ou la socialisation et les idées nouvelles venant de l'extérieur ou l'acculturation. En plus, il y a une influence indéniable, celle de la position socio-économique actuelle et les visées éducationnelles que la femme a pour ses enfants.

La culture burundaise traditionnelle affirme avec clarté, dans sa littérature orale, la haute valeur de la fécondité. Le prestige et l'orgueil de posséder une longue et grande descendance est le trait fondamental de la pensée sociale de tout burundais.

«C'est par descendance d'abord que le Burundais s'intègre dans le corps constitué: c'est même la grande voie d'accès au progrès et d'ascension dans la hiérarchie sociale.»[1]

Cependant, les naissances ne sont pas considérées de la même manière sur leur importance comme nous le montre l'adage burundais *,«Umukobwa ntamwana»* c'est-à-dire *« la fille n'est pas un enfant de la famille»* ou encore *«Urugo rutavyaye umuhungu ntaba ari urugo»* c'est-à-dire: *«La famille qui n'a pas engendré de garçon n'est pas une vraie famille.»* Il est alors indéniable que la femme occupe une place de second plan dans la famille traditionnelle.

Une naissance pour une mère est une dispense de joie et de prestige. On entend parfois dire *«(...)engendrer c'est le signe qu'on est un homme adulte, un notable»* ; l'enfant est la parure, l'habillement des parents. Etre sans enfant c'est être sans défense ni sans prestige. Une belle descendance confère au couple un statut social plénier ainsi qu'une grande fierté à chacun des conjoints. Et pour la femme particulièrement, un enfant n'a pas de prix, il vaut plus que tout. Et

«Les mots Kirundi les plus utilisés pour désigner cette fonction sont «iteka» et «akanyamuneza». Le premier signifie prestige, privilège, honneur, respect. Le deuxième: joie, satisfaction, bonheur.»[2]

---

[1] NAVAS, (J) ; op.cit, p.87
[2] NAVAS, (J) ; op.cit, p.49

La femme était alors définie par son utilité de mère et d'épouse. Dans notre culture, la naissance est une utilité la plus noble. Elle conduit à la femme à demeurer soumise à l'homme qui est le chef incontesté par tous les membres de la famille et elle reste en dehors de la vie publique. L'éducation qui lui était réservée était tout orientée vers les tâches domestiques, véritable préparation à son futur rôle de mère. Définie comme telle, elle n'y trouvait aucun malaise.

Sur le plan familial et sur le plan socioéconomique, quelques extraits des adages en Kirundi nous éclairent davantage à propos de la femme vue par la culture burundaise. En effet, on entend dire à propos des femmes :

«Nta jambo ry'abagore» c'est-à-dire *«il n'y a pas de vérité qui vienne des femmes».* Et selon certaines idées, la femme paysanne ou instruite ne peut pas prononcer un discours qui honore le jugement des hommes. Elle ne peut pas faire mieux qu'aucun homme.

C'est pourquoi partout et en toute circonstance qui nécessite une organisation, il faut un homme pour le faire, et même lorsqu'il s'agit d'une organisation des femmes. Et même les femmes, pour quelque motif qui les réunit, il y a appel à un homme pour les arbitrer, les assister et trancher. Souvent les expressions imagées faisant appel au monde animal servent de repère à cette position inférieure de la femme. Par exemple, *«Nta nkokokazi ibika isake ihari»* c'est-à-dire *«La poule ne chante pas en présence du coq».* Selon cet adage, la femme est sujette à l'homme dans tous les cas de décisions. Elle doit avoir des responsabilités inférieures à celles de l'homme, chaque fois qu'il peut y en avoir.

L'adage précédent montre combien la femme qui doit décider aujourd'hui rencontre des difficultés. Il restera prouvé hâtivement que la femme aux postes de responsabilité réalise moins de performances dans la production que l'homme. Cependant le code et les statuts de travail parlent là où l'homme se tait. N'eussent été ceux-ci, cette situation engendrerait un sentiment dans toutes parties, de supériorité ou d'infériorité au service. Ce qui donnerait encore une image négative à la femme: *«Inka ntiyurira impfizi»* c'est-à-dire *«La vache ne monte pas le taureau»* ou *«une vache femelle ne monte pas sur son mâle»*, c'est le contraire qui est vrai dirait-on.

Certains travaux sont interdits aux femmes, non pas qu'elles soient incapables de les réaliser, mais parce qu'on veut justement démontrer leur infériorité par rapport à l'homme :

«Nta mugore asakara inzu ica isaza iva» c'est-à-dire
«la femme ne doit pas couvrir le toit d'une maison, elle laisserait facilement filtrer les eaux de pluie »
Ici nous retrouvons le phénomène de la division du travail à base des sexes, caractéristique aux sociétés non industrielles. Ainsi, certaines activités sont proscrites pour les hommes parce qu'elles sont socialement considérées comme dégradantes :
«Nta mugabo avomera canke ngo asenyere umugore» c'est –à-dire
«Un homme ne peut pas puiser de l'eau ou quérir le bois pour sa femme»

Si l'homme le fait au grand étonnement de ses pairs et des pairs de sa femme, il est traité par ceux-ci comme déviant et moins viril ou femmelette, tandis que sa femme sera traitée en sorcière pour avoir rabaissé l'esprit de son mari et l'avoir rendu donc inférieur ou lui avoir diminué le pouvoir.

Une pareille attitude pour l'homme peut enclencher un conflit ou même une séparation d'avec sa femme qui l'accusera d'avidité alimentaire par exemple. Ainsi, la femme prend en charge tous les fardeaux du domaine menager ; quérir le bois, puiser de l'eau, cuir les aliments, assurer l'hygiène des enfants, même en période de grossesse jusqu'au jour de l'accouchement, après lequel elle bénéficie d'une ou de quelques semaines seulement de repos et d'assistance.

Si la femme prend part à la prise de décisions engageant le foyer, l'entourage dira que l'homme lui est soumis, qu'il a été victime de quelques médication maléfique par le biais des aliments servis par sa femme, et le sor de cette famille sera la marginalisation. Alors la femme doit se résigner et refuser son avis à l'homme, sinon on entendra dire *« Naka aganzwa n'umugore »* c'est-à-dire *«Tel est dominé par sa femme»* alors que la norme sociale préconise une situation inverse.

Concernant le domaine socio-économique, toutes les affaires sont gérées par l'homme. C'est celui-ci qui décide et gère les contrats avec les tiers et effectue de créances d'une clientèle ou d'un mariage de son enfant avec un père d'une autre famille. Quand il s'agit de recevoir et de loger un passant inconnu ou famillier, c'est l'homme qui prend la décision. Ainsi, on dira *«Umugore ntagaba urugo»*, c'est-à-dire *«La femme ne gère pas les affaires de la maison et de la famille».* La femme *«Inarugo»* c'est-à-dire *«responsable du ménage»* ou sa fille prépare et donne au passant le lieu de

repos et à manger. Si un fils est majeur, il est informé de la présence de l'étranger en voyage.

La tradition se veut donc une situation statique qui maintient les rôles respectifs de l'homme et de la femme en privilégiant la préséance pour l'homme. Cependant, le rôle de la femme évolue ou est appelé à évoluer comme évolue la société.

Et selon la théorie des rôles développée par HUISMAN, l'évolution du rôle féminin entraîne automatiquement l'évolution du rôle masculin, en voulant faire un clin d'œil aux hommes et aux femmes :

«Pour des rôles complémentaires, comme celui de l'homme ou de la femme, chaque modification de l'un de ces rôles entraîne nécessairement une adaptation, une restriction, une re-définition du rôle réciproque. »[1]

Une femme est d'abord mère et nourrice, mais également par le salariat qui la détache du rôle ménager pour certaines heures, elle offre les moyens de subsistance à la famille. Pourtant, la vie domestique doit normalement continuer. Ainsi losrque la femme embrasse la vie externe à la famille, l'homme aussi, en quelque sorte, doit reprendre certaines responsabilités internes, jadis réservées à la femme.

Pour la femme paysanne, son rôle demeure le même et celui de son mari ne change guère. Leurs statuts respectifs restent aussi les mêmes. Ce qui change dans le secteur tertiaire ne doit pas changer nécessairement dans le secteur primaire. Ce sont les conditions sociales et économiques d'une société qui donnent une structure à la famille. Le rôle de la femme instruite a changé avec les modifications de la structure économique du pays et, par conséquent, celui de l'homme avec qui elle est conjuguée. La condition de la femme paysanne n'a pas changé et, même si elle devait changer, elle n'irait pas au même rythme que celle de la femme travailleuse. Le changement de la condition de la femme peut dépendre des problèmes démographiques dont l'exiguïté des terres conduirait à une adaptation au moment qui ferait que les moyens de productions changent. Dans ce cas, les rapports matériels peuvent changer avec les forces requises pour produire, mais aussi de nouvelles idéologies naîtraient, rehaussant peut être ou rabaissant davantage le statut de la femme, ce dernier dépendant intimement du rôle qu'elle aurait dans la nouvelle structure économique de la société.

---

[1] HUISMAN, (D) ; Psychologie générale, Paris, Fernand Nathan, 1978, p.500

2.4. La religion

La question de l'émancipation de la femme a pris naissance en Occident à l'époque industrielle comme toutes les autres idéologies portant le système capitaliste. En Afrique, cette question telle qu'on la pose aujourd'hui est née dès le contact des civilisations industrielles et non industrielles respectivement de l'Occident colonisateur et de l'Afrique colonisée. La domination par la force économique du capital a aussi provoqué la domination de l'idéologie, en l'occurrence l'idéologie chrétienne. Ainsi, les valeurs éthiques et politiques furent mises en cause ; l'économie des communautés se vit réduite en économie de traite, plus périlleuse. Et à ce propos un aspect est souligné par YINDA & MANA :

« Les seuls à approcher les femmes ont été, au début de la colonisation, les missionnaires et les religieuses et parfois un rare personnel laïc, enseignants au sanitaire.»[1]

C'est pourquoi nous nous sommes intéressé à la religion chrétienne.

En effet, les femmes paysannes burundaises sont, dans une large mesure, chrétiennes. D'abord, parce que c'est le christianisme qui a accompagné les colons et aidé ces derniers à soumettre les indigènes, ensuite parce que les premières écoles ont été implantées tout près des centres missionnaires et l'expansion de la religion chrétienne a été faite par les églises, la carte scolaire étant encore dans les mains du clergé. La religion qui convertir le plus de monde à cette période fut le catholicisme.

Ayant perdu des repères traditionnels, l'Afrique a manqué de boussole pour conduire les relations entre les hommes et les femmes dans tous les domaines. Elle n'avait plus les rênes de ses structures politico-économiques et sociales. Précipitée dans un courant de l'esclavage, de la colonisation et de la néocolonisation, elle ne pouvait pas penser aux conditions des femmes en matière du pouvoir, du savoir, de l'avoir et du vouloir. Cette époque qui n'a fait que trop durer jusque dans les années 1960 a logé l'homme et la femme à la même enseigne de la domination occidentale.

Quand les missionnaires sont venus au Burundi, le sacré a été désacralisé, les espaces et les symboles des pouvoirs ont été démystifiés. Le dieu burundais s'est incliné devant le Dieu Universel, le pouvoir politique

---

[1] YINDA, (H)& MANA, (K) ; op.cit, p.42

ayant été remis à genoux après la signature d'un traité de mission et d'inculpation comme fauteur de guerre devant payer les pots cassés. Le catholicisme, étant d'origine une religion masculiniste qui n'admet pas le pouvoir et de lourdes responsabilités aux femmes, a renforcé le pouvoir de l'homme au foyer.

La division du travail étant de nature faite sur base des sexes et adaptée aux processus sociaux locaux, les missionnaires n'ont pas visé l'organisation familiale de la société mais plutôt une famille issue d'un mariage chrétien et dont les enfants demeureront chrétiens jusqu'à l'âge nubile. Les indigènes devaient rester soumis et dévoués devant le colon car le salut de Dieu en dépend. Ils avaient cessé d'être des sujets pour ne devenir que des objets d'un destin incontrôlable.

Lorsque les indépendances aidant, la possibilité d'une reprise de l'initiative pour l'Afrique s'offre, les jeux sociaux ont été tels que seuls les hommes ont bénéficié de ce que l'ordre colonial et néo-colonial avait préparé comme terrain ; ils ont pris le pouvoir dans son intégralité, aidés en cela par une idéologie chrétienne masculiniste et la tradition patriarcale du droit romain, fondement même de l'ordre juridique occidental. Ils n'ont laissé aux femmes que le champ de l'économie domestique. Cette idéologie chrétienne est même des plus fortes aujourd'hui, au Burundi en particulier. Ainsi, dans certaines sociétés, même avant la colonisation, la structure de la famille africaine était faite telle que l'idéologie dominante rende inférieure la femme à l'homme.

Les deux conceptions de la dépendance féminine, l'africaine et l'européenne, l'une aussi contraignante que l'autre se sont superposées pour renforcer la différence des sexes.
La femme africaine a été perçue comme femme lubrique et tendance :

« En effet, formés à l'école d'une idéologie théologique du péché originel où Eve a eu le rôle de la séductrice qui conduit toute l'humanité à la catastrophe, ces missionnaires ne sont pas empêchés de voir dans certaines mœurs des femmes africaines le lieu même du péché (particulièrement du péché de la chair).»[1]

Et sa situation d'assujettissement au foyer ainsi que la maternité sont une sanction à leur caprice et désobéissance à Dieu :

[1] YINDA, (H)& MANA, (K) ; op.cit, pp.52-53

«Le Seigneur dit à la femme : «Je rendrai les grossesses pénibles, tu souffriras pour mettre au monde les enfants. Tu te sentiras attirée par ton mari, mais il dominera sur toi.». »[1]

On a vite fait assimiler l'être féminin africain à la tentatrice aux mœurs légères. La tâche de l'évangélisation consistait à faire sortir la femme de cette situation du péché foncier. La mission chrétienne au temps colonial a joué aussi sur la figure de la femme soumise aux coutumes diaboliques, c'était pour mieux faire la bonne et la vraie image qu'il fallait promouvoir dans la société : l'épouse chrétienne modèle selon la voie du mariage monogamique.

Dans l'esprit de la littérature missionnaire, tout était mis en œuvre pour exalter l'épouse au foyer, tranquille éducatrice des enfants qu'elle devait conduire à acquérir en profondeur les valeurs chrétiennes nouvelles. Il s'agit là d'une vision de la cellule familiale qui glorifiait les valeurs d'obéissance spirituelle au chef de famille qu'était l'homme et celles de l'amour maternel comme champ d'accomplissement de la femme.

Au Burundi, alors qu'on devient polygame pour occuper ses terres éloignées de sa demeure habituelle, les missionnaires n'ont pas toléré plus d'une femme par menage. Mais parce que ce sont les hommes qui sont économiquement et socialement dominants et écoutés dans les différents groupements géographiques, ces missionnaires se heurtaient à une potentielle résistance à la conversion. Ils ont fini par admettre qu'un polygame puisse être baptisé à condition qu'il reste avec une seule épouse et répudier les autres ; les enfants issus de ces dernières revenant à leur père. Ainsi, même les jeunes filles préféraient le baptême et un mariage chrétien parce qu'une fois mariées, elles devenaient épargnées des jalousies, rivalités et convoitises des autres femmes. De ce fait, elles faisaient le catéchuménat pour être baptisées et prétendre ainsi au mariage chrétien.

Les garçons se sont aussi convertis par le baptême, mais surtout pour le choix d'une fiancée non imposée par les parents, afin de célébrer un mariage idéalisé à l'époque et qui remettait solennellement l'autorité au jeune époux. Ainsi, l'autorité de l'homme est légitimée et consacrée par les représentants de Dieu le Tout Puissant :

« La femme fait vœu à l'autel de lui obéir toute sa vie et y est tenue par la loi toute sa vie (…). La femme ne peut agir sans la permission au moins tacite

---

[1] ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE ; La bible. Villiers-Le-Bel, Société biblique française, 1997, p.4

du mari. Elle ne peut acquérir aucun bien sans lui, dès l'instant où un bien lui échoit, même en héritage, ce bien devient ipso facto celui de son mari.»[1]

Les ménages et couples au Burundi sont ainsi organisés et la femme que la société et la religion acceptent comme leur, c'est cette femme qui accepte cette place dans son foyer et dans les autres domaines de la vie sociale. Ainsi, ces deux forces encadrent le statut et la personnalité de la femme. La lutte féminine actuelle tente une opposition.

2.5. L'éthique sociale : devenir femme

La morale ne vient pas d'elle-même, elle est l'émanation des hommes confrontés à la nature physique et aux relations économiques entre eux. L'image traditionnelle de la femme burundaise la définit comme mère et productrice des moyens de production et du pourvoiement de l'espèce. Ainsi, l'enfant est symbole de fortune, de richesse et de prospérité. L'éthique sociale vis-à-vis de la femme sera élaborée dans cette voie. Aujourd'hui, les sources de richesse et de prospérité ne sont plus la force musculaire des humains, mais plutôt les études poussées et la production des services. L'éthique de la femme instruite de l'élite intellectuelle sera idéalisée en vertu de ces atouts. MILL en fait déjà une observation en Occident :

«Les femmes deviennent de plus en plus nombreuses à se scolariser et à travailler. Elles font des progrès notables vers l'égalité sociale, économique et professionnelle et occupent plus fréquemment d'autre fois d'autres situations de grande importance et de prestige. Grâce à cela elles se sont rendues beaucoup plus indépendantes, mais elles ont dû payer le prix de cette évolution.»[2]

Cependant, les divorces sont de plus en plus fréquents, et les femmes sont plus nombreuses à élever leurs enfants sans l'aide du mari. D'une façon générale, le nombre de mères célibataires a fait un bond spectaculaire ces dernières années.

Chez beaucoup de femmes, les mouvements féministes ont entraîné une grave confusion d'identité. Le changement des rôles sociaux que les femmes tiennent dans la société et au foyer, et le changement qu'elles se font d'elles-mêmes et de leurs relations avec les hommes ont abouti chez ceux-ci à une confusion d'identité assimilable et tout aussi étendue en ce qui concerne leurs relations avec les femmes et leur propre rôle sexuel. Tout

---

[1] MILL, (J.S) ; op.cit, p.96
[2] MILL, (J.S) ; op.cit, p.108

cela a rendu plus problématiques pour les deux sexes les relations intimes et sociales.

Tout en enfermant les femmes et les hommes dans des rôles étroitement définis, la société traditionnellement organisée ne leur laissait aucun doute de leur identité. Il y en a toujours eu quelques-uns à se révolter contre la vie qui leur était imposée. Mais dans leur immense majorité, les femmes et les hommes n'avaient ni la force, ni l'occasion de se révolter et acceptaient plus ou moins de se cantonner dans les rôles sécrétés par la société. Là où le doute n'existe pas, c'est que le sentiment d'insécurité est faible. Comme les rôles sociaux et culturels strictement réglementés ne laissaient guère de place à la liberté et à l'individualité, il n'était pas nécessaire de développer une forte identité personnelle : l'identité était fixée une fois pour toutes dès la naissance.

Les rôles historiques de chacun des deux sexes ne leur permettaient que des satisfactions limitées. Mais tant qu'il était impossible d'envisager de meilleures conditions de vie, et tant que la religion appuyait ces rôles, il était plus facile de s'accommoder des frustrations considérables qu'ils imposaient, malgré le peu de satisfaction qu'on pouvait tirer des relations avec son partenaire en général et des rapports sexuels en particulier.

Avec la survenue de la civilisation occidentale, le changement de l'éthique sociale en rapport avec la vie sexuelle et la liberté toute nouvelle de pouvoir être soi-même comme on l'entend, est devenu la tâche difficile de réaliser son identité personnelle et, par suite, d'assurer sa propre autonomie. C'est ce que la société technologiquement avancée exige de chacun si on ne veut pas courir le risque de retomber finalement dans un modèle de vie rigide, dominé par un système totalitaire.

Les aspects extérieurs de la vie des femmes ont changé, de même que les attitudes extérieures des hommes vis-à-vis des femmes. Par conséquent, une partie de ce qui est exprimé ici à propos des dispositions extérieures de la vie des femmes a cessé d'être valable au même degré, mais les difficultés internes qui s'opposent à la réalisation d'une identité sexuelle personnelle et stable sont devenues un grave problème. Les personnes qui ne se sont pas assurées une identité à travers laquelle elles se sentent en sécurité ne peuvent pas échanger les expériences complémentaires indispensables à d'heureuses relations conjugales. Dans la plupart des cas, les partenaires ont maintenant une vie sociale indépendante ; ce qui ne veut pas dire forcément qu'ils parviennent plus facilement à être épanouis ensemble.

Le maximum d'épanouissement ne peut être atteint dans le mariage que si une véritable indépendance, en tant qu'êtres humains socialement égaux, est enrichie et rendue perpétuellement attrayante et satisfaisante pour les deux partenaires, par le fait qu'ils se sentent sexuellement en totale sécurité l'un avec l'autre. Cette sécurité est fondée sur une attirance réciproque, enrichie par des différences spécifiques de personnalités et de comportements sexuels qui viennent de ce que l'un des partenaires est du sexe féminin et l'autre du sexe masculin.

En dernière analyse, il est très difficile d'atteindre tout seul, comme dans le vide absolu, une identité complète en tant que personne :

« On doit se relier aux autres. Je pense que l'essence d'une identité hétérosexuelle saine exige qu'elle soit sans cesse prouvée par les satisfactions profondes qu'une relation sexuelle riche en affectivité et totalement satisfaisante assure quand les qualités proprement féminines font apparaître ce qu'il y a de meilleur chez l'homme ; et simultanément quand les qualités proprement masculines font apparaître ce qu'il y a de meilleur chez la femme.»[1]

2.6. L'approche « genre et développement »

Plusieurs sortes de disparités caractérisent nos sociétés, mais la disparité la plus enracinée dans le contexte social est celle que l'on constate entre les sexes. De plus l'égalité des chances entre les hommes et les femmes ne se rencontre dans aucune société actuelle.

Plusieurs stratégies ont été essayées pour favoriser l'intégration de la femme au développement en tant qu'actrice et ou bénéficiaire de ce dernier :

« - Approche sociale (1950-1960)
- Intégration de la femme au développement, IFD (1960-1970)
- Femme et Développement FED(1970-1990)
- Genre et développement GED à partir des années 1980. »[2]

Les années 1950 sont caractérisées par le modèle de modernisation et l'individualisation axée sur le marché. Les efforts de développement portent sur les industriels, les propriétaires terriens et les entrepreneurs. On se préoccupe peu de la classe ouvrière, encore moins de la femme. On croyait que le marché était ouvert aux deux sexes sans tenir compte des multiples facteurs qui rendaient difficile l'accès des femmes à l'emploi rémunéré. La

[1] BETTELHEIM, (B) ; Survivre. Paris, Robert Laffont, 1979, pp.265-267
[2] MAREGEYA, (C) ; op.cit., p.6

femme est cantonnée dans son rôle de mère et d'épouse au foyer. Les programmes en sa faveur visaient l'amélioration de son habileté ménagère.

L'approche IFD considère les femmes comme actrices dans le développement, et l'objectif est un développement plus efficace, plus performant. Il envisage entre autres stratégies la confection, l'exécution des projets féminins et l'augmentation de la capacité productive des femmes. Cependant, elle maintient les femmes dans leurs rôles traditionnels, vise le court terme, marginalise les femmes, ignore la dynamique des rapports entre les gens.

L'approche FED propose l'accès plus accru des femmes au travail, aux ressources et aux bénéfices et considère les femmes comme actrices et bénéficiaires des projets d'activités génératrices de revenus, mais finalement cette approche cristallise les irrégularités dans la distribution des ressources et des bénéfices. Cette approche s'est révélée irréaliste. Elle renforce la notion d'Etat providence, ne prend en compte que les besoins pratiques, en ignorant ainsi la dynamique des rapports entre les gens.

L'approche GED (« genre et développement ») ne remet pas en cause ces principes d'efficacité et d'équité développés par les approches IFD et FED, mais son principal apport est qu'il remonte à l'origine des inégalités sociales et propose des solutions touchant le court et le long terme. D'où

« Le genre est donc une approche du développement qui propose des mécanismes pour transformer les rapports homme/femme en vue d'atteindre un développement équitable, durable, égalitaire et participatif.»[1]

Le déterminisme féministe semble utopique dans la mesure où, dans une société industrielle, c'est la force du capital qui maintient le monopole dans l'organisation sociale. Il est ainsi irrationnel d'imaginer ou de croire une égalité des hommes masculins entre eux, des hommes féminins entre eux, ni entre femmes et hommes.

Tant que la loi du capital reste encore valable et comme telle, les hommes et les femmes auront l'égalité lorsqu'ils auront eu le pouvoir économique égal, c'est-à-dire le capital financier, technologique et scientifique.

Au BURUNDI, il y a deux catégories sociales, à savoir la catégorie économiquement nantie et élitiste culturellement et la catégorie

[1] MAREGEYA, (C) ; Séminaire de formation et de sensibilisation sur les questions de population-développement ; thèmes 7 : population et disparités sociales, UNIFEM, Bujumbura, 24-25 janvier 2002,p.5

économiquement asservie, paysans et ouvriers. Une femme d'un riche n'est pas moins aisée qu'un homme laboureur et sa femme. Cette vision est sexiste, féministe justifiant l'ambition de pousser dans la sphère politico-socio-économique de la société par certaines femmes averties comme tente de l'insinuer MAREGEYA en ces termes, à propos de l'approche GED:

«Les actions positives, appelées également mesure de discrimination positive, recouvrent une gamme de mesures d'intervention destinées à combler l'écart entre les hommes et les femmes dans divers domaines (politique, économique, culturel et éducationnel).»[1]

La vraie lutte sociale dans notre pays est liée aujourd'hui à une convoitise des postes de responsabilité, juteux, entre ceux ou celles qui les occupent et qui veulent les garder et ceux ou celles qui n'en possèdent pas. Les idéologies ne sont que des supports de défense d'intérêts particuliers.

Les politiques dites *« neutres »* qui s'adressent à tous sans tenir compte des besoins spécifiques liés au genre n'ont pas permis, certes, de réduire les inégalités constatées dans divers secteurs. Mais non plus ces politiques ne visaient pas à émanciper la femme parce que l'approche ne s'intéressait vraiment pas à la cause des communautés de base du milieu rural qui font quotidiennement face à la malnutrition, aux diverses maladies sans pouvoir se faire soigner ni s'acheter des médicaments, et à l'analphabétisme. Elles constituent pourtant un moyen lent mais progressif et sûr pour lutter contre les préjugés et les discriminations liées au sexe.

Pour l'approche *« genre et développement »*, les politiques dites «sensibles au genre», la femme et l'homme sont différents et parfois opposées dans leurs besoins, intérêts et priorités naturellement. Cette approche propose une analyse *« genre »* qui permettrait à ces politiques d'adopter *«les mesures d'action de rattrapage»* visant à établir une égalité de fait entre les hommes et les femmes. Cette égalité serait utopique si celle des hommes entre eux et des femmes entre elles d'abord n'est pas garantie.

L'approche *« genre et développement»* permet aux femmes instruites une accessibilité aux postes de responsabilité envoûteuse socialement et économiquement puisque la *« discrimination positive »* suppose pour elle d'accorder plus d'avantages scolaires au sexe féminin en défavorisant le sexe masculin, en vue d'un rattrapage sur le taux de scolarité féminine d'une part, et d'autre part promouvoir plus de femmes dans leur milieu socioprofessionnel.

---

[1] MAREGEYA, (C) ; op.cit, p7

Selon cette approche, la discrimination positive consiste à disponibiliser ou à fixer des avantages pour les filles à tous les niveaux d'enseignement, afin de permettre dans la mesure du possible à un grand nombre de femmes diplômées l'obtention de postes de responsabilité désirés qui sont aujourd'hui dans les mains des hommes. Elle préconise davantage l'octroi aux femmes des postes clés dans les différents appareils de l'Etat et de la société en général, en ménageant les capacités des hommes même en cas de compétences égales, au nom de la parité des sexes. Les accords d'Arusha préconisent la participation politique et sociale de la femme jusqu'à 30%. Ces avancées profiteront à une infime minorité de la population féminine instruite.

Et selon GED, au lieu de soustraire à l'école la fille, comme cela fut durant ces dernières années quand les travaux domestiques et champêtres la réclamaient, il y a lieu de soustraire prioritairement le garçon à tous les niveaux de participation sociale. Donc pour de compétences égales, accorder d'abord la priorité à la femme dans tous les secteurs de la vie de la société.

Cette voie ne règlerait pas non plus les problèmes des femmes burundaises. En effet, il faudrait scolariser davantage toute la jeunesse du pays, faire une planification de l'éducation qui tiendrait compte de la réalité sociale et économique, mais aussi de la nature physique du pays. L'approche GED est un peu mécanique dans la mesure où la société ne se transforme pas comme une pâte d'argile à laquelle on peut donner la forme souhaitée. Elle masque plutôt l'existence d'une lutte des classes sociales en meublant les inégalités apparentes devant les inégalités réelles.

Il est à constater qu'avec cette approche, rien n'est préconisé ou très peu est prévu pour améliorer la condition de la classe féminine paysanne alors qu'elle constitue l'immense majorité de la population féminine burundaise. Plutôt, elle cherche à protéger les femmes émancipées contre les bribes de la culture burundaise qui survit et qui constitue un handicap pour elles dans leur libération des contraintes ménagères et maternelles.

L'approche *« genre et développement »* explique enfin la disparité sexuelle par le fait de la nature. Il faudrait alors, selon toujours l'approche GED, adapter l'organisation socio-économique à cette nature. Il y a là un risque d'intrication d'erreur fondamentale parce que cette approche tente d'expliquer les différences sexuelles, les attitudes, les comportements et les aptitudes par le dispositionnel lié à la nature sexuelle en ménageant le situationnel qui peut être le fait de l'éducation et de la culture.

Cependant, l'approche GED fait constater une mauvaise évaluation de la force et de la production dans chaque société du monde capitaliste.
En effet, l'approche distingue les activités liées à la production des activités liées à la reproduction.

La production des biens et des services permet la consommation familiale, l'échange ou la production d'autres services. Il s'agit de l'agriculture, de l'élevage, de l'artisanat, de la pêche, du commerce et de l'emploi professionnalisé.

A cela s'ajoute le fait de donner naissance, de prendre soin des enfants, d'entretenir le foyer et ses membres, d'exécuter les tâches domestiques, etc. Les filles et les femmes ont un rôle important dans ce genre d'activités.

La reproduction est un impératif pour la survie de l'espèce et cela exige de la femme beaucoup de temps et d'énergie qu'elle aurait pu dépenser pour d'autres fins lucratives comme l'homme. Une naissance est une force productive plus bénéfique à la société qu'elle ne l'est à la mère qui a conçu et allaité l'enfant par sa propre vie, qui l'a porté dans son sein sans aucun système d'assurance éventuel ni indemnité de risque au cours de l'accouchement. Elle n'est pas bénéfique non plus au père qui le nourrit, le fait soigner, paye sa scolarité, lui fait le support de la vie par l'héritage. C'est l'Etat qui exploite cette force combien chère.

Toutes ces activités, selon l'approche GED, sont impayées et ne sont pas prises en considération par les statistiques nationales de l'emploi et des revenus. Ainsi, une grande part du travail de la femme reste impayée et est considérée comme invisible. Pourtant, il n'y en a pas de plus important que son travail pour la vie et la continuation de l'espèce humaine.

Dans cette société individualiste à l'extrême, il faudrait tout monétiser et payer à qui de droit pour tout travail dont la production profite à la société. Donc la femme instruite revendiquerait la rémunération de la tâche maternelle.

Cette approche ne donne pas de solution à ce problème mais elle énumère tout en négligeant la dimension temps et espace pour chaque société.

Les femmes et les hommes ont des problèmes dans leur être matériel. Les solutions sont trouvées dans le temps et concomitamment, d'autres problèmes liés aux nouvelles conditions se créent indéfiniment. Jamais un

sexe n'a eu son histoire propre et en plus les hommes entre eux comme les femmes entre elles n'ont jamais eu un statut égal.

Finalement, cette approche a quelque chose de fascinant dans une société dont la production est exclusivement industrialisée, elle évolue vers la destruction de la structure de la famille qu'elles tendent vainement à instituer et réanimer. Si ce système de production n'est pas détruit, la disparition de la famille conjugale est tardive mais sûre. Ce sont finalement les spéculations de la classe aisée qui ne tiennent pas compte de la femme paysanne parce que ses conditions n'y sont pas évoquées. Il s'agit d'une vision politique déguisée de la question de l'émancipation de la femme dont la vision réelle de ses conditions est celle qui est donnée et décrite par elle-même à travers une recherche minutieusement organisée et systématiquement menée.

En conclusion, les différents points de vue autour de l'émancipation de la femme sont flottants et ne touchent pas la corde sensible de la question. Toutes les tendances idéologiques ci-haut évoquées gardent leur indépendance et leur autonomie vis-à-vis de la réalité. NKUNZIMANA donne l'explication suivante :

« (...) l'idéologie est consciente de son « travail » puisqu'elle cherche à fonctionner de manière autonome. Ainsi, l'individu a l'illusion de choisir ses attitudes, croyances et comportements alors que ceux-ci sont le résultat de l'élaboration de la société. »[1]

Dans le cadre de ce travail, c'est la société occidentale, d'une part, qui élabore des idéologies qui accompagnent le phénomène de la mondialisation de l'économie qui ne cherche que mondialiser la misère des sociétés. D'autre part, c'est la culture burundaise qui préexiste et que la civilisation occidentale, destructurante, tente d'étouffer.

Ainsi, la réalité de la vie sociale de la femme dans ce chapitre, est présentée de manière renversée, d'où la nécessité de la lire de manière inversée. Dans le chapitre suivant, nous allons analyser la condition de la femme burundaise, dans le procès de production et de reproduction de la société. Nous nous appuyerons particulièrement sur la base matérielle de la société et les conditions d'existence des individus féminins et masculins. Ce sont les conditions socio-économiques qui seront décrites objectivement. Cela nous aidera à définir l'émancipation de la femme burundaise telle que nous devrions l'entendre.

