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

L'influence de l'institution << amasabo >> sur la conception de l'autorité dans le burundi traditionnel. D'après une equête menée à travers plusieurs communes du pays

Ndikumana, Ferdinand; Sous la direction de : Abbé Adrien Ntabona

2001
UB, FLSH
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1717

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

UNIVERSITE DU BURUNDI

FACULTE DES LETTRES ET
DES SCIENCES HUMAINES

*DEPARTEMENT DES LANGUES ET
LITTERATURES AFRICAINES.*

L'INFLUENCE DE L'INSTITUTION « AMASABO » SUR LA CONCEPTION DE L'AUTORITE DANS LE BURUNDI TRADITIONNEL.

D'après une enquête menée à travers plusieurs Communes du pays.

Sous la Direction de

Monsieur l'Abbé Adrien NTABONA

Mémoire présenté par :

NDIKUMANA Ferdinand

En vue de l'obtention du grade de licencié en Langues et Littératures africaines

Bujumbura, Juin 2001

DEDICACE

A vous chère mère,

A vous chers père et frères in memoriam.

A toi particulièrement, cher Charles MBESHIMINWE,

En souvenir de ta franche et sincère fraternité !

Toi qui accepta de me soutenir dans toutes mes épreuves,
Je te dédie ce mémoire.

AVANT-PROPOS

Au moment où nous présentons ce travail, qu'il nous soit permis d'exprimer nos sentiments de gratitude envers toutes les personnes qui se sont dévouées pour nous dans l'arène de cette vie et au cours de notre formation.

Une reconnaissance toute spéciale est due à Monsieur l'Abbé Adrien NTABONA, qui, en dépit de ses nombreuses obligations, a accepté la direction de ce mémoire. Ses conseils et encouragements, sa patience et sa sollicitude ont été, pour nous, un réconfort et un stimulant au cours de notre recherche.

Nous songeons également à tous les professeurs de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, particulièrement à ceux du Département des Langues et Littératures Africaines qui ont participé à notre formation.

Nos remerciements vont aussi à l'endroit de la Congrégation des Frères Bene-Yozefu, par le biais de son Supérieur général ; je remercie vivement les familles MBESHIMINWE Charles, BAZIZI Jérémie et Docteur Cassien NDIKUMANA.
En dépit de ses erreurs et lacunes, puisse ce travail leur apporter le témoignage que leurs efforts n'ont pas été vains.

Que tous nos informateurs qui, au cours de nos enquêtes, nous ont livré une partie de leurs expériences et connaissances, trouvent ici l'expression de notre reconnaissance.

Nos collègues et amis enfin, qui ont toujours suivi, avec un intérêt non dissimulé, la difficile organisation de ce travail, méritent une attention émue.

NDIKUMANA Ferdinand.

SIGNES CONVENTIONNELS ET ABREVIATIONS

1.SIGNES CONVENTIONNELS

| | : Signes employés pour encadrer un nominal décomposé en éléments constitutifs.

Ex :Umugabo | u-mu-gab-o.|

Umurimá | u-mu-rim-á.|

Si on les rencontre au complet, les éléments constitutifs du nominal sont les suivants: L'augment ,le préfixe de classe, appelé aussi modalité nominale, le radical, la finale.

Ex : umugabo | u-mu-gab-o.|

u- :augment ou voyelle initiale.

-mu- :préfixe de classe ou modalité nominale.

-gab- :radical.

-o :finale.

- - :Traits qui séparent les éléments constitutifs d'un nominal lorsqu'il est décomposé.

Cfr | u-mu-gab-o.|

Traduction : -Traduction littérale :Celle entre | |

-Traduction littéraire :Celle entre « »

Ex :Umusavyi yanka uwůndi.

| Celui qui demande | il refuse | un autre.|

« Le client jalouse son concurrent. »

2.ABREVIATIONS

Singulier :Sg.

Pluriel :Pl.

Sagesse kirundi de Rodegem :S.K.

Dictionnaire Rundi-Français :D.R-F.

Page :p.

De la page telle à la page telle :pp.

Ex :De la page 200 à la page 231 : pp.200-231.

A.C.A : Au cœur de l'Afrique.

Q.V.E.S ?: Que vous ensemble ?

Les autres abréviations concernant les références des ouvrages utilisés seront données en notes en bas de la page.

INTRODUCTION GENERALE.

Le Sujet de notre présente étude se situe dans le cadre du Burundi, pays agro-pastoral et à civilisation de type oral. En effet, plus de 90% de la population est composée essentiellement de cultivateurs, d'éleveurs et de quelques artisans dont la majeure partie ignore encore l'écriture.

Le phénomène de l'oralité n'est pas une particularité pour le Burundi. C'est une des caractéristiques essentielles des sociétés hier dites primitives, arriérées, sans machinisme par opposition aux sociétés dites civilisées, industrialisées, développées. Les peuples qualifiés de « sans écriture » sont de l'Afrique, de l'Amérique latine, de l'Océanie et de l'Asie[1].

Selon certains anthropologues Occidentaux comme M. Houis, « l'écriture est sortie comme un trait de civilisation et son absence, comme le propre d'une civilisation dans les langes[2] ». Pareille conception est déjà dépassée. Si l'écriture soulage la mémoire et se révèle plus efficace pour la conservation de l'histoire et de la culture d'un peuple, il est aussi important de souligner que l'héritage culturel d'un peuple se maintient et se transmet à travers de nombreux textes de style oral.

En effet, avant la colonisation européenne, la parole était un des moyens de véhicule de la culture africaine, des valeurs historiques, morales, spirituelles et philosophiques. Quant à l'écriture, elle est d'introduction récente en Afrique en général.

Pour le Burundi, elle prend naissance, timidement, avec l'occupation allemande. Ensuite, elle fait des progrès sensibles avec la colonisation belge qui favorise surtout la création d'un réseau assez important d'écoles primaires. Les missionnaires ont joué un rôle prépondérant dans cette œuvre de scolarisation. Enfin, l'écriture s'intensifie d'une façon remarquable depuis l'Indépendance, jusqu'à l'ère où nous sommes aujourd'hui.

Cependant, l'expansion de la scolarisation est encore très limitée vu le nombre considérable d'analphabètes que totalise encore la majeure partie de la population rurale. Ceci revient à dire que, malgré tout, la civilisation rundi demeure

---

[1] M. Houis, **Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire**, P.U.F, 1971, p 47.
[2] Idem. Ibidem p 48.

essentiellement de style oral. M. Houis, un des auteurs qui ont parlé des peuples de la civilisation de l'oralité, confrontée avec la pénétration de l'écriture, dit :

> « L'oralité, envisagée comme une technique de communication, si elle ne résiste pas en face de l'efficacité de l'écriture, continue pourtant de se perpétuer parallèlement, voire complémentairement[3] ».

Ceci montre l'importance toujours considérable de l'oral par rapport à l'écrit. Ce fait demeure incontestable pour les pays en voie de développement parmi lesquels figure le Burundi. C'est dans ce contexte que nous nous proposons d'étudier, de façon très modeste et bien limité d'ailleurs, l'institution « **amasabo** » et ses implications sur l'autorité, telle qu'elle est perçue au Burundi, sous le titre : **« L'influence de l'institution "Amasabo sur la conception de l'Autorité dans le Burundi traditionnel »**.

Pourquoi avons-nous préféré travailler sur ce thème plutôt que sur un autre ? En effet, après maintes hésitations à choisir entre plusieurs sujets qui nous venaient à l'esprit ou qui avaient été suggérés par d'autres, le thème de « l'institution amasabo et son influence sur l'autorité au Burundi » a finalement retenu notre attention.

En premier lieu, nous considérons qu'il s'agit d'un concept qui a joué et joue encore un rôle extrêmement important dans les rapports entre le chef et le sujet, le patron et le client. C'est un concept qui a connu son évolution dans le temps comme dans l'espace. Chaque personne, consciemment ou inconsciemment se soumet à cette force tout au long de sa vie quotidienne, quelle que soit sa situation sociale.

En second lieu, il nous a paru nécessaire de nous y concentrer, pour étudier l'impact d'**amasabo** entre les détenteurs de l'autorité et leurs sujets. A y regarder de près, considéré comme une forme de réciprocité, « **amasabo** » répond à un besoin profond de sociabilité et de cohabitation harmonieuse.

En troisième lieu, nous avons été poussé par le souci d'être parmi ceux qui, d'une façon ou d'une autre, tentent des initiatives pour faire connaître le Burundi, ses valeurs éthiques et sociales, son organisation familiale, socio-politique, religieuse,

---

[3] Id.Ibid p 48.

son patrimoine culturel. C'est d'ailleurs à juste titre que des déclarations fusent de partout pour rappeler aux **Barūndi** la réhabilitation et la revalorisation de la culture ancestrale :

> « Des recherches seront encouragées pour sauvegarder les énormes richesses de notre langue, qui, depuis des siècles a été un élément puissant de cohésion entre tous les Barundi et a fait de notre pays une des premières nations de l'Afrique noire[1] ».

Certes, il serait aberrant de chercher à développer un pays dont on ignore la culture et la civilisation. Il serait encore très peu réaliste de travailler au changement des mentalités d'une société dont on ne connaît pas de façon approfondie la mentalité traditionnelle. De même, l'impact de cette dernière sur la vie familiale, sociale et religieuse jusqu'à nos jours ne saurait être passé sous silence.

Notre travail ne fera pas un défrichage d'une terre vierge. D'autres travaux qui ont trait à notre sujet ont déjà vu le jour. Nous nous en servirons pour compléter les différents mets que les enquêtes orales nous ont offerts. Il est vrai que d'intéressantes publications relatives au patrimoine culturel burundais et bien d'autres aspects de la vie sociale de notre pays ont déjà été réalisés. Nous pensons notamment aux **contes** collectés par Monsieur l'Abbé Jean Baptiste NTAHOKAJÁ[2], à son cours polycopié intitulé **Imigēnzo y'íkirŭndi**[3], à un certain nombre de mémoires et de thèses présentés par des étudiants Barundi au terme de leurs études supérieures. A titre d'exemple, nous citons l'importante thèse de Monsieur Emile MWŌROHA sur les « **Institutions, rites et structures étatiques des anciennes monarchies des grands lacs Est Africains**[4] », ainsi que celle de Monsieur Philippe NTAHOMBĀYÉ sur **les noms individuels au Burundi**[5].L'excellent ouvrage de Monsieur l'Abbé Adrien NTABONÁ sur **l'Itinéraire de la sagesse**, **les Bashîngantăhe**, **hier, aujourd'hui et demain au Burūndi**[6]. Nous comptons aussi

---

[1] Flash Information. Quotidien de l'ABP. n° spécial sur la Déclaration Gouvernementale des objectifs fondamentaux du mouvement du 1 Novembre 1976, BUJUMBURA, 20 Novembre 1976, p 25.
[2] J. B. NTAHOKAJÁ :**Imigani-Ibitito**, U.B. BUJUMBURA, 1977.
[3] J. B. NTAHOKAJÁ: **Imigēnzo y'íkirŭndi**, U.B. Bujumbura, 1977.
[4] E. MWŌROHA. **Institutions, rites et structures étatiques des anciennes monarchies des Grands Lacs** (Dęs origines au 19e S) Paris, 1975., 529 p.
[5] Ph. NTAHOMBĀYE, **les noms individuels au Burundi**, Paris, 1975, 281 p.
[6] A. NTABONÁ, Itinéraire de la sagesse, les Bashîngantăhe, hier, aujourd'hui et demain au Burundi. Edition du C.R.I.D., collection Culture et Inculturation N°1, Bujūmbura 1999.

dans ce répertoire de nombreux articles publiés dans « **Que vous en Semble ?** »[1], dans « **Au cœur de l'Afrique** »[2] et quelques ouvrages rédigés par des étrangers dont le Révérend Père F.M.RODEGEM est des plus connus... Cependant, beaucoup d'études déjà faites ont mis l'accent sur l'aspect historique. Quant à notre investigation elle s'oriente vers l'aspect anthropologique.

Notre but sera donc de dire ce qu'on entend par **« amasabo »**, ce dernier s'exerce à partir de l'autorité, d'où la nécessité de montrer comment les Barundi les concevaient dans le cadre familial et à l'échelle d'**umuryāngo/** famille, au niveau socio-politique et dans le domaine religieux. Nous signalerons certaines modifications apportées par l'influence étrangère et les traits qui persistent encore de nos jours dans la mentalité.

Notre étude en effet, se base principalement sur les résultats des enquêtes qui ont été menées dans différentes communes du pays, en l'occurrence dans les communes de **BUJUMBURA-Mairie, Murāmvya, Nyabíhǎnga, Giheta, Gitéga, Musōngati et Rutana**. Le lecteur trouvera à la fin de cet ouvrage toutes les indications nécessaires concernant nos informateurs, les lieux d'enquêtes ainsi que les noms de ceux qui nous ont accordé leur aide au cours de ces recherches. Le questionnaire utilisé sera publié en annexe à la fin du mémoire.

Au cours de nos enquêtes, nous avons employé le procédé du **dialogue direct, du type « questions-réponses ».** Les réponses en rapport étroit avec notre sujet ont été retenues. Le dépouillement de toutes les enquêtes nous a permis de constater les points de convergence et de divergence sur chaque question posée. Certains témoignages, qui nous ont paru plus pertinents que d'autres, seront cités en extenso pour confirmer ou réfuter certaines assertions.

Le lecteur aura remarqué que nos enquêtes ont été quelque peu disparates. La première raison est que la commune MURĀMVYA, voir la province même, est le berceau de la monarchie. En effet, elle a abrité la Cour du **Mwǎmi /** Roi, considéré comme l'autorité suprême du pays. Comme les informateurs nous étaient inconnus, nous nous sommes servi des informateurs – guides. La deuxième raison est que nous connaissons mieux ces communes. Par conséquent, nous avions plus de chance d'y rencontrer des gens, susceptibles de nous fournir des renseignements souhaités avec moins de réticence et plus de spontanéité.

---

[1] **Que vous en semble** ?= Q.V.E.S. ? Bujūmbura.
[2] **Au cœur de l'Afrique** = A.C.A. Presses Lavigerie, Bujūmbura.

Par ailleurs, tous nos informateurs, considérés comme « **bā – ináraribônye** » (personnes expérimentées, qui ont vu beaucoup) des communes visitées, sont âgées de plus de 60 ans à part sept d'entre eux dont l'âge varie de 48 à 59 ans. Ces deux critères d'âge et d'expérience nous autorisent à dire que leurs renseignements ont des chances d'être exacts.

En plus des enquêtes, nous nous sommes fortement appuyé sur des textes de style oral rundi dont nous avons pu disposer. M. Houis définit un texte de style oral comme suit :

> « Un texte de style oral est un texte qui est fixé par une trame en tant que structure mnémotechnique et d'attention, qui de plus, actualise le consensus manifesté par autrui d'accueillir et de conserver un certain contenu sémantique[1] ».

Plus loin, le même auteur précise :

> « Nous concevons un corpus oral comme un ensemble très vaste allant depuis des textes longs jusqu'à des textes plus courts et même très courts ; (...). Les récitatifs proférés aux cérémonies, les formules de divinisation, les anthroponymes et les toponymes sont aussi des textes oraux ».[2]

En effet, c'est à travers des témoignages des informateurs, des textes littéraires, certains noms individuels, des proverbes, des formules et des locutions diverses tirées du langage quotidien que nous sommes parvenus à saisir, bien qu'imparfaitement encore, la conception de l'institution « **amasabo** » et la façon dont l'autorité était conçue au Burundi. Une brève bibliographie, établie pour cette fin, est venue servir aussi d'appui à notre réflexion et à nos affirmations.

Les difficultés rencontrées pour la rédaction d'un mémoire peuvent être multiples. La rareté ou l'inexistence des ouvrages publiés sur le Burundi constitue toujours un handicap sérieux pour celui qui veut aborder l'étude d'un domaine concernant notre pays. Les moyens matériels très réduits, situés à notre portée, nous permettent à peine d'atteindre la sagesse de nos pères. Nous aurions aimé également avoir accès à plus de textes de style oral rundi, mais vu la difficulté d'avoir

---

[1] M. Houis, **Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire**, pp. 60-61

[2] Id. Ibid. p 61.

le peu qui est déjà collecté, nous nous sommes limité à ceux que nous avons pu trouver.

La dernière difficulté rencontrée n'est pas des moindres. Elle concerne le problème de la traduction du texte rundi en français. Pour trahir le moins possible le contenu du texte original, nous avons fait d'abord, du moins pour les proverbes et les interdits utilisés, une traduction littérale, suivie d'une traduction littéraire pour passer enfin à l'interprétation. Pour les Contes, nous nous sommes contentés d'une traduction littéraire. Une traduction littérale aurait alourdi notre travail. Quant aux autres textes, seules les expressions jugées compliquées ont été rendues en français, selon la démarche suivie pour les proverbes et les interdits.

Cependant, toutes ces difficultés ne nous ont pas empêché, nous osons l'espérer, de faire une étude qui constitue, à maints égards, un point de départ non négligeable, pour les recherches ultérieures, visant l'approfondissement de ce thème.

L'influence de l'institution « amasabo » sur la conception de « l'autorité » peut être abordé sous plusieurs angles : historique, politique, psychologique, social, philosophique, etc.... Nous l'envisagerons, quant à nous, sous l'angle anthropologique. C'est dire que nous nous baserons sur la vie, les mœurs, les coutumes, certaines croyances et pratiques des Barundi, relatives à l'institution « **amasabo** » tout en insistant sur son influence sur l'autorité. Nous partirons des éléments de l'enquête effectuée à cet effet,sur le langage et les textes de style oral. En fin, tout ce qui est à mesure de nous aider à éclaircir, autant que possible, l'aspect central de notre étudenous sera précieux.