---

[1] NKUNZIMANA, (P) ; Psychologie sociale, Syllabus de cours, UB-FPSE, octobre, 1997, p.81

CHAPITRE TROISIEME: QUELQUES ASPECTS DE LA QUESTION DE L'EMANCIPATION DE LA FEMME BURUNDAISE

La femme, à chaque époque historique et dans chaque société, a toujours eu un statut qui la confinait à un rôle social.

Ainsi la femme burundaise paysanne d'avant les contacts avec la civilisation occidentale est différente de celle d'aujourd'hui, comme elle est aussi différente de la femme occidentale d'aujourd'hui. C'est pourquoi cette recherche vise la réalité des conditions véritables de la femme burundaise d'aujourd'hui dans son milieu de vie quotidienne.

La situation actuelle de la femme concerne essentiellement les domaines de la santé, de l'économie et de la scolarité. Son nouveau statut et son rôle dans la société burundaise sont à cheval entre le mode de vie occidental et le mode de vie traditionnel burundais.

Le point de départ est sa situation sociale par rapport au système de production matérielle de la société. Chaque société s'est créé une culture propre, et ce qui est conçu comme conforme dans une culture peut faire figure d'anomalie dans une autre, comme le dit NKUNZIMANA en interprétant MALINOWISKI :

« (...) chaque culture est une totalité spécifique et chaque phénomène, chaque élément de cette totalité a une fonction déterminée ».[1]

Mais aussi,

«Le fait qu'une institution ou une pratique soit courante n'implique pas qu'elle soit bonne. »[2]

Donc, chaque phénomène social ou chaque fait social est à analyser et à ramener à la base matérielle de la société dans laquelle il se produit.

3.1. Les activités domestiques

Dans le milieu rural, dès le jeune âge, la jeune fille apprend qu'elle doit participer aux travaux domestiques et agricoles. Adolescente, elle contribue largement à la production agricole en famille et participe à tous les travaux domestiques, s'occupe de ses frères et sœurs plus jeunes, apprend par là

[1] NKUNZIMANA, (P) ; op.cit., p.119
[2] MILL, (J.S) ; op.cit, p26

comment prendre soin des nouveaux-nés et des petits enfants et du mari, prend ses loisirs à des travaux d'artisanat. Elle bénéficie d'une formation qui la prépare au mariage et au statut de mère et d'épouse. La plupart des filles aujourd'hui encore se marient, se préparent à l'être ou souffrent même de ne pas avoir ce statut.

L'union conjugale est consentie par les époux et de manière relativement autonome. Leurs engagements sont personnels et réciproques, le divorce peut être obtenu par l'une ou l'autre partie aux mêmes conditions.

La jeune fille doit donc par son mariage donner des enfants à la communauté et celle-ci ne lui demande que d'être une bonne mère. Dans son foyer, la femme a des services à rendre à l'époux et celui-ci s'engage à son tour à l'entretenir. Pour la jeune fille, le mariage est le seul moyen d'être intégrée à la communauté et, selon l'UNICEF, si elle ne se marie pas, elle est socialement déconsidérée:

«Se marier reste la seule façon pour les femmes d'avoir une place dans la société et la finalité première du mariage reste la procréation.»[1]

Nous avons constaté au cours de notre enquête, que cette situation est commune aux filles et aux garçons paysans.

Le domicile conjugal est fixé chez le mari. Et nous savons que la société burundaise est patriarcale et que, par conséquent, toutes les relations sociales sont centrées sur l'homme. C'est ce dernier qui incarne la descendance et la femme est chargée de l'entretien du foyer.

Une fille qui reste célibataire demeure la servante de son père et de ses frères alors que le mariage lui confère la fonction de maîtresse. Lorsque le mari a construit la maison, défriché et préparé le terrain, la jeune femme sait qu'elle est devenue responsable de la production destinée à l'alimentation de la famille et de toutes les tâches ménagères. Dès lors, elle va planter, semer, récolter, transformer, conserver, puiser de l'eau à la source, quérir le combustible dans la nature boisée, elle porte et nourrit les enfants qu'elle se doit de donner à la belle-famille.

Son mari l'aide souvent pour les tâches agricoles, et pour sa part, la femme contribue dans tous les travaux relatifs aux cultures de rente qui sont généralement les tâches de l'homme. Elle est normalement chargée des

[1] UNICEF ; Femmes et enfants au Burundi, Analyse de la situation, Bujumbura, 1992, p12

cultures vivrières. Cette situation s'est peu à peu émoussée et les femmes interviennent de plus en plus dans l'ensemble des travaux.

Les femmes paysannes au BURUNDI passent leur temps en grande partie à s'occuper des travaux ménagers ou champêtres, éduquent et nourrissent les enfants.

« (...) définie comme mère, elle trouve sa situation normale et ne se représente aucun autre bonheur que celui vécu par une mère au sein de sa famille ».[1]

Concernant l'utilisation des biens du foyer, avant l'introduction de la monnaie, les sources d'une propriété de la terre et d'un troupeau sont le résultat de la conclusion nodale d'une clientèle où les partenaires échangent de dons indépendamment d'une quelconque influence autre que la situation économique. Tout ce que gagne ou apporte l'homme dans la famille nucléaire profite à lui-même, à sa femme et à ses enfants.

Ainsi, des successions s'effectuent de père en fils, les biens ou les alliances sont filiales, mais sont consommées en famille lorsque le père survit et que les enfants sont encore sous le toit paternel. Les filles vont jouir autant pleinement de la fortune de leur époux et du clan de celui-ci. Il n'y a pas à proprement parler de l'inégalité entre les sexes. La prétendue dote est rétrocédée à travers le parrainage économique du jeune foyer. Par ailleurs, à chaque visite des parents avec une nouvelle naissance par la jeune femme, le nouveau-né reçoit des dons en nature semblables à ceux de la dote.

La monnaie a permis l'échange des biens et des services. Aujourd'hui, il est possible de vendre son lopin de terre à un tiers qui s'y installe. La propriété foncière désignée pour être le bien du foyer ou d'un individu peut être échangée en d'autres biens qui ne doivent pas absolument profiter à tous les ayants droit.

La localité n'est plus désignée au nom d'un clan. De surcroît, le phénomène d'urbanisation fait que des individus différents sur beaucoup de points de vue habitent ensemble, vivent des services ou des biens que chacun produit et qui ne sont pas essentiellement agricoles ou pastoraux, se trouvent placés loin de leurs clans et familles respectifs.

---

[1] HARIMENSHI, (P) ; La condition féminine telle qu'elle se dessine dans la littérature et la société traditionnelle du Burundi, Mémoire inédit, Bujumbura, I.U.S.E, juin 1974, p.120

Ainsi, la campagne s'est vue dépeuplée et dépouillée des forces actives importantes. La scolarisation, le salariat, le fonctionnariat, le professionnaliat sont des faits sociaux qui ont sensiblement réduit le pouvoir de la propriété privée sur les hommes et le pouvoir de son exploitation agricole. Le code juridique donne plus de droits fonciers à l'Etat, puis aux membres de la famille nucléaire ou plus aux individus qu'au clan. Ainsi, la fille est ayant droit au même titre que le garçon avant les oncles et les cousins. La mère ou l'épouse devient la première responsable du foyer et de ses biens lorsque le père est absent, incapable d'assurer ses responsabilités ou au cas où il serait mort. En plus, une fille ou un garçon peut obtenir de l'Etat une propriété pour l'exploiter économiquement ou socialement (par exemple construire une maison d'habitation). Pour le cas présent, lors de la succession, il n'y a pas de poids du clan qui pèse dans la procédure.

Et si un individu, masculin ou féminin, n'a pas eu d'enfants ou a eu seulement des filles, à qui reviendrait la succession après la mort du conjoint? A l'Etat? A ses filles? Et les avoirs que la femme a gagnés par le travail rémunéré ou par d'autres affaires, doivent-ils être gérés par le mari même quand elle est encore en vie? Ne pourrait-elle pas organiser ses biens et ses ressources? Le mari restera-t-il toujours considéré comme garant de l'ordre familial? Et aujourd'hui, comme la propriété tend à être individualisée plutôt que d'être clanique, quel est le nouveau statut et le nouveau rôle de la femme? Et si les frères échangent leur lopin de terre contre espèce pour en faire d'autres activités plus productives, la fille ne peut-elle pas aussi en bénéficier en part égale, puisque les femmes font aussi les affaires économiques? Le code juridique reconnaît que la fille doit hériter au même pied d'égalité que les garçons, est-ce que ce code est usuel et reconnu par les femmes burundaises pour leur servir? Enfin, est-ce que la femme paysanne a des questions de ce genre vu que ces phénomènes sociaux ont frappé la vie paysanne?

L'ensemble de toutes ces questions ont permis à la femme paysanne de s'exprimer à propos de ce qu'elle est devenue par la société et ce qu'elle voudrait devenir.

3.2. L'éducation et la participation sociale

3.2.1.L'éducation

Au Burundi, l'éducation des jeunes membres de la communauté incombe à tous les adultes. Ils incarnent tous l'image des parents comme le dit clairement ERNY lorsqu'il donne son constat général :

«Le petit africain n'a que quelques pas à faire dans le village pour rendre visite à un certain nombre de personnages qui sont les substituts de son père et de sa mère, de ses frères et de ses sœurs et qui agiront sur lui d'une manière fort analogue. »[1]

Chaque société a créé sa culture et chaque culture repose sur une société et cette dernière tient compte de tous les aspects de la vie. Chaque société a son héritage propre de la culture. L'éducation est fonction des défis que la nature lance à la vie humaine et que les humains doivent remporter. L'éducation traditionnelle était différente selon l'âge, mais aussi et surtout selon le sexe. Les partenaires principaux et les espaces éducatifs étaient définis en fonction également du sexe et des rôles confinés au candidat, une fois que celui-ci atteint la maturité.

Avant le contact du BURUNDI avec l'Occident, l'éducation était dispensée de manière informelle. Durant sa première enfance, de même que le garçon, c'est la mère qui se chargeait essentiellement de la fille. Jusqu'à l'âge de 6 à 8 ans, l'enfant restait avec les petites filles ou des femmes qui concouraient à la satisfaction de ses besoins et à son éducation. Une fois séparé de sa mère par le sevrage, l'enfant était éduqué d'une manière différente selon que c'est une fille ou un garçon. Ainsi,

« (...) on éduquera l'enfant en fonction de l'idéal qu'on se fait de l'homme, en respectant les normes fixées par ladite société. »[2]

Les stratégies sont variées : les proverbes, les contes, la poésie, l'imitation des parents ou d'un autre adulte au travail, etc. Il n'existe pas d'institution formelle pour l'éducation des jeunes citoyens. L'enfant est éduqué dès le bas âge par la mère, la fratrie, puis par le parent du même sexe ou l'entourage des adultes. L'enfant n'est pour personne mais pour la communauté, *«Umwana s'uwumwe, umwana ni uwabose »* comme le précisent les Burundais, c'est-à-dire que *« L'enfant n'appartient pas au seul*

---

[1] MAQUET, (J) ; Africanité traditionnelle et moderne, Présence Africaine, Paris, 1967, p.8
[2] NDIKURIYO, (P) ; op.cit. p39

parent géniteur, mais à tout le monde», la parenté et l'entourage. L'enfant fait alors objet de l'attention de tous les adultes.

L'éducation du garçon, après 8 ans de la naissance, visait à lui faire acquérir les notions du savoir-faire et du savoir-vivre, les valeurs et les croyances de la société.

Le père intervenait pour la formation du caractère de son fils, tandis que la mère s'occupait essentiellement du petit afin à satisfaire ses besoins nutritionnels, à faciliter ou à protéger sa croissance. C'est en accompagnant et en aidant son père dans ses travaux que le garçon entrait dans la nouvelle phase de son éducation. Il accomplissait diverses missions, gardait le troupeau de vaches ou de chèvres, accompagnait le père aux champs, etc.

Devenu jeune homme, il fréquentait la cour du roi ou l'entourage des grands chefs afin d'acquérir, à cette école, l'expérience de la politique et les bonnes manières. Il y restait dans le but d'apprendre à se défendre et défendre ses biens. Les jeunes participaient aussi aux entraînements militaires. Du reste, pour que le garçon soit un homme responsable, il devait faire preuve de courage, de force, de virilité, de discrétion, d'éloquence utile dans les palabres, d'obéissance, de contrôle de soi, de dévouement, de sensibilité, avoir le sens lui permettant l'émancipation progressive, une préparation à la fondation du foyer et à la vie collective.

La petite fille se meut dans l'entourage maternel jusqu'au jour de son mariage. Sa mère commençait, de bonne heure, à lui apprendre bien des détails du ménage. Ainsi, la mère enseignait à la petite fille, puis à la jeune fille tout ce qui était relatif au rôle de femme, épouse et mère. Elle lui apprenait aussi les vertus communes à tous les membres de la communauté dont la politesse, la discrétion envers les étrangers, la pudeur, la modestie, etc. Bref, elle était soumise à une surveillance étroite qui contrastait avec la liberté d'action du garçon.

A l'inverse de l'homme, la femme ne parlait pas en public et ne pouvait pas lever les yeux vers celui-ci. La fille était encadrée pour apprendre et intégrer des manières, des comportements et des attitudes qu'elle devait témoigner à son mari. La femme burundaise était alors, avant tout, l'épouse pudique et obéissante, voire soumise ; la mère de ses enfants, la maîtresse de la maison, consciencieuse et qui travaillait sans se lasser.

L'éducation traditionnelle dispensée à la fille était bien différente de celle donnée au garçon. Chaque sexe avait une éducation qui lui permettait

«En 1930, lorsque l'éducation était organisée par l'église catholique, il y avait 14.700 garçons dans les écoles gérées par les prêtres, mais moins de 700 filles dans les écoles gérées par les nonnes.»[1]

Le tableau suivant nous montre l'évolution des effectifs des enfants selon le sexe, à l'école primaire, publique et privée au cours de ces quatre dernières décennies.

Tableau n°2: Evolution des effectifs de l'enseignement primaire, publique et privé de 1965-1997[2]

SEXE Année scolaire	M	F	M+F	Indice d'évolution Base :100	% filles
1964-1965	98784	40949	139733	100	29
1969-1970	124541	57603	182444	130	32
1974-1975	806496	48869	129518	93	38
1979-1980	96909	62820	159729	114	39
1984-1985	202506	140521	343027	245	41
1989-1990	330693	265991	596684	427	45
1994-1995	307005	235082	549687	379	44
1995-1996	231241	195294	426535	305	46
1996-1997	242295	201898	444193	318	45

En effet, force est de constater qu'à partir de 1964 jusqu'à 1997, l'effectif des filles reste toujours inférieur à celui des garçons. Retenons qu'il y a des périodes où les effectifs croissent considérablement. Cela est certainement le cas notamment de 1984 à 1997. Ce fut le résultat lié au système de la double vacation des maîtres, des locaux et de la promotion collective. A cette période, l'indice est passé de 114 en 1980 à 245 en 1984.

Actuellement les enfants ne bénéficient plus de conditions d'apprentissage favorables puisque, d'abord le volume horaire des enseignements s'est vu réduit à 50% alors que le programme est resté le même et que l'année scolaire ou le cycle primaire n'ont pas été rallongés, ensuite parce que les effectifs des élèves augmentent alors que le nombre d'écoles et de locaux ne suit pas la courbe d'évolution des effectifs d'écoliers. Il est alors entendu que le niveau d'acquisition qui a baissé à partir de l'école primaire doit par conséquent baisser aussi jusqu'à l'enseignement supérieur. Pourtant, le certifié du cycle primaire attendu en 1975 à l'école secondaire ou à la campagne ou au premier cycle de l'école

[1] NISABWE, (T) ; La scolarisation de la fille au Burundi, Document inédit, Bujumbura, 27 février 1999, p.9

[1] Sources : Ministère de l'Enseignement de Base et de l'Alphabétisation des Adultes : Direction de l'Enseignement de base : Rapport annuel 1997, Bureau de Planification de l'Education p.3

de s'insérer dans le groupe des adultes en lui inculquant des valeurs recommandées. C'est ce type d'éducation qui déterminait de manière objective les personnalités et caractères différents comme l'explique ERNY :

« Ces païdologies propres à chaque peuple et à chaque époque sont à la base du façonnement de la personnalité, car elles déterminent les attitudes, les conduites éducatives, la manière dont le caractère est modelé par tout le milieu culturel. »[1]

Actuellement, l'éducation formelle supplante davantage l'éducation informelle et le temps passé au banc de l'école est inversement proportionnel aux probabilités, pour un individu, d'être inséré dans la vie active rurale, c'est-à-dire à l'agriculture et à l'élevage, à la propriété privée patriarcale. Ceux qui ont achevé la formation, sans avoir de l'emploi, passent leur temps dans les centres urbains, plutôt que d'exploiter les lopins de terre de leur famille. Et même ceux qui n'ont fréquenté que l'école primaire sans souvent la terminer dépeuplent la campagne vers la ville, en quête de l'emploi.

Les femmes accusent un retard et une sous-représentation par rapport aux hommes, à tous les niveaux de l'éducation. La femme est plus analphabète que l'homme et le niveau de scolarisation de la fille burundaise diminue au fur et à mesure qu'on avance de niveau. Le tableau ci- dessous nous montre les disparités sexuelles à chaque niveau d'enseignement à certaines années scolaires et académiques.

N.B. : Les données ci-dessous se limitent à l'année 1998, faute de la disponibilité des documents de rapports de fin d'année dans les institutions que nous devions visiter, pour toutes les années qui ont suivi:

Tableau n° 1 [2]

Niveau	Filles	Garçons
Primaire(année scolaire1996-1997)	45.5%	54.5%
Secondaire(année scolaire 1999-2000)	39.9%	60.1%
Supérieur(année académique1993-1994	29.3%	70.8%

En effet, depuis l'établissement du système éducatif, il y a toujours eu bien moins de filles que de garçons dans les écoles du BURUNDI, comme le constate NISABWE:

[1] ERNY, (P) ; op.cit., p.72

[2] MAREGEYA, (C) ; Séminaire de formation et de sensibilisation sur les questions de population-développement : Thème 7 : population et disparités sociales, CAFOB, Bujumbura, 24-25 janvier 2002, p.5

secondaire est exactement celui qui est attendu en 1985, en 1997 et même en 2004.

Même si le taux de fréquentation reste manifestement faible, on constate qu'une nette amélioration en faveur de la fille est déjà amorcée en matière de scolarisation primaire. Le taux de scolarisation de la fille est passé de 29 en 1964 à 45% en 1997.

Ce tableau montre aussi que lorsque des circonstances défavorables comme la guerre ou la pauvreté arrivent, ce sont les filles qui abandonnent l'école plus que les garçons. C'est le cas de l'année scolaire 1994-1995 où le taux de scolarisation a baissé de 7.16% pour les garçons et de 11.62% pour les filles. Durant cette année scolaire même, la population scolaire a baissé de 7.87%. Parmi ceux-là 5.18% de la population scolaire totale sont des filles contre 3.97% de garçons. Cela serait imputable aux anciennes croyances de la faiblesse sociale et de la vulnérabilité naturelle des filles qui ferait que, pendant des crises, les filles soient surprotégées par rapport aux garçons. Nous l'avons constaté au cours de notre enquête.

Depuis 1995, la journée du samedi a été soustraite à la semaine scolaire à tous les niveaux de l'enseignement public. Aujourd'hui, des études diversifiées dans le domaine éducatif et pédagogique prouvent que le niveau intellectuel a « dangereusement baissé » comme l'a souligné un haut responsable militaire de l'armée nationale chargé des écoles et centres d'instruction militaires, à la Radio Nationale, après l'analyse des résultats au test de sélection soumis aux diplômés des humanités générales candidats à l'Institut Supérieur des Cadres Militaires (ISCAM) en 1999.

La disparité sexo-spécifique est aussi présente même si elle a été légèrement amortie pour l'enseignement secondaire et supérieur. L'analyse des données de l'année scolaire 1997-1998 montre par exemple qu'au fur et à mesure que le niveau d'étude augmente, la représentation de la femme et de la fille diminue à l'exception du cycle inférieur passant ainsi respectivement de 44.9% au primaire et de 49.6% au premier cycle du secondaire à 36.4% au second cycle du secondaire et 28.9% au supérieur. Remarquons de plus que :

«Cette disparité sexo-spécifique se réduit aussi au taux d'analphabétisme qui est pour la même année de 51.7% pour les hommes mais de 72.6% pour les femmes.»[1]

[1] RURIHOSE, (F) ; Système éducatif burundais : crises, tâtonnement et incohérences, Bujumbura,UNESCO, janvier 2001, p.71

La population de filles dans l'enseignement secondaire général ne cesse de croître depuis la création des collèges communaux comme en témoigne le tableau ci-après :

Tableau n° 3: Evolution des effectifs féminins à l'école secondaire de 1990 à1998 [1]

Année scolaire	% de filles
1990-1991	35.5%
1992-1993	38%
1994-1995	36.5%*
1995-1996	41.9%
1997-1998	46.7%

**baisse due à la crise et à l'insécurité*

Il faut souligner que les collèges communaux ont contribué à la réduction des disparités entre sexes. Une enquête effectuée dans les collèges communaux au cours de l'année scolaire 1997-1998 relève que les filles étaient majoritaires dans les collèges communaux avec un taux de 52%. En effet, sur les 35867 élèves des collèges communaux, les filles étaient au cours de l'année scolaire 1997-1998, au nombre de 18602. Laissons parler les tableaux ci- bas :

Tableau n°4: Disparités sexospécifiques à l'école secondaire[2]

Type d'école	Garçons	Filles
Enseignement secondaire public	64%	36%
Enseignement secondaire communal	48%	52%
Enseignement secondaire pédagogique	56%	44%
Enseignement secondaire technique	75%	25%

[1] RURIHOSE, (F) ; op.cit, p.72

[2] SOURCES ; Etude prospective, Bilan de l'éducation en Afrique. Cas du Burundi, Rapport définitif, Ministère de l'Education Nationale, Bujumbura, juillet 1999,2ème partie, p.6.

Tableau n°5: Evolution de la proportion de filles dans le secondaire général de 1988-1989 à 1997-1998[1]

Années scolaires	% de filles
1988-1989	34%
1989-1990	35%
1990-1991	35.5%
1991-1992	-
1992-1993	38%
1993-1994	-
1994-1995	36.5%
1995-1996	41.9%
1996-1997	-
1997-1998	46.7%

[N.B :Pourcentages calculés à partir des annuaires statistiques scolaires des années concernées. Bureau de la planification de l'éducation.]

Constatons avec ces deux tableaux précédents que les filles préfèrent les carrières pédagogiques et techniques sur l'enseignement général donnant accès à l'enseignement supérieur, ce qui expliquerait la sous-représentation des femmes dans la catégorie des cadres dans le milieu socio-professionnel et politique.

Les filles cependant, se scolarisent de plus en plus jusqu'à l'école secondaire. Et particulièrement, la préférence à l'enseignement général se fait remarquer d'année en année. Cette augmentation des effectifs à l'enseignement général serait due à l'introduction dans les établissements secondaires des sections litteraire et scientifiques, ce qui expliquerait aussi le flux important de filles à l'enseignement supérieur.
Toutefois, le sexe féminin reste sous-représenté au cycle supérieur de l'enseignement secondaire. Voici ce que présente le tableau suivant :

Tableau n° 6: Taux de fréquentation des filles dans les différentes filières de l'enseignement secondaire[2]

Enseignement général scientifique A+B	Enseignement général Lettres modernes	Lycées pédagogiques 1er et 2ème cycle	Enseignement technique cycle long
24%	35%	49%	35%

[1] SOURCES ; Etude prospective, Bilan de l'éducation en Afrique. Cas du Burundi, Rapport définitif, Ministère de l'Education Nationale, Bujumbura, juillet 1999, 1ère partie, p.29

[2] Etude prospective, in op.cit, p30

Si les filles ont des préférences dans certains domaines de formation, c'est qu'aussi les disparités sexo-spécifiques dans le domaine socio-professionnel doivent être spécifiques à cette préférence.
Ainsi, il y a davantage d'enseignantes à l'école primaire qu'à l'école secondaire, à l'enseignement supérieur, dans le rang des cadres supérieurs, dans les institutions de l'Etat et dans les Organisations Non gouvernementales(ONG) Il y en aura davantage dans certaines ONG ayant la santé curative comme objectif parce qu'elles ont davantage besoin d'infirmières.

Les manuels pédagogiques qui se sont révélés insuffisants ou quasi-absents, le manque des locaux et du matériel de laboratoire, l'insécurité et la pauvreté, le manque de salles d'étude et d'électricité dans plus de 90% du territoire national freinent les apprentissages et diminuent les performances des élèves, parce qu'ils n'ont pas de conditions requises pour faire leurs devoirs et les révisions des matières.

Le taux de fréquentation des filles à l'université publique et dans les universités privées reste le moins élevé. Certaines raisons sont évoquées ci-haut, de par la préférence des filles de l'enseignement technique professionnel à l'enseignement général.

Aujourd'hui, il est possible d'être accepté à l'enseignement supérieur après un test national, à la fin des humanités techniques, que ça soit un enseignement public ou un enseignement privé. Cependant, les filles qui préfèrent une pareille filière ne veulent pas continuer après les études secondaires et vont à la quête de l'emploi.

Tableau n°7: Statistiques des filles à l'Université du BURUNDI [1]

Année académique	89-90	90-91	91-92	92-93	93-94	94-95	95-96	96-97	97-98
Total des filles	728	973	1009	1127	1078	1255	1258	331	1281
Total inscrit	2597	3594	3800	4262	4082	4645	5304	1405	4426
% des filles	28	27	27	26	26	27	24	24	29

L'année académique 1996-1997 enregistre un plus faible effectif d'étudiantes à l'université publique. Ceci correspond à l'année de mobilisation nationale pour le service civique obligatoire. Les étudiants des candidatures ont été obligés d'interrompre les activités académiques pour servir dans l'armée nationale.

[1] HAVUGIYAREMYE, (C) ; op.cit, p.24

Dans l'universités publique, les filles s'y font inscrire mais le taux des inscrites à l'enseignement supérieur reste faible comme nous le montre le tableau suivant :

Tableau n°8: Evolution des effectifs au niveau de l'enseignement supérieur selon le sexe (de 1977 à1994)[1]

Année académique	M	F	M+F	%F
1977-1978	-	-	1208	-
1980-1981	1355	438	1793	24.4
1985-1986	2107	678	2783	24.4
1990-1991	2616	939	3555	26
1991-1992	2779	1008	3768	26.7
1992-1993	3069	1118	4187	26.7
1993-1994	2556	1352	4612	29.3

[N.B: M: masculin, F : féminin]

Au cours de l'année académique 1993-1994, à l'Université publique se trouvait un effectif de 1056 filles inscrites au rôle, soit 26% alors qu'avec les universités privées, les effectifs remontaient à 29.3% selon RURIHOSE. Ce qui traduit que peu de filles réussissent aux épreuves de fin d'études secondaires pour accéder à l'enseignement supérieur public et celles qui ne réussissent pas s'orientent dans l'enseignement privé.

Notons qu'à des périodes différentes, les filles restent moins nombreuses dans ces universités. Cependant, les effectifs féminins augmentent d'année en année. C'est ce qui va avoir des répercussions sur le taux de la participation des femmes dans les différents domaines socioprofessionnels et publics.

3.2.2. Participation sociale

Tableau n°9 : Disparités sexospécifiques à la fonction publique[2]

Sexe / Niveau	Hommes	Femmes	Total	% Femmes
Cadres de direction	1737	337	2074	16.25
Cadres intermédiaires	5644	4111	9755	42.14
Exécutants	3267	3030	6297	48.17
Total	**10648**	**7478**	**18126**	**49**

[1] HAVUGIYAREMYE, (C) ; op.cit, p.26

[2] BANQUE MONDIALE : BURUNDI. Problème de développement et d'ajustement structurel, Rapport n°6754, Bujumbura, le 20 janvier 1998

Ce tableau qui n'est pas exhaustif n'intègre pas l'armée, les corps de police et d'administration parapublique. Dans ce tableau, nous remarquons que parmi les cadres de direction, les femmes restent moins nombreuses alors que dans la catégorie d'exécution, l'effectif est plus élevé.

Un autre facteur qui pourrait expliquer ce faible taux de participation des femmes au niveau de la fonction publique dans la catégorie de cadres de direction, c'est que la plupart des filles préfèrent être orientées dans les cycles courts de l'enseignement supérieur.

«L'exemple le plus parlant est celui de l'Institut Supérieur de commerce(ISCO) où sur 600 étudiants inscrits au rôle et aux cours pour l'année académique 1997-1998, seulement 168 sont de sexe masculin contre 432 filles, soit respectivement 28% et 72%.»[1]

Ainsi, bien que la femme représente 53% de la population active, sa part au revenu ne représente que 10%. Effectivement la femme est majoritaire dans les secteurs qui ne sont pas bien rémunérés (agriculture) ou mal rémunérés(secteurs informels, postes subalternes). Et faute de garantie, la femme burundaise accède difficilement au crédit. La plus grande partie de la population féminine burundaise se trouve dans cette catégorie. C'est pourquoi l'émancipation de la femme burundaise ne considérerait que cette catégorie de femmes.

Dans le domaine de la prise de décisions, l'indicateur de l'évolution de la participation de la femme (IPF) au BURUND nous est présenté dans le tableau suivant :
[NB: «L'IPF se concentre sur la participation à la vie économique, politique et professionnel.»[2]

Tableau n°10 : Participation des femmes aux postes publics de responsabilité[3]

Année	Parlement		Direction et cadres de direction		Cadres techniciens		PIB réel/ non corrigé/ hab. en PPA	IPF
	F	M	F	M	F	M		
1990	0.92	90.8	1.8	98.2	23.4	76.6	1040	0.2402
1993	12.3	87.7	3.6	96.4	23.4	76.6	1013	0.2832
1996	8.9	91.1	2.5	97.5	25.0	75.0	771	0.2460
1997	8.9	91.1	2.5	97.5	25.0	75.0	701	0.2459
1998	14.0	86.0	2.5	97.5	25.0	75.0	723	0.3004

[1] HAVUGIYAREMYE, (C) ; op.cit, p.27
[2] MAREGEYA, (C) ; op.cit, p.3
[3] MAREGEYA, (C) ; op.cit, P.5

Dans ce tableau, il est facile de constater le niveau de participation sociale de la femme. Au parlement par exemple, il passe de 0.92% en 1990 à 14.0% en 1998. Il a atteint en 2004, 30% à l'Assemblée Nationale.

Une très faible progression de l'IPF s'observe entre 1990 et 1993, suivie d'une chute entre 1996 et 1997. En 1998, l'IPF augmente sensiblement. Malgré cette progression, la femme a une participation faible à tous les postes de responsabilités du pays.

Tableau n°11 : Participation des femmes dans les institutions de la République du BURUNDI[1]

Organe/Institution	Total	Femmes	% Femmes
Sénat	54	11	20.37
Parlement de transition	187	34	18.18
Bureau parlement	5	1	20.00
Membre du gouvernement	28	4	14.29

Ce tableau montre combien les femmes participent faiblement aux postes de responsabilité et aux organes dirigeants. Cela va de soi quand on sait que les filles se scolarisent en taux faible. Et même celles qui se scolarisent n'affrontent pas toutes les filières qui leur donneraient la capacité d'assurer les hautes fonctions du pays.

Cependant, par rapport au taux de fréquentation à l'enseignement supérieur, il est à constater que même les femmes qui ont les compétences intellectuelles ne manifestent pas d'ambition politique, bien que les textes de loi ne stipulent pas l'exclusion pour l'épanouissement politique. En effet, d'après le tableau numéro 7, depuis l'année académique 1989-1990 jusque dans l'année académique 1997-1998, le taux moyen de fréquentation des filles à l'Université du Burundi est de 28%. D'après le tableau numéro 8, ce taux atteignait 29.3% mais le taux de participation aux hautes fonctions du pays et dans les institutions de la République varie entre 14.29 et 20%.

A la fonction publique, les femmes de la catégorie de direction sont au nombre de 337 d'après le tableau numéro 9, sur un total de 2074, soit 16.25%. Où vont alors les autres 12% de femmes qui avaient fréquenté

[1] MAREGEYA, (C) ; loc.cit.

l'Université du BURUNDI ? La réponse serait que même celles qui ont été admises à l'Université fréquentent les cycles courts comme l'IP et l'ISCO.

Si les femmes présentes dans les institutions du pays à 20% ne représentent que 16.25% des cadres susceptibles d'être promus à la fonction publique, c'est que les femmes reçoivent la promotion plus que les hommes.

Les femmes, déjà en faible taux de fréquentation à l'école primaire, en très faible taux à franchir le cycle primaire, très peu parvenant à terminer les humanités générales et techniques, une infime minorité pouvant arriver à l'enseignement supérieur, quelques centaines seulement peuvent affronter les cycles longs et spéciaux et rentrent dans la catégorie de cadres de direction ; ces femmes représentent une proportion insignifiante de la population féminine burundaise.

3.3.La santé

Le Burundi est encore confronté à de grands problèmes de santé qui sont liés à la persistance de grandes endémo-épidémies comme l'infection par le VIH/SIDA, le choléra, à un manque de services de santé en quantité et en qualité suffisantes et à une faible accessibilité des structures sanitaires existantes :

«Le nombre de centres de santé ou de référence de base était évalué en 2003 à 483, soit un centre de référence de base pour 14.216 habitants. L'OMS fixe comme norme un centre de santé pour 10.000 habitants.»[1]

Les ressources humaines dans le secteur de santé sont insuffisantes :

«A la fin de 2001:

- *il y avait 343 médecins, soit un médecin pour 20.400 habitants, les normes de l'OMS sont de un médecin pour 10.000 habitants.*
- *2.101 infirmiers et auxiliaires infirmiers, soit un infirmier pour 3.500 habitants, les normes de l'OMS sont de un infirmier pour 3.000 habitants.»*[2]

L'autre problème majeur concerne l'accessibilité des soins comme le montre le même document :

«L'analyse de la situation du médicament montre que les médicaments manquent souvent et de façon parfois très aiguë dans les différentes

[1] MINISTERE DE LA SANTE PUBLIQUE ; Etats généraux de la santé, Bujumbura, 31 mai-04 juin 2004, p.2
[2] MINISTERE DE LA SANTE PUBLIQUE ; op.cit, p.3

structures de soins du pays. Même existants, ils sont chers et hors de portée de la grande majorité des malades.»[1]

La plupart des Burundais ne se font plus soigner ou se font consulter sans pouvoir acheter les médicaments prescrits par le médecin au moment où d'autres sont enfermés dans les enceintes d'hôpitaux, n'ayant pas pu payer les prestations médicales. Les conditions de vie des paysans et des travailleurs sont aujourd'hui devenues très difficiles à supporter. Leurs revenus mensuels ne permettent pas de couvrir les besoins vitaux. Ainsi, ils deviennent vulnérables aux maladies.

Cette situation est exacerbée par la guerre qui a fait que les populations se « déplacent » ou se « dispersent », habitant alors dans des taudis et bâches, sans se couvrir suffisamment la nuit et sans se protéger contre les pluies saisonnières. La santé de la femme devient davantage précaire. Celles qui accouchent par césarienne ou aux centres de santé ne parviennent pas à payer la facture, tandis que d'autres manquent les frais de caution et accouchent à la maison.

En conclusion, la population burundaise, masculine comme féminine souffrent des problèmes de pauvreté. Cette dernière leur empêche l'accès aux soins de santé et à la scolarisation d'une part et d'autre part, elle subit les méfaits de la mauvaise organisation sociale et l'absence de planification dans les domaines-clés du pays. La scolarisation de la fille est faible par rapport à celle du garçon, mais on ne peut pas se féliciter non plus des progrès atteints dans la scolarisation du garçon car son taux reste faible ; tandis que le niveau d'enseignement a baissé durant les deux dernières décennies scolaires. L'émancipation de la femme doit donc prendre en compte tous ces maux qui hantent la société.

Ayant fait le tour de la question de l'émancipation de la femme, les connaissances sur le sujet à l'étude nous ont permis de réaliser la recherche sur terrain. Comme l'exige la rigueur scientifique, cette recherche doit être organisée, ceci pour dire qu'il a fallu choisir la méthodologie de travail.

---

[1] MINISTERE DE LA SANTE PUBLIQUE ; op.cit, p.7

CHAPITRE QUATRIEME : CONSIDERATIONS METHODOLOGIQUES

Nous ne pouvons appréhender une réalité sociale donnée d'un groupe donné au sein d'une société qu'à travers l'analyse du contenu des informations obtenues auprès des membres de ce groupe même par un recueil minutieux de données eu égard aux objectifs de notre recherche. C'est pour cette même raison qu'il fallait mener une enquête auprès de la population en cause. Et selon Joseph NDAYISABA,

«Le terme « enquête » n'a évidemment rien de commun avec l'enquête policière ou judiciaire, et doit être pris au sens de quête d'informations. Mais à cela s'ajoutent deux idées : d'une part l'idée que cette recherche est méthodique, donc doit satisfaire à certaines exigences de rigueur permettant d'aboutir à des résultats quantifiables, c'est-à-dire traduisibles en chiffres...et d'autre part l'idée que cette recherche s'applique à une réalité tout à fait particulière : la vie sociale d'un groupe social, ses comportements, ses goûts, ses opinions, ses besoins, ses attentes, ses raisons d'agir et de réagir, ses manières de vivre, de travailler, de se distraire, ses changements et les influences auxquelles il est sensible.» [1]

Pour bien mener notre investigation, nous avons d'abord formulé la question de cette recherche.

4.1. Formulation des questions de la recherche

Entre l'élaboration d'un cadre conceptuel et la formulation des questions de recherche, il n'y a qu'un pas. L'un entraîne l'autre et comme le dit UMBERTO,

«La recherche doit porter sur un objet (les faits) reconnaissable et défini, de telle manière qu'il soit reconnaissable également par les autres.»[2]

Sur un tel objet, la recherche doit dire des choses qui n'ont pas encore été dites ou le reconsidérer dans une optique différente de ce qui a été déjà publié.

Le phénomène de l'émancipation de la femme a fait objet de nombreuses études. Notre spécificité réside en ce que la condition de la femme doit être appréhendée à travers une recherche auprès d'elle-même et dans son milieu physique, économique et social. En effet, l'espèce humaine est toujours confrontée aux problèmes divers. Conscients du

[1] NDAYISABA, (J) ; Projet de mémoire, UB-FPSE, 1ère Licence, Cours inédit, A/A1999-2000
[2] HAVUGIYAREMYE, (C) ; op.cit, p.51

problème qui hante leur groupe, les humains ont adopté des comportements ou des attitudes spécifiques et ont envisagé des solutions pour s'en sortir. Les questions de recherche que nous avons formulées nous ont permis de cibler l'information souhaitée en priorité et nous avons pu canaliser notre travail dans cette direction.

C'est à partir de ces questions que nous avons pu décider sur le choix et la sélection de nos informatrices, c'est-à-dire que nous nous sommes ainsi intéressé à certaines femmes confrontées à la réalité de la vie sociale burundaise.

La question principale de notre recherche était formulée comme suit:

La conscience des femmes paysannes burundaises de leurs conditions sociales est-elle objective ou subjective ?

La conscience objective est celle qui correspond aux divers problèmes auxquels sont confrontées les femmes dans leur être matériel de la vie sociale quotidienne. Elle est donc déterminée par les conditions objectives de leur existence matérielle.

La conscience subjective est celle dictée par les divers courants idéologiques, entre autres certaines organisations féministes, les organisations internationales pour les droits de la personne humaine, la religion, l'école et surtout la culture burundaise. Notre préoccupation du moment est la question de l'émancipation et ses aspects idéologiques.

Les questions de recherche particulières sont les suivantes :

Quelles sont les conditions réelles de la femme paysanne burundaise et quels sont ses problèmes face à ces conditions ?

En d'autres termes, quels sont les obstacles à l'épanouissement social et économique de la femme burundaise ?

Quelles sont les nouvelles conditions auxquelles la femme paysanne aspire pour son plein épanouissement ?

En effet, si les femmes burundaises paysannes vivent des conditions qui les lèsent, elles ont une vision de ce que pourrait être leur vie dans les conditions d'aisance matérielle et d'épanouissement. Comment alors veulent-elles la restructuration économique et sociale du pays, de manière rassurante?

Quelles sont les alternatives qu'elles proposent pour quérir leurs droits et libertés?

Quels sont les rapports existant entre leurs aspirations et leur émancipation véritable?

Est-ce que ces alternatives sont objectives (rapport avec la condition sociale de la femme) ou idéologiques (sans rapport avec la réalité) ?

Pour saisir la réalité objective et sortir des spéculations générales invérifiables sur ce grand thème, il nous a fallu l'étude à partir des comportements verbaux et des attitudes de nos informatrices ciblées par la recherche.

Il s'agit de recueillir des connaissances crédibles, en rapport avec le caractère idéologique du phénomène de l'émancipation de la femme et les conditions matérielles d'existence des femmes paysannes.

Ont-elles leur conscience propre ou la conscience des autres sur leurs conditions?

Notons que la conscience des autres essaie de créer une existence externe à soi en faisant vivre au public un monde irréel, subjectif, idéaliste faisant passer les individus de leur existence réelle à leur aliénation sociale. Cela les transforme psychologiquement et socialement en refusant ou en niant leur condition et leur place inacceptable pour s'assimiler à une vie mondaine moins pénible.

4.2. Méthode de recherche

C'est banal de répéter, après tant d'autres, que quel que soit l'objet de la recherche, la valeur des résultats dépend de celle des méthodes mises en œuvre. Toutefois, les choses ne sont pas aussi simples qu'elles paraissent. Entre l'intuition initiale du problème et l'application finale des résultats d'une recherche, il y a maints choix à faire.

Les sciences sociales affrontent des problèmes humains qu'ignorent les sciences de la nature. Nous ne négligeons pas la remarque de KARL et POPPER,

«Particulièrement dans le domaine des sciences sociales, nous devons nous contenter d'améliorer indéfiniment nos approximations. Incontestablement,

ce type de recherche est souvent discuté. Sa scientificité n'est pas évidente.»[1]

Mais nous devons faire des recherches en sciences sociales. Si non, ne pas le faire serait lourd de conséquences comme BLALOCK le précise dans ces termes:

«Des principes scientifiques bien établis, basés sur une recherche rigoureuse sont normalement une condition nécessaire pour une action sociale intelligente, mais ils ne sont pas suffisants en eux-mêmes. Cela signifie que le seul fait de détenir le savoir nécessaire ne garantit pas que nous aurons la capacité ou la volonté d'agir en fonction de ce savoir. Sans lui par contre, nous serons obligés de continuer à nous servir de méthodes de type "essais et erreur" qui ont depuis longtemps fait la preuve de leur inefficacité et de leur coût social élevé.»[2]

En ce qui concerne la méthodologie usuelle pour notre travail, nous savons que l'utilisation de plus d'une méthode pourrait pallier les inquiétudes susmentionnées. Mais, nous avons constaté que pour ce travail, une seule méthode nous suffisait, à condition qu'elle soit convenablement appliquée.

Nous devons alors arrêter une stratégie dans le sens où l'entendent DE KETELE et ROEGIERS :

«Une stratégie est un ensemble coordonné de méthodes, de démarches et des techniques censées être pertinentes en regard de l'objectif poursuivi. »[3]

Une stratégie implique donc notamment le recours à des méthodes et à des techniques. Nous retenons les définitions données à la méthode et à la technique telles que l'entendent les mêmes auteurs, dans le même ouvrage et à la même page.

«Une méthode est un ensemble plus ou moins structuré et cohérent des principes sensés orienter l'ensemble des démarches du processus dans lequel il s'inscrit(...) Une technique est un ensemble de démarches

---

[1] KARL, (R) & POPPER,(L) ; L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme, Paris, Hermann, 1984, p.23
[2] BLALOCK, (H) ; Introduction à la recherche sociale. Gembloux, Du culot, 1973, p.21
3 DE KETELE , (J.M) et ROEGIERS ,(X) ; Méthodologie du recueil d'informations, Fondement des méthodes d'observations, de questionnaires, d'interviews et d'étude de documents, Méthodes en sciences humaines, 3ème édition, Département de Boeck Université, Bruxelles,1996, p.139.

préétablies à effectuer dans un certain ordre et éventuellement dans un certain contexte, plus ou moins contraignant selon les techniques.»[1]

Nous inspirant du sens donné à ces termes, nous différencierons méthode et technique selon les critères suivants:

Une méthode se base sur des principes, une technique sur des démarches. Une méthode est ouverte, tandis que une technique possède un caractère préétabli. Une technique se met toujours au service d'une méthode.

Le recueil d'informations peut être décrit comme le processus organisé mis en œuvre pour obtenir des informations, auprès des sources multiples, en vue de passer d'un niveau de connaissances ou de représentations de la même situation donnée à un autre niveau de connaissances ou de représentation de la même situation, dans le cadre d'une action délibérée dont les objectifs ont été clairement définis et qui donne des garanties suffisantes de validité.

Notre étude se veut qualitative. Cette méthode est différente de la méthode quantitative. Elle est utilisée sur de petits groupes et ne vise pas la généralisation.

L'inconvénient de cette méthode est le risque de ne pas tenir compte des données dont la fréquence est faible ou d'ignorer l'originalité et sacrifier une information peut être essentielle dans les résultats de la recherche.

Dans la recherche qualitative dont nous nous sommes servi dans cette recherche, c'est plus la qualité de l'information qui a été considérée et moins sa quantité ou sa fréquence. Les méthodes qualitatives, selon LAGACHE, suffisent pour explorer une réalité sociale :

«Le sujet répond comme il veut avec son propre vocabulaire. Elles aident à recueillir des réactions spontanées parfois imprévues.»[2]

En effet, s'exprimant sur l'importance de l'analyse qualitative, NISABWE explique:

«Dans l'analyse qualitative, l'important implique la nouveauté, l'intérêt, la valeur d'un thème, c'est-à-dire sa présence ou son absence.»[3]

---

[1] DE KETELE , (J.M) et ROEGIERS ,(X) ; op.cit., p139

[2] LAGACHE, (D) ; L'unité de Psychologie, Paris, PUF,1979, p32

[3] NISABWE, (T) ; Séminaire de Méthodologie de Psychologie Sociale, UB-FPSE, 1ère Licence, Cours inédit, A/A 1999-2000

Nous avons donc choisi une approche qui s'inscrit dans l'ordre de la démarche qualitative, à savoir l'étude de cas, qui est une étude approfondie privilégiant un petit nombre d'individus. Selon PONGERE,

«Une enquête qualitative peut porter sur un nombre restreint d'individus. Elle accorde une importance moindre au problème de représentativité de l'échantillon, l'écarte parfois totalement.»[1]

Et concernant l'importance de cette méthode, LAGACHE dit:

«Par l'étude de " cas " le psychologue apprend à aborder les êtres humains, à les faire s'exprimer, à se présenter leur vie et leur conduite à la faveur de l'observation et de l'interprétation compréhensive des comportements considérés comme significatifs et expressifs.»[2]

4.3. Objectifs de la recherche

4.3.1. Objectif général

Dans notre recherche, nous avons voulu étudier la question de l'émancipation de la femme dans son rapport à la réalité concrète

4.3.2. Objectifs opérationnels

- *Identifier les contraintes de la vie socio-économique qui s'opposent à la femme paysanne dans sa vie socio-productive*
- *Découvrir comment les femmes paysannes perçoivent la question de leur émancipation*
- *Découvrir les voies et moyens requis pour s'émanciper*

4.4.Techniques de recherche : l'entretien semi-directif

Dans les recherches en sciences sociales, il existe plusieurs techniques de collecte des données.

En effet, on peut recourir à l'entretien directif, à l'entretien non- directif ou à l'entretien semi- directif, à l'analyse documentaire, à l'observation ou à la recherche intervention, etc.

---

[1] PONGERE, (P) ; Méthode des sciences sociales, Paris, Dalloz, 1971, p.54

[2] LAGACHE, (D) ; op.cit, p.33

De toutes ces techniques, nous avons opté pour l'enquête par l'interview ou l'entretien semi-directif parce qu'elle est la plus pratique quand l'enquête porte sur des sujets qui ne peuvent pas s'exprimer par l'écrit. Selon D'UNRUG :

«Laisser parler l'enquêté, voire l'aider à parler, des relances sans pour autant diriger son discours, dire« oui, « hum », faire « écho » en répétant le dernier mot émis, en fin refléter tout ou une partie du discours. »[1]

C'est pour cela que, de toutes les techniques de recherche, l'entretien semi-directif nous a semblé la mieux indiquée pour nous permettre de recueillir le genre d'informations qu'il nous faut et pour saisir tous les problèmes auxquels sont confrontées les femmes paysannes.

C'est un instrument de choix dans l'approche des situations vécues comme le confirment aussi FESTINGER et KATZ :

«La science sociale fait de plus en plus appel à des faits que seuls peuvent remporter les individus qui en ont 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 expériences ou leurs projets.»[2]

Dans la perspective de notre recherche, les femmes paysannes sont les seules détentrices des informations susceptibles de nous révéler les problèmes d'intégration qu'elles éprouvent dans leur vie sociale quotidienne.

Pendant l'échange, nous avons respecté la libre expression de nos enquêtées. De même, une mise en confiance et une entière disposition d'écoute et de dialogue leur ont été garanties.

Pour y arriver, nous avons confectionné un guide d'entretien qui comprenait des questions qui nous ont aidé à atteindre nos objectifs.

Ce guide d'entretien est fait de questions fermées visant à identifier le répondant, ensuite d'une série de questions de fond destinées à faire exploser la vérité aux interviewées à propos de leurs problèmes d'intégration dans leur nouveau milieu.

---

[1] D'UNRUG, (M.C) ; Analyse de contenu et acte de parole, De l'énoncé à l'énonciation, Paris, PUF, 1974, p.87

[2] FESTINGER, (L) & KATZ, (D) ; Les méthodes dans les sciences sociales, Paris, PUF, tome2, 1974, p.39.

Et pour retenir tous les propos ou réponses de nos enquêtées, nous nous sommes servi d'un magnétophone qui nous a permis l'enregistrement sans omettre aucune intervention des interviewées sur des bandes cassettes.

Ces entretiens ont été par la suite retranscrits dans le registre destiné à cette fin pour en faciliter l'exploitation.

4.5. Terrain d'enquête et population-cible

Notre lieu de recherche est le milieu rural de la commune KAYANZA. Le choix de cette commune n'a pas été le fait du hasard car, d'abord elle se trouve dans la province dont nous sommes originaire et de ce fait nous sommes suffisamment connu et familiarisé avec la population. C'est un espace géographique où le problème de terre s'est posé depuis des années ; une partie de la population s'est adaptée à cette vie par d'autres activités génératrices de revenus mieux que la culture des champs et l'élevage traditionnel.

En plus, la Commune KAYANZA est un centre cosmopolite par où passent les axes routiers vers l'étranger, vers la capitale et d'autres centres urbains à distances moyennement courtes (NGOZI : 29km, frontière TANZANIE: 140km, MUYINGA : 114km, BUTARE : 95km,). Des influences culturelles sont possibles, pour modifier en quelque sorte les mentalités traditionnelles. La réalité rurale est vivante dans le paysannat de ladite commune.

Tenant compte du caractère spécifique que revêt notre travail, nous avons opté pour une quête d'informations auprès des femmes qui se sont mariées paysannes, parce que nous estimons qu'elles détiennent toute la réalité sur la vie sociale d'une femme burundaise, mère, épouse et productrice de la vie matérielle de la société.

La commune KAYANZA a été également ciblée comme terrain d'enquête, parce que la succession devient une question délicate lorsqu'elle est soumise à la tradition et au code juridique en vugueur à la fois.

Les femmes paysannes qui y habitent, en effet, sont nées et ont grandi en milieu rural en général et ont bénéficié des bienfaits de la scolarisation. Elles possèdent des connaissances relatives aux difficultés qui les empêchent de s'épanouir socialement en tant que femmes. Cette

connaissance de terrain d'enquête nous a facilité le contact et la confiance des sujets à enquêter.

4.6. La pré-enquête

Nous avons organisé la pré-enquête entre le 8 et le 13 novembre 2003.

La pré-enquête est en réalité un pré-test. C'est l'une des étapes nécessaires dans la préparation de l'enquête psychosociale.
Cette étape nous a été importante dans la vérification de la fiabilité de l'instrument de recherche. Le pré-test n'apporte pas de résultats aux objectifs de la recherche mais il est centré sur l'évaluation des instruments comme tels.

Le pré-test vérifie si oui ou non tous les sujets accordent un même sens aux différentes questions telles qu'elles sont formulées par le chercheur.

Avant de faire l'enquête proprement dite, nous avons considéré qu'il n'est pas du tout explétif de tester le guide d'entretien afin de corriger les incompréhensions éventuelles et les interprétations en dehors du champ de la recherche.

Le pré-test ou la pré-enquête nous permet non seulement de découvrir la portée et la sagacité d'informations que la/les question(s) peut(peuvent) provoquer, mais aussi il nous aide à échapper les niaiseries que peut introduire dans les réponses, une question imprécise ou mal formulée.

De cette manière nous avons testé la pertinence de nos questions et des objectifs de la recherche.

Nous avons choisi la colline de MUSAVE comme terrain de test de notre guide d'entretien. En effet, cette colline se trouve dans la zone de KAYANZA où le déplacement est moins coûteux. Nous avons choisi 4 sujets féminins sur la colline même, en gardant relativement le même intervalle habital, à raison de 4 ménages entre deux domiciles de répondants.

L'analyse des résultats du pré-test nous a permis de confirmer la pertinence des objectifs, mais aussi de reformuler nos questions de recherche et de réaménager notre guide d'entretien. Ainsi, les questions du guide d'entretien ont été affinées tandis que les questions de recherche ont été réaménagées et réorientées.

4.7. Sélection des cas à étudier

Rappelons que notre sujet consiste en la perception des conditions sociales de la femme burundaise par elle-même et les représentations d'une femme affranchie de la situation décrite. En vue de concentrer notre attention sur chacune des données qu'aura récoltée notre enquête, le canevas de notre travail débouche sur l'étude de cas.

«Afin de ne pas courir le risque d'échantillonner trop étroitement, c'est-à-dire de restreindre les sources d'informations, on recommande de remonter aux sources les plus substantielles, les plus appropriées à l'étude. Il importe également de travailler à la périphérie, de s'entretenir avec les personnes qui ne sont pas au centre du phénomène ou qui en sont quand même proches de dissidents, des renégats et des excentriques. En procédant de cette manière, le chercheur a la chance d'apprendre énormément de choses, mais aussi et surtout de récolter des informations contrastées, qui permettent des comparaisons qui aident à comprendre le problème à l'étude. »[1]

Ainsi, cette remarque se révèle pertinente et nous l'avons faite nôtre au cours de notre recherche. Nous avons donc procédé à une étude monographique sur un nombre de 10 sujets choisis sur 4 collines de recensement : Nyabihanga (3 sujets), Budori (2 sujets), Bugarama (3 sujets) et Rango (2 sujets). Nous avons déterminé d'avance les critères de choix, afin de ne garder que les plus intéressants. D'abord, notre interlocuteur devait être féminin, ensuite, avoir fondé un foyer ou avoir engendré des enfants. Ensuite, les enquêtées étaient choisies régulièrement à l'intervalle de six ménages. Le choix des informatrices n'a pas été facile, car, certaines nous déclaraient ne pas avoir suffisamment de temps, tandis que d'autres ajournaient l'entretien ou rallongeaient la séance au lendemain.

Ainsi, nous avons donc opté pour une approche qui s'inscrit dans la ligne des méthodes qualitatives à savoir l'étude de cas.

4.8. Enquête proprement dite

Pendant le travail d'enquête, notre guide, revu suite aux réponses du pré-test, a été soumis aux sujets. Pour maximiser les chances d'amasser le plus d'éléments d'informations utiles à notre recherche, nous devions penser aux diverses situations de la femme paysanne.

---

[1] NISABWE, (T) ; op.cit.

Cette partie de la recherche a été effectuée en janvier 2004. Les imprévus de terrains nous ont obligé de prolonger la durée lui impartie. En effet, malgré que la communication ait été souvent aisée, nous constations, pendant l'écoute des enregistrements l'insuffisance d'informations à certaines questions du guide et nous repartions le lendemain à la source. Mais avant tout, les salutations d'usage et le nœud de contact psychologique ont chaque fois été le préalable pour tout entretien.

Si l'individu n'avait pas de temps, nous reportions l'entretien. Nous tenions à ce que notre interviewée soit débarrassée de ses tâches jusqu'à ce qu'elle nous déclare librement être disponible pour éviter le brouillage de notre entretien et pour garder le référent contextuel de la recherche et son cours logique. Les 19 questions que le lecteur trouvera en annexe étaient prévues pour que notre interviewée fasse le tour de tous les aspects des points proposés.

Après le recueil des données sur le terrain, nous avons procédé à l'analyse et à l'interprétation des résultats. C'est le contenu de la deuxième partie.

DEUXIEME PARTIE : PRESENTATION, ANALYSE ET INTERPRETATION DES DONNEES DE TERRAIN

0. Introduction

Le travail dans la deuxième partie consiste dans la présentation détaillée des résultats de la recherche sur terrain, dans l'analyse des données recueillies et dans leur interprétation.

Le cinquième chapitre montre les différentes formes par lesquelles le discours sur la condition de la femme se présente et se manifeste dans la société, tandis que le sixième et le septième chapitres présentent les effets du discours sur la perception par la femme paysanne, de sa vie matérielle et de son émancipation par elle-même.

La question de l'émancipation de la femme est particulièrement analysée et interprétée dans le septième chapitre parce que, au cours de celui-ci, c'est la femme paysanne elle-même qui présente son point de vue sur sa situation et donne des voies de sortie, en tant qu'être socialisée.

CHAPITRE CINQUIEME: LA SOCIALISATION DE LA FEMME

Cette notion de socialisation implique avant tout une intériorisation réussie des normes sociales qui amènent l'enfant à se comporter d'une manière socialement désirée. L'intériorisation de ces normes inhibe les comportements antisociaux et perturbateurs et favorise l'apparition, dans le répertoire comportemental de l'enfant, des actions également requises et approuvées.

Ainsi, la socialisation est d'abord un processus d'adaptation de l'individu, processus indispensable à l'intégration sociale. Ensuite elle est une ouverture à autrui ; elle met donc l'accent sur les relations inter-individuelles. Elle revêt deux aspects : à savoir l'aspect affectif et l'aspect cognitif. Dans la relation avec sa mère, l'enfant est amené à être gratifié ou à être frustré selon le cas et cela amène ce dernier à l'introjection des activités positives ou à l'introjection des attitudes frustrantes agressives. Dans le même sens, l'enfant introjette des images valorisées auxquelles il voudrait ressembler par le jeu d'identification.

Pratiquement, l'enfant imite l'adulte et la grande partie de ses comportements dans les premières années obéissent à ce modèle.

Pour nous, socialiser l'enfant c'est l'éduquer, lui apprendre à tenir une certaine place dans le groupe pour faire de lui un instrument actif à l'usage du groupe.

5.1. L'éducation informelle dans la famille rurale.

On ne peut envisager de parler de la socialisation de la fille paysanne sans dire que son rôle incombe à sa famille ; d'abord puisque, dans la majorité des cas, c'est à travers elle que l'enfant établit son premier contact avec la société et qu'il en découvre les normes et les valeurs.

En effet,

«La famille est le lieu de multiples apprentissages aussi bien dans le domaine des grandes fonctions biologiques que celui des modes de communication des règles concernant les rapports entre les êtres humains comme les façons d'agir et de se comporter qui sont admises, tolérées ou réprimées par le groupe social.»[1]

---

[1] NZINAHORA, (I) ; Psychologie génétique, Cours inédit, Bujumbura, UB-FPSE, 1ère Candidature, A/A 1997-1998

Dans sa famille, l'enfant apprend à utiliser le monde des objets comme celui des signes et notamment sa langue. Il s'y familiarise avec les règles sociales et les valeurs du milieu. La famille est aussi le lieu des premières relations interpersonnelles ; ses membres sont, pour l'enfant, les premiers modèles qui lui sont proposés.

Cette éducation commence dans les premières années de l'enfance jusqu'à l'âge majeur et se poursuit même à l'âge adulte. Lorsque nous avons cherché à savoir comment elle se donne, NTI nous dit ce qui suit :

«Duhereye kubo mu nzu zacu, umwana iyo umuvyaye uramwonsa hanyuma mugihe Imana yaguhaye kurondoka agacuka, ukaguma umuringaniza neza. Hagera ko umwana aja kwiga ukamujana kw'ishure. Umwana rero ukamukurikirana. Imana rero ibigufashijemwo, hari naho atora n'ivyo kuja muri ayo mashure yisumbuye, mugihe ubona ko utishoboye, urashobora kurondera amahera kugira umwana ntumutahane muhira ngo abe uwo mw'ibarabara, ukamukwirikirana ugatanga amahera y'ishure akaguma yiga. Na bantahonikora bonyene turabakurikirana tugatuma tubajana no ku maparuwasi ugasanga patiri arafashijemwo nka babiri bakaja mu mashure bakaguma biga.»
Ce qui signifie:

« En commençant par les nôtres, quand tu mets au monde un enfant, tu l'allaites et puis au cas où Dieu t'accorde la prospérité, tu le sèvres, tu l'entretiens, à l'âge scolaire, tu l' amènes à l'école. L'enfant alors tu le suis. Si Dieu t'y aide, tu peux chercher l'argent pour que l'enfant ne rentre pas à la maison ou qu'il n'entre pas dans la rue. Même les indigents, nous les suivons. Nous les acheminons à la paroisse. Il arrive que le curé en prenne deux en charge et ceux-ci continuent à étudier. »

L'éducation actuelle est aussi formelle, après celle qui est donnée à la maison. La scolarisation est la préoccupation particulière pour la population de la commune KAYANZA, pour des raisons que nous allons donner ultérieurement.

Pourtant, après et pendant les activités scolaires, les maîtres continuent d'astreindre les enfants aux valeurs culturelles de la société et même de les initier aux activités productives, ménagères ou champêtres, au cours des séances d'activités parascolaires. Les parents à leur tour continuent l'éducation consistant dans l'adaptation aux règles et aux comportements sociaux, puis veillent à leur santé comme nous l'a dit NDA:

«Indero y'abana? Abana urabarera bakiri bato, bageze kuja mw'ishure rero mw'iki gihe tugezemwo, cane cane urabandanya indero yo kwifata rupfasoni, yaba ari umuhungu, yaba ari umukobwa. Bamaze kwisununura ukabatwara aha muri SWAA kwipimisha, ubu niho tugeze kugira ngo umwana azomenye ubugingo azokurana. Umukobwa wiwanje n'umuhungwanje, bagomba bagire ubugeni, baciye babanza kuja kwipimisha kimwe na nya mukobwa bakoye, umukobwa nawe n'umugabo wiwe. »

ce qui signifie :

« L'éducation des enfants? Tu éduques les enfants dès le jeune âge. A l'âge scolaire, dans ces temps-ci, tu continues surtout l'éducation à la politesse, que l'enfant soit garçon ou fille. A l'âge nubile, tu les envoies à la SWAA-BURUNDI pour se faire dépister. Nous en sommes là actuellement, pour que l'enfant sache l'état de santé avec lequel il grandira. Ma fille, lorsqu'elle allait se marier, tout comme mon fils, se sont fait dépister ensemble avec leur fiancé. »

La docilité chez la fille comme chez le garçon est une valeur que les parents doivent développer dans le comportement de l'enfant. La scolarité ici est sentie comme un appui aux parents pour acheminer les futurs adultes à l'âge nubile. C'est cela la finalité de l'éducation dans la culture burundaise. Le Ministère de l'éducation reproche ces faits au colonisateur:

«(…) en effet, la faible fréquentation des filles est liée aux facteurs aussi bien culturels que socio-économiques et historiques. Les facteurs historiques font appel à la colonisation qui a renforcé la ségrégation en suggérant que l'école pour la fille viserait la préparation des épouses et des mères. »[1]

Ce constat peut se généraliser pour tous les sexes. Selon cette vision éducationnelle, l'adolescent ne peut s'épanouir économiquement et socialement que par l'unique chemin : le mariage. Mais la pandémie du SIDA constitue l'obstacle à cet objectif des parents et c'est pourquoi aujourd'hui, sans que nul ne les y oblige, le dépistage est devenu une règle pour fonder un foyer. Selon NSE. S., l'éducation doit être un devoir collectif des parents :

«Indero y'abana, turabafatanya n'uwo turi kumwe. Nk'umwana agize ibigaba ndi i muhira, nk'uwo mukuru agize ibigaba ndamuhana ; hama rero uwo tubana yatahuka nkamubwira nk'ivyo yakoze ati ko wamuhanye reka na

[1] REPUBLIQUE DU BURUNDI, MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE ; op.cit, p.30

jewe ndamuhe impanuro kugira agendere ubupfasoni, agendere mu nzira nziza.»

ce qui veut dire:

«Les enfants nous les éduquons ensemble avec mon mari. Si un enfant fait des bêtises quand je suis à la maison, si c'est l'aîné par exemple, je le punis. Lorsque plus tard, mon époux rentre, je lui parle des torts de l'enfant et celui-ci me dit : « Comme tu l'as puni, que je lui fasse à mon tour des conseils pour qu'il marche dans la sagesse, qu'il marche dans le bon chemin. ».»

La scolarité de l'enfant est suivie d'une éducation familiale pour une bonne préparation à la vie future, prospère en santé et en relations sociales et publiques, œuvre complexe et collaborée des deux parents, le père et la mère. La sagesse reste le but ultime de l'éducation. Selon VANDENPLAS-HOLPER,

« Les parents fournissent à l'enfant des modèles à imiter ; ils emploient des pratiques éducatives pour encourager les comportements désirables et, enfin ils entretiennent avec l'enfant des relations gratifiantes »[1]

L'éducation de l'enfant est conçue telle que chaque parent joue un rôle précis. Elle revêt une complémentarité sans laquelle l'intégration des enfants dans la famille et dans la société ne serait pas réussie. En général, la femme est occupée aux travaux champêtres et aux travaux ménagers, mais surtout elle suit de près et encadre les jeunes enfants. L'éducation est fonction des besoins de la communauté dans laquelle l'individu doit être intégré. Nous avons cherché à savoir le type d'éducation proposée aux enfants. L'éducation informelle au Burundi comprend trois rubriques complémentaires : la proscription, la prescription et l'apprentissage.
L'éducation est d'abord fondée sur les prescriptions comme nous le précise GAT :

« Turayitanga, umwana ukamubarira uti : « Kora kirya ! » *uwundi nawe ukamubarira :* « Nawe genda kuvoma ! », *aho rero umwe agiye gusoroma, abituye, arateka akaringaniza nawe washika ugashikira ku bikorwa umwana yakoze. Ego. »*

c'est–à-dire:

[1] VANDENPLAS-HOLPER, (C) ; Education et développement social, Paris, PUF, 1979, p.97

« L'éducation nous la dispensons ; tu dis à l'enfant : « Va faire ceci ! », *à l'autre tu lui dis :* «Et toi, va puiser de l'eau », *dans le même instant, l'autre va chercher les vivres dans le champ, après les avoir déposés, il les fait cuire. Et toi en arrivant, tu continues les travaux entamés par les enfants. »*

Donc, l'éducation dans ce sens implique l'utilisation des enfants pour la production familiale. Mais avant tout on leur apprend d'abord à faire le travail et à obéir aux ordres des supérieurs. Ecoutons plutôt NSE. V :

« Mu ndero y'ikirundi, umwana mu muryango turamwiza kwubaha, tukamwiza no kurima nyene no gusonera abantu. »

ce qui signifie :

« Dans l'éducation burundaise, nous apprenons à l'enfant l'obéissance ; nous lui apprenons aussi à cultiver la terre et à respecter les gens. »

Les activités sont différentes selon le sexe. Par la prescription, l'enfant apprend à assurer son futur rôle. D'après SOP *:*

« Umuhungu n'umukobwa ntubatuma bimwe. Umuhungu agukundiye nawe nyene arashobora kubikora. Mu kubikora ng'uku : iyo mugodotse umukobwa ariruka akavoma , umuhungu nawe hariho urukwi akarusatura. Izo nizo ndero twebwe dutanga. »

Ce qui signifie :

« Tu ne donnes pas les mêmes tâches au garçon qu'à la fille. Le garçon, s'il est obéissant peut tout faire. Voici comment cela se passe : lorsque vous rentrez des champs, la fille court à la source et puise de l'eau. Le garçon de son côté cherche du bois pour la cuisson. C'est cela l'éducation que nous leur dispensons. »

Cependant, chez les deux sexes, on peut observer des dérapages comme nous le fait remarquer SOP :

« Ariko hari aho havamwo umukobwa akakubera ikigaba agasumbwa mubikorwa n'umuhungu. »

c'est-à-dire :

« Mais des fois, il arrive qu'une fille soit difficile et moins vaillante que le garçon dans les travaux.»