L'étude comportera deux parties dont chacune a deux chapitres. La première partie sera consacrée au concept « d'**amasabo** » dans le Burundi traditionnel. Dans cette partie, le premier chapitre fera une approche lexico-sémantique du concept « **amasabo** ». C'est lui qui servira de base de réflexion pour mieux aborder le deuxième chapitre, celui-ci consistera quant à lui en une approche anthropologique de l'institution **amasabo**. Il sera donc question de parler des éléments qui faisaient qu'une telle institution soit solide.

La deuxième partie de notre travail se penchera sur le concept d'autorité dans le Burundi traditionnel. Elle aura également deux chapitres dont le premier fera une approche lexico-sémantique du concept d'autorité dans le Burundi traditionnel. Quant au deuxième chapitre, il parlera de l'influence de l'institution « **amasabo** » sur la

conception de l'autorité au Burundi. Dans ce chapitre, il sera développé les différentes formes d'autorité que connaissaient les Barundi, entre autre l'autorité familiale, l'autorité socio-politique et l'autorité religieuse. Cette dernière transcende les hiérarchies aussi bien familiale que socio-politique. Nous donnerons enfin , une récapitulation des étapes parcourues et dégagerons quelques constantes portant sur les deux parties du travail. Dans la conclusion générale, nous tracerons d'autres pistes de réflexion pour l'approfondissement du Sujet. Enfin, nous émettrons quelques souhaits relatifs à une meilleure façon de concevoir « l'**amasabo** » et l'autorité qui préside à cette institution, pour envisager l'organisation de la société compte tenu des réalités actuelles. Cela nous permet d'aborder la première partie.

PREMIERE PARTIE

LE CONCEPT D'AMASABO DANS LE BURUNDI-TRADITIONNEL.

CHAPITRE I. **APPROCHE LEXICO-SEMANTIQUE DU CONCEPT « AMASABO ».**

L'institution « **amasabo** » a déjà retenu l'attention de plusieurs auteurs. A.A. Trouwborst la trouve intimement liée à l'organisation politique du Burundi ancien et mentionne une certaine mobilité sociale de l'individu suite à cette institution[1]. Ghislain insiste sur l'aspect féodal du système[2]. Emile MWŌROHA[3] et Philippe NTAHOMBĀYÉ[4], quant à eux, soulignent l'esprit de réciprocité, de sociabilité et de cohabitation harmonieuse qui en résultait.

Le sujet n'est donc pas un terrain vierge à défricher. Par là il constitue peut-être un des signes de l'importance de l'institution dans le Burundi traditionnel et même actuel. Certes, celle-ci a été traitée, beaucoup plus, sous un point de vue historique. Nous pensons donc qu'il est encore nécessaire de creuser ce thème, surtout du point de vue anthropologique, en insistant spécialement sur les implications de cette structure de clientèle sur la mentalité des Barundi.

De cette façon, nous analyserons ce sujet à la lumière des résultats d'une enquête effectuée en vue d'en tirer des conclusions pour le présent. Mais il convient au préalable de s'arrêter quelque peu sur le terme lui-même « d'amasabo » et d'en analyser le champ sémantique, c'est à dire :

> « l'aire courte, dans le domaine de la signification, par un mot ou par un groupe de mots de la langue »[5]

---

[1] A.A. Trouwborst a écrit trois articles à ce Sujet :
-L'organisation politique en tant que Système d'échanges au Burundi, in **Anthropologica**, Vol III, n°1, 1961,p.9.
-L'organisation politique et l'accord de clientèle au Burundi in **Anthropologica**, Col.IV, n°1, 1962.
-La mobilité de l'individu en fonction de l'organisation Sociale des Barundi in **Zaïre**, Vol. XIII, 13. 8, 1969.

[2] G. Ghislain, **la féodalité au Burundi**, Bruxelles, 1970, 95 p.

[3] E. MWŌROHA, **Peuples et rois de l' Afrique des lacs**, Dakar-Abidja, 1977, 352 p.

[4] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **Les noms individuels au Burundi**, Etude **linguistique et Thématique**, Paris, 1975, 281 p.

[5] Georges MOUNIN, **Dictionnaire de linguistique**, p. 431.

I.1. LE LEXEME « AMASABO » DU POINT DE VUE LEXICO-SEMANTIQUE

Amasabo[6] | a – ma – sab – o | dérive du verbe gusaba |ku – sab –a | qui signifie demander, solliciter. Il est sous-entendu que l'on demande quelque chose à celui qui en a. Ce verbe gusaba[7] est particulièrement utilisé quand il s'agit d'une demande en mariage (gusaba umugeni), d'une demande de vache (inká) ou d'une demande de terre (itōngo). On pouvait également demander (gusaba) d'autres biens relativement importants comme la houe(isúka), la chèvre(impené), le mouton(intāma), les vêtements(impŭzu).De plus, « gusaba » était reconnaître sa dépendance par des actes concrets[1] et accepter lucidement et humblement de recourir à un plus puissant que soi.

Si l'on n'acceptait pas cette condition, on signifiait que l'on se suffisait : situation peu fréquente et jugée inconfortable par tous. Cela se traduisait par le verbe kwisaba |ku – I-sab – a |, « se demander », « être indépendant de tous ».Kwîsaba peut signifier également « demander pardon avec insistance afin qu'on ne soit pas complètement achevé par les coups par exemple (**kwîsaba umūntu ní ukumusaba ngo ntăguhōhōshe)**. Dans le premier sens, le verbe « **kwîsaba** » est synonyme de **kwîgaba** | ku-i-gab-a |.| se gouverner |, « n'avoir de compte à rendre à personne ». « **Kwîgaba** » était une situation que personne n'enviait. Il traduisait d'ailleurs un manque flagrant de sociabilité. C'est une attitude qui isolait celui qui l'adoptait. **Gusaba**, par contre, créait une relation de dépendance bien aimée. Le bénéficiaire du don se trouvait moralement dans une situation d'infériorité,mais il en était heureux. Quand plusieurs clients étaient autour d'un même bienfaiteur, c'est le verbe suivant qui était utilisé :

Gusabana | ku-sab-an-a |.

| demander avec |.

« demander ensemble ».

---

[6] Le substantif « amasabo » est toujours au pluriel.

[7] Le verbe « gusaba » est transitif. Il peut accepter toutes sortes de compléments d'objects directs. Pourtant, au Burundi, si le fait de demander un bien d'une grande valeur passait pour un exploit, le fait de solliciter une chose d'usage très ordinaire par exemple la nourriture, n'était pas bien vu. Le verbe le plus adéquat dans ce dernier cas est gusèga | ku – sèg – a | qui signifie tendre la main, quémander.

[1] Nous verrons dans le chapitre I, dans la deuxième partie, les devoirs du client envers son patron.

Ce verbe ne traduit pas dans ce cadre, la réciprocité des deux partenaires, mais désigne la communauté de situation de plusieurs clients, face à un même patron. « **Gusaba** »[2] est donc avant tout adopter une attitude humble et soumise. Cette attitude confère au donateur une certaine supériorité. Comme le sens est dans la différence, le contraire du verbe « gusaba » à savoir « **gusabūra** » peut s'avérer éclairant :

Gusabūra | ku-sab-ūr-a |.

|demander contre |

« se brouiller avec son patron ».

Cet inversif souligne le fait de ne plus être dans les bonnes grâces de son patron. Par conséquent, « **gusaba** » devient faire en sorte que l'on demeure en bons termes avec ce dernier. Les sacrifices qu'exigent l'entretien des bonnes relations entre les deux partenaires incombent en grande partie au client. Son effort pourra être couronné par un second don. Le client désire ardemment que son patron soit vénéré par tous. Le passif du verbe le montre bien :

gusabwa[3] | ku-sab-u-a |.

| être demandé |

« être celui dont on sollicite le patronage »,

ce verbe caractérise la position du supérieur dans ce système. Bien que le patron aimait à se lier à beaucoup de clients, ce n'était généralement pas, à lui, d'entreprendre les premières démarches. Il lui suffisait de recevoir favorablement ceux qui venaient vers lui. Mais, les clients éventuels devaient se comporter de façon à se faire remarquer par lui,de façon à gagner sa sympathie et son estime.

Il était patron, supérieur et cette position lui valait des égards : Les autres(généralement les inférieurs) se conduisaient de façon à le toucher, à l'émouvoir. Il était sollicité parce qu'il était important. En témoigne cette formule d'hommage au Souverain :

Gānza sábwa[1].

---

[2] **Gusaba** est aussi un terme religieux. Il signifie prier Dieu ou les saints. Il souligne bien le rapport inférieur-supérieur : Les hommes ne sont pas égaux à Dieu et n'ont pas à souffrir de cette inégalité. Il s'agit là d'une extension du terme.

[3] Quand le verbe s'applique à une fille, il signifie être demandée en mariage.

[1] Sabwe | soyez demandé |est une formule de politesse que l'on utilise lorsqu'on répond respectueusement à un

| domine et sois demandé |.

« règne et sois le secours de tous ».

Etant sur le trône, le roi était automatiquement celui dont on rêvait d'avoir le patronage. Tous ces verbes expriment donc la relation de dépendance, existant entre celui qui sollicite et celui qui est sollicité.

Le substantif **amasabo** | a-ma-sab-o | quant à lui, signifie l'action de demander ; de reconnaître sa dépendance ; de se soumettre. Il signifie aussi ce dont on se sert pour **gusaba (ibisabīsho)**[1]

Ainsi plus généralement, le lexème « **amasabo** » insinue, par un usage métonymique, que des personnes ont de quoi donner et qu'elles peuvent légalement exercer une certaine contrainte sur d'autres. Quelques expressions contenant le lexème « amasabo » nous éclaireraient davantage sur l'importance de ce patronage. Nous observons, à cet effet, les proverbes[2] et les noms de personnes[3].

I.1.1. Les proverbes en rapport avec « amasabo ».

Le recours au proverbe est un mécanisme de signification fort riche. Ainsi, le lexème « **amasabo** » se promène d'expression en expression. Il passe aisément du langage ordinaire au langage parémiologique. Les proverbes qui suivent vont nous le prouver :

Amasabo agukǔnda níyo masabo[3].

|(La personne) à qui l'on demande| (celle qui t'aime|c'est |elle| (la personne) à qui l'on demande|.

« Le patron qui t'aime, c'est lui le vrai patron ».

Ce proverbe nous montre que pour un client, le fait d'être sous la dépendance de quelqu'un n'a de valeur que comme source d'avantages. Comme le montrent les proverbes qui suivent, les cas les plus extrêmes peuvent se présenter :

---

appel. Il constitue un souhait : « Soyez un centre de convergence ». Ceci sous-entend : Ayez le pouvoir, la puissance ».

[1] **Ibisabīsho.** Ce mot, utilisé dans un sens religieux, signifie des prières qu'on adresse à Dieu en vue d'une demande.

[2] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **op.cit**, p.332.

[3] F.M. RODEGEM, in **Sagesse Kirundi**, n°347, p.58.

[3] F.M. RODEGEM, in **Sagesse Kirundi**, n°347, p.58.

-« Amasabo » aremēra nk'ámabuye.[1]

|(La personne) à qui l'on demande| elle pèse lourd |comme les pierres|.

« La dépendance pèse aussi lourd que les pierres».

Ce proverbe signifie que l'homme dépendant doit faire bien des sacrifices pour gagner l'estime de son patron.

-« Amasabo arakíza »[2].

|(La personne) à qui l'on demande| elle guérit |. « Le fait d'avoir un protecteur sauve ».

Le patron généreux s'occupe de toutes les difficultés de son client. Il lui donne des biens matériels et de la protection. C'est un véritable sauveur pour son obligé.

-« Amasabo aríca »[3]

|(La personne) à qui l'on demande | elle tue |.

« Le patron a un pouvoir de vie et de mort ».

Son obligé peut être à la merci de ses caprices. Le supérieur peut soumettre son client à beaucoup d'épreuves.

-« Umusavyi aca bugúfi »[4].

|Le demandeur| il coupe |(d'une façon) courte|

« Celui qui demande doit être modeste ».

Il doit adopter une attitude humble, il se fait petit. En effet, ce n'est pas par l'arrogance que l'on acquiert un don, mais par l'humilité.

-Amasaká aba ku masabo[5].

|Le sorgho| il est | sur |le patron |.

« Le sorgho[6] ne pousse que là où l'on jouit de la protection d'un patron ».

---

[1] F.M. RODEGEM, S.K., n°348,p.58.
[2] F.M. RODEGEM, S.K , n°349.p.58.
[3] F.M. RODEGEM, S.K. n°350.p.58.
[4] F.M.RODEGEM, S.K. n°2980.p.307.
[5] F.M. RODEGEM, in Sagesse kirundi, n°352, p.58.
[6] **Le Sorgho** est une céréale qui était très prestigieuse dans le Burundi monarchique. A la fête de **Umuganuro** qui consistait en une inauguration solenelle des Semailles, cette plante jouait un très grand rôle dans les cérémonies. Sa farine servait à faire la palenta rituelle, isugí, que le roi devait consommer.

- Isugí peut aussi signifier une jeune fille qui n'a pas encore connu de mari : une fille en état de virginité.

Ce proverbe, a le même contenu sémantique que celui qui dit :
« Ntāwubiba amasaká ahó atagirá amasabo »
|On ne sème pas | le sorgho | là où | il n'a pas | le patron|.
« On ne peut pas semer de sorgho là où on ne jouit pas de la protection d'un patron ».

Ces deux proverbes mettent l'accent sur l'importance du patron. Etre dans ses bonnes grâces, c'est la base de toutes sortes d'épanouissement et d'enrichissement. Sans sa bonne compréhension, le champ de sorgho aura beau être florissant, son propriétaire légitime n'en jouira pas, il en sera spolié. Il n'aura rien de la récolte, comme si son sorgho n'avait pas germé. Le proverbe qui suit abonde dans le même sens.

« Ivyā nzīrimira vyǎrīwe na nzīsabira[1].
| (Les choses) celles de | moi-même je cultiverai pour moi-même, elles ont été mangées | par celles de | moi-même je demanderai pour moi-même|.
« Fais la cour aux grands, ceux qui se fatiguent à travailler produisent pour toi ».

Ce proverbe montre la place prépondérante qu'occupe le patron, le possesseur de biens et de pouvoirs dans les préoccupations de leurs concitoyens. Avoir un protecteur puissant et riche, c'est une garantie d'une vie paisible et prospère, pour soi et pour les siens.

Dans le Burundi traditionnel, grands et petits, riches et pauvres, faisaient tout pour s'assurer des partenaires. Le substantif **umusavyi** | u-mu-sab-yi |[2] désigne celui qui fait la cour aux grands et est automatiquement en position d'infériorité envers eux. Nous traduisons le terme **umusavyi** par client, dans le sens de celui qui se place sous la protection de quelqu'un de plus puissant que lui. Nous aurons l'occasion de

---

- Isugí peut également signifier du lait d'une vache qui a mis bas pour la première fois.
A ce sujet, voir J.B. NTAHOKAJA, **Imigēnzo y'Íkirǔndi**, p.418.

[1] F.M. RODEGEM, **Sagesse kirundi**, n° 1490, p.166.

[2] La finale-Yi - signifie l'agent qui fait l'action exprimée dans le verbe.

parler de ses devoirs. Ils sont de plusieurs ordres et dépendent du statut social de son patron. Mais d'ores et déjà, quelques proverbes peuvent nous donner une idée de l'attitude à avoir à l'égard de son bienfaiteur.

-« Umusavyi aca bugúfi »[1].

| Le demandeur | il coupe | (d'une façon) courte |.

« Celui qui demande doit être modeste ».

Un client doit adopter une attitude de simplicité et se faire petit devant son patron. Ce n'est pas en usant d'arrogance que l'on acquiert un don, des mains de son bienfaiteur, mais c'est plutôt en faisant preuve d'humilité. Ceci est d'autant plus vrai que, comme le souligne le proverbe suivant, le client a plusieurs concurrents :

-« Umusavyi ntâbá umwé »[2]

| Le demandeur | il n'est pas | le seul |.

« Le client ne manque pas de concurrent ».

Comme il est indispensable d'avoir un patron, chaque client fera tout pour être le meilleur favori de son patron en évinçant les autres « co-clients ». Il considère son comportement comme légitime. Un autre proverbe le souligne d'avantage.

-« Umusavyi yānka uwǔndi »[3]

|Celui qui demande |il refuse|un autre|.

« Le client jalouse son concurrent ».

Plusieurs clients ne font pas un front commun. Chacun s'évertue à entrer dans les bonnes grâces de son patron. Il n'hésitera pas quelques fois à tenir des propos mensongers en ridiculisant même les autres clients afin d'accaparer les faveurs du patron.

Le proverbe suivant abonde dans le même sens :

-« Abasavyi barahâmbana »[4]

---

[1] F.M. RODEGEM, **Sagesse kirundi**, n°1378, p.155.

[2] F.M. RODEGEM,in **Sagesse kirundi**, n°2981, p.307.

[3] . F.M. RODEGEM,in **Sagesse kirundi**, n°2982, p.307

[4] . -NDAYÚWǓNDI M, GAHORÓRO, 26 Avril 2000.
-MĀNDARĀNGA, colline RUTǑNDE (GITÉGA), 28 Juin 1999.

|Les demandeurs| ils s'enterrent|

« Les clients s'évincent les uns les autres ».

L'un évincera l'autre tandis que, pour son propre compte, il fera tout pour ne pas se brouiller avec son patron (**gusabūra, gupfá ku masabo**). Il évitera à tout prix de perdre la confiance du protecteur. En retour, le client bénéficie de plusieurs avantages. Nous y reviendrons ultérieurement. Cependant, les proverbe suivants témoignent déjà de ces privilèges :

-« Ůkubita imbwá aba ashâka shêbuja »[1].

|Celui qui frappe | le chien | il est il désire | le patron (du chien)

« Qui frappe le chien (d'autrui) en veut à son maître ».