Dans l'expression de SOP, on comprend que même si les garçons travaillent à la maison, ce sont les filles qui sont les plus disposées à le faire. Il n'est pas du tout tolérable qu'une fille ne s'astreigne pas au travail ménager. Par rapport à la coutume, les choses ont changé, les garçons font aussi les activités destinées jadis aux filles. Mais aussi à travers ces propos, il y a improvisation des théories implicites de la personnalité et des clichés. Pour SOP, la fille est, contrairement à cette expérience, plus performante que le garçon.

L'éducation peut signifier à la fois processus, finalité, produit et action. Comme produit, de la fille et du garçon n'est pas attendue la même personnalité si nous prenons l'éducation dans le sens de réussite. ERNY constate ce qui suit :

« Souvent, les garçons ressemblent à leur père d'une façon frappante, ayant adopté ses manières, ses postures, ses aspirations, sa tournure d'esprit. Un même type de caractère se perpetue à l'intérieur d'une famille d'une génération à l'autre. »[1]

Nous avons constaté que l'éducation des enfants est le produit du jeu d'identification aux images des parents. Et selon NIY, la fille aussi doit ressembler à sa mère :

« Twebwe ? Indero y'abana bayikura kuri ba se na ba nyina. Iyo barutse babanye neza, nabo nuko. Ntawuheza ngo acanemwo n'uwundi. »

c'est-à-dire :

« Chez nous ? L'éducation des enfants provient du père et de la mère. S'ils grandissent dans une famille qui cohabite bien, pour eux c'est pareil. Aucun enfant ne peut se dérouter avec un autre. »

Les parents essaient d'être de bons modèles pour leurs enfants, chacun cherchant que son enfant lui ressemble préférentiellement surtout si celui-ci est du même sexe. Les parents se représentent alors le type idéal d'homme socialisé et intégré que l'enfant doit imiter pour bien s'intégrer dans la société. Et GAT déclare :

« Abakobwa babaha indero yo kuringaniza mu rugo no kwifata runtu. »

---

[1] ERNY, (P) ; op.cit., p.62

c'est-à-dire :

« On donne aux filles une éducation à organiser le menage et à se comporter dignement. »

On comprend dès lors que, la fille, particulièrement formée pour les travaux ménagers, doive faire mieux que le garçon qui, lui, est sollicité occasionnellement en l'absence de sa sœur. Il s'agit d'une éducation pour servir dans le foyer comme le dit NSE.S. :

« Indero ibereye, umwigeme arubaha, akarima, agakora ibikorwa vyo mu rugo»

ce qui signifie **:**

« Pour une bonne éducation, la fille doit du respect, cultive les champs, fait les travaux domestiques.»

Donc, la formation donnée à la jeune fille est une véritable préparation aux activités exclusivement ménagères, sans préconiser la vie publique. Pour le garçon, une plus ou moins large liberté est accordée par rapport à la fille, mais certaines responsabilités assumées par cette dernière peuvent lui revenir. Pour NTA :

« Umuhungu, n'ukurima iyo yagukundiye. Hanyuma agatoragura inkwi ; ako niko kazi kiwe. Hanyuma nawe uri umuvyeyi mu gihe uwo muhungu abona ko atawundi abikora, vyose arabikora. Ariko hari umukobwa, umuhungu agodotse agasatura urukwi uca umuha umwanya nawe akitemberera. »

C'est-à-dire :

« Le garçon cultive les champs lorsqu'il te l'accorde, et puis il cherche du bois ; c'est ça son travail. Dans le cas où il n'y a pas une autre personne pour le faire, il fait tout. Mais s'il y a une fille à la maison, une fois que le garçon rentre des champs et qu'il morcele le bois, tu lui donnes le temps à son tour pour se promener. »

Mais cette faveur ne peut être donnée qu'au garçon seulement, sauf si la fille est instruite comme nous le confie NTIR :

« Umukobwa gutembera biragoye atari nk'uwiga ! Oya hariho nk'abakobwa baba batize. Umukobwa agodotse, afise basazawe uwo musazawe akaba

yatoraguye izo nkwi, niwe aca avoma hanyuma akaja ku kirago, wewe nawe uri nyina wiwe ukaza uracanira inkono. »

Pour dire:

« Il est rare qu'une fille se promène, sauf au cas où elle fréquente l'école. Nous parlons de filles qui n'ont pas étudié. Lorsque la fille rentre des champs, elle va puiser de l'eau à la source. Le frère ayant cherche le bois de chauffe, elle se met à confectionner la natte tandis que la mère alimente le feu. »

La fille qui a su franchir le seuil de l'école échappe au contrôle assuré aux filles paysannes, parce que présumée plus intelligente que ces dernières, et même plus intelligente que les parents. On suppose qu'elle est suffisamment mûre pour se protéger éventuellement. C'est probablement le début de son acculturation.

Les tâches qui sont attribuées à la fratrie sont propres à chaque famille. Ainsi, dans certaines familles, lorsqu'il n'y a pas de filles pour exécuter certaines activités qui leur sont dévolues, les garçons les font. A l'inverse, les filles peuvent faire les travaux destinés aux garçons. Pour NTIR. :
« Nk'umuhungu umureze mu nzu, nta na kimwe adakora. None umuhungu ararima, avuye kurima aratoragura nk'udukwi vyingwe agafata umusi wo gutoragura. Ari wewe ubimushinze no gusoroma arasoroma, umwavu akawukubura. »

pour dire :

« S'il n'y a pas de fille au foyer, il n'y a rien que le garçon ne puisse pas faire. Ainsi, il cultive les champs, ramasse le bois ou prend une journée pour cela. Si on le lui ordonne, il prépare les repas et s'occupe même des autres tâches domestiques. »

Donc, l'éducation qui est organisée au sein de la société est quelque fois réaménagée et adaptée aux réalités spécifiques de chaque famille. Elle est fonction des moyens de travail dont dispose chaque famille. La distribution des tâches n'est pas forcément liée au sexe.

Ainsi, les faibles exercent des travaux relativement légers tandis que les plus forts font des travaux relativement lourds. Entre les parents, les tâches sont partagées de manière à assurer la production. Cette

organisation de l'éducation n'est pas le fait du hasard ; c'est le mode de production qui l'a déterminée. Ainsi,

«Le mode de production agit directement sur l'éducation lorsque l'enfant est associé aux activités productives des adultes et s'éduque en les imitant.»[1]

5.2. Les stéréotypes sur la fille.

Le stéréotype selon LEYENS est :

« (…)Image ou opinion acceptée sans réflexion par une personne ou un groupe. Le stéréotype exprime un jugement simplifié, non vérifié et parfois faux, sur tel autre groupe ou même sur des événements.»[2]

Le stéréotype est un présupposé affectif que nous tenons comme en réserve et qui apparaît spontanément pour apprécier *a priori* certaines catégories de personnes ou certains types d'événements. Il s'agit du résultat d'une habitude mentale et souvent d'un préjugé par lesquels on classifie ou qualifie des personnes ou des groupes au moyen de caractéristiques parfois non prouvées.

Les stéréotypes qui sont portés sur l'un ou l'autre sexe sont relatifs à ses comportements, ses attitudes vis-à-vis des situations et des personnes ; mais aussi ces stéréotypes portent sur son statut respectif. GAT distingue la fille du garçon par leur devenir socilal respectif :

« Umuhungu ko ari igikingi c'irembo, umwigeme nawe kw'aheza iyo akuze akagenda gushaka urugo rwiwe !»

Pour dire littéralement:

«Mais le garçon est le pilier de l'entrée de l'enclos; la fille elle, lorsqu'elle devient majeure, elle va fonder son foyer ailleurs !»

Le stéréotype est un jugement s'appuyant sur les idées préconçues, une sorte de cliché mental qui y est porté sur un groupe extérieur ou sur son groupe d'appartenance. Il s'agit :

«(…) des théories implicites de la personnalité que partagent l'ensemble des membres d'un autre groupe ou du sien propre».[3]

---

[1] DURKHEIM, (E) ; op.cit, p.45
[2] LEYENS, (J.P) ; Sommes-nous tous psychologues ? , Bruxelles, Ed. Mardaga, 1983, p.12
[3] LEYENS, (J.P) ; op.cit, p.86

Le stéréotype relève de la subjectivité et il est appris au cours de nos interactions sociales. Selon GAT:

«Urumva umuhungu igituma batandukanye ; umuhungu akuze arashobora kuja araja kwangara, umukobwa nawe akaja mu rugo.»
c'est-à-dire :

«Tu comprends pourquoi le garçon est différent de la fille ; un garçon majeur peut aller vagabonder, mais la fille reste au foyer.»

Ceci montre que l'éducation burundaise est fondée en partie sur les idéologies. Pour NDITIJE :

«Comme ces théories implicites de personnalité sont nos compagnons de tous les jours, ils nous influencent non seulement dans les jugements portés sur autrui, mais aussi dans le rejet ou l'acceptation plus ou moins explicites ou implicites, plus ou moins spontanés.»[1]

Nous l'entendons aussi dans les propos de NSE.V:

«Umuhungu n'umukobwa, ego bose ni abana ; gusa ni nkaco kimwe mugabo baratandukanye. Kuko dufashe nk'abana b'abahungu b'ubu, twebwe abavyeyi ntitubagonda, oya baradusuzugura gose. Mugabo umukobwa wewe bukebuke, we vyopfuma"

«Le garçon et la fille, évidemment tous les deux sont des enfants mais ils sont vraiment différents ; puisque si nous considérons le cas des garçons d'aujourd'hui, nous les parents ne pouvons plus les faire fléchir. Non, ils bravent beaucoup notre autorité. Mais pour la fille, ça va encore.»

Les stéréotypes se rencontrent ainsi implicitement dans le domaine éducatif, surtout à l'endroit des femmes et des races comme le reconnaît l'UNESCO :

« L'UNESCO, comme plusieurs autres institutions du système des Nations-Unies, a joué le rôle important dans cette évolution, en dénonçant tout particulièrement l'influence négative que peuvent exercer les préjugés sexistes dans la société comme à l'école, à l'encontre de l'égalité et du respect mutuel entre la femme et l'homme.»[2]

---

[1] NDITIJE, (C) ; op.cit.
[2] UNESCO ; Rapport du comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Uruguay, 1984, p.15

Le préjugé est donc une croyance ou une opinion préconçue, imposée par le milieu, l'époque, l'éducation et très proche du stéréotype qui est :

«(...) Quelque chose qui se répète et se reproduit sans variation, qui se conforme à un modèle fixe et général et qui manque de distinguer les qualités individuelles, une image mentale standardisée qui est commune aux membres d'un groupe et qui représente une opinion exagérément simplifiée, une attitude affective ou un jugement sans examen. »[1]

Chaque personnalité est prédisposée à être victime des théories implicites de personnalité. On explique ses erreurs, ses maladresses, en privilégiant le dispositionnel alors que parfois c'est le situationnel qui prime.

On dit par exemple des femmes que c'est dans leur nature d'accomplir certaines tâches. Est-ce que cela ne serait pas le résultat d'un jeu d'identification ou d'éducation depuis la prime enfance ainsi que du facteur culturel ? Analysons encore ce qu'en dit encore NSE.V :

« Baratandukanye koko. Ukungene kamere itandukanye, umwana w'umuhungu aravuga ati : « Jewe sinorima, kandi sintegerezwa no gukubura umwavu. » *Niho tuvuga tuti baratandukanye tuvuga tuti umuhungu ajejwe ibikorwa ibi n'ibi.»*

C'est-à-dire:

«Ils sont différents bien entendu. Voici la manière dont leur nature est différente ; par exemple le garçon dit : « Moi je ne peux pas labourer la terre et je ne dois pas balayer les saletés. » *C'est ainsi que nous disons que le garçon est chargé de ceci ou de cela. »*

Le statut est différent entre la fille et le garçon et les rôles sont partagés. C'est là le fondement de leur différence et de la distinction de leur éducation. Mais comme nous savons que sur l'étendue du territoire du Burundi, la majeure partie de la population vit de la terre, comment est-ce que le garçon se détourne de l'exploitation de cette ressource vitale ? C'est parce que la terre ne constitue plus la source fondamentale de revenus. SOP dit ceci à propos de la différenciation entre la fille et le garçon :

---

[1] SHESTAKOV, (V) ; Guide on identification and elimination of negative sex stereotypes in school text books and children litterature and on promotion of positive image of women, 1982[Document préparé pour l'UNESCO, en Anglais seulement ; non publié, cité par MICHEL, (A) ; in Non aux stéréotypes. Vaincre le sexisme dans les livres pour enfants et les manuels scolaires, Paris, UNESCO, PUF, 1986, p.7

« Karatandukanye koko. Igituma gatandukanye, urabona umuhungu, ni samuragwa w'urugo. Mugabo umukobwa bukeye arangara mu Burundi. »

Pour dire :

«Leur nature est très différente. La raison de cette différence est que le garçon est héritier de la famille, tandis que la fille s'en va ailleurs pour se marier.»

Les stéréotypes ont leur raison d'exister dans la société. Ils représentent les images de personnalités idéalisées. Le garçon en même temps doit garder les moyens de production et les produits dont il est l'héritier, mais aussi il est désigné pour assurer la continuation du clan par le mariage.

Cela est même la base des représentations sociales pour distinguer les deux sexes. SOP le dit bien lorsqu'elle déclare :

« Igitandukanya umuhungu n'umukobwa, n'uko umukobwa ava mu rugo iwabo agiye kurongorwa, umuhungu nawe akaguma mu rugo kwa se.»

Ce qui signifie :

« Ce qui distingue le garçon de la fille, c'est le fait que la fille quitte sa famille pour aller se marier alors que le garçon reste chez ses parents. »

Donc, c'est l'être social qui a déterminé cette représentation des sexes, et cette représentation soutient ces rapports matériels et les maintient en résistant à leur changement éventuel.

5.3. La catégorisation à base des sexes.

Face aux multiples institutions auxquelles nous sommes confrontés telles la religion, l'éducation, l'idéologie en général, il nous est impossible de les appréhender et de les traiter toutes individuellement. Nous avons alors recours à un processus de simplification qu'on nomme catégorisation, entendu par TAJFEL comme :

«(...) les processus psychologiques qui tendent à ordonner l'environnement en termes de catégorie, groupes de personnes, groupes d'objets, d'événements (ou groupes de certains de leurs attributs) en tant qu'ils sont,

soit semblables, soit équivalents les uns aux autres par leur action, leurs intentions ou les attitudes d'un individu».[1]

Une catégorie, lorsqu'elle est sociale, désigne en général un ensemble d'individus qui peuvent être dispersés, mais qui ont des caractéristiques communes, reconnues par la société où ils vivent.
La catégorisation dans notre recherche est un phénomène qui s'opère à partir des valeurs. MIN en dit ce qui suit :

« Umuhungu n'umukobwa, oya ntibameze co kimwe ,none umukobwa ko ari uwo mu rugo,nayo umuhungu umwanya umwe ubona yibereye harya kw'ibarabara .Umukobwa iyo abangutse arabanguka,umuhungu nawe iyo yanse aba yanse nyene. »

cela veut dire **:**

« Le garçon et la fille diffèrent : la fille garde la maison alors que le garçon vadrouille souvent. Lorsque la fille est naturellement habile au travail, elle est vraiment rapide, le garçon lui, lorsqu'il refuse, il reste inflexible. »

Dans notre milieu de recherche, la fille est jugée comme travailleuse tandis que le garçon est fainéant et peut n'obtemperer à aucune injonction des parents. Ce dernier flâne, erre dans la rue, alors que la fille est à la maison, en train de trimer pour la famille. Notre interlocutrice a renchéri son idée en catégorisant davantage le garçon et la fille comme diamétralement opposés vis-à-vis des valeurs soutenues par la société ; les valeurs en rapport avec le travail ;

« Abahungu bakunda kuba ibigaba gose »

Ce qui signifie :

« Les garçons deviennent le plus souvent insoumis. »

Certaines interlocutrices nous ont nié l'existence d'un seul garçon vaillant, dans les proches proportions de la fille. Nous retenons la déclaration de GAT:

« Nta bahungu b'umwete bagamburuka. Bariho mugabo benshi ntibakunda kugamburuka co kimwe n'abakobwa. »

---

[1] TAJFEL cité par NDITIJE, (C) in op.cit

C'est-à-dire:

« Il n'y a pas de garçons courageux et vaillants. La plupart d'eux ne sont pas aussi vaillants que les filles. »

Et, NTI explique même ce paradoxe par le don surnaturel :

« Haraho abahungu bakunanira Uri Umuvyeyi. Nk'ivyo bikorwa vyose ndiko ndavuga, n'ingabirano y'Imana. Kugira ngo uronke umuhungu akwumvira hanyuma atoragura n'ingabirano. Nayo ahandi ho arashoboye yagupfuye isoni akaja kurima, hanyuma akavuga ngo : « Nta kindi nkora jewe, ngo ndagiye ku gapira. » *Aca yigira none ko ataco umugira, urumva agodotse ntagipfa. »*

Ce qui signifie :

« Souvent les garçons résistent au contrôle de la mère. Par exemple toutes ces qualités dont je parle est le fruit du don de Dieu. Avoir un garçon qui te soit soumis et qui cherche du bois est le fait du don de Dieu. A la limite, il peut être clément pour vous et dire «Je ne vais plus rien faire, je vais au football. » *Il s'en va. Mais puisque tu ne peux rien faire de lui, tu comprends que s'il rentre des champs, il n'y a pas de problème.»*

Et dans la mesure où on connaît peu de choses sur un individu, on tente de lui attribuer les caractéristiques de son groupe social d'appartenance. On comprend qu'il y a risque de ménager l'individuel en voulant coller une identité collective à un sujet avec qui on entretient des interactions sociales.

Ainsi l'éducation donnée aux filles et aux garçons néglige les potentialités individuelles. Dans ce cas, l'éducation prend le sens d'enfermer un individu dans une série de représentations et d'images auxquelles l'individu est appelé à se conformer.

5.4. Erreur fondamentale.

Au cours de nos entretiens, nous avons observé un phénomène d'erreurs d'attribution causale que nous avons choisi de dénommer *« erreur fondamentale. ».* Selon NDITIJE:

«Il s'agit du biais présent chez les gens à sous-estimer les passions situationnelles au profit des variables personnelles. »[1]

Le situationnel désigne ici la part de la société et de l'environnement physique dans la détermination de la conduite ou de l'attitude des femmes et des filles. Il s'oppose au *« dispositionnel »* qui, lui, est, la valeur des facteurs inhérents de la constitution psychologique et physique individuelle dans la production d'une attitude ou d'une conduite vis-à-vis d'une situation. Nous avons cherché à saisir la raison de la catégorisation sexuelle, en d'autres termes, nous voulions savoir pourquoi toutes les filles réagissent de la même manière et les garçons de leur manière aux interactions des agents de la socialisation et du milieu physique. Pour NIY,

« Baratandukanye nyene kuko urabona ntibaremwe co kimwe, jewe nico nkubwira, ntibaremye co kimwe kuko urabona umwe ameze ukwiwe aremye, umwe afise ingabire Imana yamuhaye. Jewe nzokoresha umutwe wanje kubera ni ingabire yanje nigabaniye.»

ce qui signifie :

« Ils sont bien entendu différents parce qu'ils sont créés différemment. C'est ce que je te dis, chacun est créé à sa manière. Chacun a ses dons divins. Moi je me sers de ma tête parce que c'est mon don personnel. »

Notre interlocutrice explique la différence d'attitude ou de conduite par la différence anatomique des sexes. C'est ainsi que les travaux, le mode de pensée et d'imagination sont le fait de la création. La nature de la femme fait qu'elle excelle dans un domaine dans lequel échoue l'homme et vice-versa.

Selon donc cette explication, les choses sont irréversibles et doivent rester ainsi et, pour se pérenniser, il faut envisager le type de comportement à adopter vis-à-vis de cette nature (la femme est ce qu'elle est et pas plus) Cette erreur d'attribution causale a des retentissements à son tour sur la personnalité individuelle et sociale des individus. SOP l'exprime en ces termes :

« None k'umuhungu avuga ngo « Jeho ko ndi umuhungu, ngo utabikoze jewe ntibindaba. » *Eee, n'uko rero babitandukanya. »*

ce qui singifie :

---

[1] NDITIJE, (C) ; op.cit

« Le garçon dit : « Si tu ne fais pas ceci, je n'y suis pour rien, moi, qui suis garçon » *Oui, c'est ça leur différence. »*

Lorsque nous lui avons demandé de faire un commentaire sur cette situation, cette dernière interlocutrice a affirmé que la différenciation sociale devrait être faite aux filles et aux garçons d'âge pubertaire mais que les enfants devraient tout exécuter.

« Yokoze ibikorwa vyose kubera ko nawe aba akiri umwana. »
pour dire :

« Il exécuterait tous les travaux, tant qu'il est encore enfant. »

A l'enfance, le garçon n'a pas encore acquis la différence anatomo-fonctionnelle et de ce fait il est comme une fille. Puisqu'il est enfant, il est comme la fille. Il n'a pas encore acquis la force masculine, et pour notre interlocutrice, il n'est pas question de différenciation sexuelle.

En fait, l'erreur fondamentale intervient dans la discrimination à un autre moment plus initial du processus d'attribution causale lorsque nous négligeons de prendre même en considération la possibilité d'une causalité externe. Nous n'agissons pas toujours selon ce que nous ressentons. Des contraintes situationnelles peuvent nous empêcher de nous comporter de la façon attendue.

5.5. La différenciation sociale du genre.

Dans notre recherche, nous avons voulu savoir comment s'est opérée cette dichotomie ou cette scission des personnes humaines en univers masculin et en univers féminin. Selon BIROU, la différenciation sociale est un
« (…) processus par lequel s'opèrent des différences ou des séparations entre les personnes ou entre les groupes d'une société. Il s'agit donc du phénomène qui répartit les gens dans l'échelle sociale comme l'aboutissement (ex(sic)*: classes moyennes, haute bourgeoisie) soit des regroupements sociaux qui s'opèrent selon des critères de sexe, d'âges, de culture, d'appartenance raciale, etc.»*[1]

Nous cherchions à savoir comment et en quoi les sexes sont différenciés. Nous avons constaté que cette différence existe bel et bien et la première base en est nature. Selon donc NIY:

---

[1] BIROU, (A) ; Op.cit, pp.100-101

«Kamere kabo ukuntu gatandukanye ? Ntibatandukanye muri kamere kabo! None wewe ntubona ko tutaremwe kumwe wewe ubiraba? Urabona ko bataremwe co kimwe ukuntu batandukanye. Ni naho nyene ubona badashobora kuba bakorera hamwe, umwe agaca akorera ukwiwe uwundi ukwiwe. »

C'est-à-dire:

« La manière dont leur nature est différente? Le garçon et la fille ne sont-ils pas différents dans leur nature ? Tu vois que nous ne sommes pas créés de la même manière ! Ce qui nous distingue. C'est là-même que se trouve la raison pour laquelle nous ne pouvons pas travailler ensemble. Chacun doit oeuvrer de son côté. »

L'univers masculin et l'univers féminin sont ainsi distingués. La différence anatomique du sexe est le fondement de la division du travail et de la diversification des conduites et attitudes formant le caractère propre à chaque sexe. La nature est investie de manière fantasmatique puisque la société s'est fait des représentations fantasmées sur le sexe. NDA dit ce qui suit :
« Oya, kuva na kera imigenzo y'umukobwa n'imigenzo y'umuhungu si co kimwe. Umuhungu afise imigenzo yiwe, umukobwa nawe akagira iyiwe. »

ce qui signifie :

« Non, depuis les temps reculés, le caractère d'une fille est différent de celui d'un garçon. Le garçon a son caractère et la fille le sien. »

Au cours de notre entretien, nous avons constaté que nos interlocutrices expliquent le comportement par le fait de la nature. Le garçon ou la fille dont il est question ici est une représentation mentale qui dépend de la culture dans laquelle nos interlocutrices ont été socialisées. Pour NZINAHORA :

«Les institutions sociales en ce domaine se calquent sur des données biologiques mais non sans enjeu important. Nous retrouvons ici un fait général dans la propriété humaine. De prime abord on peut croire que les institutions sociales sont à l'origine des grandes pensées, mais, à y regarder de près, on trouve qu'elles sont, elles-mêmes inspirées par des faits physiques, par exemple des calendriers des faits sociaux. »[1]

[1] NZINAHORA, (I), op.cit

Les représentations sur les hommes, sur les événements et sur la nature influencent la socialisation de l'enfant, futur membre intégré de la société.

5.6. La discrimination dans l'éducation de la fille.

Le terme « discrimination » vient du latin *discriminatio* : séparation, distinction. Pour BIROU :

«On dit qu'il y a discrimination sociale lorsque, dans un groupe ou une société, une partie de la population reçoit un traitement différent et inégal par rapport à l'ensemble. »[1]

En droit, la partie qui subit l'effet de discrimination se trouve dans le même statut légal que les autres. Dans la pratique, la partie qui subit l'effet se trouve lésée dans ses droits, privée des faveurs communes ou accablée d'obligations particulières. Nous avons constaté que la discrimination sexuelle est un phénomène courant et légalisé dans la socialisation, surtout que cette dernière est faite de manière différente. La discrimination est d'abord liée à la marge de tolérance tracée au cours de l'éducation de la fille et du garçon. NTA dit que :

« Indero y'umuhungu n'iyo umukobwa, urumva umuhungu igituma batandukanye ; umuhungu akuze arashoboye kuja araja kuyerera umukobwa nawe akaguma mu rugo. »

Ce qui veut dire :

« L'éducation donnée au garçon est différente de celle qui est donnée à la fille. Un garçon majeur peut aller flâner, la fille, elle, doit rester à la maison. »

Notre interlocutrice décrit cette façon d'éduquer. Elle souhaiterait que la même éducation soit donnée à tous les enfants :

« Jewe mbona nobarera co kimwe, bagakura nyene bakora ibikorwa bimwe. »

Ce qui veut dire:

« Je les éduquerais de la même manière, pour qu'ils grandissent en faisant les mêmes travaux. »

---

[1] BIROU, (A) , op.cit, p.108

L'éducation au Burundi est fondée sur la valorisation du travail. Les enquêtées souhaitent que même les garçons restent à la maison et qu'ils s'astreignent au travail à la même enseigne que les filles. Cependant, à leur âge mûr, il faudrait distribuer les rôles. A ce propos GAT nous a déclaré ceci :

« Oyaa. Ahoonye umwe aca akora rwiwe,uwundi rwiwe. »

Ce qui veut dire :

«Non. Là, l'un ferait ses travaux, l'autre les siens. »

Ce qui explique que la division du travail n'est pas une affaire des sexes, mais une tentative de la société à étouffer les problèmes familliaux à pourvoir l'espèce.

Comme les travaux sont différents à l'âge majeur, nous avons cherché à savoir à quelle occasion et à quel âge de préparation de la fille et du garçon aux fonctions de l'adulte. Nous avons constaté qu'à l'âge où la différence physique est apparente, les parents distribuent à leurs enfants des domaines spécifiques de formation. Voici ce qu'en a dit SOP :

«Nk'umukobwa nomutegeka kurangura imirimo yo mu rugo. Umuhungu nawe yanse kwiga, umuntu akamutegeka nawe nyene gukora ibintu vyo mu rugo mugabo ibintu vyo mu mirima. Hanyuma ibintu vyo mu nzu nk'ivyo gu kinjika navyo vyoraba umukobwa.»

C'est-à-dire :

« Je recommanderais à la fille, de faire les travaux domestiques. Si le garçon n'a pas pu poursuivre ses études, je lui recommanderais, lui, d'exécuter les travaux des champs.

La fille, même quand elle est scolarisée, elle doit faire les activités domestiques. Mais comme le garçon doit s'initier aux travaux des champs, ceux-ci se faisant pendant les heures de classe, il n'aura pas tellement d'apprentissages à la maison. La distribution des tâches est variable en fonction de la famille. Les obligations du garçon et celles de la fille sont essentiellement définies et circonscrites par la mère. Donc, l'éducation et la destinée de chacun des enfants sont tributaires de l'orientation suggérée par la mère en grande partie.

Ces activités concernent bien évidemment la fille paysanne. La distribution des tâches s'opère à l'âge pubertaire. La fille qui doit continuer ses études est épargnée de ces tâches puisqu'elle n'aura pas l'occasion de les apprendre. En plus, une fille du secondaire est considérée, comme étant en partie d'un monde qui échappe à l'autorité des parents, qu'elle est assez intelligente pour être surprotégée contre des abus sexuels, des supplices ou des viols comme l'exprime cette crainte de SOP:

«Umukobwa yifata neza araheza akaguma mu rugo, akwiye gutembera ku musi w'Imana gusa. Nayo umukobwa atembera ku musi w'ibikorwa yiyerereza ngo ndagiye aha, ngiye mw'isoko, ukarindira ko azoza ugahebura aba yifashe nabi. Umukobwa mwiza agodotse aca aja muhira agakora ivyo mu rugo, nawe muba muri kumwe ukabona ko agumye mu rugo, agumye hamwe (…) uwundi uraheza ukamubwira uti « Wewe uragowe, ati ukabona ako kana ukavyariye ng'aho sinzokubabara (…). ». »

C'est-à-dire :

« Une fille qui se comporte comme il se doit reste à la maison, elle doit se promener les dimanches seulement. Mais la fille qui se promène les jours de travail, qui flâne, en disant qu'elle va là, qu'elle va au marché, tu attends qu'elle rentre et tu ne la vois pas, elle se méconduit. Une bonne fille qui rentre à la maison exécute les activités domestiques. Ainsi tu es sûre qu'elle demeure à la maison et qu'elle est stable (…) A l'autre tu dis « Toi tu es malheureuse, si tu accouches un enfant ici je ne m'occuperai pas de toi (…) ». »

La prépondérance dans cette éducation repose beaucoup plus sur l'organisation des unions conjugales et la réglementation du mariage que sur l'organisation du travail. Notons que les garçons sont le plus souvent chargés des travaux qui se font au dehors de la maison. Certains garçons peuvent se méconduire et commettre des abus sexuels. Par exemple pour NSE.S.,

« (…) kuko hari nk'igihe afata uwo mukobwa bikagenda ukundi. Urumva rero amaze kumuhuganira kaba kabaye ntasubira kuronka umugabo. »

pour dire :

« (…) il peut arriver qu'il viole une fille et les choses tournent autrement. Tu comprends alors que lorsqu'il a commis le forfait, c'est fini pour cette fille car elle n'aura pas de mari. »

L'éducation des enfants est aussi centrée sur la sexualité. La bonne ou la mauvaise éducation est perçue en vertu de la conduite sexuelle. Le comportement, la liberté limitée à la fille sont réglementés en fonction de cette situation. Les rapports sexuels sont un interdit pour la fille et le garçon, certes, mais cette méconduite est reprochée au garçon qui est perçu comme agresseur, rusé, offenseur, tandisque dans cette scène la fille est naïve et victime. Et le tort est aussi jeté sur sa mère qui n'a pas su protéger et surveiller sa fille.

Lorsque nous avons cherché à saisir les avis de nos interlocutrices sur cette organisation et distribution de rôles, elles nous ont affirmé que les performances dans les tâches sont fonction du sexe. MIN dit ceci à propos :

« Umuhungu, ibikorwa vyo mu nzu ntiyobishobora. Burya ntiyobishobora.»

ce qui signifie :

« Le garçon ne pourrait pas faire les tâches domestiques. Il en est incapable»

La discrimination donc est ici fondée sur le fait du préjugé porté à chaque sexe.

Le préjugé se distingue de la discrimination par le fait que celle-ci est un comportement alors que le préjugé est une attitude envers un groupe social. Des préjugés habitent nos interlocutrices. Pour MIN :

« Abahungu nyene bakura ari ibigaba. Iyo mukuze muri abana b'abakobwa, barabategeka kuja mu nzu abahungu nabo bakigira kwikinira agapira. Umukobwa agiye gukina umupira aba yananiranye.Umukobwa akora ivyo mu nzu. »

Ce qui signifie :

« Les garçons eux, grandissent en étant difficiles. A la fille, on ordonne de rester à la maison, les garçons eux s'en vont jouer à la balle ; si une fille va jouer à la balle, c'est qu'elle est ratée. La fille éxecute les activités domestiques. »

Les femmes évaluent négativement le groupe masculin mais font elles-mêmes partie de groupes qui sont la cible de l'animosité, de la discrimination de la part des autres.

Ces préjugés sont provoqués par le milieu social où l'on se trouve et sont véhiculés par l'idéologie dominante ; ils se basent sur un climat social, sur des croyances, des expériences particulières communiquées aux groupes donnés. Ils aboutissent ainsi à diverses formes de comportements et d'attitudes : discrimination, ethno-centrisme, racisme, sexisme, et des comportements spécifiques se produisent vis-à-vis de la victime. A ce sujet, NDA nous dit :

« Nk'umuhungu arashobora kuba yaranakugoye, akakunanira, mugabo naho yoba yakunaniye waramuvyaye ukabona agenda agataha. Urashobora uri umuvyeyi ukamwinginga uti : « Mwananje ibintu bikwiye uku, bisubiye uku, ukaraba ukuntu wovyihanganira. » *Uri umuvyeyi murugo kuko uvyaye umwana ukabona abaye ikiyerere, bitukisha mu babanyi, mbere n'ahandi hose, bakagutuka bakaza bagira ngo nakare nta ndero afise. »*

ce qui veut dire :

«Par exemple le garçon peut être difficile, voire même impossible. Même s'il en est ainsi, lorsque c'est ton fils et que tu le revois sortir et rentrer, tu peux lui dire : « Mon fils, les choses doivent être comme ça et puis sont comme ça, elles sont comme cela, tu dois savoir comment t'y prendre. » *En tant que mère de famille, lorsque ton enfant devient délinquant, cela vaut une injure et des moqueries par les voisins et par tous, en disant que le fils de tel n'est pas éduqué. »*

A la fille, l'ordre est impératif, mais au garçon, il faut négocier la modération de son comportement parce qu'au départ, il y a le préjugé que les garçons sont difficiles et infléxibles. La fille comme le garçon reçoivent une éducation fondée sur le travail et les préjugés.

Si l'éducation traditionnelle vise la recherche de solutions aux problèmes sociaux et économiques, elle vise aussi et surtout la conformité plus que la nécessité d'ailleurs. Ainsi, elle oriente les individus vers l'idéal de la communauté et même sans pouvoir comprendre le bien-fondé de cette pratique.

L'éducation informelle est donc organisée par la peur de dérapage dans la société. C'est la réalité de ce qui est mis en avant, une réalité exprimée en fonction des intérêts de l'auteur dans le temps et dans l'espace. L'éducation informelle n'est alors autre que la transmission de l'idéologie de personne à personne et de génération en génération dans une société déterminée. Or, la réalité est comme telle dans un espace fixe et un temps connu.

C'est le préjugé et l'être biologique qui modèlent et déterminent le comportement recherché chez la fille. Ce sont les facteurs de la discrimination observée dans l'éducation burundaise informelle. La société a prévu une éducation qui protège la fille et si elle tombe enceinte, les responsabilités devant cet échec sont difficiles à attribuer. Alors que certaines interlocutrices ont reprôché la défaillance à la mère ou au garçon qui est auteur, les autres accusent la fille qui n'a pas obéi aux conseils des adultes. C'est le cas de NTIR:

« Niwe aba yiyangayeko. Ico caha abahungu ntidukunda kukibakorera, tugikorera abakobwa. **»**

Pour dire:

« C'est elle qui est défaillante. Ce péché, nous ne le chargeons pas aux garçons, nous le chargeons aux filles. »

Si une telle situation arrive en famille, cela peut être un facteur de mésentente entre les époux.

5.7. Les obstacles à la réussite de cette éducation

L'éducation informelle est caractérisée par une division du travail entre les sexes. En effet, là où la machine est absente, c'est la force physique des humains qui est essentiellement exploitée. Et ici la fille reçoit rarement la même éducation que le garçon : au-delà d'une éducation commune, il y a une différentiation s'expliquant par l'organisation du travail et la spécialisation des métiers.

Aujourd'hui, le travail de la terre ne permet plus aux habitants de Kayanza de subvenir aux besoins de leur famille respective. Les parents se sentent comme inefficaces, cèdent aux obligations et les enfants les quittent pour gagner autrement leur vie. A ce propos, NTIR s'exprime de la manière suivante :

« Hari umwana ashobora gukena mu rugo, ari kumwe n'abavyeyi. Iyo aronse aho aja gupagasa, arashobora guca ayo mahera, we akayazana akayabika. wewe kubera ubukene uba ubona ataco uzomushoborera, ngo ushobore kumugurira agahuzu, vyingwe umuhe n'agatambara ko mu mutwe kubera ariko bimeze, uca umureka akironderera kugira yironderere ako gatambara mugabo ntikimukurako urupfasoni iyo yari afise urupfasoni. »

Cela signifie :

« Il arrive que votre fille soit démunie chez ses parents. Elle peut aller chercher du travail rémunéré. Elle amène les sous et les conserve. Vous, à cause de la pauvreté, sans pouvoir lui acheter un vêtement ou une étoffe pour se couvrir la tête, tu la laisses se débrouiller. Mais que cela ne lui hôte pas son honneur. »

L'éducation de la fille doit se faire au foyer. Elle se donne à l'image de la femme adulte idéalisée par la société. La fille apprend le métier de sa mère. Mais aujourd'hui, la pauvreté est une limite pour l'éducation informelle. Les parents déclinent leurs responsabilités malgré eux, tout en sachant que libérer les enfants féminins est lourd de conséquences ; ils démissionnent. En somme, la fille est éduquée pour jouer pleinement son rôle dans la société :

« (…) elle recevait graduellement, par des canaux appropriés d'initiations successives, une éducation qui la préparait à la vie de jeune fille, de femme, d'épouse, de mère et de grand-mère ».[1]

La fille et le garçon sortent du foyer à la recherche du travail, où ils produisent des services ou des biens, par exemple, cultiver la terre pour gagner journalièrement un peu d'argent. Même pour d'autres types de services, il n'y a pas de rigueur dans la division du travail; les garçons peuvent faire des travaux domestiques. Les filles font des travaux rémunérés au cours desquels elles entretiennent des relations publiques(par exemple le petit commerce des vivres, elles sont recrutées comme vendeuses dans les magasins, les contrats divers, etc.)

L'éducation informelle est progressivement modifiée dans sa forme et ses principes tandis que l'éducation formelle diminue d'année en année son champ d'action sur la société. De plus elle se révèle inefficace vis-à-vis des impératifs sociaux et la jeunesse non scolarisée, leur devenir social se voit hypothéqué.

5.8. La socialisation de la fille à l'école.

L'école au Burundi vise la spécialisation de l'emploi. La division du travail alors se fait par la spécialisation et la professionnalisation. Cependant, comme la socialisation informelle,

---

[1] RENCONTRE ORGANISEE PAR LA SOCIETE AFRICAINE DE LA CULTURE ; La civilisation de la femme dans la tradition africaine, Abidjan, Présence Africaine, 1972, p.277

« L'institution scolaire a perpétué les relations sociales de la vie économique en une intégration sans heurts des jeunes dans la force de travail. L'opération se fait non pas tant à travers les intentions conscientes des enseignants et des administrateurs dans leurs activités quotidiennes qu'à travers une correspondance étroite entre les relations sociales dans le système d'enseignement. »[1]

En province de Kayanza, précisément dans la commune de Kayanza, selon nos interlocutrices, l'éducation informelle s'est révélée inefficace et la scolarisation pour la plupart des interviewées est sans exclusive. Selon MIN :

«Egome, abanyagihugu bose barayijukiye. Abanyagihugu basha, ubuuye barijukiye amashure, kubera umwana ageze mu wa gatandatu, hari igihe nyene usanga atabuze ikintu kimubeshaho.»

Ce qui signifie:

« Bien entendu, la population entière est préoccupée par la scolarisation. La population aujourd'hui s'attache à l'école parce qu'un enfant qui termine l'école primaire peut trouver de quoi se faire vivre. »

La scolarisation dont parle notre interlocutrice est une scolarisation qui a sa particularité à Kayanza. Les paysans éprouvent la nécessité de la formation dispensée à l'école primaire parce qu'on y acquiert les compétences utiles pour la vie aux confins de la ville. Les calculs élémentaires appris à l'école permettent aux bénéficiaires de se créer du travail autre que la culture des champs et l'élevage qui ne sont plus une fin en soi. Il leur faut alors une instruction préalable. Nous avons constaté que la population de cette commune scolarise la fille et le garçon sans distinction. Pour GAT,

« Ego, ino iwacu barabandikisha bose, mugabo kiretse nk'uwutipfuza kwiga nyene. »

pour dire :

« Oui, ici chez nous, on les fait inscrire tous, sauf ceux qui ne veulent pas étudier. »

---

[1] BOWLES &GINTIS ; Cités par MARX, (K); in Livre I du capital, Moscou, Ed. du Progrès 1974, pp.121-122

Quelquefois, lorsque les moyens manquent, le père privilégie le plus studieux et jugé intelligent. NSE.V dit ceci à ce propos :

« Umukobwa aciye ubwenge aramurungika, umuhungu agaca asigara. Afata uwurusha ubwenge uwundi agaca amurungika. Mugabo hariho nk'umuvyeyi atunga abana, nk'umukobwa ari imfura hakaba n'akandi kana gatoya akabona ati jewe uyo muhungu ndamushize mw'ishure niwe azogira ico amarira ati umukobwa naho noreka nta na kimwe. Mugabo ugasanga aragize ingorane arapfuye uwo mwana atamwandikishije kw'ishure aragize n'imyaka cumi n'ingahe atandikishiije uwo mwana mu wambere. Hanyuma rero nk'uwumwitoreye agaca amurungika kw'ishure ugasanga yamuhoye ubusa ugasanga arabuzi. »

Ce qui signifie:

«Si la fille est plus intelligente, il l'envoie à l'école et le garçon reste. Le parent retient le plus intelligent et le fait inscrire. Mais il y a ce genre de parents qui, lorsqu'il y a deux enfants au foyer; la fille aînée avec un petit frère, il juge et délibère en faveur du garçon parce que, d'après lui, ce dernier lui sera utile, alors que scolariser la fille ou ne pas la scolariser c'est la même chose. Mais lorsque le parent meurt, il peut arriver qu'un bienfaiteur la prenne à la maison et paye sa scolarité; on constate alors que la décision avait été injuste, que la fille était intelligente.»

L'intelligence des enfants pour les parents est un jugement qu'ils portent sur eux avant la scolarisation en fonction de la perception de l'enfant. On fait alors un pronostic au départ. Si celui-ci tombe en défaveur de l'enfant, ce dernier est éduqué à la maison aux travaux domestiques et champêtres, c'est la dernière solution.

Et la scolarisation pour la population de la Commune de Kayanza implique l'acquisition des capacités de faire le calcul, la lecture et l'écriture. S'il n'y a pas d'autre problème, seul le garçon après l'école a la liberté de mouvoir hors de la maison à la recherche de l'argent pour débuter le petit commerce, les filles devant rester à la maison où elles reçoivent une certaine protection étant donné leur vulnérabilité physique et leur éducation aux fonctions ménagères. La scolarité revêt une importance capitale pour les habitants de la commune KAYANZA. C'est ce que NTIR dit en ces termes *:*

«Ego turayijukiye cane kubera ni ibintu bitunezera cane. Kubera iyo twumvise ahantu batiga biratubabaza kubera ngo babura abarimu bakabura n'amashure, kubera ntababa bahari bize. Nico gituma rero twokurikirana

abana kugira ngo bige amashure yijukirwe bikwiye hose haboneke abarimu, abigisha bigisha bikwiye.»

ce qui signifie :

« Oui, nous sommes préoccupés beaucoup par l'école car ce sont des choses qui nous intéressent. Lorsque nous apprenons qu'il y a un milieu où les enfants n'étudient pas parce qu'ils n'ont ni enseignants ni écoles ou parce qu'il leur manque aussi d'enseignants puisqu'il n'y a pas de gens instruits, cela nous fait du mal. C'est pourquoi nous devrions suivre les enfants pour qu'ils fréquentent l'école, pour qu'il y ait partout suffisamment d'enseignants qui travaillent convenablement. **»**

Cette vision nous semble sociale. En effet, au-delà de la scolarité primaire sentie comme indispensable pour l'avenir des jeunes paysans, il y a la nécessité d'enseignants qui puissent doter ces enfants des capacités d'adaptation à la société.

La scolarité est un impératif du moment, une priorité pour l'épanouissement intellectuel et économique, tout pour promouvoir les activités génératrices de revenus. Le temps évolue et les conditions socio-économiques changent. Les habitants de la commune Kayanza sont motivés particulièrement pour l'école. Ainsi, l'avenir d'une fille ou d'un garçon qui n'a pas été scolarisé inquiète la communauté. On considère cet individu comme inutile dans la société actuelle. Ensuite, il est à constater que même dans la définition de la personne dont la société a besoin, les habitants de Kayanza imitent des modèles qui leur sont proches et en fonction de leur importance. Les enfants alors, les plus intelligents d'après nos interlocutrices, doivent faire accroître leur savoir pour acquérir les capacités de former et préparer l'avenir. Pour NDA,

« Kenshi nta muntu wobona atajanye umwana mw'ishuri. Kuko niyo majambere tugezeko, umwana utamujanye mw'ishuri aba ari « mayibobo *». Uwuri ntahonikora arashobora kwiga kubwa Leta, ikamufasha mu makaye, mu myambaro no mu bikoresho vy'ishure. »*

ce qui signifie :

« En général, tout le monde scolarise son enfant parce que c'est ça le progrès actuel auquel nous arrivons. Si tu ne scolarises pas ton enfant, celui-ci devient enfant sans lendemain. Ceux qui sont indigents peuvent étudier grâce à l'Etat qui peut l'aider en lui procurant les cahiers, l'uniforme et d'autres matériels scolaires. »

La communauté et l'administration locale s'investissent pour la scolarisation des enfants dont les parents sont incapables de couvrir les dépenses pour l'école. Cependant, celles-ci se sont accrues durant ces dernières années. La guerre qui sévit dans le pays et qui emporte les parents ou les " déplace " de leurs terres les empêche de produire. Les enfants restent à la maison et sont considérés comme des ratés, sauf lorsque l'administration se charge les frais de leur scolarisation. A propos s'exprime NIY :

«Arijukiwe atari nk'ubu babuze amahera nyene, abana bamwe bagumye muhira, kuko nko muri abo ndwi mvuga harimwo babiri, nk'ubu naronse ayumwe, none nk'ubu uwundi nawe ari muhira, ntituraronka ayo yiwe, nk'ubu nka harya nariko ndagira ngo ndondere nk'ico c'atanu, hamwe ejo noyaronka agaca aja kw'ishuri, abana barayakurikirana gose.»

c'est-à-dire :

« L'école est vraiment la préoccupation, sauf qu'aujourd'hui il y a manque d'argent. Certains de mes enfants restent à la maison. Parmi les sept enfants dont je te parle, il y en a deux qui sont inscrits à l'école. J'ai déjà eu les frais pour un seul et l'autre reste encore à la maison. Je suis en train de chercher les mille cinq cents pour cet autre enfant. Si je parviens à les avoir, demain il ira à l'école. Ils suivent bien. »

S'il existe encore une déperdition scolaire importante, cela s'explique par la pauvreté actuelle et l'accroissement du nombre d'enfants orphelins de guerre et du SIDA ainsi que celui des enfants abandonnés. La scolarité, telle qu'elle est perçue par les femmes paysannes de la Commune Kayanza, a les mêmes finalités que toute autre éducation du monde, comme le déclare NTAWURISHIRA :

« *L'éducation est toujours fonction de la société.* »[1]

En effet, à l'école, les parents des élèves de KAYANZA n'y cherchent que juste le nécessaire pour aider l'enfant à s'intégrer dans la production et à s'adapter aux techniques de production du moment. Il est à constater que même l'enseignement secondaire n'est préconisé pour eux que pour produire des enseignants.

---

[1] NTAWURISHIRA, (L) ; Histoire de l'éducation, Cours inédit,Bujumbura, 1ère candidature, UB-FPSE, A/A1997-1998

L'école reste plus utile pour le garçon que pour la fille puisqu'elle est envisagée dans le sens de la continuation de l'éducation traditionnelle.

A travers ce chapitre, nous avons remarqué que les ambitions dans le domaine de l'éducation pour le gouvernement burundais sont incompatibles avec celles de la population depuis l'introduction de l'école. Cela serait l'un des facteurs de résistance de certains parents à la scolarisation et à l'alphabétisation que rencontrent les autorités administratives et scolaires à différents niveaux.

L'éducation formelle en milieu rural, selon nos interlocutrices, revêt une grande nécessité. En effet, en plus du savoir qui y est transmis, l'école perpétue les valeurs traditionnelles et astreint les enfants aux activités de production. Elle complète l'éducation informelle où les actions du père et de la mère sont complémentaires. Les enfants, à la maison, sont éduqués en produisant et produisent en s'éduquant d'une part. D'autre part, la famille aide l'enfant à s'intégrer dans les rapports inter-personnels et dans les normes sociales.

Les représentations vis-à-vis de la fille et du garçon ont le rôle de sous-tendre les rapports sociaux en présence, où la fille quitte le foyer paternel et le garçon s'y implante pour assurer la continuation de la lignée.

Dès la naissance, les individus masculins naissent avec un cliché commun, les individus féminins le leur. L'éducation tient alors compte de cette catégorisation, avec le ménagement des particularités individuelles et elle consiste à amener l'individu à se conformer à ces images.

La socialisation alors n'est pas plus, c'est la formation des caractères sexuels. Ce fait social se produit en niant son importance. Ainsi, la société attribue la différence tracée entre la fille et le garçon par le fait de la nature en se passant du fait important de la socialisation dans tout son processus.

Cette socialisation forge les attitudes, les comportements et caractères chez les individus, de manière que même ces derniers participent au maintien du *statu quo.*

L'éducation informelle en milieu rural est le facteur de discrimination de la fille, dans la mesure où la fille a peu de chances d'aller apprendre au dehors de la maison. La division du travail par le sexe est un autre facteur de discrimination dans la mesure où elle ne permet pas aux individus le libre choix.

La seule voie de s'en débarrasser est l'entrée à l'école. Mais puisque les études chez les paysans ne sont pas prévues pour le choix de la spécialisation du métier, la fille rentre dans sa caserne après l'école primaire. Ce fait délimite implicitement les rôles entre les sexes, mais de manière déterminante.

La pauvreté est une limite pour l'éducation à donner aux enfants, qu'elle soit formelle ou informelle ; les enfants quittent précocement l'école par le manque de moyens financiers et pour servir de main d'œuvre à la famille. Les terres devenant de plus en plus rares, les enfants échappent ensuite à l'initiation par les parents à la vie adulte propre à chaque sexe, à la recherche du travail rémunéré. Les revenus les aident à subvenir à leurs besoins propres et ceux de leur famille respective. Cependant, cela constitue, pour la fille, une occasion pour accéder à la vie publique.

Il n'y a pas de discrimination, à l'école, fondée sur le sexe.

Cependant, le système éducatif en vigueur au Burundi est un obstacle à l'émancipation de la femme, parce que l'Etat investit très peu dans le secteur éducatif par rapport aux autres secteurs et aux ressources humaines et financières requises. En effet, l'éducation traditionnelle aboutit à l'étroitesse de l'esprit et se fonde sur des bases qui ne sont plus opérantes actuellement. Ce qui veut dire que la société stagne au lieu d'avancer de manière cohérente, au risque même de la voir régresser. En résumé, il y a insuffisance d'harmonisation et tâtonnement dans la planification entre ce qui est fait par l'Etat et la demande sociale.

L'éducation ne vise autre chose que l'intégration des individus dans la société et dans ses rapports matériels. Après avoir constaté que l'éducation que tente de promouvoir l'Etat n'est pas cohérente par rapport aux impératifs de la société burundaise, nous avons essayé d'analyser dans le chapitre suivant, les conséquences de ce système sur la vie matérielle de la société en général et de la femme en particulier. Il s'agit de l'analyse du rôle de la femme dans la société burundaise.

CHAPITRE SIXIEME: LA PLACE DE LA FEMME DANS LA PRODUCTION SOCIALE.

La socialisation vise l'adaptation des individus au milieu, tant social que physique, pour la production des moyens d'existence. La production sociale sous-entend ici le statut et le rôle de la femme dans la production matérielle de la société.

Ainsi, notre recherche a porté aussi sur le rôle et le statut de la femme au sein du foyer et celui de la fille dans la famille. La famille est une unité de production. La productivité au sein de cette première dépend des facteurs exogènes et des facteurs endogènes. En effet, si la distribution des tâches est propre à chaque société et à chaque groupe social, elle est aussi propre à chaque famille en fonction de sa composition. Les informations recueillies nous ont permis de comprendre la condition de la femme dans le foyer ; il y a un rôle pour lequel elle a été éduquée.

6.1.Le rôle de la femme paysanne dans le foyer

La commune Kayanza connaît une grande poussée démographique et des problèmes de terres cultivables. Il n'y a plus de terres arables non exploitées dans la province, d'où certaines activités destinées à l'homme n'existent plus dans le domaine agricole. En effet, là où les terres non exploitées existent encore, *« L'agriculture traditionnelle porte sur les productions maraîchères et vivrières. Pour les réaliser, les hommes commencent par effectuer l'abattage et le défrichage des terres choisies, puis font le brûlis. Pendant la durée de cette première opération, le rôle de la femme consiste à assurer la nourriture du groupe au travail. La terre une fois préparée, tout le reste jusqu'à la récolte est désormais à charge de la femme : transport des plants, désherbage, récolte, vente des produits. »*[1]

Nous croyons que c'est pour cette même raison que les hommes de cette commune ne font plus le travail de la terre. Si les hommes ne font plus ces tâches, c'est qu'ils font autre chose. Le rôle de la femme est saisi lorsque l'on constate les tâches qui lui sont attribuées, celles qu'elle réalise et celles qui sont attribuées à l'homme. La plupart des auteurs apparient le concept de rôle à celui de statut parce qu'ils les considèrent comme strictement complémentaires, ou comme les deux faces d'une même réalité. Pour LINTON :

---

[1] RENCONTRE ORGANISEE PAR LA SOCIETE AFRICAINE DE CULTURE ; op.cit, p.289

« Il n'y a pas de rôle sans statut ni de statut sans rôle, le rôle constitue l'aspect dynamique du statut. »[1]

Dans le cas du rôle, on a l'exercice de certains droits et obligations, une « *exécution* », alors que dans celui de statut, on a cet ensemble de droits et devoirs incarnés dans les attitudes et comportements de l'individu.
Nous avons cherché à savoir comment les tâches s'assument en général au sein de la famille. Et selon GAT,

« Ibikorwa vya misi yose vyifashe neza kuko ntawugira ngo iki agishire ku wundi bose barafashanya. Mu kugabura ibikorwa, baraba nkubu ngubu uri mukuru igikorwa ukoze nticongana n'ico umutoya akoze; baraba uko bangana nyene umwe wese agakora ico ashoboye. »

ce qui veut dire :

« Les activités quotidiennes vont bon train parce que chacun a ses tâches à réaliser, tous se complètent. Dans la distribution des tâches, on tient compte de leur âge et comme ça chacun fait le travail qui est à la hauteur de ses capacités. »

La distribution des tâches pour les enfants est faite en raison de la force requise puisque le plus âgé est présumé être le plus fort et par conséquent le plus apte. Cependant, les garçons exécutent les tâches les plus dures parce que de par leur éducation, ils y ont été exercés et les filles font ce à quoi elles ont été familiarisées. Nous avons posé la question de savoir si nos interlocutrices perçoivent la consdération de sexe dans distribution des tâches. Voici la réponse de NTA :

« Igitsina ! Oya bose bakora bimwe. jewe nakuze iwacu mbona dukora bimwe mugabo tugiye gukora nyene, umwe agakora ivyo bingana uwundi agakora ivyo bingana.»

Ce qui veut dire:

« Le sexe ! Non tous exécutent les mêmes tâches. Lorsque nous étions encore jeune, nous faisions les mêmes travaux, mais quand nous allions au travail, chacun travaillait dans les limites de sa force. »

La capacité implique ici, non seulement l'âge, mais aussi la force physique. Ainsi les tâches pourraient être distribuées selon d'abord la

[1] LINTON, (R) ; De l'homme, Paris, Minuit, 1962, p.136

maturité sociale et ensuite selon les conditions physiques des membres de la famille.

Cependant, en citant quelques tâches, nos interlocutrices nous ont confirmé qu'il y a de l'exclusivité pour certaines tâches. Suivons GAT:

« Kuragira haragira abahungu. »

Pour dire:

« La bergerie, ce sont les garçons qui gardent le bétail. »

Nous lui avons demandé une explication et la réponse qu'elle nous a donnée est la suivante :

« Ni kubera, jewe nibaza ko igituma ari uko ata mukobwa aragira, kubera kuragira ari ivyo abahungu. »

Ce qui veut dire :

« Moi je pense que c'est parce qu'une fille ne garde pas le bétail, c'est propre aux garçons. »

Nous pouvons dire que cela renvoie à la division du travail dont nous avons parlé ci-haut, que notre enquête ne puisse l'expliquer ou le justifier. Pour la Société Africaine de Culture :

«Ainsi, par la force des choses, l'homme étant requis sans cesse par la guerre, il a laissé la femme à ses habitudes, la femme a dû le remplacer dans la gestion de la vie familiale. Et quand l'homme n'a plus fait la guerre, il a laissé la femme à ses habitudes acquises et s'est assigné les tâches dites lourdes. »[1]

D'après ces propos respectifs de nos interlocutrices et de cette organisation, la femme se réfère à ce qu'elle a trouvé dans la société et cela lui paraît conforme et juste. Dans toute communauté, les tâches sont implicitement réparties sur base de critères précis. Ainsi, la fille et le garçon trouvent chacun son champ d'action. Leurs tâches respectives leur confèrent des rôles qu'ils doivent jouer chacun. Et ces rôles sont attribués au cours de la socialisation, non seulement à la maison, mais aussi à l'école qui est incorporée dans les valeurs traditionnelles comme le suggère MWOROHA :

---

[1] RENCONTRE ORGANISEE PAR LA SOCIETE AFRICAINE DE CULTURE ; op.cit, p.278

« L'intégration de la politique culturelle, dans le programme de l'enseignement, nous paraît en effet une exigence fondamentale. Ceci répond à un besoin réel pour la jeunesse de s'imprégner des valeurs de notre culture. »[1]

Selon nos informatrices, les tâches de la femme et celles de l'homme sont complémentaires pour la production sociale, certaines activités étant exclusivement féminines. Pour NIY :

«Nko gusatura, kuragira, gukubura, guteka no kwahirira udutungwa dutoduto. Kuvyahirira mugabo hapana kubiragira ! Ugakora nyene ivyo. Ukarima,mu rugo, ukagira gute , no mu nzu… Urumva umugabo ntiwomusigarana mu nzu. Nko kumesura impuzu ntiyimesurira, no guteka ntavyo bomenya. »

Ce qui signifie :

« Par exemple, fendre le bois, garder le bétail, balayer et couper l'herbe pour le petit bétail. Lui apporter à manger mais pas le garder ! Nous faisons cela. Bien évidemment, exécuter les travaux domestiques et ménagers, cultiver, l'entretien dans la maison aussi, etc…Tu comprends que tu ne peux pas confier la responsabilité à l'homme pour des travaux comme la lessive. Il ne peut même pas savoir comment faire la cuisine. »

Tandis que d'autres sont exclusivement masculines comme SOP nous le déclare :

« Kurondera ivyo umuntu afungura, kurondera amahera, kurondera agahuzu wambara (…), nk'umukenyezi ntiyokwijana kurondera agahuzu yambara. »

C'est-à-dire :

« Chercher les provisions pour la famille, chercher de l'argent, les habits pour la femme (…), une femme n'irait pas par exemple chercher les habits qu'elle va porter. »

Ces propos de SOP montrent que tous les statuts et tous les rôles proviennent en effet des modèles sociaux et gardent une fonction indépendante par rapport aux individus qui occupent des statuts particuliers et exercent leurs rôles. Pour LINTON:

---

[1] MWOROHA, (E) ; cité par BARARUFISE, (B) ; in op.cit, p.9

« L'ensemble statut-rôle représente les attitudes et le comportement que suppose la participation à l'application patente d'un modèle. »[1]

Au Burundi, les provisions proviennent de l'exploitation des terres où la femme s'investit particulièrement comme l'homme. Mais, en commune Kayanza, les lopins de terre ne peuvent pas produire en suffisance les provisions pour chaque saison. Elles étaient importées des autres provinces comme Muyinga et Kirundo. Aujourd'hui, ces provinces connaissent une disette, due à la sécheresse. Pour se procurer des produits alimentaires, les habitants créent d'autres activités génératrices de revenus en dehors de l'agro-élevage. Ce sont ces activités qui augmentent le pouvoir d'achat pour satisfaire les besoins vitaux de ces derniers tels que se vêtir, se nourrir, se faire soigner et scolariser les enfants. La terre et le bétail ne sont plus les domaines-clés de l'économie familiale.

En somme, les affaires du ménage sont le domaine des femmes car les hommes sont jugés incompétents tandis que les affaires extra-ménagères sont le monopole de l'époux. De ce fait la production de la femme se révèle inférieure à celle de l'homme. De surcroît, c'est l'homme qui procure à la femme les moyens de travail comme les lopins de terre et le bétail. Nous avons ensuite cherché à savoir comment l'inverse serait perçu par la femme paysanne après. GAT explique :

« Ino agafaranga karagoye rwose. Uraja nyene kugakorera harya utaha uvuga uti « Ego nyene ndagakoreye ». »

c'est-à-dire :

« Ici les revenus sont très rares. Tu vas travailler jusqu'à te dire toi-même : « Vraiment j'avais essayé ».»

La population paysanne travaille dans les champs très durement, mais les revenus ne sont pas proportionnels aux efforts fournis.

Les tâches sont ainsi réparties mais lorsque le préposé à ces travaux n'est plus ou est invalide, l'épouse en récupère les revenus. Ainsi, la femme, comme elle aura besoin de ces revenus extra-champêtres, elle doit aussi sortir du foyer. Les femmes expliquent pourquoi, exception faite des veuves, elles ne doivent pas produire des sevices au-delà du foyer. Voici les propos de NTI :

---

[1] LINTON, (R) ; op.cit., p.138

« Kuko umugabo aja kurondera, umugore nawe nyene akaja kurondera , Urumva ntawuvuga ati : « Jewe ndakeneye iki. ». »

Ce qui veut dire :

« Parce que, lorsque, l'homme et la femme vont chercher, personne ne dit à l'autre : « J'ai besoin de ceci ou de cela. »

Cette femme nous a dit que, selon son expérience, la femme qui a de l'argent ne respecte plus son mari. Ensuite, la femme qui va aux affaires ne s'occupe plus des travaux domestiques qui lui reviennent et le mari ne sait pas à qui demander des comptes. Et pour nos interlocutrices, il est normal que la femme reste à la maison. Pour NTI :

«(…) kubera aba yazanye umufasha wo kumufasha nawe nyene ivyo atokora».

Ce qui veut dire :

«(…) parce qu'il apporte une aide pour le compléter en ce qu'il ne peut pas faire».

La femme estime qu'elle est faite pour réaliser les activités qui complètent le travail de l'homme.

Donc c'est l'intériorisation de la culture qui fait que la femme, malgré les changements socio-économiques, elle reste attachée à la tradition. Et selon ces femmes, lorsque l'homme et la femme ont tous de l'argent, il est rare qu'ils s'entendent. La femme doit alors accepter la dépendance ou vivre la mésentente au foyer. Les femmes paysannes optent pour vivre de ce qu'apporte le mari et garder les enfants, comme le prescrit la tradition.

La femme en outre est réclamée par la maternité et le foyer. La répartition des tâches est aussi imbibée par l'idéologie. Pour MIN :

« Imirimo irangurwa n'umukenyezi ni nko kujisha inkoko canke ibirago. Kuko ino sindabona aho abagabo bajisha, ivyo nivyo bikorwa vyoranga umukenyezi vyonyene, naho ibindi babifashanya n'umugabo. »

Pour dire :

« Les tâches accomplies uniquement par la femme, c'est par exemple la confection des corbeilles ou des nattes. Je n'ai jamais vu des hommes faire

la vannerie. Voilà les seules activités qui caractériseraient une femme mais, pour le reste, elle s'entraide avec l'époux. »

Donc, si les femmes perçoivent l'ordre des choses de cette manière, c'est parce qu'elles y ont été imprégnées au cours de la socialisation.