Le client comparé, dans ce proverbe, à un chien fidèle au maître, jouit de l'entière protection du patron. Rien ne pourra lui nuire sans impliquer, de près ou de loin, son bienfaiteur. Celui-ci le considère comme son enfant. D'ailleurs, **umusavyi** (le client) est aussi appelé **umwâna** (l'enfant). C'est dire combien les deux partenaires peuvent former une unité presque indéfectible. Ils sont un. Ceci est surtout vrai, lorsque le patron ne l'est pas à cause de sa place politique, mais par suite des relations personnelles, qu'il a tissée avec son client. Le donateur devient comme un père, tandis que le bénéficiaire est comme un fils, qui doit tout à celui qui lui a donné le jour :Inzu ya musavyi ntiyahîye[2].

|La maison |celle de|le demandeur | elle n'a pas brûlé |.

« Le client des puissants est inattaquable ».

Le patron met ses clients à l'abri de beaucoup de dangers. Il veille sur eux. Il les protège contre toute intempérie.

Mais, comme on s'en doute bien, à l'égard de ses clients, ce rôle n'est qu'un aspect de ses bienveillances. Il doit aussi les combler, matériellement. Pour mieux comprendre cette fonction, il convient d'analyser quelques termes qui y font allusion : **kugaba, umugabo, kwîgaba, kugabana, kugabira, ubugabíre, ingabíre, kugorōra, ingoróre, ingorōrano, kwōkōra, inyokōrano**.

-NSABIMÂNA G. QJABE, le 12 Mai 2000.

[1] F.M. RODEGEM, Sagesse kirundi, n°1379, p.155.

[2] F.M. RODEGEM,in Sagesse kirundi, n°1378, p.155.

Kugaba |ku-gab-a| est le terme principal qui donne naissance à plusieurs autres termes. Il signifie à la fois « posséder » , « donner gratuitement » et « commander ».

Dans le cadre des relations qui existent entre le patron et son client, le verbe **kugaba** insinue « donner ». Mais cette signification n'est pas isolée des autres ; pour donner, il faut d'abord posséder, avoir sous sa dépendance. Des substantifs en dérivent : entre autres **umugabo** |u-mu-gab-o|[1]. Littéralement, il signifie celui qui accomplit l'action de kugaba. Il possède, commande ou donne ; mieux encore, il assume les trois actions à la fois. Ce n'est pas tout le monde qui gratifie des dons de valeur ou qui peut avoir des troupes/(ingabo) ; il faut être un homme adulte, un vrai mâle : (**umugabo**). Ce terme signifie dans le cadre des relations qui unissent le patron et le client, quelqu'un qui a **l'ubugabo** | u-bu-gab-o |, c'est-à-dire ce qui caractérise l'homme viril : la puissance, le pouvoir, la force, tant morale que physique.

Umugabo doit avoir de quoi donner et de quoi garder pour lui (**ivyó atāngá n'ívyó asigárana**).

Pourtant, cela ne signifie pas qu'il est indépendant de tout le monde. En effet, les verbes **kwîgaba**[2], (n'avoir de compte à rendre à personne), comme **kwîsaba**[3], (être indépendant de tous), était considéré comme une injure. A quelque rare exception près – le roi en principe - tout le monde connaissait les personnes physiques ou morales dont il dépendait, directement ou indirectement. En parole comme en acte, il devait montrer sa subordination. Alors, il pouvait :

Kugabana | ku-gab-an-a |.

|donner avec |

« Recevoir de ».

Ce verbe ne renvoie pas essentiellement à l'idée de réciprocité ; celui qui est bénéficiaire du don est généralement considéré comme inférieur à son donateur.

Ph. NTAHOMBĀYÉ l'exprime bien :

> « **Kugaba** », entraîne automatiquement une dépendance du bénéficiaire face au donateur, fût-elle mentale. Mais, cette dépendance ne suppose pas automatiquement une inégalité qui, elle, ressort d'autres facteurs : Un

---

[1] Dans l'usage courant, umugabo signifie avant tout un homme, un mâle.

[2] kwîgaba | ku-i-gab-a | se gouverner | « Etre seul maître de soi-même ».

[3] kwîsaba | ku-i-sab-a | se demander | « Etre indépendant de tous ».

> inférieur peut faire un cadeau à un supérieur ou deux égaux peuvent s'échanger des dons. (Exemple : deux chefs entre eux) ; il ne s'établit pas pour autant une inégalité entre le donneur et le receveur. C'est le pouvoir politique qui soutient cette inégalité et cette dépendance[1].

Nous avons ainsi dans ce contexte le phénomène de kugabira |ku-gab-ir-a|.

|donner pour |

« Donner à ».

Celui-ci confère au sujet de l'action une certaine supériorité qui crée pour le bénéficiaire une dépendance librement consentie[2]. Quelques substantifs, dérivés de ce dernier verbe, soulignent encore mieux cette dépendance. C'est le cas d'**ubugabíre** | u-bu-gab-ir-e |, appelé par plusieurs auteurs[3] « contrat » ou « accord » de clientèle. E. MWŌROHA a donné une définition précieuse à ce sujet :

> « **Le bugabíre** », était un accord entre deux personnes, celle qui venait solliciter le bien et que l'on nommait (u) mugabíre |u-mu-gab-ír-e| client ; et celle qui accordait le bien et que l'on nommait **shêbuja**. C'est le mugabíre qui se présentait chez le shêbuja[4] »

Les relations, introduites par cette sorte de contrat, avaient lieu entre un supérieur et un inférieur. Il le souligne bien Luc de Heusch :

> « La chose donnée[5] par le supérieur(...) représente toujours aux yeux de l'inférieur une valeur supérieure à celle qu'il offre lui-même en échange[6] ».

Ainsi, cet objet, donné par le patron, portait le nom spécifique d'**ingabíre** |I-n-gab-ir-e |. Souvent, il s'agissait d'une tête de bétail, mais pas toujours, comme le note A.A. Trouwborst à juste titre :

---

[1] Ph.NTAHOMBĀYÉ, **Les noms individuels au Burundi, Etude linguistique et thématique**, p.330.

[2] : Comme **gusaba**(demander), dans le sens de demander des biens de valeur, procurait prestige ; il en allait de même pour kugaba, kugabira(donner des biens gratuitement).

[3] Entre autres A. A. Trouwborst & E. SIMONS,coutumes et institutionsdes Barundi in Bulletin des juridictions indigènes du droit coutumier Congolais, 1944, n°18, 147 p.

[4] : E. MWŌROHA, **Peuples et rois de l'Afrique des lacs**, p.187.

[5] Elle devait-être un objet de valeur (vache, terre...).

[6] L. de HEUSCH, **Le Rwanda et la civilisation interlacustre**, p.420.

> « L'**ubugabíre** n'implique pas seulement des vaches. Il comprend beaucoup plus. Cependant, il est vrai que l'ingabíre relatif au bétail est plus fréquent et qu'il fait apparaître très clairement les implications d'**ubugabíre**[1].

Dans son dictionnaire, F.M.RODEGEM est plus précis à propos du mot « **ingabíre** ». Il en parle comme d'un don reçu d'un patron qui s'applique surtout au bétail, mais peut également être employé en parlant des houes, d'enclos bâtis, de terres cultivées, etc[2]....

Toutes ces passations dans le contexte d'**ubugabíre**, qu'il s'agisse de la terre, de la vache ou de tout autre objet important, donnait naissance à des relations de dépendance.

S'agissant de la vache, A.A. Trouwborst l'exprime en ces termes :

> « Le don d'une vache ingabíre crée immédiatement une relation d'inégalité entre les deux partenaires ou confirme une inégalité déjà existante »[3].

Cette inégalité qui était due à d'autres facteurs comme le dit plus haut Philippe NTAHOMBĀYÉ[4] était surtout morale. Cette inégalité avait lieu particulièrement quand il était question de la terre.

En ce sens, les habitants d'une contrée donnaient généralement à l'autorité politique en place un tribut, **ingoróre** | i-n-goror-e |. Ce substantif dérive du verbe **kugorōra** | ku-gorōr-a | qui signifie offrir un cadeau à un supérieur en signe de soumission, de gratitude, ou à toute autre personne en réparation d'une faute.

Ingoróre | I-n-goror-e | veut dire notamment tribut, redevance due au chef afin de reconnaître son autorité. Chaque famille devait fournir l'**ingoróre**[5].

Ce terme a un synonyme de la même famille : **ingorōrano** |I-n-goror-an-o |. Mais celui-ci est plus restreint. Il désigne spécifiquement le bétail offert en cadeau de gratitude[6].

---

[1] A.A.Trouwborst, l'organisation politique en tant que système d'échange au Burundi, in **Anthropologica**, vol 111, n°1, 1961, p.3.

[2] . F. M. RODEGEM. **Dictionnaire Rundi-Français**, p.95.

[3] A. A. Trouwbort, Art cit. In **Anthropologica**, Vol.111, n°1. 1961, p.4.

[4] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **op. cit**, p.14.

[5] F. M. RODEGEM, **Dictionnaire Rundi-Français**, p.124.

[6] F. M. RODEGEM, **Dictionnaire Rundi-Français**, p.124.

Une fois de plus, ce don entretenait une dépendance voulue. L'**ingoróre** était en fait toutes prestations faites au roi et aux chefs ; le payement des taxes annuelles, le don des vaches dans l'espoir d'obtenir une parcelle de pouvoir politique ou de propriétés foncières.

Les clients, qui avaient reçu personnellement d'un homme privé une vache (**ingabíre**), en donnait une en retour à leur patron. Celle-ci était prélevée sur le croît de celle reçue en cadeau. Cette vache remise par le client s'appelait **inyokōrano** |I-n-(y)-okor-an-a |, substantif dérivé du verbe kwōkōra | ku-okor-a |.

| retirer du feu |

« Donner une vache en retour d'une autre antérieurement reçue et devenue féconde ».

Le client qui se montrait récalcitrant se voyait spolié de tous ses biens ou d'une partie d'entre eux (**kunyaga**). Par contre, si il suivait scrupuleusement la volonté de son patron, il bénéficiait de toutes sortes d'avantages. En conséquence, il pouvait notamment recevoir une deuxième vache(**impetano**).

Comme il vient d'apparaître, l'institution **amasabo** comporte plusieurs aspects et un champ sémantique fort étendu. Dans les lignes qui vont suivre, nous allons parler des noms de personnes qui ont trait au lexème « **amasabo** »

I.1.2. Les noms de personnes en rapport avec « amasabo ».

Avant de parler des noms de personne relatifs au lexème « **amasabo** », nous faisons d'abord remarquer que le terme « **amasabo** » était utilisé pour les chefs et le roi comme l'écrit Ph. NTAHOMBĀYÉ[1]. Les enquêtes effectuées à cet effet nous révèlent la même réalité. On pourrait ajouter qu'il était en usage pour tout supérieur « **umukurú** », qui concédait des dons à ceux qui lui en demandaient. Bien des noms gravitent autour de ce lexème « **amasabo** ». Nous emprunterons quelques exemples que nous livre Ph. NTAHOMBĀYÉ et d'autres qui nous ont été révélés par nos informateurs.

[1] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **les noms individuels au Burundi, Etude linguistique et thématique**, p 331.

NDIKUMASABO[2] | ndi | ku | masabo |.

|Je suis sur le fait de demander|

« Je suis client chez un chef ou chez le roi »

NZĪSABIRA[3] |Je demanderai pour moi-même|

« Je ferai carrière à la Cour »

NDIKUMWĂMI[4] | ndi|ku|mwă̆mi|

| Je suis | sur | le roi |

« Je suis bien protégé par le roi »

Pour mériter cette protection, il fallait poser des actes concrets. Il fallait par exemple faire la Cour au roi, en apportant des cruches de bière (**kumushikanira**). Ceux qui en avaient la possibilité ne manquaient pas de se couvrir de l'appui du monarque. L'exemple d'**umutŏngore** illustre clairement cette dépendance :

> « Les grands possesseurs de vaches, de n'importe quelle régions du pays pouvaient obtenir la protection royale pour leur bétail. Il suffisait de se présenter à la cour avec un cadeau(**ishikánwa**), ici en bétail, et dire que l'on souhaitait devenir **mutŏngore** du roi, c'est-à-dire gardien du bétail royal. Le roi accordait alors au requérant un taureau.Le **Mutŏngore** devenait ainsi indépendant du pouvoir provincial et ses vaches ne pouvaient plus faire objet de confiscation (**kunyaga**) de la part du chef[1] ».

NSABÁBAGÁNWA[2] | nsab(é) | abagánwa |.

|Que je demande aux chefs |

---

[2] Ph. NTAHOMBĀYÉ. **Op. Cit**, p.332.
[3] –NDAYÚWŬNDI M, GAHORORO, le 26 Avril 2000.
-NSABIMĀNA G, JABE, le 12 Mai 2000.
-NDIMURUKÚBO D. GIHETA, le 26 Février 1999.
-NKOROKA A, GAHORÓRO, le 12 Mars 2000.
-BARĂNYANKA H, MŪNGWÁ, le 16 Mars 2000.
[4] Ph. NTAHOMBĀYÉ. **Op. Cit**, p.335.
[1] E. MWORŌHA, **Peuples et rois de l'Afrique des Lacs**, 1977, pp.200-201.
[2] Ph. NTAHOMBĀYÉ. **Op. Cit**, p.332.

« Je vais m'en aller à la cour des chefs »

En effet, au cours de nos enquêtes, les informateurs[1] tels que : NDAYÚWŬNDI M ; NKOROKA A. RURÂDUKA I, et BIRIHĀNYUMA A, nous ont montré que le demandeur obtenait le bien sollicité grâce à l'intervention du favori (**umutóni**). D'où les proverbes kirundi suivants :

-« Ibwămi uhashikanwa n'ábatóni »[2].
| A la cour du roi | tu y arrives | avec les favoris |
« On a accès chez le roi par l'intermédiaire des favoris »
-Udásavyé abatóni ntiyasába umwămi.
| Si tu ne demandes pas | les favoris | tu ne demandais | le roi |
« Si les favoris n'introduisent pas votre demande, vous n'aviez pas accès au roi ».

De la sorte, quand le favori introduisait une demande auprès du mugánwa ou du mwămi, il était rare qu'il n'obtienne pas ce qu'il cherchait. L'obtention du bien sollicité ou la non obtention dépendaient donc de la volonté des favoris du mugánwa ou du mwămi(abatóni).

NZĒYUMWĂMI[3] | nzēy[4] | umwămi |.
| Je compte | sur le roi |
« Mon espoir repose sur le roi »

A propos de ce nom, nos informateurs[5] particulièrement A.NKOROKA, M. MPĒMA, L. BANDIMA, et A. BIRIHĀNYUMA, ont été unanimes en affirmant que souvent, les favoris (**abatóni**) érigeaient des barrières devant des simples gens(**abanyágihúgu**)

[1] Voir les informateurs: -NDAYÚWŬNDI M, GAHORÓRO, 26 Avril 2000
-NKOROKA A, GAHORÓRO, 12 Mars 2000
-RURÂDUKA I, MUSŌNGATI, 24 Avril 2000
-BIRIHĀNYUMA A, GITARAMUKA, 13 Mars 2000
[2] Dr B. ZUURE, **l'âme du Murundi**, p.172.
[3] Ph. NTAHOMBĀYÉ. **Op. Cit**, p.336.
[4] Ph. NTAHOMBĀYÉ. **Op. Cit**, p.333.
[5] Voir les informateurs : -A. NKOROKA, GAHORÓRO, 12 Mars 2000
-M. MPĒMA, MBOGÓRA, 29 Février 1999
-L. BANDIMA, BUHÍNGA, 15 Mars 2000
-A. BIRIHĀNYUMA, GITARAMUKA, 13 Mars 2000

qui venaient introduire leur demande auprès des chefs. Ces simples gens (abanyágihúgu) inventaient alors des stratégies pour pouvoir échapper à ces pièges et finalement parvenir au roi. Ainsi, par exemple, lors d'un événement quelconque, en présence du roi, un individu longtemps lésé par ce système, s'improvisait et clamait les hauts faits du roi. Celui-ci touché, donnait en récompense une vache à cette brave personne.

« Azēye umwǎmi kuko abǎndi bǎramunániye ».
| Il espère |le roi |parce que | les autres | ils ont refusé |.
« Il espère tout du roi parce que les autres l'ont déçu »[1].

MASABARAKÍZA |(a) masab (o) |arakíza|;
| Le patronage | il sauve |.
« L'appui d'un patron sauve ».

Un patron généreux s'occupe de son client, dans les joies comme dans les peines. Il lui donne des biens matériels et lui assure protection. Le client le considère comme son sauveur.

NDIKŪMÂNA[2] | ndi | ku | mâna |.
| Je suis | sur | Dieu |.
« Je compte sur Dieu ».

Ce nom révèle que le parent qui l'a donné à son enfant connaissait un entourage malsain, à tel enseigne que son seul recours n'était que Dieu. Il est avec **Imâna**/Dieu bien que les autres lui en voulaient. C'est donc une reconnaissance affichée des parents envers Dieu, (**Imâna**).

NSAVYIMÂNA[3] | nsavy(e) | Imâna |
| Je demande à | Dieu |.

[1] Informateurs : -NDAYÚWǓNDI M, GAHORÓRO, 26 Avril 2000.
-MPĒMA M, MBOGORA, 29 Février 2000.

[2] Nos informateurs : -NICAYÉNZI, Quartier BWĪZÁ, 14 Septembre 2000
-RUBĀNGURA J, BWĪZÁ, 21 Septembre 2000

[3] Nos informateurs : -NSABIMÂNA G, JABE, 12 Mai 2000
-NYAMUSHIRWA L, JABE, 18 Septembre 2000

« C'est à Dieu que j'adresse ma demande »

A travers ce nom, les parents veulent exprimer la confiance qu'ils ont en Dieu, car à toute personne qui lui adresse une demande, Dieu répond avec bonté et générosité.