Dans leurs activités quotidiennes, les hommes sont plus libérés que les femmes. Après les travaux des champs, ils trouvent souvent du temps pour flâner alors que les tâches attribuées à la femme doivent être assurées chaque jour. NTI le dit en ces termes :

« Umucance wawe nk'iyo yagukundiye arashobora kuja kurima, mumaze kugodoka rero uramuha amazi agakaraba hanyuma akaja kwitemberera.Yatahuka yagodotse ugasanga ni vyiza. Umukenyezi ava kurima akavoma amazi, ntace aja kwicara kw'ibare. Uwo niwe aba ari umukenyezi w'urugo. »

c'est-à-dire :

« Votre époux, lorsqu'il l'accepte, il peut aller cultiver. Après les champs alors, tu lui donnes de l'eau pour se laver et il va se promener. Quand il rentre, le climat est serein. La femme en quittant les champs, elle cherche le bois, cuit les aliments, puise l'eau, s'abstient d'aller au cabaret ; voilà la véritable femme dans le ménage. »

La femme doit être disponible pour servir le mari sans que nul ne l'y oblige. Et pendant que le mari se promène, la femme vaque aux activités culinaires et à d'autres activités ménagères auxquelles elle semble familière parce que durant son séjour dans la société, elle en a été particulièrement imprégnée. Et pour elle, c'est le fait de la nature qui l'a créée femme. Pour NTI :

« Oya, si vyiza kugira ngo umuhungu ateke hariho umukobwa. Iryo tegeko umuhungu nawe nyene iyo yagukundiye arashobora kurikora. Mugabo arikora iyo ata mwigeme ahari. »

Ce qui veut dire :

« Non, ce n'est pas bon que le garçon fasse la cuisine quand il y a une fille au foyer. Cet ordre, même le garçon peut l'exécuter s'il te l'accorde, mais en l'absence de la fille au foyer. »

Comme nous l'avons montré, la valeur de l'enfant burundais réside dans les services qu'il doit offrir. En plus, devenu adulte, il doit procréer pour générer d'autres forces. Chaque individu est exploité dans le domaine qui lui a été confié à l'avance, très tôt après sa naissance. Selon LINTON :

« Le rôle contient des attitudes, des valeurs et le comportement prescrits par la société à toute personne occupant ce statut. Il peut même être étendu et inclure les expectations légitimes de ces personnages en ce qui concerne le comportement envers eux, de personnes dans d'autres statuts à l'intérieur du mêmegroupe. »[1]

Quel que soit le sexe, le parent intervient lorsqu'il n'y a plus d'enfant d'âge requis pour un type de tâche donnée. L'enfant burundais naît et reçoit le statut que lui confère son sexe. Mais pourquoi les choses sont elles organisées ainsi ? LINTON répond d'abord :

« Le statut et le rôle, du fait qu'ils traduisent les modèles idéaux régissant la vie sociale en termes individuels, deviennent des guides propres à organiser les attitudes et les comportements de l'individu de telle façon qu'ils puissent être compatibles avec ceux des autres individus participant à l'application du même modèle. »[2]

Et NTI dit la même chose lorsqu'elle déclare :

« Niko biba bishinze. Ariko natwe twakuze, nawe ubibashinga gurtyo nyene.»

Pour dire :

« C'est comme ça que c'est ordonné. Nous-mêmes avons grandi dans ces conditions ; nous le leur recommandons ainsi. »

Pour les travaux exclusivement destinés à l'un des membres du couple conjugal, lorsque la personne préposée au travail est empêchée, malade ou débordée par les travaux, l'autre s'en occupe sans complaisance. Le travail destiné à la femme peut être fait par son mari en l'absence de celle-ci et vice-versa. La vie d'un couple burundais est fondée sur la complémentarité. Pour la Société Africaine de Culture,

« L'histoire montre que la condition des femmes et des hommes n'a jamais été la même, ni la même vie, ni les mêmes habitudes, ni les mêmes vertus,

---

[1] LINTON, (R) ; op.cit, p.139
[2] LINTON, (P) ; loc.cit

ni les mêmes charges, ni les mêmes créations. Toutes les sociétés les ont conditionnés différemment, mais si on essaie de savoir comment, on s'apperçoit qu'aucune donnée n'est constante à la surface du globe. Les différences sont parfois inversées d'une société à l'autre mais ce qui est certain c'est que les sociétés ont toutes différencié les conditions de l'homme et de la femme. »[1]

Nos interlocutrices nous ont déclaré qu'elles éprouvent un honneur particulier au couple lorsqu'on se partage les tâches et s'entend sur les voies de solution à une situation-problème. L'homme a la charge extra-familiale qui est bénéfique à l'harmonisation des rapports entre les membres de la communauté. Telle situation arrive pour d'autres raisons. C'est ce que NDA dit en ces termes :

« Hambere hakiri ubworozi, kuragira, no gutatura amatati mu muryango. Harya agiye gutatura, aho ntuheza ngo umushavurire. Ahandi naho nko mu gihe yagiye kw'isoko kurondera rasiyo *y'abana. »*

Pour dire :

« Autrefois, quand on pratiquait encore la bergerie et lorsqu'il va estomper les conflits entre les membres d'une famille. On n'est pas frustré pour ces cas. Mêmement lorsqu'il va chercher la ration des enfants le jour du marché.»

Au-delà du bétail, nous avons cherché à savoir les autres activités génératrices de revenus qui empêcheraient l'homme de travailler dans les champs. Elles sont variées, selon les individus que nous avons interrogés. Et nous avons inventorié le petit commerce, la menuiserie, la maçonnerie, le taxi-vélo, la conduite automobile, le petit commerce les jours de marché, le travail des « mines » en province Cibitoke et en commune Kabarore, le travail domestique au centre urbain de Kayanza, à Ngozi et à Bujumbura, le transport des charges... Bref, nous avons constaté que la vie de couple est en complémentarité réelle. Pour NSE.S.

« (...) nka jewe ndi nk'umukenyezi, nkabwira wa mupfasoni wanje nti « Jewe uno musi ngenda kurima, nti nawe genda uce ka gafaranga kugira turonke wa munyu na twa tuvuta, ba bana bakure bafise utugara twiza. » *ugaca rero nawe ugenda ku murimo wawe akagenda. Hari nk'igihe dusubira kubonana nko ku mugoroba. »*

[1] RENCONTRES ORGANISEES PAR LA SOCIETE AFRICAINE DE CULTURE ; op.cit, p.276

Ce qui veut dire :

« (…) je dis par exemple à mon mari, « Aujourd'hui je vais cultiver les champs et tu vas chercher de l'argent pour du sel et de l'huile afin que les enfants grandissent en bonne santé ». *Et je vais au travail. Il arrive que nous nous retrouvons dans la soirée. »*

Pour gagner la vie, les ménages triment pendant beaucoup d'heures de la journée avec de maigres revenus pour subvenir à leurs besoins vitaux. Et dans cette situation, la femme joue un rôle organisateur.

Ceci est conforme à la vie et aux mœurs, mais dans la situation de déviance et de délinquance de l'un ou l'autre membre du couple, les conjoints éprouvent de la peine au moment où les autres sont gratifiés. A ce propos, NDA dit :

« Aho bitameze uko biba bimeze nk'aho nk'umushingantahe mubana agutana ibikorwa wenyene, ukagira twa twana tukugora, ukagira na ya suka. Vyose bikaguhagarara ku mutwe. Agafaranga yagaca akakajana mu mabare, akaza yiborerewe. Nawe uri muri ba bana, ntugira ako kwaya, vyose rero ugaca usanga, ehe, wewe ntakerebutse.»

Ce qui signifie :

« Là où les choses ne sont pas comme ça, c'est lorsque l'époux laisse sa femme seule au travail. Et elle s'en charge avec ces petits enfants qui sont trop exigeants et la houe. Tout alors pèse sur sa tête. S'il gagne quelques sous, il les amène aux bars et rentre saoul. Mais la mère qui est avec les enfants n'a rien à leur donner. Elle trouve alors tout sous ses responsabilités mais le mari ne fournit aucun effort. »

L'oisiveté et l'irresponsabilité font objet de désapprobation dans cette société. Lorsqu'il advient que la femme se lie en mariage avec un homme de pareils défauts, c'est un désastre pour elle parce que celle-ci doit assumer son rôle et celui de son mari.

La difficulté majeure de la femme paysanne de la commune Kayanza est la rareté des ressources, l'exiguïté des terres arables ainsi que le manque de produits fertilisants. Pour NSE.V

« None akazi ko kurima kajejwe Umurundi twebwe tuguma turima nyene. Mugabo n'uko ataho turima dufise, kandi tukaba turima mugabo tukarima ntibize.»

Ce qui veut dire :

« Mais le travail des champs est à la charge du Burundais. Nous, nous cultivons sans relâche. Cependant, nous ne disposons pas de terres cultivables et nous cultivons mais sans récolte.»

Nous avons demandé à nos interlocutrices leur avis sur une pareille organisation et leurs réponses étaient proches les unes des autres. Voici la réponse de GAT :

« Iyo mwumvikana neza, uku niko bigabuwe : Umugore akagira mu rugo, umugabo nawe akaja kurondera, utwo aronse mukadusangira uko yaturonse, yabuze naho ukemera, akubwiye ko yabuze ukavyemera. »

Ce qui veut dire :

« Lorsque vous vous entendez comme il se doit, c'est comme ça que les tâches sont réparties : la femme tient le foyer, l'homme va chercher, on partage ce qu'il a pu gagner quel qu'en soit le montant. S'il n'a rien eu, tu l'acceptes. S'il te dit qu'il n'a rien reçu, tu le crois. »

En résumé, *« (…) le moins qu'on puisse dire, c'est que nous nous trouvons en présence d'une division du travail dans laquelle la femme se trouve au moins en parfaite égalité avec l'homme. »*[1]

Les femmes voudraient garder le *statu quo* parce que cela leur paraît conforme à la règle sociale. Elles décrient seulement les dérapages de certains hommes déviants dans leur rôle et dans le maintien et la défense de leur statut. Ce qui nous pousse à dire que ceux qui disent que la femme est exploitée par l'homme font mauvaise référence. Il faudrait plutôt se référer au modèle socio-économique qui préexiste dans le milieu rural. La femme paysanne ne déclare pas la nécessité de s'émanciper ni de changer la structure familiale.

[1] RENCONTRES ORGANISEES PAR LA SOCIETE AFRICAINE DE CULTURE ; op.cit, p.289

6.2. La participation de la femme dans la prise de décision

Dans le milieu rural, les grandes décisions concernent notamment les dons, l'échange et actuellement la vente des biens. En effet, dans les processus sociaux de production, la famille en tant qu'unité de production dans la société entretient des relations économiques avec d'autres unités de production et de consommation de biens et de services.

Au sein de la famille rurale, il s'opère des actes économiques, surtout de consommation. Mais pour le système de production traditionnel, les ménages produisent des biens qu'ils échangent contre de l'argent qui peut à son tour être utilisé pour l'achat d'autres biens ou services profitables au ménage. Dans notre recherche, nous avons voulu savoir la part de la femme dans la consommation des biens et services produits et dans quelle mesure la décision d'une dépense ou d'un engagement économique dépendrait d'elle.

Nos interlocutrices nous ont toutes déclaré que la prise de décision unilatérale de quelque source qu'elle vienne, lorsqu'elle engage le ménage est une délinquance économique ; et que cela doit susciter des remous et une mésentente dans le couple. Pour GAT *:*

« Nko mu rugo iwacu, zifatwa na papa na mama bavyumvikanye bakavyemeranya neza n'ico kintu bagaca bagikora. »

Ce qui signifie :

« Dans notre famille, les décisions sont prises collegialement par mon père et ma mère. Ils s'accordent et la décision est aussitôt exécutée. »

Cette femme est une jeune mariée, mère d'un enfant. Elle habite le centre urbain de Kayanza. Son mari est commerçant. Elle reste à la maison, s'occupant de son jeune enfant et des activités ménagères. Elle n'a pas de décision à consentir puisque le mari exerce un métier qu'elle ne connaît pas.

Cependant, dans certaines décisions concernant l'investissement, elle est mise au courant. Elle nous a déclaré que c'est l'époux qui cherche l'argent.

Pour elle, la voie normale de la vie économique du foyer est une prise de décision concertée. L'émancipation implique donc la concertation et l'entente des époux. C'est pourquoi des querelles surviennent dans le cas inverse comme le déclare encore GAT :

« Ivyo birakunda gushika, ugasanga nk'umushingantahe yacishije ahiwe atabwiye umukenyezi wiwe, ivyo navyo usanga biciye bitera induru. »

Ce qui veut dire :

« Cela arrive souvent. Un homme par exemple peut décider sans en aviser sa femme. Cela alors peut fait l'objet des querelles. »

La vie du foyer est une situation de complicité entre les époux et c'est de là que vient la décision. Pour MIN :

« Mugufata ingingo zerekeye urugo, umuserugo n'umunarugo bose bazifatira hamwe, bakaja inama, bagaheza bakabona ukugene ivyo mu rugo vyogenda. »

C'est-à-dire :

« Le père et la mère prennent ensemble, toutes les décisions en rapport avec le foyer. Ils peuvent réfléchir sur une question et décider l'orientation que les affaires du foyer doivent suivre. »

Et si le cas contraire survient, c'est le signe que les époux ne s'entendent pas sur certaines choses.

Selon NTA :

« Iyo ngingo yofata umuserugo gusa atagiye inama n'umukenyezi wiwe, burya haba hariho ivyo batumvikanako. Iyo bumvikana ingingo zifatwa babanje kuraba uko mu rugo bimeze. »

Ce qui veut dire :

« Cette mesure qui serait prise par l'époux sans consulter sa femme montrerait qu'il y a des points sur lesquels ils ne s'entendent pas. Lorsqu'ils s'entendent, les décisions sont prises après l'analyse de toute la situation du foyer. »

L'entente des conjoints n'est pas l'affaire de la culture principalement mais plutôt des personnalités qui forment le couple. Cele est le résultat de l'éducation de l'éducation, de la philosophie éducative de la société et de l'expérience personnelle et collective.

Dans la prise de décision, cependant, l'homme est le décideur principal et pour NTI :

« Mugufata ingingo zerekeye urugo, iyo bishobotse ko mubiganira, muca mubikorera hamwe. Iyo umugabo agiye nko guca amahera, nawe ukabona ko atayamarirayo, ni vyabindi kandi umugabo arafasha umugore iyo ari guca amafaranga ugasanga ruragumye.»

Ce qui veut dire :

« Dans la prise de décisions en rapport avec le foyer, lorsqu'il est possible que l'homme et la femme en discutent, ils décident ensemble. Lorsqu'il ne gaspille pas tout l'argent qu'il a gagné, l'homme appuie sa femme et comme ça le foyer est bien entretenu. »

MIN est plus explicite :

« Ingingo zifatwa n'umushingantahe mu rugo mugabo bakabija inama n'umukenyezi wiwe. Nimba bagira bakweshe vyingwe baja gukwa bama bari kumwe.»

Ce qui signifie :

« Les décisions sont prises par le père de la famille mais en concertation avec sa femme. S'il s'agit de doter ou de recevoir la dot, ils sont toujours unis. »

En effet, traditionnellement, les ressources des ménages de Kayanza sont principalement issues des cultures vivrières et de rente. Mais suite aux problèmes démographiques, les revenus de cette ressource sont limités. Ainsi la femme qui entretient les champs et le foyer est considérée comme principale productrice, mais la production des services est aujourd'hui plus rémunératrice.

Même si l'homme gagne plus que la femme, celle-ci a le droit de regard sur les revenus du mari et sur leur gestion comme elle a son mot à dire sur les décisions qui engagent d'autres biens matériels du foyer. Pour NDA:

«Ubuunya muri iki gihe tugezeko, umugabo ntashobora kugurisha itongo umugore atabizi. Haragera mw'ijoro akabaza umugore ati: « Ntuze, jewe harya hantu ndahakeneye kuharya. » *Umugore ati* « ntibishoka ko ushobora

kuhakenera (…); ati wewe ko atangorane zikomeye ufise, hareke habe harigumiye ho.» Pour dire :

« A l'heure où nous sommes, l'homme ne peut pas vendre un lopin de terre sans l'accord de sa femme. Par exemple la nuit, il demande à l'épouse : « J'ai besoin de cette parcelle pour la vendre », *la femme dit* : « Impossible, tu ne peux pas en disposer(…), comme nous n'avons pas beaucoup de problèmes, tu peux surseoir à la décision. »

Toutefois, c'est le mari qui propose les décisions et les met en exécution. NSE.V. le dit en ces propos :

« Nko kugurisha inka canke itongo, ivyo bikunda kugira umugabo. Nta mugore avyinjiramwo. »

Pour dire :

« Par exemple vendre une vache ou une parcelle, c'est le mari qui le fait souvent. La femme n'intervient pas. »

Notre interlocutrice s'exprimait à propos de grandes décisions. Et on constate que les choses ont changé dans les mentalités des paysans de la commune Kayanza.

La terre n'est plus la propriété du clan. Plutôt, après avoir reçu son lopin de terre, le jeune marié sait désormais que l'ayant-droit à la succession est sa femme légale et, cette dernière fait valoir ce droit. Ni parmi la fratrie, ni le parent, personne d'autre ne peut décider sur la chose ou le devenir d'un foyer dont il n'est pas membre. Les conditions sociales et économiques ont changé leur idéologie vis-à-vis du statut et du rôle de la femme au foyer.

6.3. La femme dans les processus successoraux.

L'héritage, à travers le monde, a fait l'objet de lutte pour l'égalité des sexes vis-à-vis de ce droit. Au Burundi, les femmes instruites et celles des familles aisées ont commencé à protester contre la pratique traditionnelle de succession de père en fils. Et puis, l'introduction des rapports marchands a changé le visage social de la propriété foncière et, conséquemment, des individus peuvent acquérir d'autres fortunes, qui ne sont pas attachées au clan. Nous avons dit que la production dans le Burundi traditionnel était profitable à toute la famille. Ceux qui protestent contre cette pratique ignorent le jeu de l'usage de la monnaie. Selon ALBERT,

« (…) on n'accordait aux femmes ni titres de pouvoir ni droits juridiques, ni droits d'héritage sur les vaches et sur les terres»[1].

Aujourd'hui, l'urbanisation et le fonctionnariat ont détruit les regroupements autour du clan et sur la propriété ancestrale. Certaines femmes et certains hommes se détachent du toit parental. La famille élargie disparaît. Tous ces facteurs font que les femmes instruites dénoncent la pratique successorale coutumière. Nous avons recueilli dans cette recherche les avis des femmes paysannes sur cette situation.

L'héritage ne se partage pas de la même façon dans la famille polygamique que dans la famille monogamique. GAT explique comment cela doit se passer :

« Umugabo afise nk'abagore batatu, bahera kuri mukuru bakamuha n'abana bagasubira uwakabiri n'abana, n'uwagatatu n'abana. »

Pour dire :

« Lorsqu'un mari a, par exemple, trois femmes, on commence par la première, on lui attribue sa part et et les parts de ses enfants, à la deuxième et à ses enfants et enfin à la troisième et à ses enfants. »

Donc, il apparaît ici la conception traditionnelle de la propriété foncière.

Selon cette conception, la propriété foncière n'est pas privée pour l'homme mais pour les descendants surtout mâles. La mère doit rester la régente de ses fils après la mort du père. La femme reçoit autant d'étendue de terre ou autant de têtes de vaches qu'elle a d'enfants. L'homme n'est pas vraiment considéré dans le partage bien qu'il soit le principal profiteur aussi longtemps qu'il vivra et que les fils n'auront pas encore fondé un foyer. Lorsque la famille est monogamique, les enfants partagent équitablement, les uns et les autres entre eux. Selon SOP :

« Iyo umugabo afise urugo rumwe n'umugore umwe, abana baragaburirwa neza nyene bose n'abakobwa bose barabaha. »

ce qui signifie :

---

[1] ALBERT, (E) ; La femme en Urundi, cité par PAULME, (D) ; in Femmes d'Afrique noire, Bruxelles, Editions Mardaga, 1960, p.276

« Quand un homme a un seul foyer et une seule femme, les enfants sont servis, tous y compris même les filles. »

Dans cette expression, il est sous-entendu que la distribution de l'héritage aux filles est une innovation et cela satisfait particulièrement nos interlocutrices. L'émancipation dans ce cas c'est le droit à l'héritage, au sein de la fratrie, ce qui est déjà acquis. Mais, il a été question de savoir ce qu'elles veulent dire lorsqu'elles déclarent que le partage est équitable.
D'abord l'héritage de terres est partagé en fonction de son étendue et de l'effectif des ayants droit comme nous le précise MIN :

« Ibisigi mu miryango bitoranwa baravye ukungene bingana n'abo babigaburira bagaheza bakabaha bose. »

Pour dire :

«L'héritage est partagé en fonction de la quantité et du nombre de participants au partage et on sert tous. »

Nous avons essayé de chercher davantage de précisions sur ce que **«tous»** englobait et dans les détails. Chez les unes comme chez les autres, nous avons compris que cela voulait dire qu'on distribue les parts égales aux garçons entre eux et aux filles entre elles. L'équipartition implique alors les parts égales pour les descendants de même sexe. L'émancipation est le besoin d'être dans une situation jugée plus favorable que celle que nous vivons. Nous avons compris à travers ces expressions qu'il y a du mieux que la femme ait officiellement le droit de succession, ce qui lui donne la reconnaissance filiale.

Etant donné l'introduction des rapports marchands, l'émancipation de la femme consisterait selon nous, dans le même droit à la succession au sein de la fratrie.

Le droit qui importe dans le contexte burundais n'est pas surtout juridique, il implique plutôt et essentiellement le changement des habitudes et de la pratique coutumière. **«tous»** veut dire que même la fille est actuellement servie comme le confirme NTA :

« Umukenyezi araronka nyene iwabo kwa se. Iwabo mu bavukanyi araronka ikintu bita igikemanyi. Ntibaheza ngo basature ngo banganye na basaza babo. Oya ntibasatura ngo banganye. Basaza babo nibo batwara hanini nabo bakabaha nyene ico gikemanyi. »

c'est-à-dire

« La femme reçoit une part bien entendu, chez son père. Oui, chez elle dans la fratrie, elle bénéficie de ce qu'on appelle la corbeille. *Les filles ne partagent pas à parts égales avec leurs frères. Non, ils ne partagent pas également. Ce sont les frères qui bénéficient de la grande part. Les soeurs bénéficient justement de cette* corbeille. *»*

Nous avons, par la suite, demandé pourquoi l'héritage qui revient à la fille dénommé « *corbeille* » est inférieur à celui dont bénéficient les frères et certaines ne trouvent pas d'explication. Prenons l'exemple de NSE.S :

« None ivyo ko vyavuze abo hambere bagaca baguma babikurikirana. »

Pour dire :
«Cela a été ordonné ainsi par les ancêtres, les descendants l'ont suivi. »

Et même pour le bétail, c'est le même principe qui s'applique. Selon NTI :

« Iyo hari inka ziri mu rugo, serugo akaba yasize ahaye abakobwa, baca batwara iyo nyene se aba yarabahaye. »

Ce qui veut dire :

« Lorsque la famille élève des vaches et si le père avant sa mort avait donné une vache aux filles, ces dernières gardent celle-là seulement. »

Le père fait ce don aux filles pour éviter que les frères ne reçoivent rien de leurs parents. Et même lorsque le père est décédé, la mère applique le principe. Selon MAR :

« Ibisigi, hahwereye umugabo, umugore arabitorana agaheza afise abana mu nzu, urabona ari amafaranga, ari inka canke intungwa (murabona zarahonye), canke itongo, akabarera, bashitse mu bigero agaheza akabagaburira. »

Pour dire :

«C'est la femme qui hérite les biens du mari, qu'il s'agisse de l'argent, des vaches, du petit bétail même (voyez-vous il a disparu) ou bien de la propriété foncière. Lorsqu'elle a des enfants, elle les élève. Devenus adultes, elle les leur distribue. »

En l'absence du père avant la distribution de la fortune aux enfants, la femme prend la relève de l'époux, contrairement à la pratique traditionnelle dans certains milieux ruraux où le pouvoir du père est repris par le grand-père ou les oncles ou la tante paternelle des enfants. Et pour ces femmes, les choses doivent rester ainsi. Selon NSE.S,

« Egome birashimishije, kuk'umukobwa kw'itongo rya se ntiyoshobora kunganya n'umuhungu kuko iyo akuze aca aja kwubaka urundi rugo. »

Ce qui veut dire :

« Bien sûr que c'est largement satisfaisant, parce qu'une fille ne peut pas hériter, à égalité, avec son frère, sur la propriété du père, étant donné qu'à l'âge nubile, elle va bénéficier d'une propriété dans la famille du mari. »

Malgré que cette pratique soit courante dans cette commune, dans d'autres contrées environnantes, elle est contestée et ici les femmes qui défendent la situation actuelle argumentent. Voici ce qu'en dit NSE.V. :

« Kuri ico bavuga bati, « Harya tuba turi nk'abashumba n'aho tuba turi ku bagabo. » *Ntaho bihinduka none umukobwa akaja iwabo ? Kandi n'udukoko two kwa se aba adukeneye. Nko mugihe umukobwa afise aho yubatse neza ntiyoshobora kuvuga ngw'agabure ngo nawe ngw'anganye n'abahungu mugabo nawe bomuha. Eee! Kuko na se na nyina baba basanzwe batamuraba, n'aho aba akeneye utwo Kwa se, ego bakamuha ka gakemanyi. Hanyuma uwo bigoye nawe, nawe nyene bomuha, wewe sinovuga ngo bomuha igikemanyi kuko nawe aba agowe. »*

Ce qui veut dire:

« Sur ce, les femmes disent ceci : « Dans la famille du mari, nous sommes comme des serviteurs quand bien même nous sommes leurs épouses. » *N'arrive-t-il pas que les choses changent et que la femme retourne chez son père ! Et par ailleurs, elle a besoin d'une part de biens ménagers de chez son père. Lorsque la fille a le foyer qu'elle entretient convenablement, elle n'a pas raison de plaider pour le partage équitable avec ses frères mais ils peuvent lui donner un lopin de terre. Eh ! Même le père et la mère lui rendaient-ils visite avec des dons. Oui, qu'on lui accorde cette* corbeille. *Pour celle qui est en difficultés dans son foyer, on peut lui donner la corbeille ou même la part égale à celle donnée aux garçons. Celle-là est dans le besoin. »*

Pour la femme paysanne, le mariage ne suffit pas pour garantir son avenir, il faut aussi qu'elle ait des atouts matériels pour pouvoir, en cas de rupture de contrat de mariage, se faire vivre. Nous retrouvons ici une situation contradictoire fondée sur la propriété foncière ; d'abord, par le fait de la dot et du mariage, la femme n'est plus membre de cette famille paternelle, ensuite, elle revendique la reconnaissance de la filiation ancestrale. Bénéficier des dons de la part des parents et des frères est une assurance de garder la paternité. Mais surtout c'est en quelque sorte se rassurer qu'en cas de rupture de contrat de mariage, elle doit être acceptée par les frères comme co-utérine et protégée. Et finalement, l'héritage des garçons n'est pas le fait qui est là au hasard, mais c'est un phénomène social qui consiste, pour chaque groupe humain, à assurer sa survie et garantir l'avenir de l'espèce humaine. C'est pour cela que la fille qui reste sous le toit paternel n'est pas différente du garçon dans l'héritage. Ces pratiques sont l'impératif de la base matérielle de la société.

Mais quoi qu'elle préexiste, cette pratique perd progressivement son sens en présence de la domination des rapports marchands. L'émancipation dont il est question ici est la restitution des droits qui sont reconnus à la femme et non dans la refonte de la loi. Cela ne nécessite pas des mouvements ou des organisations pour le faire, mais plutôt l'application de la loi en vigueur et la lucidité du pouvoir judiciaire.

Dans le milieu rural, le rôle et le statut de la femme sont bien différents de ceux des hommes. La législation en vigueur n'est pas opérationnelle dans les rapports intra-familiaux. Elle bloque plutôt et désoriente la réglementation de la production sociale. Les femmes veulent vivre la complémentarité au sein du foyer avec leur époux, tout en gardant leur rôle et leur statut traditionnels. L'entente avec le conjoint est la condition essentielle pour l'épanouissement des femmes. La succession, telle qu'elle est organisée, leur paraît équitable et bien conçue. Comme on a pu le constater au cours de ce chapitre, la condition de la situation de la femme burundaise est perçue à l'envers dans la mesure où l'émancipation de la femme est envisagée dans le cadre des sociétés modernes. Au-delà du discours, la femme burundaise n'éprouve pas le besoin d'un changement social comme pour la plupart des sociétés africaines :

« Ce que nous constatons surtout, c'est que la condition de la femme négro-africaine traditionnelle était très noble et avantageuse car la femme était responsable. »[1]

[1] RENCONTRE ORGANISEE PAR LA SOCIETE AFRICAINE DE CULTURE ; op.cit, p.277

Pour ceux qui transposent les réalités d'une société vers d'autres sociétés différentes, NKUNZIMANA les avertit :

« (...) chaque culture est une totalité spécifique et chaque phénomène, chaque élément de cette totalité a une fonction déterminée.»[1]

Ainsi, le phénomène de l'émancipation de la femme est une réalité externe à la société burundaise traditionnelle. Pourtant, cette idéologie est actuellement vibrante dans certains milieux instruits. Cela ne peut pas étonner puisque la mondialisation de l'économie et de la misère qu'elle induit s'accompagne d'idéologies pour occulter la triste situation dans laquelle elle plonge les populations du monde.

La femme paysanne, dans le foyer et dans la société, a un rôle important dans le procès de production et de reproduction. Depuis les temps les plus reculés, elle a pu s'adapter aux contradictions de la société et y a trouvé un compromis. Cependant, avec l'introduction des rapports marchands, les idéologies qui les ont accompagnés la désorientent. Ainsi, puisque même les parents qui les ont éduquées ne trouvaient aucune autre référence aussi conforme que celle des ancêtres, elles ont évolué au dehors de la réalité de la société qui était en train de subir des changements perceptibles par l'éducation formelle. La femme paysanne assure son rôle traditionnel et certains rôles qu'elle devait jouer actuellement lui échappent. Peut-on alors conclure que la femme, par ce fait, est frappée par la discrimination qui nécessite un changement ? De sa part, envisage-t-elle ou trouve-t-elle nécessaire qu'il y ait un changement en sa faveur en tant que femme ?

Au cours des deux précédents chapitres, nous avons décrit la réalité telle que les femmes paysannes la perçoivent. Des problèmes sociaux ont été élucidés à travers la description. Le dernier chapitre inventorie et fait analyse des voies de sorties que les femmes enquêtées envisagent pour se tirer de cette situation. Si les propositions sont en effet cohérentes et si les obstacles relevés sont réels, c'est que l'idéologie n'a pas d'influence sur la perception du monde et des événements sociaux. Au cas contraire, c'est que le discours à propos des femmes masque la réalité et déroute la femme dans sa voie de s'émanciper. Dans ce cas, le phénomène de l'émancipation serait une idéologie qui sert d'instrument de domination.

---

[1] NKUNZIMANA, (P) ; op.cit, p.119

CHAPITRE SEPTIEME : LA PERCEPTION DE L'EMANCIPATION DE LA FEMME PAR LA FEMME PAYSANNE.

Au cours de leur histoire, les humains ont été toujours confrontés à divers problèmes, des problèmes liés par exemple à la nature physique, aux aléas climatiques et autres.

Les problèmes auxquels sont confrontées les femmes paysannes seront résolus par elles-mêmes parce que ce sont elles qui les vivent.

Le besoin de s'en sortir fait jaillir des solutions. Dans ce chapitre, nous avons répertorié les différents points sur lesquelles les femmes se sentent lésées, les conditions desquelles elles voudraient sortir et vers où elles aimeraient être orientées ou s'orienter. Nous avons identifié les limites à partir de leurs ambitions.

7.1.De la dignité de la femme burundaise au sein de la société

Entre autres raisons, les femmes enquêtées nous ont déclaré le désir de s'exprimer publiquement sans qu'elles soient stigmatisées. GAT l'exprime ainsi :

« Bavuga ngo abakenyezi nta jambo bafise kandi nabo nyene ari abantu. »

ce qui veut dire :

« On dit que les femmes n'ont pas droit à la parole alors qu'elles sont aussi des êtres humains. »

Pour NDIMURUKUNDO,
« Si la femme de la société traditionnelle ne revendique pas à haute voix, c'est qu'elle règne quelque part. L'homme peut écouter ses conseils, à condition qu'ils lui soient prodigués en toute discrétion. La voix de la femme doit donc se faire entendre à l'intérieur, dedans et jamais dehors. »[1]

Alors que la femme assure traditionnellement les affaires intérieures du ménage, l'homme est le gestionnaire des affaires extérieures. Dans la gestion actuelle des palabres, les femmes assistent passivement ; le cérémonial de la manipulation de la baguette de juridiction *(intahe)*, symbole de verité et de sagesse, est dévolu aux seuls hommes. A la fin du règlement des conflits, les notables exigent des tributs aux parties. Les femmes

[1] NDIMURUKUNDO-KURURU, (B) ; Forme, structure et sens dans les épithalames burundais, Atelier National de Reproduction de thèses, Université de Lille I, 1989, p.21

paysannes reconnaissent qu'elles ne doivent pas manier la baguette mais qu'elles devraient se prononcer sur la sentence. L'argument avancé est que même si elles ne manipulent pas la baguette, la baguette agit en leur cœur comme le déclare NTI :

« Hariho icohinduka na kinini mbere. Nk'umukenyezi vyari kumwe n'umucance wiwe akaba ariwe batanguranye kuva mu bukumi bwiwe uwundi ari umusore, hanyuma bakarondera ibintu bakuzuza urugo. Hanyuma bakatirwa iyo babona ko babishoboye. N'uko tubona bashaka kumera nk'abadukumira cane cane iyo turi ku ntahe. Bagashaka kuba aribo bavuga bonyene. Hanyuma, wewe uri umukenyezi barashobora kumera nk'abigungana. Ni kubera iki? Uti: " Iyo ntahe muriko murakubita hasi iva mu mutima wacu. Ariko twebwe naho tudafata intahe ngo tuyikubite, turafise ikintu dukura ngaha mu mutima bivuye no kuvyiyumviro dushobora gutora kuri ivyo bintu." *Aho niho dushaka kumera nk'abashaka gucanamwo.* **»**

C'est-à-dire :

« Il y a quelque chose qui devrait changer et même d'important. Par exemple, une femme et un homme ont commencé la vie de couple depuis leur jeunesse. Actuellement, ils garnissent le foyer. Et puis, ils sont investis dans le concert des sages lorsqu'on les estime capables. Ce qui ne va pas, c'est que les hommes veulent nous marginaliser. C'est qu'ils nous écartent après, surtout lorsque nous sommes dans les palabres. Ils veulent parler seuls. Et puis ils peuvent manifester la volonté de ramener tout sur eux. Pourquoi ? Tu leur dis : « Cette baguette que vous êtes en train de manier provient de notre cœur. Mais, même si nous ne saisissons pas la baguette pour la manipuler, nous avons quelque chose que nous tirons ici du fond de notre cœur, provenant de notre pensée, que nous pouvons proposer pour la sentence. » *Voilà ce qui semble nous diviser. »*

Le statut d' *ubushingantahe* respecte le *statu quo* social. D'abord parce que, pour être investi, l'être masculin doit être marié. Ensuite le critère d'auto-suffisance économique est tenu en considération. La revendication de la femme réside en ce que c'est elle qui a validé la condition *sine qua non* pour que l'homme soit investi en sage. Et puis, elle contribue, par son travail, pour que l'homme atteigne, l'opulence matérielle requise pour être investi. En tant que *umushingantahe*, l'homme profite seul des intérêts du capital commun à lui et à son épouse. C'est pour cela que la femme recherche aussi la pleine inclusion et la considération dans le domaine.