Ces noms que les parents donnent à leurs enfants expriment notamment leur volonté d'être protégés et appuyés par un grand. Les pères recourent à la protection d'Imâna, du roi, du chef pour se sentir en sécurité, dans leurs familles et dans leurs biens. Cela montre que le Murūndi moyen attend de la bonté, de la part d'un plus grand que lui. C'est cet optimisme fondamental qui constitue, à notre avis, le fondement même de la recherche « d'**amasabo** » au Burūndi.

Cependant, le roi et les chefs ont utilisé cette forme de clientèle(ubugabíre) pour accentuer leur main mise sur les sujets. A ce sujet, Ph. NTAHOMBĀYÉ écrit :

> « Ubugabire a occupé plusieurs fonctions dans la société du Burūndi : Pour les simples donateurs, il permettait d'établir une entraide et pour le receveur, de se procurer des biens, de s'assurer le soutien ou encore de créer une amitié. Les autorités traditionnelles ont eu dans ubugabíre un des moyens d'étendre leur pouvoir et leur influence[1] ».

Nous avons déjà défini « **amasabo** » comme un système social d'échanges des dons, principalement sous forme de vache et de terre. Ces échanges se présentaient dans des contextes sociaux très diversifiés : entre sujets et chefs, entre éleveurs, entre éleveurs et agriculteurs. Le donateur du gage du contrat pouvait être d'une situation supérieure, égale ou inférieure au bénéficiaire. Finalement, « **amasabo** » est une forme de réciprocité répondant à un besoin de sociabilité et de cohabitation harmonieuse du point de vue social. Dans les lignes qui vont suivre, nous allons voir qu'il en était de même du point de vue politique.

[1] Ph. NTAHOMBĀYÉ. Op. Cit, p.331.

I.2. LE LEXEME « AMASABO » DU POINT DE VUE POLITIQUE.

Comme nous l'avons déjà signalé dans l'introduction, pour parler « d'**amasabo** », il faut un patron qui a quelque chose à donner[1] , il faut également un client qui le lui demande d'une certaine façon. Qui pouvait être « **AMASABO** » ? M. MPĒMA répond :

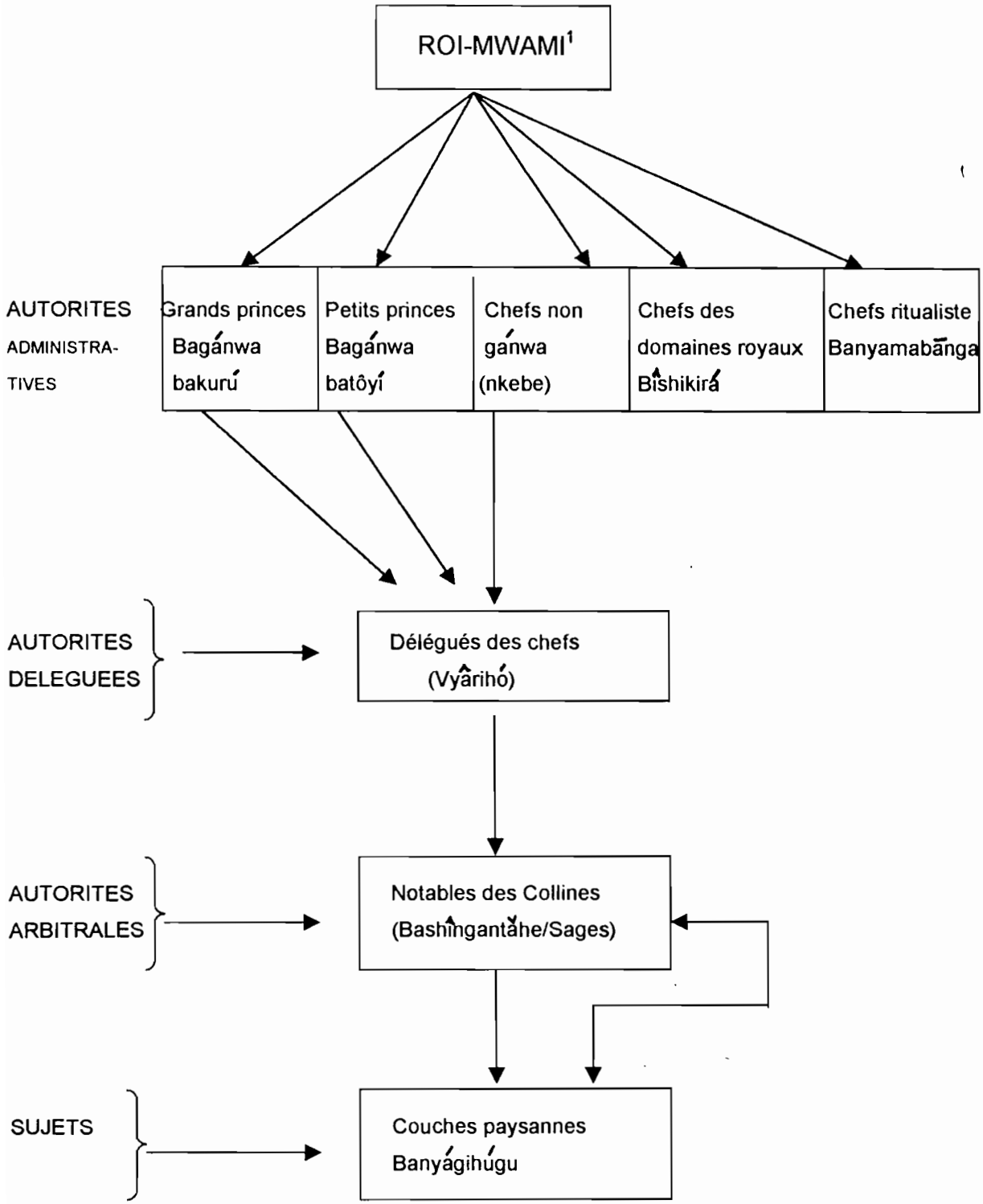
> « Umũntu wëse nyā mũntu, uwarí afíse icó agabá yarí amasabo »[2].
>
> « Tout homme digne de ce nom qui avait quelque chose de valable à donner, était **amasabo** ».

En principe, toute personne adulte ayant un « chez soi », (**urugó**) et possédant suffisamment de biens, pouvait être **amasabo** pour une ou plusieurs autres personnes. Dans cette forme d'échange, le donateur est supposé être supérieur au bénéficiaire. Plusieurs biens peuvent être échangés, mais jamais le supérieur n'utilise la bière comme don principal[3]. En outre, toute autorité politique était considérée ipso facto comme « **amasabo** », par les habitants de la localité qu'il dirigeait (**abãntu bíwé**).

Dans ce cas, le client, s'il était surtout un simple sujet, avait une série de redevances et de prestations dont il devait s'acquitter. Le simple citoyen considérait tout agent politique, comme ayant un certain regard sur lui comme étant son patron. Tout le monde connaissait ses supérieurs suivant la hiérarchie politique. Selon E. MWŌROHA[4] celle-ci peut être représentée dans le tableau suivant :

---

[1] Nous nous limiterons à la vache, un des biens matériels les plus importants dans le Burundi ancien.
[2] M. MPĒMA, MBOGORA, 14/3/2000.
[3] A.A. Trouwborst, Art. Cit, In **Anthropologica**, Vol III, n°1, 1961, p 2.
[4] E. MWŌROHA. Peuples et rois de l'Afrique des Lacs, 1977, p. 210.



[1] E.MWŌROHA, Peuples et rois de l'Afrique des lacs, 1977, p.210.

Une petite explication au sujet de chacun des personnages s'impose. En principe, toutes les terres du pays appartenaient au monarque, **umwǎmi**[1]. Il l'était de droit divin.

F. M. RODEGEM l'écrit en ces termes:

> C'est le roi qui est maître de la terre au Burundi, c'est lui qui dispose de tous les Rundi et de tout le bétail du Burundi, les Rundi le respectent à l'égal d'**Imâna**[2] ».

Infiniment généreux, le roi était considéré par les Barundi comme le donateur suprême. Tous les autres hommes étaient ses sujets ; c'était une autorité sacrée.

Comme le montre le tableau, c'est le roi qui partageait le territoire national entre les chefs. Ceux-ci recevaient un don sous forme de territoire de la part du roi. Tous les chefs n'avaient pas la même importance : les grands princes, **abagánwa bakurú**[1] gouvernaient les plus importantes régions et étaient généralement de la famille du monarque. Les petits princes, **abagánwa batôyí** dirigeaient des territoires beaucoup plus petits. Mais eux aussi dépendaient directement du souverain selon E. MWŌROHA[2].

Tous les chefs territoriaux n'étaient pas Ganwa. Il y en avait qui provenaient des catégories sociales **hutu** et **tūtsi**, les **Inkebé**[3]. Les **Bîshikirá**[4], selon E. MWŌROHA les chefs des domaines royaux, ils provenaient également des familles de **Bahutú** ou de **Batūtsi**. Ils géraient des domaines que le roi s'était personnellement attribués[5]. **Umwîshikirá** | u-mu-i-shik-ir-a | dérive donc du verbe **kwîshikira** | ku-i-shik-ir-a | : arriver soi-même. Le monarque possédait dans le royaume des collines sélectionnées, **ivyĭbare vy'úmwǎmi**[6].

---

[1] Le substantif **umwǎmi** /u-mu-ǎm-i/ proviendrait du verbe **kwâma** /ku-âm-a/ qui signifie porter du fruit. Le roi était considéré comme incarnant le principe fécondant..
[2] F. M. RODEGEM, **Dictionnaire Rundi-Français**, p. 8.

[1] **Umugánwa** / u-mu-gán-u-a / provient du verbe kugana / ku-gan-a / dans le sens de « diriger vers ». Ne dit-on pas : Umugánwa ni uwugánwa n'ábāntu. (Est ganwa celui vers qui les gens se dirigent). Umugánwa signifierait donc le chef vers qui on se dirige, à qui on a recours. Mais avant tout, le nom en ce sens restreint s'applique à un prince de sang.
[2] E. MWŌROHA, **Peuples et rois de l'Afrique des Lacs**, 1977, p.135.
[3] E. MWŌROHA, **Peuples et rois de l'Afrique des Lacs**, 1977, p.163.
[4] **Abîshikirá**, du verbe kwîshikira / ku-i-shik-ir-a / : arriver soi-même. Selon J.B. NTAHOKAJÁ, ils dépendaient directement du roi. Cf. **Imigĕnzo y'íkirŭndi**, p 112.
[5] E. MWŌROHA, **Peuples et rois de l'Afrique des Lacs**, 1977, p.166.
[6] A ce sujet, voir J.B.NTAHOKAJÁ, **op. cit**, pp.112-113.

Dans le langage ordinaire, **icĭbare,** pris au singulier, est une petite propriété qu'un enfant exploite pour son propre compte. Il peut être un champ de haricots ou de maïs par exemple. Après la récolte, le propriétaire peut vendre une partie de sa production, pour ensuite acheter ce dont il a besoin.

Quant aux chefs ritualistes, les **banyamabānga**, ils s'occupaient surtout du pouvoir magico-religieux. Leur rôle n'était pas moins important dans la gestion du pouvoir. Ils avaient des domaines précis qui leur permettaient d'avoir ce dont ils avaient besoin, aux fêtes rituelles, telles que l'**umuganuro** (le lancement des semailles). C'était notamment **amûki** (de l'hydromel), **amamera** (du sorgho germé), du sorgho(**amasaká**), **amafu**(de la farine) pour faire la palenta rituelle[1]. Tout cela était acheminé de NKÓMA à MURĀMVYA.

Les chefs des territoires devaient s'acquitter d'un certain nombre d'obligations à l'égard du roi, leur protecteur suprême « **amasabo** ». Ils devaient se rendre fréquemment à la cour, au moins une fois l'an. Ils profitaient de l'occasion pour présenter au roi un rapport sur la situation de leurs territoires respectifs.

Ne pas le faire était un signe d'insoumission et même de rébellion (**kugarariza**)[2], Pour se faire pardonner, le récalcitrant payait des vaches d'amende, ingorore au roi. Si le cas se présentait à plusieurs reprises, l'autorité territoriale en tort était relevé de ses fonctions. Un chef qui ne s'acquittait pas rigoureusement de ses devoirs envers le monarque signifiait « ipso facto » qu'il lui déclarait la guerre. En cas de défaite, il se voyait déposséder de son bétail et de tous ses biens comme l'affirme RURADUKA I. en ces termes :

> « Uwagâmbararira umwămi yĭtwa umugarariji. Adáhunze níngoga băramwĭca kukó yarí umumēnja[3] ».

> « Celui qui se montrait récalcitrant vis-à-vis du **mwămi**/roi, s'appelait un rebelle. S'il ne parvenait pas à prendre la fuite à temps, il était exécuté sans autre forme de procès parce que considéré comme un ennemi du pays (**umumēnja**).

---

[1] J.B.NTAHOKAJA, **Imigēnzo y'Íkirŭndi**, p.123.
[2] B. HABONIMÂNA, **Quelques traits de la conception de l'autorité à travers des textes de style oral Rundi**, U.B. 1976, p 113.
[3] I.RURÂDUKA, GAHARÓRO, le 24 Avril 2000.

Par contre, s'il reconnaissait l'autorité royale, s'il faisait la cour régulièrement à son monarque (**gusasa I bwămi**) ; si il lui apportait de temps en temps des cadeaux (**gushikana**) ; si il lui faisait don des vaches (**ingoróre**), il restait à la tête de la chefferie. Entretenir des relations entre le monarque et ses subalternes était une condition quasi obligatoire, pour que les liens d'allégeance (**amasabo**) puissent se maintenir.

Les chefs et les sous-chefs (abagánwa, abatwăre) étaient considérés, avant tout, comme les clients de leur supérieur et non comme des fonctionnaires dans une administration hiérarchisée[1]. Ils pouvaient être révoqués dès que le roi le voulait ainsi ; il existait une relation personnelle entre lui et ses chefs.

BARĂNTSĪNZE le précise bien :

> « Abagánwa n'ábatwăre na bó nyéne, bări abasavyi b'úmwămi, nawé akababēra amasabo »[2].
>
> « Les chefs et les sous-chefs, eux aussi, étaient des clients du roi, et lui était leur **amasabo** ».

Les délégués (**ivyarîhó**), que J. B. NTAHOKAJÁ[3] appelle « **abatwăre** » (sous-chefs), gouvernaient un territoire au nom du chef qui les nommaient et pouvait les destituer. Ceux-ci devaient faire la cour à leur chef ; lui faire don de vaches (**ingoróre**). Les délégués des chefs, les chefs des domaines royaux et les chefs ritualistes avaient un contact direct avec les **Bashîngantăhe**, sages des collines, autorités populaires essentiellement au service des couches paysannes (**abanyágihúgu**). Par ailleurs, les **bashîngantăhe/** les sages se retrouvaient à tous les niveaux. Leurs avis étaient toujours sollicités, pour toute activité importante et à tous les échelons[4]. Dans le présent chapitre, nous n'allons pas nous étendre sur le rôle social, juridique et politique des autorités arbitrales (**abashîngantăhe**) au Burundi. Néanmoins, il en sera question plus loin.

---

[1] A.A.Trouwborst, Art. Cit in **Anthropologica**, vol IV, n°1, 1962, p 33.
[2] BARĂNTSĪNZE, BUHĪNGA, 27 Février 1999
[3] J.B.NTAHOKAJA, **op. cit,** pp 112-113, à l'époque coloniale, abatware sont appelés des sous-chefs.
[4] E.MWŌROHA. **Institutions, rites et structures étatiques des anciennes monarchies des grands lacs Est Africains**, p 284.

Pour le moment, il est plus impérieux de revenir sur le tableau de E. MWŌROHA[1], qui montre bien que le simple homme (**umunyágihúgu**) avait une série d'autorités à qui il devait obéir scrupuleusement. En effet, toute autorité politique considérait le territoire de son ressort comme sa propre propriété. Les hommes qu'elle gouvernait étaient ses hommes (**abāntu bîwé**), le territoire qu'elle dirigeait était comme sa propre parcelle. Elle l'avait reçu de son supérieur (**amasabo**), sous forme de don.

Nous ne jugeons pas nécessaire de parler de l'acquisition de la terre dans le Burūndi ancien. Il sera plutôt util de revenir sur la vache « **ingabíre** ». La vache **ingabíre**, grands et petits pouvaient l'obtenir[2] . Ce sont, en premier lieu les dirigeants politiques qui s'octroyaient des dons de vaches entre eux d'abord, puis ensuite à leurs administrés. Ceux-ci devaient toutefois faire la cour auprès d'eux au préalable[3]. Après ce parcours, nous constatons que le lexème « **amasabo**» est particulièrement adéquat quand il s'agissait du roi, du chef, du sous-chef... D'une manière générale, il était en usage pour tout supérieur (**mukurú**), tout nanti, capable de concéder des dons(vaches, terres) à ceux qui lui en demandaient selon les usages.

Nous en déduisons également que dans le Burūndi ancien, l'institution « **amasabo** » était fortement prisée dans la mesure où, généralement, que l'on soit grand ou petit, on était toujours l'obligé, le subordonné de quelqu'un, tel que nous l'ont révélé tous nos informateurs :

> « Ntā mukurú yīkúra ».
> |Pas| supérieur | qui se grandisse |.
> « Tout supérieur a un maître ».

A la cour du **Mwámi** (le roi), du **Mugánwa**(le chef) ou chez le **Mutwáre**(sous-chef), il y avait toujours bon nombre de favoris par qui on devait passer pour entrer dans les bonnes grâces d'une de ces autorités politiques comme nous le précise A. NKOROKA :

---

[1] E. MWŌROHA, **Peuples et rois de l'Afrique des Lacs**, 1977, p.210
[2] E.MWŌROHA, **op. Cit**, p.186
[3] E.MWŌROHA, **op. Cit**, p.189

« I bukurú hăba abatóni, abagēndanyi, abakámyi, abakevyi, n'ábăndi bîshikirá bĕnshi. Uwutá batónyekó ntaco yahágabana »[1].

« Chez une autorité administrative, il y avait toujours des favoris, des suivants, des trayeurs, des cuisiniers et d'autres proches. Pour avoir un cadeau de la part de ladite autorité, il fallait gagner l'estime de ces favoris ».

Pour recevoir une vache de son patron, un intermédiaire était nécessaire, mais pas toujours. A. BIRIHĀNYUMA cite un cas où il a reçu une vache sans intermédiaire :

Umŭsi umwé, naráshikanye ngēnda ndáyigabanye[2].

|Un jour | je suis arrivé avec | (et) je suis parti | après l'avoir reçue |.

« Un jour, j'ai apporté des cadeaux, je suis rentré avec elle ».

Les deux réalités évoquées par les deux informateurs coexistaient dans la tradition burundaise. Le rapport évoqué dans le dernier énoncé avait aussi lieu entre un client et son patron. Toutefois, même si ce client affirme qu'il a eu la vache dès sa première visite, cela ne signifie point qu'il traite d'égal à égal avec son bienfaiteur.

En effet, pour recevoir une vache d'un égal, on ne lui apportait pas nécessairement beaucoup de bière. A. NKOROKA l'affirme en ces termes :

« Wazána umubĭndi wó kuvúgirakó ijāmbo »[3].

« Vous apportiez une cruche de bière autour de laquelle dire votre mot ».

Ce genre de vache est appelé une vache donnée par amitié (**inká y'úrukûndo**). Le bénéficiaire du don n'offrait pas à son bienfaiteur obligatoirement de cadeaux, ni en cruches de bière, ni en services rendus.

Il en allait autrement quand le rapport qui liait le donateur au bénéficiaire est de patron à client. Celui-ci recevait la vache demandée après avoir apporté à son patron beaucoup de cruches. Il existait pourtant des maîtres généreux qui ne faisaient aucune sorte de décompte. C'est le cas du chef NDĒNZAKÓ comme en témoigne NKOROKA A[4].

« Umugánwa NDĒNZAKÓ yarágabira umūntu amushikániye rimwé ».

Le chef NDĒNZAKÓ donnait une vache à son client dès la première visite ».

---

[1] A.NKOROKA, GAHORÓRO, 12 Mars 2000.
[2] A.BIRIHĀNYUMA, GITARAMUKA, 13 Mars 2000.
[3] A.NKOROKA, GAHORÓRO, 12 Mars 2000.
[4] A.NKOROKA, GAHORÓRO, 12 Mars 2000.

Cela est un signe qu'il ne comptait pas le nombre de cruches de bière apportées par son client. Il était uniquement heureux de recevoir son client et non son cadeau. En fin de compte, que ce soit l'acquisition de la vache (**ingabíre**) ou d'un autre bien ; que ce soit les diverses obligations des clients envers leurs patrons et inversement, tous ces éléments constituaient la réalité de l'institution « **amasabo** » que nous allons développer dans le chapitre qui suit.

CHAPITRE.II. UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE L'INSTITUTION « AMASABO »

II.1. ACQUISITION D'UNE VACHE « INGABÍRE » PAR UNE AUTORITE POLITIQUE.

Le Burundi traditionnel avait une structure très soudée et soutenue. La concrétisation du soutien du pouvoir monarchique se faisait sentir surtout le jour de la célébration de l'**umuganuro**. C'était une fête qui marquait le début des semailles du sorgho. Elle réunissait autour du roi des délégués représentant toutes les couches sociales du pays.

E. MWŌROHA[1] précise que lors de cette fête, le roi procédait notamment à la distribution de vaches. Celles-ci provenaient en grande partie de la population. Elles étaient collectées par les sous-chefs (**abatwǎre**), rassemblées chez les chefs (**abagánwa**), et finalement acheminées à la cour royale. Les bénéficiaires de ces vaches étaient en premier lieu les chefs, sans oublier les **banyamabāṅga** (les ritualistes), les favoris du roi, les sous-chefs et enfin certains paysans.

Egalement, lorsque le roi venait de faire une guerre contre un autre pays voisin, il y confisquait les vaches et en faisaient cadeau à tous ceux qui avaient combattu vaillamment pendant la bataille. J. RUBANGURA le dit en ces termes :

> « Umwǎmi yarámuka atêye uwǔndi w'áhǎndi ; urugǎmba rútsīndanye, nahó nyéne yarábagábira abatā̃muhemukiye imirāngo n'ímirāngo »[2].
>
> « Quand le roi (du Burundi) entrait en guerre avec un autre d'ailleurs, après la bataille et pendant des journées entières, celui-là distribuait des vaches à ses fidèles guerriers ».

Les vaches grâce auxquelles le roi faisait ces largesses étaient prises chez les ennemis et celles spoliées chez les poltrons. Une fois de plus, les premiers

---

[1] E.MWŌROHA, **Peuples et rois de l'Afrique des Lacs**, 1977, p 258

[2] J.RUBANGURA, MUYINGA (actuellement à BWĪZA-BUJA depuis 1994), le 21 Septembre 2000.

bénéficiaires de ces cadeaux étaient d'abord les chefs qui commandaient leurs armées respectives pendant la bataille, les favoris du roi, les sous-chefs et enfin les paysans qui s'étaient distingués par leur intrépidité.

Le chef aussi pouvait distribuer massivement des vaches à ces gens, par exemple, après une guerre contre un autre chef. En effet, un chef qui voulait commander un plus grand territoire pouvait le conquérir par la guerre. Il suffisait qu'il soit sûr en son armée. A ce sujet J. B. NTAHOKAJA écrit :

> « Uwiyumvamwó (umugánwa) ubutwâri n'íshaka, akãgurīsha umuheto igihúgu cîwé, atsînze uwŭndi mugánwa akamwãngãnza, igihúgu uyo yatwâra akacõmeka kurí rwīwé »[1].
>
> « Celui (le **mugánwa**) qui se sentait le courage et l'ambition, quand il était sûr de sa force, pouvait agrandir son territoire par les armes. Lorsqu'il triomphait d'un autre chef, il le chassait et lui prenait son territoire en l'annexant au sien ».

Pour ce faire il se rendait au préalable à la cour, donnait au monarque quelques vaches **ingoróre**, disait du mal à l'endroit du chef qu'il voulait faire destituer (**kudódobereza**) et demandait au monarque de lui accorder l'autorisation de conquérir le territoire convoité (**kucîgárurira**). Le monarque pouvait lui donner le feu vert, aux risques et périls du chef ambitieux. Si celui-ci gagnait la bataille, il s'appropriait le territoire de son ennemi. Il envoyait alors au roi des redevances sous forme de vaches (**ingoróre**) en signe d'allégeance. Il distribuait également à ses hommes à commencer par ses sous-chefs, une bonne partie de vaches spoliées. Ces derniers pouvaient à leur tour faire des dons de vaches à leurs administrés, particulièrement à ceux qui avaient participé vaillamment à la bataille. C'était pour les en remercier ou tout simplement renforcer leur influence dans leurs contrées respectives. Ce dernier impératif était un objectif pour tout dirigeant comme le précise A. A. Trouwborst :

> « Le roi et les chefs distribuaient des terres pour les mêmes raisons qu'ils distribuaient des vaches. Le but était aussi le même, à savoir de se créer un cercle de favoris et de clients[2].

De toute façon, le bénéficiaire du don devait se montrer méritant.

---

[1] J.B.NTAHOKAJA, **op cit**, p 115.
[2] A.A.Trouwborst, Art.cit. in **Anthropologica**, Vol IV, n°1, 1962, pp 23-24

II.2. ACQUISITION D'UNE VACHE INGABÍRE PAR UN SIMPLE HOMME (UMŪNTU ASĀNZWÉ), AUPRES D'UNE AUTORITE.

Généralement, le paysan burundais (**umunyágihúgu**) pouvait bénéficier des dons de vaches de n'importe quelle autorité dirigeante et pour maintes raisons. Souvent il était honoré pour des actes jugés méritoires, voire exceptionnels. Le cas le plus courant se présentait après une bataille. Les meilleurs guerriers recevaient des dons de la part de l'autorité compétente. Si l'un ou l'autre était tombé sur le champ de bataille, sa famille recevait un certain nombre de têtes de bétail.

Il existait en outre des cas moins tragiques où le simple homme pouvait recevoir une tête de bétail de la part d'une autorité politique. Certains artistes tels que les tambourinaires, les interprètes d'**inānga** (cythare traditionnel), les fabricants d'arcs (**imiheto**), d'habits, de manches à lances (**urutí rw'ícúmu**), les diseurs de **mazina** (récitatifs), etc..., tout ce monde pouvait, à quelque occasion, recevoir une tête de bétail de la part de tel ou tel dirigeant. Nous ne parlons même pas des gens de service à la cour comme les trayeurs, les cuisiniers, les bergers, les chasseurs, les veilleurs, les suivants,..qui recevaient des vaches pendant et à la fin de leurs services[1]. Les services rendus jouaient un grand rôle comme le dit E. MWŌROHA :

> « Dans le cas du **bugabíre** entre chefs et sujets, il s'agissait plutôt d'un échange de biens contre des services rendus.
>
> Le **mugabíre** du chef devenait propriétaire du bien acquis, dans la mesure où le chef n'exigeait pas d'**inyokōrano**.[2]

Ce qui est dit pour le chef est aussi vrai pour le roi et même pour le sous-chef[3].

> « Cet accord... comportait des conséquences désavantageuses. Une fois que l'on était devenu client du roi ou du chef, on l'était pour toujours... L'accord devenait irrévocable ».[4]

---

1. J.B.NTAHOKAJA, **op. Cit**, pp 111-112.
2. E.MWŌROHA, **op.cit**, p 200.
3. Cependant, quelquefois, il semble que le sous-chef réclamait l'inyokōrano tel que nous l'a livré BARĀNYANKA H, MŪNGWA, 16 Mars 2000.
4. E.MWŌROHA, **op.cit**, p 200.

Mais que fait l'obligé dans de tels cas ?

En plus des tributs et des redevances dont devait s'acquitter chaque simple homme résidant sur le territoire burundais, le **mugabíre** du patron-chef devenait « client » à l'endroit de son bienfaiteur. Il devait l'accompagner à la cour par exemple. Il participait à différents travaux domestiques de son protecteur comme la construction de l'enclos, la bonne marche des travaux champêtres... Il était tenu d'apporter des cadeaux lors des fêtes qui se déroulaient à la cour. Il devait, plus que tous les autres sujets, adopter une attitude respectueuse et favorable à l'endroit de son bienfaiteur. Il avait entre autre à le louer, le couvrir d'éloges, réciter des poèmes à son endroit, à jurer en son nom incessamment (**kumwîrahíra**)[2]. Cette pratique de jurer en son nom constitue un signe de reconnaissance, de soumission et d'attachement indéfectibles.

Pourtant, avons-nous déjà dit, tout chef considérait les vaches données aux sujets (**ingabíre**) comme leur appartenant, mais à quelque différence près comme l'affirme Trouwborst :

> « Il y avait une différence entre les vaches formellement données comme ingabíre et celles pour lesquelles il n'y avait pas eu un transfert formel ... Les vaches **ingabíre**, véritablement données par le chef, liaient le bénéficiaire tout particulièrement à son supérieur. Ce bénéficiaire les avait reçues à une occasion spéciale. Les autres détenteurs de vaches n'entretenaient pas de telles relations personnelles avec le chef. Le chef avait certainement le droit de disposer de leurs vaches comme si elles étaient **ingabíre**, mais il perdait ce droit aussitôt qu'il quittait la chefferie. Il en était autrement en ce qui concerne les vaches réellement données comme **Ingabíre.** Le chef continuait à exercer des droits sur les vaches à moins que le nouveau chef ne l'empêchât pas de le faire »[3].

Les clients, qui recevaient donc réellement une vache **ingabíre** d'une autorité dirigeante, restaient liés à elle une fois pour toutes. Dans le futur, les obligations dont devaient s'acquitter ses protégés n'étaient plus nécessairement dictées par sa place politique. Les relations devenaient personnelles.

---

[1] E.MWŌROHA, **op.cit**, p 200.
[2] Kwîrahira umūntu peut aussi signifier le tuer.
[3] A.A.Trouwborst, art.cit,.in **Anthropologica**, Vol IV, n°1, 1962, p.30

En fait, le simple homme (**umūntu asānzwé**), attendait de l'autorité dirigeante (**amasabo**) le soutien matériel (vaches, terre...). Il attendait également d'elle la protection. L'éleveur, tout comme l'agriculteur, avait besoin de quelqu'un qui veille sur lui, qui crée un climat lui permettant de jouir paisiblement de ses biens (**kuryá utwîwé atêkānye, mu mahóro**). C'est pourquoi, il faisait tout pour s'attacher à quelqu'un d'important, pour se concilier son amabilité, profiter des faveurs des chefs et des sous-chefs. C'est là le fondement de l'institution « **Amasabo** »[1].

Beaucoup de paysans faisaient la cour au chef à cet effet en leur apportant des cruches de bière (**kubashikanira**). Ils leur donnaient des vaches et leur offraient d'autres dons en nature, pour rester dans leurs bonnes grâces. C'était la pratique de se mettre en bonne position à l'endroit des puissants(**kwîshikana ku masabo**) : Une façon de se faire bien voir et de se faire bien connaître aux autorités pour être rassurés de leur protection. Ceux qui en avaient la possibilité ne manquaient pas de s'assurer de l'appui même du monarque. L'exemple d'**umutŏngore** illustre clairement cette tendance :

> « Les grands possesseurs de vaches, de n'importe quelle région du pays, pouvaient obtenir la protection royale pour leur bétail. Il suffisait de se présenter à la cour avec un **ishikánwa**(cadeau, ici en bétail) et de dire que l'on souhaitait devenir **mutŏngore** du roi, c'est-à-dire « gardien du bétail royal ». Le roi accordait alors au requérant un taureau. Le **mutŏngore** devenait indépendant du pouvoir provincial et ses vaches ne pouvaient plus faire objet de confiscation (**kunyaga**) de la part du chef. Malgré ces avantages conférés par l'attribution du taureau, le système comportait des aspects négatifs. Chaque année, tout **mutŏngore** devait fournir un certain nombre de vaches à la cour. En plus, tout éleveur qui s'intégrait dans ce circuit ne pouvait plus en sortir »[2]

Certains bons éleveurs qui n'avaient pas l'occasion de devenir **batŏngore** du roi, pouvaient se concilier à leur tour, la protection du chef ou du sous-chef par la pratique de **kubîtsa** (remettre une ou plusieurs vaches en dépôt). Le dépositaire profite du lait des vaches et du fumier, dont il fertilise ses champs. Le déposant fournira la terre salée (**icūhiro**) ou le sel nécessaire au bétail. Cette garde du bétail

---

[1]-Référence au premier chapitre, p.11
[2]E.MWŌROHA **op. Cit**, pp 200-201.

n'était pas considéré comme une charge déshonorante. Au contraire, elle pouvait offrir quelques profits non négligeables et surtout de la considération socio-politique. D'ailleurs, le **kubîtsa** précédait fréquemment le **kugabana**.

Il serait hasardeux de prétendre relever toutes les menues attitudes que le subalterne empruntait pour gagner la confiance et la protection d'une autorité dirigeante. Nous pouvons néanmoins retenir que celui qui voulait s'appuyer sur le grand devait entre autre lui donner un **ingoróre**[1]. Mais, tout le monde n'avait pas le privilège et les moyens d'entrer dans les bonnes grâces d'une autorité politique. Souvent, le simple sujet recherchait un bienfaiteur plus nanti ou plus influent que lui. Celui-ci se nommait « **Amasabo** ».

II.3. La recherche d' « amasabo » auprès d'un simple homme.

Nous avons déjà signalé que les autorités dirigeantes faisaient don de beaucoup de vaches (**ingabíre**)[2]. Les bénéficiaires pouvaient être des personnes de toutes conditions, mais souvent, c'était des gens qui jouissaient d'un certain statut social. Les personnes beaucoup plus modestes, quand ils désiraient avoir une vache (**ingabíre**), ils s'adressaient plus généralement à de simples éleveurs, n'exerçant pas de fonctions politiques. A ce sujet, A. A. Trouwborst note ce qui suit :

> « Des vaches ingabíre étaient données aussi par des personnes privées qui n'étaient pas des fonctionnaires politiques. Là se trouvait cependant une grande différence.
>
> Dans le cas d'une vache donnée par un chef, les contre - prestations de la part du bénéficiaire n'étaient pas le principal motif de l'accord. Le chef avait toujours d'autres moyens de s'enrichir et ne dépendait pas uniquement de ses clients pour avoir de la main d'œuvre. Surtout, lorsqu'il s'agissait des clients qui étaient en même temps ses sujets, l'accord de clientèle ne représentait qu'un aspect de ses relations avec eux. Par contre, lorsqu'une personne privée donnait une vache, les contre-prestations étaient très importantes et se faisaient presque toujours. Le bénéficiaire était tenu de rendre du moins, un

---

1. Référence au chapitre I, p.16.
2. Référence au chapitre I, p.15.

des veaux de la vache donnée, devait donner de la bière à son patron et devait régulièrement travailler pour lui[1].