Mais pourquoi la femme déclare ne pas être digne de manipuler la baguette ? La réponse est donnée par NKUNZIMANA :

« On sait d'abord que la société qui se présente à l'homme comporte un ensemble de prohibitions et de contraintes et qui, au départ, apparaissent comme à la fois physiologiques et psychosociales. »[1]

De cette manière, la femme, encore enfant, a été amenée progressivement à abandonner son autonomie et à répondre aux exigences du milieu social. C'est la même raison à notre avis qui limite l'homme célibataire à manipuler la baguette de juridiction. La baguette symboliserait la virilité masculine et sa manipulation symboliserait l'action.

L'autre problème qu'ont dénoncé nos interlocutrices est la polygamie parce que la femme y perd la fortune pour laquelle elle avait peiné. Selon GAT :

« (…) ari nk'umugabo ashatse kuguharika ariwe mwaraganye vyose, bakaguha uruhusha nyenenyene, ukagenda nko kubivuga hanyuma nabo bakagira ico bakumariye».

Pour dire :

« (…) si par exemple l'homme veut épouser une deuxième femme alors que tu es sa femme d'alliance, on devrait te donner formellement la permission d'aller le dire à qui de droit pour qu'on te rende justice».

On observe, ces dix dernières années, une recrudescence de la polygamie et de l'infidélité, suivies de la démultiplication des cas du VIH/SIDA. Les femmes enquêtées nous ont déclaré que cette situation les préoccupe.

Traditionnellement, la femme n'a pas l'initiative de provoquer le règlement des problèmes internes au foyer. C'est seulement à l'homme qu'est dévolu le droit de parler pour sa famille parce qu'il est le gestionnaire principal. Lorsqu'un malentendu s'installe entre lui et sa femme ou ses enfants, c'est l'homme qui a le pouvoir de rassembler la parenté et les sages de l'entourage ; évidemment pour se faire conseiller ou appuyer ; mais rarement pour s'accuser. La femme veut alors acquérir aussi le droit de porter plainte légitimement et de revendiquer quoique l'époux ne consente pas.

---

[1] NKUNZIMANA, (P) ; Psychologie sociale, Syllabus de cours, UB-FPSE, 2ème Candidature, 1997, p.82

C'est ensuite la réclamation du droit à l'héritage sur la propriété foncière des parents afin d'en faire valoir ce que bon leur semble sans que personne ne s'interpose pour les en empêcher. A ce propos NSE.V. dit :

«Icohinduka n'uko bavuga y'uko umukobwa baramuhaye nk'ikivi adashobora nko kukigurisha iwa se. Ico nico cohinduka, bose none ko baba bavukana ! »

Pour dire :

« Ce qui changerait, c'est le fait qu'on donne un lopin de terre à une fille mais que cette dernière ne puisse pas le vendre, par exemple. C'est cela qui devrait changer puisque tous sont des condescendants. »

Nos interlocutrices nous ont déclaré qu'elles voudraient qu'on leur donne leur part et qu'elles jouissent du droit elles aussi d'en faire ce qu'elles veulent.

Même si on partageait entre frères et sœurs, la femme ne se sent pas chez elle, surtout lorsque les parents sont décédés. Elle a peur que les frères ne lui prennent l'héritage. C'est pourquoi vendre son lopin de terre et retourner chez son mari la rassurerait.

Certaines revendiquent l'héritage pour le garder et s'en servir en cas de séparation ou de divorce, au moment où d'autres veulent le vendre pour s'en servir dans la famille chez l'époux. Nous avons constaté aussi que les femmes revendiquent la reconnaissance filiale. En effet, étant donné que l'héritage chez les filles est un phénomène récent, la coutume persiste et pousse les garçons à vouloir protéger et défendre la propriété foncière des ancêtres. Et si la femme en a une portion, son mari pourrait s'y installer et ainsi il constituerait un intrus au clan. En effet, comme NKUNZIMANA nous l'explique encore, en interprétant FRANCK :

« (...) L'apprentissage social fournit des pratiques sociales permettant de contourner les objets prohibés, les tabous. La socialisation n'est pas seulement une panoplie de contraintes extérieures paralysantes ou une imitation /reproduction sans but, elle est aussi une annotation sociale, motivée dans la mesure où l'individu a des besoins ou des désirs à satisfaire et dont bon nombre d'entre eux nécessitent la médiation d'autrui. »[1]

[1] NKUNZIMANA, (P) ; op. cit , p.83

Dans la commune Kayanza, plutôt que de se sentir étrangères dans la famille de l'époux, certaines femmes paysannes d'aujourd'hui se sentent étrangères dans celle du père. La revendication sur l'héritage par les femmes serait reposée sur le besoin de reconnaissance filiale dans la société où la famille nucléaire se solidifie au prix de la disparition progressive de la famille élargie.

Cette inversion idéologique est une conséquence de l'introduction des rapports marchands où le primat est fondé sur la production des services et la circulation de la monnaie, contrairement au mode de production traditionnel fondé sur la production des biens et l'échange de ceux-ci. D'où, la famille restreinte a remplace progressivement, institutionnellement le clan.

En ce qui concerne les changements proposés, la loi prévoit des droits que les femmes revendiquent aujourd'hui. Même si la femme défend des droits paternels et familiaux, elle ne voudrait pas s'égaler à ses frères. Ecoutons NSE.V expliquer :

« Igituma batogabura ngo banganye n'uko umukenyezi aba yagiye kurondera itongo ryiwe ahandi nico nibaza. »

Ce qui signifie :

« La raison de ne pas partager équitablement avec les frères est que la femme a touvé une propriété ailleurs, c'est ce que je pense. »

La propriété foncière étant un bien, la femme, une fois qu'elle s'est mariée loin du foyer de son père, elle voudrait que la vente du lopin de terre dont elle a bénéficié de celui-ci lui soit permise. C'est ce que SOP explique :

« Mwoheza mukadushigikira nk'uko turi impfuvyi, mukaduhagarikira kubera iryo tongo rya data, igisate tuba twararonse nk'ubu tugeze kure tutakibasha kurima, mukatureka tukaharya tukagura igipande kitwegereye. »

Pour dire :

« Vous pourriez nous apporter votre soutien en plaidant pour le droit aux femmes de vendre le lopin de terre qu'elles héritent de leur père. Ainsi, lorsque nous prenons de l'âge, que nous puissions vendre notre lopin et le remplacer par un autre dont l'exploitation nous est facile. »

Si cela devenait possible, la notion de propriété de famille ne serait plus valable. Et la question est de savoir qui hériterait de cette propriété

échangée. Seraient-ce les frères de la défunte ou ses enfants ? Au cours de l'enquête, nous avons constaté que cette alternative leur permettrait de céder l'héritage à leurs descendants ou à leur mari. Ainsi pour NDA :

« Iyo umuntu adashatse kuharya, umwana wacu agiye kuhaba, narume ntamushwimuze canke ngo ababanyi bamushwimuze, ngo aha ni i bunyokorome, nico gituma mwodushigikira. »

Pour dire :

« Lorsqu'une femme ne veut pas vendre la parcelle héritée, il faudrait que son enfant puisse en bénéficier, que son oncle maternel ou la société ne l'écartent pas, soi-disant qu'il gène les oncles maternels. C'est pourquoi il faut nous soutenir. »

Et même si la loi le leur autorisait officiellement, les femmes paysannes trouvent ridicule que leur descendant hérite chez l'oncle maternel. Donc, pour s'émanciper, les femmes elles-mêmes constituent leur propre barrière.

Cette dernière expression montre comment l'homme ne peut pas échapper à autrui ; donc il n'existe aucune possibilité de connaissance immédiate de soi-même. Le lopin de terre hérité par la fille représente des dons que les parents lui apportaient au foyer de son mari, mais c'est aussi fondamentalement l'acte de reconnaissance filiale satisfaisant le besoin d'appartenance à son origine. Pour NTI :

« Oya ntibishoboka ko umuhungu anganya n'umukobwa. Umukobwa aronka ingemurano umuhungu akaba ari kamere ka hano, kavukire ntibonganya. »

C'est-à-dire :

« Non, ce n'est pas possible que le garçon partage équitablement avec la fille. La fille reçoit l'équivalant en dons ; le garçon est attaché à l'endroit où il est né. Ils ne peuvent pas équipartager. »

La femme a une image de soi inférieure, par rapport à celle de l'homme. Elle n'a que l'image que le miroir social lui a donnée et, selon NKUNZIMANA :

« Le miroir est constitué par autrui qui nous renvoie notre image de sorte que le sentiment et la connaissance que nous avons de nous-même sont affectées par ce que les autres pensent de nous. »[1]

Nous comprendrons par-là que, même la réalité que nous cherchions auprès de nos interlocutrices se trouve imbibée par des subjectivités venant de l'extérieur d'elles-mêmes. Il est donc impossible de contourner totalement l'idéologie. C'est pourquoi, au cours de notre recherche, nous avons considéré comme réalité tout ce que vivent réellement les femmes, leurs problèmes réels, c'est-à-dire, les questions de la vie qui les hantent et comme discours, tout ce qu'elles se croient être, tout ce qu'elles veulent être. Aussi, les problèmes démographiques frappent les filles avant les autres. NSE.V l'exprime en ces termes :

« Bavyumvikanye babona bikunda bogabura. Hanyuma babona bidakunda ataho bagabura nabo ngo basigarane, bomuha nyene ikivi ashiramwo inzu kugira ngo arabe ingene yoca ingero. »

Pour dire :

« S'ils s'entendent, s'ils en voient la possibilité, ils peuvent partager. Et si ce n'est pas possible, s'il n'y en a pas assez à partager pour qu'ils aient le nécessaire, on lui accorderait une parcelle où elle pourrait bâtir une maison afin qu'elle puisse travailler pour survivre. »

La femme paysanne du Burundi ne voudrait pas être considérée comme l'égale de l'homme, mais plutôt être reconnue comme descendant de sa famille et acquérir ainsi l'honneur d'appartenir à un groupe humain déterminé. C'est bien évidemment la philosophie burundaise que la richesse et la chance étaient à ceux qui avaient une famille nombreuse et large.

Actuellement, la terre autour de laquelle se rassemblaient les membres d'une lignée n'est plus accessible. Aujourd'hui, l'économie est fondée sur la production par les ménages, aussi bien de services que de biens, la famille élargie disparaît au profit de la famille nucléaire où la femme peut acquérir le pouvoir économique que lui accorde la loi.

Malgré ces avancées, la femme paysanne reste fixée sur la période que nous venons de traverser. L'idéologie dont elle est imprégnée la maintient dans l'immobilisme alors que les femmes instruites avancent. Mais la personnalité est une négociation du soi et de la société. La femme

[1] NKUNZIMANA, (P) ; op.cit, p.84

paysanne, devant les contradictions qui se posent à elle, essaie de concilier sa position d'intérêt personnel par rapport à l'ordre établi.

La femme paysanne voudrait être propriétaire héritière à part entière de la parcelle dite *corbeille*, avec le consensus des frères et tout en reconnaissant sa situation inférieure vis-à-vis de ces derniers. L'émancipation de la femme paysanne est conçue par elle-même comme d'abord l'accès à la propriété foncière qui est une ressource de plus en plus rare.

7.2 Le rôle de la femme paysanne émancipée.

Si la femme vit une situation sociale dans laquelle elle s'épanouit, elle vit aussi des situations-problèmes dont elle pourrait sortir. Les humains en effet vivent des ambitions et des projets dans l'envie de faire des innovations.

En ce qui concerne leur émancipation, les femmes enquêtées ont exprimé leurs ambitions et les limites pour les réaliser. Les femmes paysannes recherchent la considération, au niveau de la famille et de la société en général, comme il en est pour leur mari. Suivons GAT :

«Ugiye kuvuga ijambo ugasanga nk'umugabo aragiye gutanga amahera ugasanga rya jambo ntaryo uvuze ugaca utaha uko, ari nk'umugabo akurenganije ugasanga agumye akurenganya nyene. »

Pour dire :

« Lorsque tu vas te plaindre, l'homme va corrompre la cour avec de l'argent. On ne donne même pas l'occasion de parler et tu rentres bredouille. Alors, si l'homme te dominait, il te domine de plus belle. »

La gangrène de la corruption est généralisée dans tout le pays. Cette corruption a des retentissements négatifs aussi sur les familles. Ainsi l'homme, au lieu de réserver les ressources à l'entretien de son foyer avec sa femme, préfère régler les problèmes familiaux en achetant la défaillance de la cour. Les femmes paysannes n'ayant pas de moyens financiers propres pour faire le contrepoids, se voient déconsidérées. C'est pourquoi elles revendiquent que la justice soit faite impartialement.

L'émancipation ici donc consiste en l'instauration d'un Etat de droit, donc la sortie du pays de l'impasse dans lequel l'injustice et l'impunité s'accentuent du jour au lendemain.

Les femmes revendiquent ce dont la plus grande partie de la population a besoin, la justice et l'Etat de droit, pour rompre avec l'anomie sociale. Mais elles ne manquent pas de signaler la nécessité du changement du visage social de la femme. Selon NTI :

« Dusaba ko natwe twobaho dufise ijambo mu rugo hamwe nyene no hanze mw'ibarabara bakavuga bati umugore wa naka nibamwubahe. »

Pour dire :

« Nous demandons que nous ayons aussi le droit à la parole, à l'intérieur comme à l'extérieur du foyer. Dans la voie publique, que les gens disent qu'il faut du respect envers la femme du sage tel. »

Si l'époux a été investi en *mushingantahe*, que sa femme soit considérée ainsi comme tel et non comme la femme de tout autre simple homme, que l'homme ne jouisse plus seul des bénéfices du statut auquel il est hissé. Mais si la femme le revendique, c'est par rapport aux hommes et femmes de statut inférieur vis-à-vis de celui deson mari. Ainsi, pour MIN :

« Urumva umugore n'umugabo ntiboronka ijambo bose hamwe uvuga ngo umugabo n'umugore baranganya ijambo. Umugore yogira aho ageza ; umugabo nawe akagira aho ageza. Uwuronka ububasha bunini n'umugabo. »

Ce qui signifie :

« Tu comprends que la femme et le mari ne doivent pas être au même niveau hiérarchique au sein de la famille. La femme aurait ses limites et l'homme les siennes. L'homme bénéficierait de la préséance. »

La femme paysanne ne peut pas, d'après nos interlocutrices, assumer le même statut que l'homme puisque, pour elle, femme et homme sont deux statuts différents. Elles constatent cependant que le statut de femme est inférieur et qu'il faudrait l'élever.

En cherchant à savoir pourquoi l'homme doit toujours occuper le statut supérieur, nous avons constaté selon nos enquêtées que la femme se situe par rapport à son rôle traditionnel. La femme est chargée des affaires intérieures tandis que l'homme est chargé des relations publiques. A ce sujet, NTIR explique :

« Umugabo araseruka mu gihe bamurenganije kandi akavuga nk'umugabo nyene nawe urabizi. Arakwiye kuronka ijambo mu bandi bashingantahe. »

Pour dire :

« Le mari doit apparaître par exemple, lorsqu'on porte préjudice à la famille. Il doit se défendre comme un homme ; toi-même le sais. Dans toutes les conditions, il doit avoir droit à la parole parmi les sages. »

Nous constatons à travers cette expression que la femme s'autolimite. Elle trouve que c'est l'homme qui doit apparaître devant le public et trouve encore convenable de garder son statut traditionnel. Mais la femme dans tout cela exige un cadre légal de concertation. A ce sujet, NDI. dit :

« Uruhara rwiwe rukwiye kuba yuko babwiririkanya n'uwo babana, nk'umuserugo ntagire ico aryako umukenyezi wiwe, akamufata neza nyene. Yomufata neza mu vyo mu rugo kuko hariho nk'abo usanga nyene bitamereye neza, nkabo ugasanga abagabo amafaranga bayaronse bakayamariray mu mabare ugasanga rero bano bakenyezi mu rugo bamerewe nabi. »

ce qui signifie :

« Son rôle est de se concerter avec son époux. Par exemple, le chef de famille, ne doit profiter d'aucune chose au détriment de sa femme. Il doit traiter cette dernière de façon qu'elle puisse s'épanouir. Il y en a qui ne sont pas épanouies ; celles dont le mari gagne l'argent et le gaspille au cabaret. Ces femmes alors vivent dans de très mauvaises conditions. »

L'origine des frustrations est basée sur la gestion des biens de la famille. Pour les femmes que nous avons interviewées, l'important pour l'homme et pour la femme n'est pas le rôle que l'homme doit jouer mais plutôt la manière dont le mari doit entretenir le dialogue et la concertation avec sa femme et dont il gère le patrimoine familial.

L'épanouissement de la femme paysanne réside en ce que tous les avoirs du foyer soient gérés de manière qu'ils profitent à tous les membres de la famille, peu importe le taux de revenus de chacun, étant donné que le contrat qui les unit prescrit la communauté des biens.

La femme, une fois qu'elle est hissée à ce statut dans la communauté, revendique la reconnaissance par le mari de ce changement et la pleine participation sans que le mari la contrecarre. NDA. s'exprime ainsi :

« (…)Hanyuma rero yatorwa muri ayo makomite, umugabo ntamubuze kuja mu manama kuko aba aja aho abandi bari. »

Pour dire :
« (…) Et puis, une fois élue dans les comités, le mari ne devrait pas lui interdire de participer aux réunions qui lui permettent d'échanger avec les autres. »

Les clichés traditionnels de la femme restent bel et bien vivaces. Ainsi, les hommes interdisent les affaires publiques à leurs femmes d'abord, de peur qu'elles ne soient pas sexuellement abusées, ensuite pour qu'elles restent cramponnées à leurs tâches ménagères.

C'est pour cela que la femme essaie de rassurer l'homme sur l'éventuel danger au dehors du foyer par le fait qu'en groupe de rassemblement, la sécurité est plus ou moins garantie. Mais, cela ne peut changer, d'après NDA. :

«(…) ni ukwubahana no kwumvikana. Umugabo aguhaye itegeko utarirengako nawe ukamwubaha kuko umushingantahe azokwama ari umushingantahe. Nta kuntu wewe uri umupfasoni wokwigira umushingantahe mu rugo kandi nyene urugo ariho ari. Oyaa. Ntivyoshoboka.»

Pour dire :

« (…) c'est le respect mutuel et l'entente qui priment. Lorsque l'époux t'intime un ordre, il ne faut pas que tu outrepasses. Il faut que tu le respectes parce que l'homme restera l'homme. En aucune manière une épouse ne peut agir à la place de l'époux alors que celui-ci est présent. Non cela ne serait pas possible. »

Les femmes paysannes n'envient pas le pouvoir de l'homme par le fait est naturel. Il est lié à ce qu'ils sont à la naissance et leur rôle vient de soi. Tout ce qu'elles veulent, c'est que ce pouvoir protège la femme que la nature a rendue inférieure. Par contre, les femmes instruites ne le voient pas de cette façon :

« En effet, la femme actuelle peut siéger parmi les hommes et trancher des palabres. On l'appelle alors « umushingantahe ». »[1]

[1] NDIMURUKUNDO-KURURU, (B) ; op.cit, p.226

Les femmes burundaises ont donc intériorisé l'idéologie et, après tout, elles luttent pour le *statu quo*. Il faudrait, pour elle, que l'homme et la femme acquièrent leurs images archétypiques respectives telles que la société burundaise se les représente. Et BENEDICT explique cette position :

« (...) la psychologie des individus dans un groupe est influencée par des modèles à suivre dans la société. Il y aurait dans toute culture des patterns vécus comme admis par tous».[1]

Cela s'explique par le fait que les valeurs traditionnelles restent dominantes. D'autres nous ont déclaré qu'elles sont satisfaites de leur situation. C'est le cas de SOP :

« Umukenyezi, eka mbona bikwiye. None ko yovuga ati yokomorerwa ico yabuze, none mugabo uharonse ico ufungura ukaharonka ico wambara hanyuma ukabona nta ruhuha, wovuga gusa ugasaba ngo bigume gutyo. »

C'est-à-dire :

« Pour la femme, je vois que le tout y est. Elle réclamerait d'obtenir ce qui lui a manqué, mais si elle trouve chez l'époux de quoi se nourrir, de quoi se vêtir sans être tourmentée, elle peut maintenir de garder le statu quo. *»*

Cette interlocutrice dit la même chose que les précédentes mais de manière plus explicite. Sauf pour des cas de défaillance du mari aux normes sociales, les choses sont normalement bien organisées. Donc, leurs états d'âme dépendent, en tout, de leur situation dans le ventre. De manière générale, lorsque la situation économique est relativement bonne au foyer et lorsque la gestion des biens est rationnelle, la femme ne peut pas sentir le besoin d'un changement de l'ordre social.

7.3. L'éducation idéalisée par la femme paysanne

L'éducation est le début d'un projet que l'on veut réaliser à long terme et dont l'aboutissement, si le chantier est mené à bon port, est certain. Toute société a des défis que la nature et le voisinage lui lancent ; pour les désamorcer, elle investit dans la jeunesse et l'enfance. S'il en est ainsi pour les sociétés, cela se passe de même pour des individus.

[1] BENEDICT, (R) ; Echantillons de civilisations, Paris, Gallimard,1950, p.143

Pour que la femme soit émancipée, il lui faut une éducation, depuis l'enfance, qui lui permette de faire face aux problèmes qui s'opposent à son progrès.

Nous avons, dans ce travail, essayé de chercher à découvrir les imperfections constatées et les *desiderata* dans l'éducation de la femme. Pour ce faire, nous avons recueilli un certain nombre d'éléments. En guise d'exemple, voici les propos de GAT :

« Ari umukobwa baramuha indero nyene basha. Nk'ubuenya amadansingi, *haraje iki ; bamutegeka kuguma muhira ivyo vyo kuja kunezerwa ntabikunde, ntaze aragenda mu bandi ngw 'ariko aranezerwa. Kandi burya uriko uranezerwa usanga ugize, harabamwo intambo itambitse, nyene ukamutegeka gukora ivyo mu rugo »*
Ce qui signifie:

« A la fille, on donne une éducation sévère. Ajourd'hui sont arrivés des dancings *et du n'importe quoi. On exige à la fille de rester à la maison. On lui conseille de renoncer aux plaisirs mondains et aux sollicitations des bandes en cherchant de divertissements, parce qu'elle pourrait en sortir pervertie. Alors, tu lui attribues les travaux domestiques. »*

La jeune fille bénéficie d'une attention particulière par rapport au garçon. On veille à ce qu'il n'y ait pas d'occasion qui la tente.

Dans le centre urbain de Kayanza, il y a la prolifération des moyens de divertissement chers mais qui attirent les jeunes. Ce sont notamment des boîtes de nuit qui sont des occasions, pour eux, de se rencontrer. Donc les jeunes filles, dans le but de mieux les éduquer, doivent s'abstenir de ces occasions. Dans ces conditions, on comprend que la femme aujourd'hui est le produit de la répression sociale. Ce qui devient une transmission en chaîne d'une génération à l'autre et à ce point la femme paysanne a déjà franchi un pas vers l'émancipation.

On constate en effet que, par rapport à la tradition, les filles bénéficient d'une liberté plus ou moins large de se mouvoir à travers le milieu social pendant les heures de classes, au cours des activités socio-économiques, culturelles et religieuses.

Les femmes participent volontiers aux fêtes de mariage ou aux fêtes religieuses, vont au marché, à la messe, etc.

Même pour le garçon, par crainte de la délinquance à la laquelle il se livrerait, par manque d'encadrement correct et de suivi dans les loisirs, les parents lui interdisent aussi la fréquentation des boîtes de nuit. Suivons plutôt MIN. :

« Umuhungu nawe nyene ntiwomukundira kw'aja aho haba hari imiziki ; nawe nyene hari igihe usanga akuyeyo umutima mubi. »

ce qui signifie :

« Non plus, tu ne permettrais pas au garçon de fréquenter les boîtes de nuit ; il pourrait y acquérir de mauvais comportements. »

L'éducation de la fille proposée par nos interlocutrices consiste à garder les valeurs traditionnelles moralement admises tout en essayant d'étouffer le modernisme. Ainsi, la fille mieux épanouie est perçue à travers le visage traditionnel burundais, comme tente de le dire NDA :

« Agateka k'umukenyezi ni ukwubaha umuserugo canke akubaha abo abonye bose ntuce mu mabare ngo wiboreze. »

Pour dire :

« La dignité d'une femme, c'est le respect et l'obéissance envers son mari et tous ceux qu'elle croise, ne pas fréquenter les cabarets pour se saouler. »

La femme paysanne trouve sa place convenable et ne veut garder que celle-là. L'initiation aux travaux quotidiens fait partie de l'éducation de la femme. A ce propos, NSE.V dit :

« Umwigeme yojana n'abavyeyi kurima, mugihe batahutse akazana ikurutu y'amazi. Wewe uri umuvyeyi ukamuha ivyo akinjika, vyingwe wewe ukavyigirira ukabishira ku ziko nawe agaca afata ikirago kubera ni vyo nzi jewe nakuriyemwo, kandi n'abo narungitse n'uko vyagenze. »

C'est-à-dire :

« La fille accompagnerait les parents aux champs et au retour elle amènerait de la source un bidon d'eau. La mère lui donnerait les aliments à faire cuire ou le ferait elle-même, tandis que la fille confectionnerait la natte. J'ai été élevée ainsi ; c'est ce que j'ai appris et ça a été ainsi pour celles que j'ai mariées.»

La fille et le garçon paysans, sont éduqués depuis leur jeune enfance pour fonder un foyer et constituer une unité de production. Les parents leur inculquent des comportements et valeurs qu'ils ont acquis eux-mêmes de leurs parents. VANDERPLAS-HOLPER dit ceci :

« Les parents fournissent à l'enfant des modèles à imiter ; ils emploient des pratiques éducatives pour encourager les comportements désirables et enfin ils entretiennent avec l'enfant des relations gratifiantes. »[1]

Au cours de ce long processus, les parents utilisent cette main-d'œuvre comme il en était traditionnellement. Les enfants sont désirés notamment pour accroître la production au sein de la famille nucléaire puisque c'est l'unique moyen de se promouvoir économiquement. Dans certains foyers, les parents réservent les travaux qu'ils devraient faire aux enfants. L'image traditionnelle de l'enfant reste vivace. Peut-être que c'est l'une des raisons des disparités dans la scolarisation.

Pour ceux qui sont scolarisés, si l'enfant franchit le seuil de l'école primaire, c'est la chance qui sourit à l'heureux individu. C'est donc l'intériorisation de la culture traditionnelle qui détermine les conduites éducatives. La culture sous-tend la base matérielle de la société. Si cette base changeait, cela entraînerait aussi le bouleversement de cette culture.

Ainsi, si les femmes paysannes n'ont pas encore changé de mentalité, c'est qu'il n'y a pas de raison que celle-ci change et la mentalité étrangère ne percera pas le noyau philosophique de la société. Même l'éducation qui est envisagée est celle qui pérenniserait le système social et les rapports intergroupaux en présence. Pour NTI. :

« Mu kumurera ubwambere ubanza kumucira imigani y'abakera, ukugene ba nyogokuru bacu baguma baducira umugani kugira ngo ntihagire icaha kitwadukako. Uwo mwana ugatangura kumwihanikiriza uti : « Wewe niwatwara inda y'indaro ntuzongerera mu nzu », *maze ukabanza ukabimwinjizamwo akiri muto agakura ubimubarira. Niho kenshi Imana iguha ugasanga urabigezeko, hamwe atitaho ikiganiro c'abahungu. Hamwe avuye mu misa akaganiriza bagenziwe, hamwe ba bahungu bazoza kumutemberera ari umuyabaga ku mugoroba ntabiteho kubaherekeza, akabiyambura. »*

Ce qui signifie :

---

[1] VANDENPLAS-HOLPER, (C) ; Education et développement social de l'enfant, Paris, PUF, 1979, p.79

« Pour éduquer la fille, d'abord tu lui dis des contes des ancêtres, comme nos grands-mères l'ont fait pour nous afin qu'il n'y ait pas un seul vice qui nous tombe dessus. Tu commences à la prévenir très tôt en lui disant ainsi : « Si tu tombes enceinte étant encore dans ce foyer-ci, tu n'entreras plus dans ma maison » *Tu le lui répètes tout au long de sa croissance. De cette façon, Dieu peut aider à la sauver. Tu lui défends les conversations avec les garçons, de manière que, par exemple, lorsqu'elle rentre de la messe, elle dialogue avec les amies. Les garçons commenceront à lui rendre des visites, une fois devenue adolescente, mais elle doit renoncer à les accompagner le soir. »*

L'émancipation au niveau éducatif consiste à récupérer même ce qui a été perdu dans la culture traditionnelle, à rester conformiste et à étouffer toute improvisation dans les conduites. C'est un pari difficile, voire impossible puisque l'idéologie qui accompagne les rapports marchands est incontournable, pour des raisons que nous avons évoquées depuis le début de ce travail.

Nous concluons que les femmes paysannes enquêtées n'ont aucune intention de modérer ni de changer le système éducatif des enfants. Elles veulent pérenniser cette éducation traditionnelle. La nécessité de changer la vision de l'éducation est sentie par les femmes instruites, mais elles aussi pour répondre à des impératifs ou des buts personnels, dans le système de production capitaliste.

7.4.L'investiture des femmes au statut d' *ubushingantahe*

Ce point nous a intéressé parce qu'il fait objet de discussions intermittentes dans les milieux instruites entre les féministes et les conservateurs. Nous avons constaté que le statut d' *ubushingantahe* est lié au sexe masculin ; ainsi pour être investi et manipuler la baguette de sentence, il faut que la personne soit masculine et mariée.

Aujourd'hui, dans certains milieux, l'usage du mot *« Mushingantahe »* est devenu une manière d'exprimer le respect ou d'attirer l'attention à une personne masculine adulte sans tenir compte de son statut matrimonial, d'une part. D'autre part, on utilise ce terme pour désigner le statut matrimonial(marié), qu'un individu masculin soit investi ou pas. Certaines femmes instruites trouvent inconvenant le cérémonial *d'Ubushingantahe* relatif à l'investiture de la femme ; C'est le cas de NDIMURUKUNDO-KURURU :

« On peut les consulter, mais sans admettre qu'elles apparaissent en public et manient le bâton de vérité pour rendre la justice. »[1]

Les femmes paysannes et les femmes instruites s'accordent pour affirmer que la femme ne doit pas manipuler la baguette de sentence mais les raisons avancées par ces deux catégories de femmes sont partagées ; la femme paysanne trouve cette situation liée au dispositionnel alors que les femmes instruites l'expliquent par le situationnel. Ce qui veut dire que la femme intellectuelle nourrit les ambitions d'être investie un jour. Avec cette conception traditionnelle et avec l'idéologie de l'égalité des sexes vulgarisée par l'élite instruite féminine, nous avons cherché à savoir si la femme paysanne nourrit aussi les ambitions pour ce statut et pour le changement de cette pratique. A ce sujet, MIN répond :

« Jewe mbona ukwatirwa kw'abakenyezi, emwe gukubita intahe nyene vyogorana. »

ce qui signifie :

*«Je trouve que l'investiture d'une femme au statut d'*ubushingantahe *est une chose difficile puisqu'il lui est mpossible de manipuler la baguette. Cela peut être une situation problèmatique pour elle. »*

Lorsque nous avons demandé en quoi cela lui serait un problème, notre Interlocutrice nous a fixé des yeux puis a souri. Elle a repris la même chose dans les mêmes propos. C'est que la raison demeurait taboue pour l'exprimer dans les mots crus. La femme paysanne, comme nos interlocutrices nous l'ont déclaré ci-haut, est capable de trancher les palabres mais il lui serait difficile, voire impossible de manier cette baguette. GAT. l'exprime en ces propos :

« Guca imanza barazica, ariko umenga ntibashobora gukubita intahe hasi. »

ce qui veut dire :

« Trancher les litiges, elles le font. Cependant, il me semble qu'elles ne peuvent pas manipuler la baguette. »

Dans la tradition burundaise, la baguette de juridiction qui est manipulée par le juge en la frappant par terre symbolise une circonstance

[1] NDIMURUKUNDO-KURURU, (B) ; op.cit, p.232

particulière où toute relation entre les individus doit être ménagée pour donner place à la neutralité et au jugement équitable.

La difficulté ou alors l'incapacité sentie par les femmes dans ces rituels où les seuls hommes se retrouvent serait le fruit de l'intériorisation des préjugés se rapportant à la femme.

Par la culture burundaise, il manque chez la femme quelque pouvoir dont la manipulation de la baguette de juridiction. Cela alors constitue une limite pour la femme pour accéder à cette promotion sociale. Nous pouvons donc dire que c'est cette situation qui renvoie la femme exclusivement dans les affaires ménagères, rehaussant l'homme vers la gestion des affaires publiques.