Les règles qui gouvernaient l'accord de clientèle dépendaient donc des relations particulièrement existant entre un donneur et un récipiendaire. Elles étaient observées d'une façon beaucoup plus stricte si le patron était une personne privée. Cependant, même dans ce cas, elles étaient relâchées si les partenaires de l'accord étaient de la même famille, ou en bonne amitié. Elles étaient aussi de riches propriétaires de vaches. E. MWŌROHA décrit comment dans le cas ordinaire, le processus se déroulait :

> « C'est le **mugabire** qui se présentait chez le **shêbuja** virtuel en apportant une cruche de bière. Cette cruche était consommée chez le shêbuja par les membres de sa famille et les voisins.
>
> Au cours de la consommation, le demandeur prononçait un discours « **ijāmbo** » et déclarait qu'il souhaitait solliciter tel cadeau et nouer amitié avec le shêbuja.
>
> Au cas où ce dernier ne voulait pas engager le processus du bugabire, il répondait qu'il n'avait pas une seule vache (**ntā n'íbinōno**)[2], que son enclos n'abritait guère de gros bétail (**rutāha ibivûmvūri**)[3]. Par contre si le shêbuja voulait établir le contrat d'ubugabire, il affirmait clairement être favorable à la création de cette amitié[4].

S'agissant de la vache demandée, le futur shêbuja disait au cours de cette première rencontre :

> « Qu'il n'en avait pas, mais qu'il était disposé à en donner, à s'informer à ce sujet auprès des voisins de la famille, du sous-chefs ou du chef. Et le demandeur répondait qu'il était ravi de cette réponse et qu'il ne tarderait pas à revenir demander la suite[5] ».

---

[1] A.A.Trouwborst, Art.cit.in **Anthropologica**, Vol IV, n°1, 1962,p 20

[2] **Ntā n'íkinōno/** pas même un sabot (de vache). Il s'agit d'une forme métonymique pour dire qu'il n'y a aucune vache.

[3] **Rutāha** (urugo) ibivûmvūri./ il ne rentre dansl'enclos que des cétoines, (ibivûmvūri). C'est dire que l'enclos n'abrite pas de vaches.

[4] E.MWŌROHA, **op. Cit**, p. 187.

[5] E.MWŌROHA, **op. Cit**, p. 188.

Le demandeur revenait dans les meilleurs délais. Il amenait une ou deux cruches de bière avec un régime de bananes ou un panier de manioc, si le bienfaiteur souhaité habitait une région où cette denrée n'existait pas. E. MWŌROHA affirme que, pour certains clients, ces deux visites suffisaient pour acquérir une tête de bétail, quand par exemple le demandeur était membre de la famille. Pour certains clients, il fallait compter du moins cinq visites, avec des cruches de bière à chaque fois.

Une fois le contrat établi, c'est-à-dire que le client obtenait la vache sollicitée, des devoirs liaient désormais deux partenaires, le **mugabíre** (bénéfiaire) et le **shêbuja** (le donneur).

> « Pour le **mugabíre**, il s'agissait de continuer à apporter des cruches de bière à intervalle régulier mais non réglementé. Il pouvait aussi, mais sans obligations formelles, amener des cadeaux le jour où son shêbuja organisait une fête ou à une occasion importante (construction d'une maison, mariage...)[1].

Une obligation non moins importante est la remise par le **mugabíre** d'une génisse, née de la vache reçue. La passation se faisait généralement quand la vache donnée avait déjà vêlé trois ou quatre fois. A cette occasion, c'était au patron de se présenter chez son client avec une cruche de bière. Celui-là prononçait un discours dans lequel il demandait la remise du contre-don (**inyokōrano**). Si le bienfaiteur avait donné un taurillon, il ne réclamait pas de contre-don (**inyokōrano**). Il en allait de même quand la vache donnée était morte encore jeune et que le bénéficiaire (**umugabíre**) n'avait pas d'autres vaches.

Le client pouvait acquérir en ce cas une deuxième vache ; c'est ce qu'affirment les informateurs : MĀNDARĀNGA M[2], MPĒMA M[3], BANDIMA L[4] et NSABIMÂNA G[5] quand ils disent :

> « Iyó sênāká yakugabíye inká hānyuma ikakwânka, yarákwŏngera iyĭndi, niyó bĭtá impetano ».
>
> | Le père de tel | il (t'a) donné | une vache | et puis | elle refuse pour toi | il (te) donnait une autre | c'est elle | ils appellent impetano | (second don).

---

[1] E.MWŌROHA, **op. Cit,** p. 188.
[2] MĀNDARĀNGA M, BUHINGA, 26 Avril 2000.
[3] MPĒMA M, MBOGORA, 29 Février 1999.
[4] BĀNDIMA L, BUHINGA, 15 Mars 2000.
[5] NSABIMÂNA G, JABE, 12 Mai 2000.

« Lorsque quelqu'un a donné une vache à un autre et que cette dernière n'a pas été féconde, elle vous accordait une deuxième qu'on appelle **impetano** », second don.

Cette nouvelle acquisition dépendait en grande partie du rythme des apports de bière. La vache en question s'appelait comme nous l'avons déjà dit « **impetano** ». L'acquisition de cette vache ouvrait un cycle indéfini de dons et de contre-dons en bétail, puisque, le client continuait à apporter des cruches de bière ; à recevoir une vache (**ingabíre**) ; à donner un contre-don (**inyokōrano**) à son bienfaiteur et ainsi de suite de génération en génération.

Pourtant, ce genre de contrat pouvait prendre fin à n'importe quel moment, dès que l'un des contractants se sentait lésé dans ses droits.

« La révocation du contrat se présentait de deux façons.

Le client pouvait refuser de verser le **nyokōrano** et même si le patron pouvait ainsi l'y contraindre par voie judiciaire, il rompait le contrat. Ou bien le patron refusait de fournir le **mpetano**, le second don : dans ce cas, il n'y avait pas de procès, mais le patron persistait dans son refus, le client déclarait en présence des témoins que la cruche était brisée, c'est-à-dire que le contrat se produisait lors de la mort d'un des deux partenaires, sauf si les héritiers s'employaient à prolonger ces liens[1] ».

De cette façon, à l'inverse du cas où le patron était une autorité dirigeante et considérée comme telle, le contrat de solidarité (**ubugabíre**), noué avec un homme privé, pouvait facilement être rompu. Ceci peut aisément se comprendre. Dans ce dernier cas, le bénéficiaire (**umugabíre**) faisait partie intégrante de la famille de son bienfaiteur. Il en était de même de celui-ci à l'égard du bénéficiaire (**umugabíre**). Les deux partenaires et les leurs devaient ipso facto s'entraider. Un impératif dictait leur volonté : « Créer et entretenir l'atmosphère d'entente.et d'entraide ». L'un des partenaires se sentait même obligé de suivre de près les centres d'intérêt de l'autre. Il participait à ses joies et à ses peines. Chacun avait à l'égard de l'autre des devoirs tant moraux que matériels. Il ne cessait de lui prouver sa totale sympathie. En ce qui concerne le contrat de solidarité (**ubugabíre**), quand le patron était un simple homme ou une autorité politique qui avait créé des relations personnelles avec son client, nous pouvons conclure avec E. MWŌROHA ce qui suit :

---

[1] E.MWŌROHA, **Peuples et rois de l'Afrique des Lacs**, 1977, p 189.

> « Il était un système d'échange fondé sur la réciprocité. Ces échanges se présentaient dans des contextes sociaux très diversifiés, entre sujets et chefs, entre éleveurs et agriculteurs. Le donateur du gage du contrat pouvait être d'une situation supérieure, égale ou inférieure au bénéficiaire »[1].

Cela implique que les relations personnelles entre les deux contractants étaient très fortes. C'est donc différent de la vache que l'on pouvait recevoir informellement d'une autorité politique pour tels services précis rendus.

> « Les liens personnels représentaient ...un réseau diffus de réciprocité, distinct de la hiérarchie politique. Ils concernaient aussi bien les gens très humbles que les puissants. Les obligations entraînées étaient infiniment variables selon...les moyens respectifs des deux partenaires »[2].

Dans ce cas-ci, on ne pourrait pas parler d'exploitation d'un client par son bienfaiteur. Il s'agissait, comme l'écrit E. MWŌROHA d'échanges volontaires fondés sur l'amitié et l'interdépendance économique. Le contrat de solidarité, note E. Simons, n'a rien de déshonorant, c'est un pacte d'amitié[3].

J. BURÎJE[4] fait remarquer à juste titre que, « dans certaines régions, le lien entre le client et le patron était bien fort. Il se constituait par là une espèce de parenté qui s'appelait **ubucutí bw'înka**. Ce lien constituait un empêchement coutumier de mariage ». C'est dire que tous les contractants unissaient leurs familles et devenaient non seulement des amis, mais des parents que personne ne pouvait désolidariser.

Nous venons de voir comment se créaient et se fortifiaient les relations entre un patron et son client en ce qui concerne le don de la vache (cela vaut aussi pour les autres dons).

Nous avons distingué deux cas : ou bien le patron était une autorité politique, ou bien il était un simple homme. Dans ce dernier cas, nous avons constaté que les relations entre les deux partenaires étaient beaucoup plus personnelles, basées sur l'amitié, tandis que dans le premier cas, elles se révélaient impersonnelles, c'est-à-dire fondées sur l'influence et le besoin d'une forte protection. Pour les sujets, elles pouvaient aussi se justifier par la peur des punitions qui s'abattaient autrement sur

---

[1] E.MWŌROHA, **op. Cit**, p. 189.
[2] J.P. CHRETIEN, Echanges dans l'Est Africain ; Annales, 1974, p.1328, cité par E.MWOROHA, **op. Cit**, p. 189.
[3] E.Simons, coutumes et institutions des Barundi, in **Bulletin de juridictions indigènes**, Elisabethville, 1944,n°1,p 21.
[4] J.BURÎJE, le **droit foncier du Burundi**. Thèse de droit Canon, in utroque jure, Rome, 1970,p 39.

eux. Dans la partie qui suit, nous allons montrer les rapports entre les parties et les buts recherchés dans la pratique de « l'**amasabo** » et les devoirs matériels et moraux, dont les deux contractants devaient s'acquitter, chacun en ce qui le concerne.

II.4. LES RAPPORTS ENTRE LES PARTIES ET LES BUTS RECHERCHES DANS L'AMASABO.

II.4.1. Le rapport entre le pouvoir et la population.

Les liens interpersonnels existant entre l'aristocratie dynastique et les sujets du royaume contribuait à étendre l'influence royale sur les collines.

Rappelons que les premiers liens interpersonnels se développaient avec les familles fournissant à la cour des fonctionnaires et différents services. De plus, il y avait aussi des prestations (Inká et ingoróre) qui touchaient tous les coins du pays.

En revanche, toutes les personnes qui amenaient régulièrement un tribut recevaient, de la part de l'aristocratie dynastique, vaches, houes et autres biens. C'est par le système de redevance- redistribution dont parle E. MWŌROHA[1] que la monarchie burundaise s'est profondément enracinée dans la paysannerie. Par là, l'attachement à la monarchie s'encrait dans les mentalités de la masse paysanne. Ceci était remarquable dans certaines formules telles que :

« Gira umwǎmi

/ ayez le roi/

« Soyez protégé par le roi »,que l'on prononçait avant et à la fin de chaque discours. Par ailleurs, cette main mise du pouvoir sur la masse se manifestait dans **gushēngera** (faire des visites institutionnelles) à la cour du roi et des chefs. De même, les chefs / **bagánwa**) devaient faire une visite à la cour royale au moins une fois l'an(**gusasa**)[2] pour témoigner de leur allégeance.

Les **banyágihúgu** se devaient de faire des séjours institutionnels à la cour. Les séjours étaient appelés « **kurârīra inká** » | veiller sur une vache, (être dans l'attente d'une vache). A ce moment, ils recevaient un moyen propice pour se

[1] E.MWŌROHA, op. Cit, p. 172.
[2] Référence au chap. I, p 27.

protéger contre les ennuis des autorités déléguées. Ce témoignage de NDAYUWUNDI M. et KABONEYE est éloquent à ce sujet :

« Umushengezi yaja gusaba n'ugusabira utwîwé kugira ngo ntibamunyage »[1]

« Le courtisan se rendait à la cour pour faire allégeance et demander la protection de ses biens pour qu'on ne le dépossède pas ».

En résumé, le système du « **gushēngera** » était un acte volontaire que l'on posait consciemment et délibérément, pour avoir des faveurs du chef ou en tirer des avantages certains, puisque le concerné se sentait, par là, supérieur à celui qui ne fréquentait pas les demeures des autorités.

Quels étaient alors les avantages des familles ou des gens qui nouaient des relations avec l'aristocratie dynastique ?

Par cette voie, les gens issus de la paysannerie s'inséraient dans les mailles de la classe dirigeante. Toutefois, leur enrichissement ne gonflait pas automatiquement. La richesse qui croissait était celle des bénéficiaires de dons de vaches (**abagabíre**) et celle de dépositaires des vaches royales (**abatǒngore**). Ces derniers devenaient puissants dans leurs régions, comme hommes du roi ou des chefs. Ils étaient indépendants du pouvoir régional et jouissaient d'une réputation remarquable au sein de la paysannerie.

Quant aux favoris (**abatóni**) et aux hommes de suite(**abagēndanyi**), ils jouaient le rôle d'intermédiaire entre l'aristocratie dynastique et la masse populaire. Ils aidaient les chefs à mieux contrôler le pays. Ils pouvaient donc être puissants[2].

Bref, toutes les personnes qui avaient des liens avec le pouvoir pouvaient agrandir leur troupeau par l'acquisition des cadeaux de la part des autorités politiques qu'ils appelaient « **amasabo** »[3]. De surcroît, le favori du chef était exempt des prestations. Ses biens étaient sous la protection de ces autorités politiques et à l'abri des exactions des autorités subalternes.

---

[1] Informateurs : -NDAYÚWŬNDI M, GAHORORO, 26 Avril 2000.
-KABÓNEYE, MURĀMVYA, le 10 Novembre 1999.
-RURASĒHEYE, KIBÓGOYE, le 26 Juin 1999.

[2] NDORÉRAHA D, **Ubugabíre : essai d'interprétation**, mémoire, U.B, BUJA, 1989, p 82.

[3] NDORÉRAHA D. **Op cit**, p 84.

II.3.2 L'ubugabíre du point de vue social et économique

Dans le milieu paysan, l'institution « **amasabo** » se concrétisait par l'**ubugabíre**. En effet, l'**ubugabíre** renfermait une notion de dons et de contre-dons[1]. Il était essentiellement dominé par des intérêts sociaux et dans une moindre mesure par des intérêts économiques. Quand par exemple on gratifiait d'une vache quelqu'un, on le faisait dans le souci de consolider les liens d'amitié ou d'en créer. Toutefois, les relations qui naissaient entre le **shêbuja** | donneur et le **mugabíre** | récipiendaire, étaient aussi d'ordre économique grâce à l'échange de cadeaux. Ces derniers étaient octroyés par convenance ou par amitié. RIRABÁBA L. dit à propos :

> « Umugēnzi w'úkurí ní uwugúfasha mu magǒrwa, akōngera akagúshigikira mu bikúgōye, mugasāngira akanyámunêza »[2].
>
> « Le vrai ami est celui qui t'aide dans les malheurs, qui t'encourage dans la peine et avec qui on partage la joie ».

Tous les cadeaux visaient à cimenter ou à faire naître de bonnes relations entre les parties contractantes. De même, dans le système de dépôt (**kubîtsa**), de prêt (**gutîza**) opéré par un riche vers un ami pauvre, c'était l'entraide qui dominait[3]. Celle-ci permettait à un individu d'élargir des relations avec les autres familles (**imiryāngo**) et par là son pouvoir économique, inconcevable sans la protection émanant du tissu des interrelations.

II.4.LA PLACE DES LOUANGES DANS L'INSTITUTION « AMASABO ».

Nous l'avons déjà signalé, un des devoirs du client « **umusavyi** » était de louer et de vanter sans cesse le patron « **shêbuja** ». C'est ainsi que, souvent, les courtisans des autorités politiques savaient interpréter l'inanga, jouer de la flûte (**umwírōngé**), déclamer les hauts faits réels ou imaginaires de leurs chefs comme le dit BĀNDORA E :

---

[1] E.MWŌROHA, **Op.cit**, p 187.
[2] RIRABABÁZA L, MBOGORA, 29 Février 1999.
[3] E. Simons, Coutumes et institutions des Barundi, in **Bulletin de juridictions indigènes**, Elisabethville, 1944, n°1, p 21.

« Umusavyi mwīzá yarárāta shêbuja, akamwîvúga, akamwîrahira »[1].

| Un demandeur | bon |il chantait | son patron |

| Il parle en son nom | il jure en son nom |

« Un bon client parle du bien de son patron.

Il parle en son nom, il jure en son honneur ».

On pourrait se demander comment ces louanges étaient reçues dans le Burundi ancien. Celui qui les proférait lançait- il des propos mensongers ? Ce qui est sûr, c'est que le fait de couvrir d'éloges les grands était monnaie courante. B. ZUURE l'exprime en ces termes :

> « Au Burundi, il n'y a pas de chef, pas de prince, pas même d'homme ou de femme, de quelque importance, qui, en plus de son nom propre, ne soit gratifié d'un surnom d'honneur (**akazína k'úbuhizi**), de grandeur, de beauté ou de flatterie. Un trait saillant de caractère, une action d'éclat, le fait d'être né prince ou princesse ou d'avoir donné des vaches à quelqu'un, valent à ces grands un de ces noms de gloire qui rappellent ceux des héros d'Homère ou des rois du Moyen-Age »[2].

Tout pouvait être prétexte à des éloges. Le supérieur prisé recevait des surnoms élogieux. On lui attribuait par exemple une illustre naissance. Sa résidence, ses vaches étaient sans égal. Il était d'une générosité incomparable, d'un très grand courage comme le dit BANDORA E. parlant de NTAYOBÉRANA dans **inānga ya Bigoro** | cythare traditionnelle qui vante BIGORO :

> « Ntayobérana aragororotse, arāmbara akabêrwa.
> Uwamutūye umubíndi w'ûrwârwá yatâha amúgabiye.
> Ni intŏre kóko"[3]
> "**Ntayobérana** est tout droit, il porte des habits qui lui vont bien. Toute personne qui lui a présenté une cruche de vin de bananes est rentrée avec un cadeau. Il est réellement beau et bon ».

Par contre, ses ennemis – ceux qui ne partagent pas son opinion – étaient présentés comme des mécréants, des sots, des vauriens (**imburakimazi**).

---

[1] BĀNDORA E, NGAGÁRA, le 22 Septembre 2000.
[2] B. ZUURE, **l'âme du Murundi**, p 99.
[3] BĀNDORA E, Q. NGANGÁRA, le 22 Septembre 2000.

En fait, l'auteur de ces éloges, de ces idéalisations, de ces paroles mielleuses et son auditoire ne le considère pas comme mensongers ou diffamatoires en cas de propos négatifs parce que, comme le fait remarquer NOTHOMB pour les BANYARWĀNDA, proches des BARUNDI[1],

> « Il faut **kwîtonesha** (chercher à être favoris) auprès du seigneur, il est bienséant de lui dire ce qui est agréable et d'abonder dans son sens. Aucune intention de tromper n'est à l'origine de cette utilisation du langage. Dans cette situation, la vérité n'est pas tant la conformité de la parole avec la réalité, que son adaptation aux souhaits légitimes du supérieur. Il n'y a pas alors question de mensonge répréhensible[2] ».

Cela signifie que le **musavyi** (client) n'hésitera guère à exagérer dans le bon sens, tout ce qui touche, de loin ou de près, son patron. Celui-ci ne se préoccupait pas de la réalité ou de l'irréalité des faits rapportés quand il était question de louanges adressées à lui. Ce qui importait, c'est que les propos tenus par son obligé signifiaient qu'il l'aime, l'admire, lui veut du bien et lui est totalement soumis. Le client ne manquait pas d'abonder dans ce sens, puisque personne ne le regardait d'un mauvais oeil pour cela. NDORÉRAHA D[3] dit qu'au contraire, les paroles mielleuses qu'il prodiguait à l'endroit de son patron (**amasabo**), lui permettaient de bénéficier d'autres vaches.

Ainsi, les clients (**abasavyi**) rivalisaient-ils de louanges à l'égard de leur patron. Pourtant, il ne suffisait pas de lancer des éloges à ces premiers pour acquérir une vache. D'autres devoirs beaucoup plus durs étaient attendus d'eux. Nous en avons déjà parlé dans ce chapitre[4]. Il n'est pas nécessaire d'y revenir.

Ajoutons cependant ce que dit NDORÉRAHA D :

> « Comme tout autre murundi, tout client (**umusavyi**) devait faire preuve de grand cœur (**umutíma**), être un homme imbu de fidélité à toute épreuve(**kwûmira kw'ïbanga**), être sérieux, respectueux, responsable en s'acquittant scrupuleusement de tout ce que le patron attendait de lui »[5]

---

[1] Nous pensons que c'était aussi vrai pour les Barundi
[2] D.NOTHOMB, **Op. cit**, p.186.
[3] NDORÉRAHA D, **Op.cit**, p 86.
[4] Voir chapitre II, p 4
[5] NDORÉRAHA D, **Op. Cit**, p 89.

Il ne suffisait pas de proférer des éloges, si nécessaires soient-ils, pour recevoir de lui un bien de valeur. Dans le milieu coutumier en effet, ce n'est pas celui qui crie le plus fort et avec le plus d'insistance qui s'impose[1].

Les louanges, les paroles mielleuses, aidaient à acquérir une vache ou un autre don. Toutefois, ils ne constituaient qu'un moindre élément des devoirs et des qualités à faire valoir[2].

En outre, ces éloges n'étaient pas dictés par une recherche d'avantages purement individualistes, ils servaient à la promotion du clan. Cela était réel au Rwanda comme au Burundi, comme l'écrit D. NOTHOMB :

> « Le bien général du groupe est la condition nécessaire du bien de chaque particulier. L'individu n'a pas de fin dernière purement personnelle. Il est né pour transmettre à ses enfants l'héritage humain entier reçu de ses ancêtres. La moralité des actes se mesure d'après le critère de l'utilité (**akamaro**) que ces actes procurent par rapport à la fin de l'homme. Il ne s'agit d'ailleurs (...) nullement d'un avantage bassement égoïste. La fin de l'homme est unique : Le bien de son groupe social, familial[3] ».

Par voie de conséquence, tout ce qui protégeait, assurait le bien du groupe familial et social était considéré comme digne d'un homme de bien[4].

Dans l'institution « **amasabo** », la progéniture occupait une place de choix. Le client pouvait en effet supporter tous les maux, endurer toutes les humiliations, pour assurer un avenir agréable à son enfant, comme le disent les informateurs MUJINYÁ[5] et RURÂDUKA I[6] :

> « Umusavyi yaráruha cãne aríko akavyêmera kukó yabá ashâka itêka ry'úmuryãngo cãne câne umugoré n'âbâna ».
>
> | Le demandeur | il(se) fatiguait | beaucoup | mais | il acceptait | parce que | il voulait | la dignité | de la famille | particulièrement | la femme | et les enfants |.
>
> « Un demandeur acceptait d'endurer toute la fatigue parce qu'il recherchait la dignité de sa famille en particulier sa femme et les enfants ».

---

[1] R. BOURGEOIS, **Op. Cit**, p 736.
[2] NDORERAHA D, **Op.cit**, p 87.
[3] NOTHOMB D, **Op.cit**, pp 240-241.
[4] NOTHOMB D, **Op.cit**, pp 241.
[5] MUJINYA'B, KARINDO, 21 Janvier 1999.
[6] RURÂDUKA I, GAHORORO, 24 Avril 2000.

Notons que le demandeur attachait une importance capitale sur son enfant. En effet, celui-ci lui permettait de ne pas s'éteindre (**guhóna**) et de se perpétuer dans l'histoire (**gusíga imbúto**). C'est pourquoi dans le Burundi ancien, le pire des malédictions consistait à souhaiter à quelqu'un de mourir sans laisser d'enfant. Le Murundi ferait sienne cette constatation de NOTHOMB :

> « La fin ultime, le pourquoi définitif, le but, le sens premier de l'homme est la perpétuation de l'espèce humaine. La pérennité de la lignée est (...) l'objet primordial de toutes préoccupations des vivants et des morts. Elle conditionne et la vie personnelle et la vie sociale des hommes[1] ».

Chaque Murundi savait bien qu'il ne vivait pas de sa propre vie mais de celle de sa communauté. La vie d'un membre du clan est une participation à celle de ses ascendants. Il a la mission de continuer la lignée, de l'épanouir, de la défendre par tous les moyens. Dans cette perspective, les louanges s'expliquent car, comme l'affirme une fois de plus NOTHOMB D. à propos du Rwanda, une parole sera jugée légitime :

> « Lorsqu'elle contribue aux bonnes relations entre moi et les autres, entre mon groupe social et un groupe social avec lequel il est nécessaire que de bonnes relations existent ou soient renforcées...
>
> La légitimité du langage vient de l'harmonie qu'il procure au sein du groupe social ou autour de lui[2] ».

En nous résumant, nous pouvons dire que, pour un client (**umusavyi**), les éloges au patron, bien qu'indispensables, ne sont pas bien suffisants pour bénéficier de lui une vache ou une autre gratification. Cependant, pour plus d'un, chanter son patron était un moyen de le mettre dans l'atmosphère, dans les bonnes dispositions. Le reste était sous la bonne voie.

---

[1] NOTHOMB D, **Op.cit**, p 53.
[2] NOTHOMB D, **Op.cit**, p 243.

DEUXIEME PARTIE

LE CONCEPT D'AUTORITE DANS LE BURUNDI TRADITIONNEL

CHAPITRE.I. **APPROCHE LEXICO-SEMANTIQUE DU CONCEPT D'AUTORITE DANS LE BURUNDI TRADITIONNEL**

Pour aborder l'étude de la conception de l'autorité au Burundi, nous commencerons par préciser ce qu'il faut comprendre par « **autorité** ». Nous pensons qu'il est nécessaire de cerner cette notion à partir d'une approche linguistique, de montrer à quoi peut se reconnaître l'autorité et comment elle se traduit à travers les textes de style oral (**contes, proverbes**) et d'après les informations recueillies auprès des informateurs. Nous clôturerons ce chapitre en essayant de donner une définition qui décrit le concept de l'autorité telle qu'elle a été conçue par les ancêtres au Burundi.

I.1. APPROCHE LINGUISTIQUE DE LA NOTION D'"AUTORITE"

En kirundi, la notion d'autorité se rend par « **ubukurú** ». La décomposition de ce nominal se présente comme suit : | u-bu-kur-ú |[1]. Celui-ci dérive du verbe **gukúra** | gu-kúr-a | dont le radical est –kúr-. Le verbe « **gukúra** » signifie : « devenir grand, grandir en âge, croître ».

On dira : -uryá muhŭngu arakúze.

| ce | garçon | il a grandi |.

« ce garçon est bien grand ».

-« umūntu akuzé »

| un homme | qui a grandi |.

« un homme adulte ».

Les formes « **akuzé** » et « **arakúze** », impliquent déjà une idée de maturité physique et morale.

[1] Le radical-kúr-, est lié au substantif « umukurú » (pluriel, abakurú), qui signifie le Supérieur .

Pour poursuivre l'investigation, observons certains termes formés à partir du radical-**kúr**-.

« **umukurú** » signifie un grand, un supérieur , un personnage considérable, une autorité.

Dans le langage courant, on entend souvent dire :

-Ndi ku ry'ábakurú (ndi kw'ijāmbo ry'ábakurú).

| je suis |sur celle- des supérieurs |[1]

« je me conforme aux conseils des sages, aux ordres des supérieurs »

-Abakurú baragōra.

| les supérieurs |ils exigent |

« les supérieurs sont exigeants ?

La localité où habite une autorité , un supérieur reconnu, s'appelle « **I bukurú** », c'est-à-dire à l'habitation des Grands.

Prenons cet exemple :

I bukurú haragōra.

| chez |l'autorité |il est difficile |.

« Il est difficile de savoir comment se comporter et user de tact à la cour des grands ».

Un autre exemple est à noter. Au Burundi, les jumeaux portent des noms spécifiques. Le premier né s'appelle **BUKURÚ**, le grand, et le puîné, **BUTŌYÍ**, le petit. Cette distinction a son importance au niveau de certaines coutumes burundaises :

« Lorsque l'aîné des jumeaux était en instance de mariage, les parents envoyaient un cadeau (perles) à une fille du voisinage au nom du puîné, comme s'il l'avait demandé en mariage. Le cadet ne peut se marier avant son aîné. Lorsque les deux jumeaux sont mariés, si le puîné a un enfant avant son frère, on s'empresse d'apporter le bébé à

[1] F M RODEGEM., Antologie Rundi, p 27

BUKURÚ pour qu'il touche l'enfant le premier. Il en allait de même si les jumeaux étaient des filles »[1]

Aujourd'hui, cette coutume n'est plus rigoureusement observée. Il arrive que le cadet se marie avant son aîné et ne soit pas obligé de lui présenter son premier-né dans les meilleurs délais. Cela dépend de leurs conditions de vie respectives et de la mobilité actuelle des individus à la recherche du travail ou des terres fertiles dans d'autres régions. Le fait de ne pas se marier avant son aîné concerne également ceux qui ne sont pas des jumeaux, mais avec moins de rigueur.

Une autre expression beaucoup plus intéressante est « **gushika mu zābúkurú** ». Elle se décompose ainsi :

| gushika |mu |zi-a |bu-kurú |[2]

| arriver |dans |ceux-de |l'ancienneté |

« atteindre l'âge avancé, être très vieux ».

Il résulte de ces quelques observations linguistiques que le « **bukurú** » se base, d'une part, sur la supériorité, la primauté ; et d'autre part, sur l'âge qui suppose l'expérience, l'aînesse et l'ancienneté.

I.2. LA NOTION D'AUTORITE TELLE QU'ELLE SE DEGAGE DES TEXTES DE STYLE ORAL ET DES INFORMATIONS RECUEILLIES.

Il ne s'agira pas ici d'inventorier tous les textes populaires en rapport avec la notion d'autorité ou de livrer en vrac toutes les informations recueillies à ce sujet. Nous retiendrons ceux que nous croyons être les plus pertinents, entre autre les proverbes et les contes.

---

[1] J. KADOGO, Une initiation de l'enfant à la vie dans le berceau : Les berceuses in Q.V.E.S. n°2, 1968, p 12.

[2] za/zi-a/ : c'est un pronom de la classe 10
Il remplace les différents problèmes que toutes les personnes en âge avancé connaissent sur le plan physiologique étant donné les changements physiques qui s'en suivent.

I.2.1. La notion d'autorité dans les proverbes

La sagesse populaire nous rapporte entre autre les proverbes suivants :

-ubukurú ntíburīndá imví.[1]

| La supériorité |pas elle attend |les cheveux blancs |

Il ne s'agit pas d'avoir de l'âge pour mériter d'être chef.

« La valeur n'attend point le nombre des années »

-Ubukurú síbwo bwênge[2]

| La supériorité |ce n'est pas |elle |l'intelligence |

« Le fait d'être un supérieur ne signifie pas toujours faire preuve d'intelligence »

Autrement dit, ce n'est pas parce qu'on est une autorité qu'on a le monopole de la raison. Un inférieur peut se montrer plus intelligent que son supérieur . Le proverbe contredit le fait de croire que « l'**ubukurú** » équivaut à l'intelligence ; se confond au fait d'être intelligent.

Ces proverbes mettent l'accent sur la valeur personnelle, plutôt que sur l'âge et l'expérience pour être un « **umukurú** ». Les jeunes peuvent se montrer plus méritants que ceux qui sont plus âgés qu'eux. Ceci rappelle la réplique que le jeune Rodrigue adresse au Comte Don Gomès qui dédaignait de se mesurer avec lui en duel :

> « je suis jeune, il est vrai ; mais aux âmes bien nées, la valeur n'attend point le nombre des années.[3] »

Observons maintenant deux proverbes qui montrent la nécessité de l'autorité :

-Inkubá zibiri ntízisāngíra igicu[4]

| foudre |deux |pas elles se partagent |le nuage |

« Deux foudres ne se partagent pas le même nuage »

« Deux rois ne se partagent pas le même trône »

-Abahỳgi bĕnshi bayobeza imbwá[1]

---

[1] proverbe non catalogué, mais donné par nos informateurs

[2] S K n° 2233 ; p.236

[3] P CORNEILLE, Le Cid, Acte II, Sc II, Vol.405-406, classiques illustrées, p.58

S K n°1177, P.

| Les chasseurs |plusieurs |ils déroutent |les chiens |
« On ne peut servir deux maîtres à la fois »
« Trop de conseillers ou de maîtres déroutent »

Ces deux proverbes montrent la nécessité d'être soumis aux ordres d'un seul chef, d'une autorité afin d'éviter le désordre et l'anarchie au niveau du groupe social. Plusieurs autres insistent sur la bienfaisance attendue du **mukuru** | supérieur .
-Umukurú azira gutúkwa ntazírá gutumwa[2]
| Un supérieur |il déteste |être injurié |pas il déteste |être commissionné |
« S'il est interdit d'injurier un supérieur , il n'est pas interdit de lui confier un message à transmettre »

ou encore :
-Uwánka kugâmbararigwa atuma uwukúze(umukurú)[3]
| Celui qui refuse |être désobéi |il délègue |celui qui est grand(un supérieur)
« Il est plus sûr de commissionner un adulte ou un supérieur, de peur de se heurter au refus d'un plus jeune ».

D'après les proverbes, le respect qu'on doit aux supérieurs et aux adultes n'exclut pas qu'on puisse leur confier des messages ou leur demander des services.

D'autres proverbes soulignent à quel point l'autorité peut écraser les inférieurs ou se montrer injuste à leur égard, Observons-en quelques-uns.

-Ntãwubûrana n'úwumúhãmba.[4]
| Pas celui qui plaide |contre-celui qui l'enterre |
« On ne discute pas avec celui qui a autorité sur soi »
Ce serait de la peine perdue puisqu'on est sûr de perdre d'avance.
On ne s'oppose donc pas à un plus puissant que soi.
-Ntãwuhârîra n'úwumúruta[5]
| Pas quelqu'un discute |avec celui qui est supérieur |

---

[1] S K n°9, P.28
[2] S K n°3756, P.380
[3] S K n°1886, P.203
[4] S K n°1878, P.204
[5] S K n° 1979 p.205

« On ne discute pas avec son supérieur »

-Ntāwubûrana n'úwumúgaba[1]

| Pas celui qui discute |avec-celui qui le commande |

« On ne discute pas avec son chef »

Ces trois proverbes ont une signification analogue. C'est la reconnaissance du caractère indiscuté de l'autorité, même en cas de réclamations justes, la soumission des sujets est de rigueur, de peur de se faire écraser par la puissance des « **bakurú** ».

A BOYÁYO écrit à ce sujet :

« On doit se plier devant les ordres reçus des plus âgés et jamais les discuter(...).[2] »

Cette soumission n'excluait pas que le subordonné avait droit à être écouté. Cela nous permet d'approcher des proverbes qui éclairent sur la façon dont l'autorité était précisément conçue au Burūndi.