Devant cette situation sentie comme fatale, la femme va sublimer ses besoins en un sentiment d'unité spirituelle et corporelle avec son mari à travers la communauté de biens et d'intérêt organisée par la société. De cette manière, si l'homme est investi, la femme le devient *ipso facto*. L'homme sera dénommé *Umushingantahe*, et la femme *Umupfasoni*, c'est-à-dire pleine de sagesse, alors que le sage est l'homme consacré. Faisons remarquer que la seule différence réside dans la dénomination basée sur la nature du sexe et la possibilité ou l'impossibilité de manipuler la baguette elle-même centrée sur le sexe. A ce sujet, NTA déclare :

« Ivyo kwatirwa none, iyo umugabo yatiwe, n'umugore aba yatiwe. »

C'est-à-dire :

« Concernant l'investiture, lorsque l'homme est investi, la femme l'est aussi. »

En outre, socialement, l'homme accepté dans le concert des sages doit témoigner une stabilité économique et psychosociale dans son foyer. Cela requiert certaines qualités de la femme aussi. De ce fait même, elle peut prendre la parole pour s'exprimer sur un procès mais jamais manipuler la baguette. NTI le dit en ces termes :

« Umugore afise ijambo arashoboye kurivuga harya nyene mu bandi mukariserura nyene koko. Naho gukubita intahe ntivyoshoboka. Oyaa, intahe igenewe abashingantahe. »

Ce qui veut dire :

« La femme de parole peut la prononcer parmi les autres et s'exprimer effectivement. Quant au maniement de la baguette, cela ne peut pas être possible pour une femme. La baguette est destinée aux seuls hommes. »

Donc *umushingantahe* a deux sens : celui d'un statut social supérieur et celui d'un état civil. Même si l'homme ne tranche pas les palabres ou n'a pas encore été investi, il est potentiellement présumé *umushingantahe.* Cette fois-ci ça n'a pas de rapport avec la sagesse, mais plutôt avec les responsabilités engagées exclusivement dans la vie conjugale.

La femme paysanne ne nourrit pas d'ambition d'être investie *umushingantahe* parce qu'elle se présume incapable par le manque de certains atouts qui sont dévolus aux seuls hommes. Ces atouts nous sont restés inconnus puisque personne de nos interlocutrices qui ont donné cette réponse n'a accepté de les citer. Elle est investie indirectement par le biais de son mari auquel elle est liée psychologiquement et socialement.

L'émancipation de la femme paysanne consiste en une éducation accordée aux autres citoyens pour lui ouvrir la voie vers les horizons.

7.5. Les associations féminines et la promotion de la femme paysanne

Il existe dans notre pays un pléthore d'associations féminines prétendument pour la promotion de la femme. Cette prolifération est nourrie par l'éthique dite internationale pour l'égalité des genres dans les droits décernés au citoyen. Or, ces associations sont créées par les femmes instruites alors que d'autres sont des agences des Organisations Non Gouvernementales internationales. Nous avions aussi la curiosité de savoir à quel point les femmes instruites burundaises représenteraient les intérêts des femmes paysannes.

Cependant, quelques petites associations féminines comme « HAGURUKIRA ITERAMBERE MUKENYEZI », « DUFATANE MU NDA TURIME », « KOMEZA IBIKORWA », « TWITEZIMBERE », « TURATE ISUKA », « NIKENURE », « ABAKUTSANYAKIVI », etc. financées et encadrées par le Programme des Nations Unies pour le Développement(PNUD) ont été créées par les femmes paysannes dans la politique de l'accroissement des revenus des ménages. Les attentes des femmes de telles associations s'orientent dans le développement socio-économique de leurs ménages respectifs.

Nous avons constaté que les associations à caractère féministes ne sont pas encore présentes à l'intérieur du pays. Ainsi, selon NTA :

«Amashirahamwe yofasha murugo umukenyezi nko mu kumuteza imbere mu rugo nko mugihe ari mw'ishirahamwe nyene ntashobore gukena. »

ce qui signifie :

« Les associations aideraient dans le foyer la femme, par exemple, en la développant économiquement dans sa famille de façon que, lorsqu'elle adhère à une association, elle ne puisse pas être indigente. »

Les femmes de la commune Kayanza adhèrent dans des associations qui les aident à réduire l'impact de la pauvreté au sein de leur famille respective, pauvreté dans laquelle le pays se trouve plongé par la guerre et les malversations économiques. En plus, elles y vont pour être davantage imprégnées des valeurs recommandées de la société. Selon GAT.

« Abakenyezi baja mu mashirahamwe kugira ngo bungurane ivyiyumviro, no kwubaha baca bubaha, baca bitwara mu rupfasoni. »

Pour dire :

« Les femmes vont dans les associations pour échanger les idées et lorsqu'elles entrent dans les associations, elles obéissent, elles se comportent d'une manière sage et docile. »

Les femmes paysannes burundaises ont donc le souci majeur de sortir de la misère. Et la condition requise pour être acceptée comme membre de l'association est de faire montre de ses qualités de féminité telle que le prescrive la culture burundaise traditionnelle, de la volonté manifeste de rester fidèle à cet idéal, de se laisser redresser au sein de l'association pour acquérir les qualités que la société valorise, bref, qu'elle sache jouer pleinement son rôle, qu'elle occupe le statut social qui lui revient.

Elles n'ont pas d'illusion de conquête sociale ou personnelle. Elles sont bien dans leur foyer dans les conditions que la société leur a créé à côté de leurs maris.

7.6. La recommandation générale faite par les femmes paysannes à la société.

Cette recommandation dont nos interlocutrices sont auteurs englobe l'ensemble des suggestions et recommandations reçues au cours des entretiens.

En effet, lorsque nous leur avons demandé de décrire la situation d'épanouissement qu'elles désirent vivre, certaines interlocutrices ont classé les femmes en deux catégories et ont donné deux types de situations spécifiques. Ainsi, certaines comme GAT. ont proposé pour la femme instruite, la facilité d'accéder à l'emploi.

« Yarize nk'amashure agashobora kuronka akazi. »

Pour dire :

« Si elle est diplômée, qu'elle puisse avoir de l'emploi. »

Le travail pour les jeunes diplômés est un des défis majeurs de la société burundaise actuelle puisque même les jeunes qui terminent leurs études restent en chômage. C'est une affaire de la société en général et non de sexe féminin en particulier.

Concernant la femme instruite, son émancipation consiste dans l'acquisition du poste de travail. Mais le travail qu'il lui faut consiste en un salaire décent lui permettant d'acquérir un logement décent, les soins de santé de la famille, l'alimentation, l'habillement, etc.

Quant à la femme paysanne, on lui recommande l'obéissance et les bonnes manières pour pouvoir se développer avec les autres. Les femmes paysannes enquêtées proposent la disponibilité des financements et la création d'activités génératrices de revenus : MAR. Nous dit ce qui suit :

« Umukenyezi yagiye mw'ishirahamwe kugira ngo afashanye n'abandi. Abwirizwa rero kuba ari umukenyezi w'ibanga ; umukenyezi ataborerwa. Kandi noneho nk'ibintu vyo mu mashirahamwe, baryaanya b'insimbarubebe, bagenda baranywa, bagata urupfasoni mw'ibarabara, mwene barya nta rupfasoni baba bafise. Baca batesha agaciro n'abandi bose. Bigatuma bavuga ngo abakenyezi nta ngingo tugira. »

ce qui veut dire :

« La femme membre d'une association, pour être solidaire avec les autres, doit être une femme de vertu, qui ne se saoûle pas. Par ailleurs, dans les affaires des associations, celles qui sont instables et qui boivent n'importe où perdent ainsi leur crédibilité dans la rue. De telles femmes n'ont pas de vertu et elles se rabaissent elles-mêmes. Elles font aussi rabaisser toutes les autres. Cela fait que l'on dise que les femmes n'ont pas de principes. »

Le rassemblement en association est une voie trouvée pour les faire sortir des affaires exclusivement domestiques. Mais pour nos interlocutrices, c'est plutôt une voie pour échapper à la dérive que leur pose la question de l'exiguïté des terres et le dangereux rabais de revenus dans les ménages. Et pour elles encore, c'est une promotion que d'être associées puisqu'elles font rentrer des revenus dans le ménage à la fin de chaque saison.

C'est pour cette raison qu'un certain nombre de principes doivent être réunis pour que le climat soit productif. La référence est donc le répertoire de la culture burundaise. Les associations de production sont une solution parmi d'autres face aux problèmes démographiques et d'exiguïté de terres arables.

Cependant, cette façon de faire est une limite en soi puisque la plupart des femmes paysannes sont analphabètes et ne connaissent même pas le calcul élémentaire. Donc, elles ne peuvent pas élaborer des projets d'activités génératrices de revenus pour leur autofinancement. C'est ainsi que même ces petites associations survivent par le parrainage des bailleurs de fonds.

Au cours de ce dernier chapitre, nous avons constaté que la femme a besoin d'un changement dans divers domaines de la vie socio-économique. Cependant, elle dénonce rarement le sexe masculin comme responsable de cette situation. Les difficultés auxquelles est confrontée la femme paysanne ne sont pas spécifiques au sexe, mais concernent toute la population défavorisée dans la société burundaise. En ce qui concerne leur émancipation, les femmes proposent la stagnation de l'éducation traditionnelle, informelle, à défaut de la faire régresser jusque dans les années antérieures. Donc pour la femme paysanne, il faut garder le *statu quo* social.

Ainsi, le phénomène de l'émancipation sociale est une forme de mécanisation des systèmes sociaux dans différentes sociétés, copie conforme à l'original occidental ou américain. La vision de l'égalité par la société burundaise consiste dans le remplacement du système d'échange monétaire par un autre système qui permettrait le partage rationnel de la production au sein des familles.

La bonne société idéalisée par la femme paysanne est une société où l'homme et la femme s'entendent sur la gestion des biens et la reconnaissance filiale, c'est-à-dire la perpétuation de la famille clanique fondée sur le patriarcat et où le mariage ne morcelle pas la famille élargie en

unités familiales restreintes. La réalité ici est que le changement en faveur de la femme est nécessaire, tandis que le discours, c'est l'ensemble de toutes ces représentations sociales qui masquent la femme et la maintiennent socialement immobile ou lui présentent la réalité sociale à l'envers. Les discours se confrontent autour des intérêts sur lesquels misent les groupes sociaux antagonistes.

CONCLUSION GENERALE

Au départ, avant même l'énonciation du sujet, nous avions constaté que seules les femmes instruites revendiquent l'égalité d'avec les hommes alors que les femmes paysannes n'élèvent pas la voix pour se plaindre en aucune manière. Et pourtant, l'impression que nous avions au départ était que les femmes paysannes sont les plus défavorisées au niveau de la société et du foyer. Nous avons constaté que les femmes paysannes au Burundi ne souffrent pas de la discrimination à base de sexe par contre.

En effet, depuis le début de ce travail, nous avons centré notre étude sur le discours à propos de la femme et ses retentissements sur son être psychologique, social et économique. C'est à partir de la prise de conscience par elle-même de ce qu'elle vit que la femme détermine ce qu'elle doit être mais non le discours.

Nous avons, au cours du cadre théorique, fait le tour de l'émancipation de la femme en général, depuis les temps reculés pour lesquels nous avons eu accès aux documents. Nous avons élaboré un cadre conceptuel dans lequel nous avons essayé d'être précis et concis sur les concepts-clés de notre sujet. Notre étude a porté sur la question de l'émancipation de la femme burundaise. L'enquête a été menée en Commune Kayanza et auprès des femmes paysannes.

Nous étions dans la quête des connaissances à propos du phénomène de l'émancipation ; comment les idéologies agissent sur la femme en tant qu'individu et en tant que « être social»

Nous nous sommes servi d'un outil que nous avons construit au départ dans le recueil des informations. Il s'agit d'un guide d'entretien qui a été soumis à un test sur son utilité. Nous l'avons ensuite minutieusement adapté. Ce guide nous a permis de recueillir des informations nécessaires, fiables et utiles pour ceux qui s'en serviront dans leurs travaux, en théorie comme en pratique. Nous avons également recueilli les réponses à nos questions de départ.

Nous croyons que nos objectifs ont été atteints :

En effet, notre objectif général était d'étudier la question de l'émancipation de la femme dans son rapport à la réalité concrète. Nous avons constaté que cette question doit être étudiée à deux niveaux ; la catégorie des femmes instruites et celle des femmes paysannes.

Les femmes paysannes sont conscientes des problèmes sociaux auxquels elles sont confrontées. L'émancipation doit être fondamentalement économique. Au niveau macro-économique, même si elles sont conscientes de leur situation, leur façon d'envisager les solutions nous a paru inadaptée puisqu'elles restent fixées dans le passé. Les rapports entre leurs aspirations et leur émancipation véritable sont incohérents. Au niveau micro-économique, les attitudes de la femme paysanne face à son émancipation est positive et bien adaptée à sa condition d'existence réelle.

Par ailleurs, l'émancipation est à définir dans le temps et dans l'espace social donnés. A ce point de vue, la femme paysanne burundaise perçoit l'émancipation dans son sens véritable. En résumé la scolarisation élargit le champ perceptuel chez les individus tandisque l'analphabétisme chez les femmes paysannes conduit à l'étroitesse de l'esprit et du champ perceptuel dans la société.

En effet au lieu d'emprunter la voie de lutte et de revendication, elles suivent les représentations que la société a élaborées vis-à-vis d'elles. Ces représentations leur dictent les manières, les attitudes, les comportements etc... qui se transforment en habitudes. Toute conduite qui ne se trouve pas dans le répertoire de la culture est à bannir, à décourager et à réprimer. C'est pourquoi pour ne pas s'écarter de la norme sociale, les femmes paysannes se choisissent les modèles à suivre. Elles oublient la situation qui les assaille pour se plaire avec l'image et les valeurs que leur imprime l'idéologie de la société. Elles rationnalisent devant les obstacles au cours de leur socialisation. Ce qui les distingue des femmes instruites est que, au cours de leur scolarisation et de leur carrière, celles-ci ont acquis de nouvelles habitudes qui dominent les anciennes qui, dans leur être matériel, n'ont plus de place car la base matérielle à sous-tendre a changé.

La femme est enfermée dans l'idéologie et envisage son émancipation de manière idéelle et sans rapport avec sa condition propre. Elle réagit à l'environnement et aux rapports sociaux non pas selon ces variables, mais selon l'idéologie intériorisée.

Donc, dans le processus de l'émancipation, ce sont les conditions socio-économiques des femmes qui déterminent leurs manières, leurs comportements et leurs attitudes vis-à-vis d'elles-mêmes et de la société, aussi bien dans sa base réelle que dans sa superstructure. Au cas où l'idéologie prédomine, cette dernière semble diriger les conduites spécifiques des membres des groupes sociaux.

Le premier objectif spécifique a consisté dans l'identification des problèmes spécifiques des femmes au niveau économique et social, dans le procès de production et de reproduction de la société pour nous en servir à comprendre les revendications des femmes paysannes. Nous avons constaté qu'elles n'ont pas de problèmes spécifiques à elles par rapport à la situation générale de la société.

La femme a soif de justice, de sécurité et d'ordre dans le pays. Elle éprouve des difficultés à nourrir et à faire soigner la famille, elle déplore que les terres soient devenues exiguës et moins productives alors que la valeur de la monnaie a chuté.

Le deuxième objectif spécifique a consisté dans l'analyse de la perception de la question de l'émancipation de la femme par les femmes paysannes. Les femmes paysannes trouvent qu'en cas de complémentarité et d'entente entre les conjoints, les processus de l'émancipation ne sont pas opportuns. Cependant, la femme cherche à bénéficier des avantages issus de la promotion des individus dans la société comme l'investiture au statut d'*ubushingantahe*, mais non pour être investie.

Le dernier objectif spécifique a consisté dans la découverte des voies et moyens requis chez les femmes pour s'émanciper. Les femmes paysannes considèrent que l'émancipation consisterait dans le retour aux valeurs traditionnelles qui prescrivent la vie socio-économique de la femme à l'intérieur du foyer, l'homme en son extérieur. Pour se tirer de cette situation, la femme burundaise réclame son statut et son rôle traditionnels, demande que sa place dans le concert des *bashingantahe* soit définie de manière claire, tout en gardant sa place traditionnelle dans la société par rapport à l'homme.

Si la femme est consciente de sa situation sociale, sa façon d'envisager les solutions nous paraît inadaptée puisqu'elle reste fixée dans le passé. Les rapports entre ses aspirations et l'émancipation véritable sont incohérents. La femme est enfermée dans l'idéologie et envisage son émancipation de manière idéelle et sans rapport avec sa condition propre. Il n'y a pas de connexion avec la réalité qu'elle vit. Elle réagit à l'environnement et aux rapports sociaux non pas selon ces variables, mais selon l'idéologie intériorisée. Elle est aliénée à sa vie productive.

La femme paysanne, devant les contradictions qu'a induit l'introduction des rapports marchands, au lieu de s'attaquer au problème en face, l'idéologie la désoriente, l'en détourne et la maintient dans l'immobilisme social.

Enfin le discours pour la femme paysanne est une voie tolérée de satisfaire ses besoins. L'identité, l'avions-nous dit est une négociation du soi avec la société. Les femmes, confrontées aux conditions sociales qui se posent devant elles, acquièrent une personnalité sociale différente de celle des hommes, abstraction faite des différences individuelles.

Ainsi, les femmes enquêtées se considèrent comme des êtres inférieures par rapport aux hommes. Selon ces mêmes femmes, la nature leur décerne la place de sujétion, le rôle secondaire et le statut inférieur dans la société. Cela doit être ainsi et le restera pour toujours.

Quelques revendications qui ont été exprimées respectent la hiérarchie des sexes et concernent la satisfaction du ventre tel que nous l'avons appris de WUMBRAND (le ventre symbolise le centre d'intérêts liés à la satisfaction des besoins) Ainsi pour toute personne, le discours et la réalité interne vont de pair et déterminent notre identité, vis-à-vis du monde extérieur.

Tant que les mystères de l'évolution de l'espèce humaine ne comblent pas les différences anatomiques des hommes et des femmes et qu'elle leur confère la même structure, le monde restera divisé en univers féminin et masculin. Et tant que la femme sera occupée par la maternité et l'économie domestique, elle restera économiquement et socialement diminuée.

Nous croyons qu'il est nécessaire que d'autres recherches soient menées sur le statut d'*Ubushingantahe*. Cela permettrait de comprendre la spécificité culturelle de ce phénomène.

Nous proposerions enfin que d'autres études soient menées sur les rapports qui s'établiraient entre la gestion de l'instinct d'exploration chez le jeune enfant et la disparité sexo-spécifique dans la prolifération du phénomène enfant de la rue dans les centres urbains du BURUNDI. En effet, nous nous posons la question de savoir pourquoi les enfants masculins versent préférentiellement dans la situation de l'enfant de la rue.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages généraux

1. ALLPORT, (G.W) ; Structure et développement de la personnalité, Traduction française, Paris, Delachaux- Niestlé, 1970.

2. BEAUVOIR, (S) ; Le deuxième sexe, vol 2, Paris, Editions Gallimard,1979.

3. BENEDICT, (R) ; Echantillons de civilisations, Paris, Editions Gallimard, 1950.

4. BIROU, (A) ; Vocabulaire pratique des sciences sociales, Paris, Les éditions ouvrières, 1996.

5. BLALOCK, (H) ; Introduction à la Recherche sociale, Gembloux, Du culot, 1973.

6. CHAUMBART DE LAUWE,(PM) ; La culture et le pouvoir, Paris, PUF, 1975.

7. COHEN, (J) ; Colonialisme et racisme en Algérie, Revue temps modernes, Paris, PUF, 1979.

8. DURKHEIM, (E) ; Education et sociologie, Paris, Librairie Félix, 1980.

9. ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS, Vol.III, Paris, 1980.

10. ERNY, (P) ; L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire, Paris, PUF,1968.

11. FESTINGER, (L) & KATZ, (D) ; Les méthodes dans les sciences sociales, Paris, PUF, tome2, 1974.

12. FISCHER, (G.N) ; Les concepts fondamentaux de la Psychologie sociale,Paris, Bordas , Presses Universitaires Montréal, 1987.

13. FREUD, (S) ; Introduction à la psychanalyse, Paris, Payot, 1979

14. HAZAN ; Condensé des écrivains pédagogiques, Paris, Fernand Nathan, 1958.

15. HERMAN, (J), DE SCHOUTHEELE, (M)& DE BRUYENE, (P) ; Dynamique de la recherche en sciences sociales, Paris, PUF,1974.

16. HUISMAN, (D) ; Psychologie générale, Paris, Fernand Nathan, 1978.

17. JUVIGNON, (P); Contre la discrimination de l'égalité devant l'éducation,Paris, UNESCO, 1963.

18. KARL,(R) &POPPER ; L'univers irrésolu, Plaidoyer pour indéterminisme. Paris, Herman, 1984.

19. KLINBERG, (O) ; Psychologie sociale, Tome II, Paris, PUF, 1975.

20. LAGACHE, (D) ; L'Unité de Psychologie, Paris, PUF, 1979.

21. LEON, (A) ; Manuel de psychopédagogie expérimentale, Paris, PUF, 1973.

22. LEYENS, (J.P) ; Sommes-nous tous psychologues? Bruxelles, Editions Mardaga, 1983.

23. LINTON, (R) ; De l'homme, Paris, Minuit, 1962.

24. MARX, (K); Le livre I du capital, Moscou, Editions du Progrès, 1974.

25.MAQUET, (J) ; Africanité traditionnelle et moderne, Paris, Présence Africaine, 1967.

26.MILL, (J.S) ; L'asservissement des femmes, Paris, Ppb, 1975.

27. MOSCOVICI, (S) ; Introduction à la vie sociale, Paris, Editions Larousse, 1972.

28.MUCCHIELLI, (R); L'entretien de la relation face à face dans la relation d'aide, connaissance du problème, Paris, PUF, ESF, 1974.

29. NAVAS, (J) ; Famille et fécondité au Burundi, Enquête sociologique,Bujumbura, Presses Lavigerie, 1977.

30. NDIMURUKUNDO-KURURU, (B) ; Formes, structures et sens dans les épithalames burundais, Atelier National de Reproduction de thèses, Université de Lille I, 1989.

31. MOSCOVICCI,(C); La Psychanalyse, son image et son public, 2ème édition, Paris, PUF, 1976.

32. MOSCOVICCI, (C); Psychologie sociale, Paris, PUF, 1978.

33. PARMELO, (J) ; Histoire des institutions et des doctrines pédagogiques, Paris, Charpentier, 1965.
34. PAULME, (D) ; Femmes d'Afrique noire, Bruxelles, Editions Mardaga, 1960.
35. PIAGET, (J) ; La représentation du monde chez l'enfant, Paris, PUF, 1980.

36. POULOT, (G) ; Les femmes et les enfants d'abord, SOS futures mères, Paris Editions Saint Paul, 1976.

37. RENCONTRE ORGANISEE PAR LA SOCIETE AFRICAINE DE LA CULTURE ; La civilisation de la femme africaine dans la tradition burundaise, Abidjan, Présence Africaine, 1972.

38. ROCHER, (G) ; Introduction à la sociologie générale, t-2, l'organisation sociale, Paris, Ed. Seuil, 1968.

39. ROCHER, (G) ; Introduction à la sociologie, t-3, Le changement social, Paris, Ed. Seuil, 1968.

40. ROLAND,(D)& PAROT,(F) ; Dictionnaire de Psychologie, Paris,PUF, 1991.

41. SARTRE, (J.P) ; L'être et le néant, Paris, Editions Gallimard, 1943.

42. SULLEROT, (E) ; Demain les femmes, Paris, Robert Laffont, Genève Ed. Gauthiers,1965.

43. VANDEPLAS-HOLPER ; Education et développement social de l'enfant, Paris, PUF, 1979.

44. WUMBRAND, (R) ; Karl MARX l'inconnu, Gembloux, A.d.E, 1989.

45. YINDA, (H) & MANA, (K) ; Pour la nouvelle théologie des femmes africaines, Yaoundé, Ed. CKE-CIPCRE, 2001.

II. Mémoires et autres documents

1. ALLEMAND, (A) ; L'homme et la société, Paris, n°59-62, jan-déc. 1981

2. BANQUE MONDIALE ; Burundi, Problèmes de développement et d'ajustement structurel, Rapport n° 6754, Bujumbura, 20 janvier 1998

3. BARARUFISE,(B) ; Incidences sociales et culturelles de la scolarisation au BURUNDI, Bujumbura, Liaison n°6,1976.

4. BIKEBAKO, (P), D'HAESE, (L)& OVERBEEKE, (W) ; Population et main d'œuvre dans l'économie rurale. Application au BURUNDI du module expérimental d'enseignement proposé par la FAO, Bujumbura, UB-Faculté des Siences Economiques et Administratives, 1985.

5. BIT ; Glossaire de la réadaptation professionnelle et emploi des invalides, Genève, 1981.

6. COLLECTIF ; Collecte sur les religions. Présence africaine, Abidjan, 5-12 avril, 1961.

7. EQUIPE PIROGUE ; La promotion de la femme, Brazzaville, Pirogue n°5, éditions Saint Paul, 1973.

8. Etude prospective, Bilan de l'éducation en Afrique, cas du Burundi. Rapport définitif, République du Burundi, Ministère de l'Education Nationale, 2ème partie, Bujumbura, juillet, 1999.

9. HARIMENSHI, (P) ; La condition de la féminine telle qu'elle se dessine dans la littérature et la société traditionnelle du Burundi, Mémoire inédit, Bujumbura, I.U.S.E,1974.

10. HAVUGIYAREMYE, (P) ; Etude de l'opinion des enseignants de l'Université du BURUNDI sur le droit des femmes à l'héritage, Mémoire inédit, U.B-FPSE, 1999.

11. LES FEMMES EN AFRIQUE ; Portrait de dirigeante. Un mandat pour le changement, Copy Right PNUD, Bureau régional pour l'Afrique, 1996

13. MANIRAKIZA, (D) ; Influence des préjugés sexistes sur la situation socio-économique de la femme, Mémoire inédit,UB-FPSE, Bujumbura, juin 1996

14. MAREGEYA, (C); Séminaire de formation et sensibilisation sur les questions de population-développement. Thème7 :population et disparités sociales, Bujumbura, CAFOB, 24-25jan 2002.

15. Ministère de l'Enseignement de base et de l'Alphabétisation des Adultes (MEBAA) ; Direction générale de l'enseignement de base , Bureau de la Planification de l' Education, Bujumbura, Rapport annuel 1997.

16. MWOROHA, (E) ; Les fondements de la politique culturelle au Burundi, Louvain, In Culture et société, vol. 1, mai1978

17. NDIKURIYO, (P) ; Les attitudes de la femme paysanne face à l'émancipation féminine, Mémoire inédit, Bujumbura, UB-FPSE, 1983.

18.NDITIJE,(C) ; Séminaire de Psychologie Sociale, 2ème licence PCS, cours inédit, UB-FPSE, A/A 2001-2002

19. NISABWE,(T) ; La scolarisation de la fille au Burundi, Document Inédit, Bujumbura, 27 fév.1999.

20. NISABWE,(T) ; Séminaire de méthodologie de psychologie sociale, 1ère PCS Licence, UB-FPSE, A/A 2000-2001

21. NKUNZIMANA, (P) ; Sociologie générale, 1ère candidature, cours inédit, UB-FPSE, A/A 1997-1998

22. NKUNZIMANA, (P) ; Psyhosociologie, Syllabus de cours,UB-FPSE, 2ème Candidature, 1997

23.NYANDWI, (N) ; Enquête sur la femme en milieu rural « dans la province de NGOZI », Centre Universitaire de recherche pour le Développement Economique et Social »CURDES » et UNICEF-Activités féminines, Bujumbura, 1984.

24.RURIHOSE,(F) ; Système éducatif burundais : crises et tâtonnements et incohérences, U.B, Atelier de réflexion sur l'éducation au Burundi, janvier 2001

25.UNESCO ; L'éducation et l'égalité, Paris, les Presses de l' UNESCO, 1975.

26.UNESCO ; Perspectives, L'éducation au féminin, vol.5, n°3, 1975.

27.UNESCO ; Femmes et enfants au Burundi, Analyse de la situation, Bujumbura,1992

ANNEXES

Annexe I: Guide d'entretien en Français

1.1.Comment se donne l'éducation dans votre famille ?

1.2. Le garçon et la fille sont-ils différents dans leur nature ? Si oui en quoi ?

1.3. Comment l'éducation est-elle dispensée pour chaque sexe ?

1.4. Comment explioqueriez-vous la différence des sexes dans le comportement ?

1.5. Quel est à votre avis le fondement de la différence de rôles sociaux distribués aux filles et aux garçons ?

1.6.Quelle est la situation de la scolarisation des enfants dans ces jours ? Comment jugez-vous cette situation ?

2.1.Comment sont-elles organisées les activités quotidiennes dans votre famille ?

2.2. Comment les travaux des enfants sont-ils attribués ?

2.3. Quelles sont les tâches exclusivement féminines et celles qui sont exclusivement masculines ? Pourquoi ?

2.4. Comment trouvez-vous la division des tâches au foyer ?

2.5. Comment se passe-t-elle la prise de décisions en famille ?

2.6. Comment se fait la succession ?

3.1.Trouvez-vous qu'il y a la nécessité d'un changement pour garantir la femme sur ses droits et libertés ? Expliquez !

3.2. Que savez-vous des associations de lutte en faveur des droits de la femme ? Qu'en dites-vous ?

3.3. Quels doivent être le statut et le rôle de la femme et ceux de l'homme au foyer ?

3.4. Comment devrait-elle se faire la succession ? Sur quelle base ?

3.5. Quelle est l'éducation qui garantirait les droits de la femme ?

3.6.Comment entendez-vous l'investiture des femmes au statut d'*ubushingantahe ?*

3.7. Que faudrait-il pour améliorer les conditions de la femme ? Quelle serait la place des associations ?

Annexe II : Guide d'entretien en Kirundi

1.1.Indero y'abana mu muryango iwanyu itangwa gute ?

1.2.Umuhungu n'umukobwa baratandukanye muri kamere kabo ? Ni waba ubibona uko batandukaniye kuki

1.3.Indero y'umuhungu n'umukobwa itandukaniye kuki ?

1.4. Wosigura gute ukuntu inyifato itandukanye hagati y'umuhungu n'umukobwa ?

1.5. Kuri mwebwe, itandukanirizo ry'amabanga n'ibikorwa hagati y'umuhungu n'umukobwa rishimikiye kuki ?

1.6. Amashure arijukiwe ino iwanyu ?Mwobisigura gute ?

2.1.Ibikorwa vya misi yose vyifashe gute mu miryango iwanyu ?

2.2. Abana bagabanganywa imirimo muravye iki ?

2.3. Ni iyihe mirimo irangurwa n'umukenyezi canke n'umukobwa gusa ? Ni kubera iki ?

2.4. Muri rusangi ubona ibikorwa vyo mu rugo bigabuwe gute ?

2.5. Mu gufata ingingo zerekeye urugo canke izindi bigenda gute ?

2.6. Mbega ibisigi bitoranwa gute ?

3.1. Mubona bikenewe ko hari icohinduka kugira ngo agateka k'umukenyezi kubahirizwe ? Sigura !

3.2. Amashirahamwe agwanira agateka k'umukenyezi muyazi kw'iki ?

3.3.Uruhara rw'umukenyezi mu rugo rukwiye kuba uruhe ? Urw'umugabo narwo ?

3.4. Ibisigi vyotoranwa gute ? Hisunzwe iki ?

3.5. Indero yubahiriza agateka k'umukenyezi yomera gute ?

3.6. Ukwatigwa kw'abakenyezi ukubona gute ?

3.7. Hoba hakenewe iki kugira ngo habe iterambere ry'umukenyezi ? Uruhara rw'amashirahamwe y'abakenyezi rwoba uruhe ?

Annexe III : Consignes à l'enquêtée.

A. Consigne en Français

Chère interlocutrice,
Bonjour/Bonsoir.

Je suis un étudiant à l'université du burundi.

A l'université, à la fin des études, on recommande qu'un étudiant fasse un travail sur terrain, auprès de la population ou ailleurs.

C'est dans ce cadre que je suis avec vous. Je voudrais vous demander, si vous pouvez disposer de quelque temps pour échanger à propos de l'émancipation de la femme paysanne. Vous allez répondre comme vous l'entendez, vous pouvez demander des éclaircissements si le thème vous semble difficile à comprendre.

Si le thème vous parait embarrassant, on va échanger sur d'autres thèmes. Il n'y a pas de l'ordre préétabli, sauf celui que vous allez nous proposer. Il n'y a pas de mauvaise réponse. Toutes les réponses sont bonnes. Vous allez vous exprimer comme vous l'entendez.

Ce que vous allez dire restera entre nous, nous ne dévoilerons pas l'auteur. Mais avant de commencer, j'aimerais que l'on se présente, je m'appelle Polycarpe NDUWAYO.

B. Consigne en Kirundi.

Mupfasoni,
Mwaramutse/Mwiriwe !

Jewe ndi umunyeshure wo mw'ishure kaminuza ry'Uburundi.

Muri Kaminuza, mu guheraheza amashure, umunyeshure aheza amashure asabwa kuja mu banyagihugu canke ahandi, gukorerayo icigwa c'iwe canyuma.

Ni muri iyo ntumbero nyene mubona turi kumwe ngaha iwanyu. Nagira rero ndababaze ko mushobora kundonkera akanya kugira ngo tuyage ibijanye n'uguharanira agateka k'umukenyezi w'umwirimizi. Muza kuvuga ibije mu ciyumviro ubwambere, ariko kandi murashobora gusiguza nk'ico mutategereye neza.

Hari ico mubona mutipfuza kugira ico mukivuzeko, turaheza tukirengane. Nta rukurikirane rukurikizwa kiretse ari ivyo ushaka ko dukurikiza wewe. Inyishu uza gutanga zose ni nkenerwa, nta n'imwe dukuramwo. Mubisigura uko muvyumva.

Ivyo tuza kuyaga biguma hagati yacu, ntituzovuga amazina y'uwaduhaye ikiganiro. Mugabo imbere y'uko tuyaga nagomba twidondorane. Jewe nitwa Polycarpe NDUWAYO.