-Ubukurú bukura ubŭndi[3]

| L'autorité |elle dépasse |une autre |

« A toute autorité, il y a une autre qui lui est supérieure »

-N'úbukurú bugira ahó buhagáze[4]

| Même-l'autorité |elle a |où |elle se fixe |

« Toute autorité a besoin d'être fondée quelque part »

« N'importe qui ne peut pas se prendre pour un chef »

D'après le sens du proverbe « **ubukurú bukura ubŭndi** », il n'y a pas d'autorité absolue, suprême. Cela se comprend si l'on sait que même l'autorité du roi était limitée par la présence permanente des « **bashîngantăhe** »/sage, hommes investis pour assurer l'arbitrage lors des conflits entre les membres des différentes familles ou de la société, et même à la cours royale. P NDAYÍSHĪNGUJE nous parle du pouvoir des **bashîngantăhe** :

---

[1] S K n°1887 p,204

[2] A BOYÁYO, L'organisation militaire dans le Burūndi ancien, Mémoire, U.B, p 9

[3] Proverbe, in S K n°2231,p236

[4] Proverbe non catalogué

« Le pouvoir des **Bashîngantǎhe** était illimité dans la mesure où ils intervenaient depuis la colline jusqu'à la cour royale. Leur autorité n'était contestée nulle part et leur avis était écouté par tout le monde, y compris les grands du royaume. Ne dit-on pas encore aujourd'hui que celui qui fait fi de l'avis des « Bashîngantǎhe » ne peut pas être intronisé. Roi (kananira abagabo ntíyǐmye ?).[1]

En effet, le roi ne pouvait prendre une décision de grande importance sans les consulter.

Cependant, il restait la première autorité du royaume. Un autre proverbe insiste sur le droit de dire la vérité à un supérieur.

-umukurú ureka kumútuka ntúreká kumúbwīra ukurí.[2]
| un supérieur |tu te gardes de |l'insulter |pas tu te gardes de |lui dire |la vérité |
« S'il n'est pas permis d'insulter un supérieur , il n'est pas interdit de lui dire la vérité ».

Si un supérieur se montre injuste ou commet des erreurs, on le lui fait remarquer tout en tenant compte du respect qui lui est dû. Cependant, cela est d'autant plus délicat, il faut le reconnaître, que la sagesse populaire désarme par ailleurs celui qui prendrait pareille initiative. C'est le revers de la médaille, la sagesse populaire ayant plusieurs versants :
-Ikinyomá c'úmukurú giharirwa intébe[3].
| Le mensonge |celui d'un supérieur |il a la priorité sur |le siège |
« Au mensonge d'un supérieur , on réserve un siège »

Autrement dit, on ne contredit pas un supérieur même quand il a tort. Le silence est d'or, en face du mensonge émanant du « **mukurú** » | supérieur . Il s'agit d'une constatation fréquente dans la vie courante. Telle est la complexité de la tradition : d'une part, il est demandé de dénoncer le mensonge et de défendre la vérité devant

[1] P NDAYÍSHĪNGUJE, le rôle des bashîngantǎhe dans l'harmonisation de la communauté au Burūndi, in ACA,n°1,1996,p95
[2] Proverbe non catalogué
[3] Ce proverbe a le même contenu sémantique que le proverbe suivant : « Ikinyomá c'úmukurú gisasirwa indǎva »

n'importe qui ; d'autre part, il est conseillé de ne pas se compromettre surtout si le mensonge est soutenu par une personne investie d'autorité. Le supérieur n'aime pas se sentir contredit par son inférieur. Cela est un véritable écueil pour ce qui est de la conception traditionnelle de l'autorité au Burundi.

Pour approfondir une réalité humaine, il est parfois bon de la confronter à la mort. Observons deux proverbes à cet effet en commençant par l'égalité de tous, grands et petits face à la mort.

-Ntā mukurú mu cōbo[1].

| pas |grand |dans |le trou |

« Personne n'est plus grand qu'un autre dans la tombe »

Par contre, un autre proverbe met en relief la distance, toujours grande, qui existe entre un supérieur et son subordonné, même après la mort :

-N'úwǎmye akúruta akurusha n'îmvá[2]

| même-celui a toujours été |il te dépasse |il te dépasse |même-la tombe |

« La tombe d'un supérieur est toujours plus respectée que celle d'un inférieur ».

ces deux proverbes insistent sur le respect permanent qu'on doit manifester à l'égard de l'autorité, sans toutefois exclure le sort commun de tous les hommes devant la mort.

I.2.2.La conception de l'autorité d'après un conte.

Umwǎmi wa nyoni[3]

1.Imvúra yarí yâtaze, amâzi arabúra, abāntu bīcwa n'îinyôta barahéra, inká z'úmwǎmi zibura icó zinywá kuko amasôko n'îinzûzi vyõse vyǎri vyâkámye. Umwǎmi rēró w'l'Burǔndi ngw'abone ibīntu bigira bimuherâne,

Le roi des oiseaux[4]

1.Il y avait bien longtemps qu'il n'avait pas plu. Il n'y avait plus une seule goutte d'eau. Les hommes mouraient de soif les uns après les autres, les vaches du roi n'avaient plus de quoi boire, car

[1] S K, n°1797,p 196

[2] Ce proverbe nous a été livré par presque tous nos informateurs. Cela prouve que, chez les personnes âgées, le respect de l'autorité est une chose sacrée

[3] F M RODEGEM., Patrimoine culturel Rundi, pp36-39

[4] La traduction est mienne.

atumakó umunyábwēnge wo mu gihúgu
cîwé gw'azé agezé ingéne vyōgēndá.

toutes les sources et rivières
avaient tari.
Comme le roi du Burundi voyait
que tout périssait, il fit appel à
un sage du pays pour lui demander
son avis, sur ce qu'il fallait faire.

2. Unó munyábwēnge arāza arahéza abwīra-
Umwǎmi ati : « Tumakó inyoni zöse iyó
ziva zikagera, ubwīré imwé muri zo igēndé
ku rusáse rw'ibuye idōdé. Iyizôdōdōra
ikīmba, igakûramwó amâzi, izōca ibá
umwǎmi w'ínyoni zöse . Umwǎmi agira
nkûko abwīwé. Inyoni zöse zíza zíkūranwa,
habānza umusǎmbi wígira ngo ni wó
mwǎmikazi.

2. A son arrivée le sage, essaya de voir
comment démêler la situation.
Il dit au roi: « convoque tous
les oiseaux partout où ils se
trouvent ; demande à un d'entre
eux de frapper de son bec sur
le rocher . Celui qui frappera,
percera le roc et réussira à en
faire jaillir de l'eau sera
proclamé roi de tous les oiseaux »
Le roi se conforma à ces paroles.
Tous les oiseaux vinrent à tour de
rôle, se présenta en premier lieu
la grue couronnée[1] qui se prenait
pour la reine et dit :

3.Ndōdé ! Ndōdé ! Ndōdé ku rutáre rwā Muhānga.
Ni nadōda amâzi agasohoka nzōba ndí umwǎmi
Wa nyoni.
Do! Do! Do!"
Wâ musǎmbi ngo wūmvé urarushe urahéba.
Hāza agasôza, wâ mutūtsi murēmure, kagira
kwâ kūndi aníko mǎmbu! Karahéba.
Hāza inumá, hāza inkóma, hāza inyámǎnza
n'ízíndi nyoni zöse birânka.

3.Que je perce à coups de bec, que je
perce à coups de bec le rocher de
Muhanga. Si je perce à coups de
bec jusqu'à en faire jaillir de l'eau
Je serai la reine des oiseaux.
Do ! Do ! Do!
La grue couronnée se sentit
finalement fatiguée et renonça à la
Compétition. Vint ensuite une grue
Cendrée, la longue **tutsikazi**[1]. Elle

[1] D'après Rodegem, la tradition au Burundi rapporte que les grues Couronnées sont des reines qui, en cours de route, se seraient livrées à la coquetterie d'une façon exagérée ; surprises par une éclipse de soleil, elles auraient été changées en grues couronnées. La grue couronnées est le symbole de la légèreté(cf Rodegem FM, p393, 1ère Col.).

fit de même, mais en vain !
Elle céda à son tour. Vinrent Successivement un pigeon, un aigle, une bergeronnette et tous les autres oiseaux, mais sans résultat.

4.Murí ico gihe rēró́, abāntu bắri bámaze kwîhebūra bati : « Dupfūye rubí ntâkŭndi, ĕwe kwîcwa n'îinyôta » !

4.A ce moment, les gens étaient au comble du désespoir et disaient : "nous mourons d'une mort cruelle. C'en est fait de nous. Quoi de plus tragique que de mourir de soif » !

5.Bugîngo vyöse vyānaníwe, hāza nônehó́ akanyoni kītwá inyắnge nó́ kurí rwâ rutáre, gatāngura kudōda, kôngera káriīmba buhóro buhóro.
Ukó Kadōdá nikó́ kắriīmba, kắndi ukó́ kắriīmba nikó́ n'âmâzi azá́, hắtāngura maké́, akomeza yîyongeza, vyâkabāye kĕra hateba hacūncubuka mĕnshi.

5.Alors que tous avaient renoncé à l'opération, il se présenta un petit oiseau appelé garde-bœufs. Il se mit à percer le rocher de son bec tout en chantonnant. Pendant qu'il perçait le roc tout en chantonnant, il jaillissait simultanément de l'eau. C'était d'abord quelques gouttes dont la quantité augmentait progressivement jusqu'à ce que l'eau vienne en cascade.

6.Ntibibāye bírtyo, inyoni zöse zắri aho zigīyekó́ ziranyôye, ziratevye mberé́ zirikūye. Abāntu bắri bîtāngūye gatôyí bati : « Twātânzwe » !

6.Cela fait, tous les oiseaux se mirent à se désaltérer à satiété. Les gens présentes, qui observaient à distance dirent : « A nous maintenant » !

7.Kâkanyoni rēró́ umwắmi akabōnye nk'êjo, agahāye ubukurú, mberé́ agahāye ubwắmi bw'ínyoni zöse.
« Ndi magará́ maké́, yámara umwĕrāsi wānje ntúvugwá́, mū nyoni zöse ndi uwā mbere ».
Si je nōhaherá́, hōhera yâ nyắnge umwắmi

7.Le roi avait bien identifié le petit oiseau et le proclama roi de tous les autres. Je suis faible physiquement, dit le petit oiseau, mais ma blancheur

[1] **Tūtsikazi**:/tūtsi-kazi/. La désinence ou morphème-kazi est la marque du féminin en Kirundi. La grue couronnée est comparée à une femme tutsikazi. C'est sans doute son élégance et la finesse de son cou.

wa nyoni.

n'a pas d'égal chez les autres oiseaux. Je suis le premier d'entre eux.
Ce n'est pas moi qui m'y éterniserais. S'y éternise l'aigrette garde-bœufs,reine des oiseaux.[1]

Il s'agit d'un conte dont les protagonistes sont des oiseaux. En période de sécheresse, le roi fit appel aux oiseaux pour leur demander de percer le rocher à coups de bec, en vue d'en extraire de l'eau. Seul le garde-bœufs(**inyaŭnge**) réussit et fut proclamé roi des oiseaux. Il a sauvé le pays de la sécheresse. Pourtant, s'il est beau, il est loin d'être le plus fort des oiseaux.

De ce conte, il se dégage que l' « **ubukurú** » n'est pas attribué à n'importe qui. Pour être chef et exercer son autorité sur les autres , il faut savoir émerger du groupe (peu importe sa taille) par l'un ou l'autre acte de bravoure ; par l'une ou l'autre qualité distinctive ou par une attribution émanant du monde surnaturel. Ici l'exemple du garde-bœufs constitue un témoignage des plus éloquents.

I.2.3. La conception de l'autorité d'après les informateurs interrogés.

A la question de savoir qui est un «**mukurú** » au Burundi, les gens répondent que c'est celui qui commande, dirige (**uwutégeka, uwutwâra**) celui qui a autorité sur quelqu'un ou sur quelque chose (**uwufíse uwó agabá cânké ico agabá**).
On note la présence du chef à tous les niveaux familial, clanique :
-umukurú mu rugó
|un chef | dans | l'enclos |
« un chef du ménage »

-umukurú mu muryāngo
| un chef | dans la famille, dans le clan |
« un chef du lignage mineur, un chef du lignage majeur »

[1] Il s'agit d'une formule stéréotypée qui clôture les contes et les fables.

A l'échelle nationale, on dit :
-umukurú mu gihúgu
| un chef | dans | le pays |
« Le chef du pays ».

En famille, c'est l'homme, « **umugabo** », qui exerce son autorité sur sa femme, « **umugoré** », sur ses enfants « **abâna** » et sur toutes les autres personnes qu'il héberge dans sa maison. Au sein du lignage majeur ou clan (**umuryāngo**), il existe un responsable, généralement le plus avancé en âge et fort respecté. C'est lui qui donne des conseils et règle des conflits éventuels entre les membres du groupe.

Sur le plan de la hiérarchie administrative, depuis l'échelon le plus élevé jusqu'au plus bas, la hiérarchie va du roi (**umwǎmi**) vers les chefs (**abagánwa**) ; des chefs vers les sous-chefs(**abatwǎre**), des sous-chefs vers les hérauts publics (**abahámagazi**) et des hérauts publics aux guides (**abarōngōzi**).
Sur le plan arbitral, on trouve des bashîngantǎhe sages au niveau de chaque colline à travers tout le pays. Les précisions relatives à ces différents cadres seront données d'une façon plus détaillée et plus approfondie au dernier chapitre.

D'après nos informateurs, on ne s'improvise pas « **umukurú** »|supérieur au Burundi. On est nommé ou choisi, grâce à sa personnalité et à des qualités visibles. Celui qui est désigné est alors accepté ou reconnu comme un supérieur . Pour être « **umukurú** », il est indispensable de jouir d'une certaine autorité. Cette dernière ne s'exerce pas sur un vide, mais toujours sur des sujets. La plupart des personnes interrogées disent :

« umukurú yabónekera kucó agabá cânke ategéka »
| un grand | il était remarqué | sur | ce | il commande | ou | il ordonne |
« Un chef se reconnaît par ce sur quoi il exerce son autorité ».

Il a une maison à diriger, un territoire à gouverner, des sujets sous ses ordres.

Les qualités essentielles attribuées au « **mukurú** »/autorité digne de ce nom par la plupart des personnes contactées sont les suivantes : avoir une bonne conduite(**kwîgēnza nêzá**), se faire remarquer pour son intelligence(**kubá incâbwênge**) ; pour son courage (**ubugabo, ubutwâri**) ; pour son sens de la justice(**kubá intŭngāne**) et par son souci de la vérité(**kubá imvúgakúri**).

En un mot, c'est une personne à qui l'on a recours dans les difficultés(**uwó bīrúkira**) ; un homme capable de contribuer à résoudre les problèmes qui se posent à ses sujets. Explicitons ces pistes de recherche par quelques témoignages :

MPĒMA M., umushîngantǎhe/sage de la colline MBOGORA, Commune NYABIHANGA nous dit :

« umukurú abonekera ku kamaro afitíye abó ategéka. Abonekera nó ku bwênge bwîwe. Aba arí umūntu azí utūntu n'útǔndi, azí n'úmuganí acīrá abǎndi, afisé ububǎsha bwó gutwâra abǎndi»[1].

| un chef | il est vu | sur | l'utilité|qu'il a pour |ceux|(à qui) il commande|. | Il est vu |et |sur |l'intelligence| sienne |.

| Il est | il est | un homme | qui sait | de petites choses | et d'autres |, (qui) a | le pouvoir | celui de commander | (aux) autres|.

« On reconnaît un chef grâce à son utilité à l'égard de ses dirigés. Il se fait remarquer par son intelligence, basée sur l'expérience et la sagesse qu'il communique aux autres ; et par sa capacité de diriger les autres ».

Quant à NKOROKA A, Commune MUSŌNGATI, Colline GAHORÓRO, il est du même avis et ajoute :

« uwó bītá umukurú yarí azí gutégeka ; umukurú yarí hējuru ya böse akaba umwǎmi »[2].

|celui | (qu'il)ils appelaient | un supérieur | était | quelqu'un |(qui) savait/commander | ;le supérieur (qui)était au dessus | celui de | tous | il était | le roi |

« celui qui était considéré comme un supérieur , une autorité, était celui qui savait commander ; la plus haute autorité était le roi »

« umukurú » | un chef n'était donc ni un premier-venu, encore moins un médiocre et un parvenu. C'était normalement un homme courageux, intègre et habile. Il savait s'allier à ses sujets. Nous verrons plus loin qu'un **« mukurú »** qui ne répondait pas aux aspirations de ses sujets pouvait, s'il était chef ou sous chef, se faire destituer par l'autorité hiérarchique supérieure, sur proposition des **Bashîngantǎhe** | sages.

---

[1] MPĒMA M. MBOGORA, 29 Février 1999.
[2] NKOROKA A. GAHORÓRO, 12 Mars 2000

Par ailleurs, un grand nombre de personnes interrogées ont tenu à préciser que la richesse matérielle n'était pas le premier critère à envisager pour conférer de l'autorité à quelqu'un. Toutefois, pour celui à qui l'on confiait « **ubukurú** », l'aisance matérielle pouvait être une conséquence de sa nouvelle position sociale. La richesse du chef s'acquérait la plupart du temps, grâce aux nombreux dons en vaches et en terres, qu'il pouvait recevoir de ses subalternes. « **Umukurú** » pouvait aussi se tailler lui-même des biens par confiscation(**ukunyaga**). Quelques témoignages, pris entre mille, seront fort éclairants :

Selon RUBĀNGURA J[1] et RURÂDUKA I[2] :

« itûnga síryo bǎbānza kurāba kugíra umūntu abé umukurú atári kurí iyi ngēndo. Mugábo nk'ûwó bahāyé ingabo wé n'îtûnga ryǎca ríkurikira ».

|La richesse|ce n'est pas|elle|qu'ils commençaient à|voir|pour que|quelqu'un|devienne|un supérieur|si ce n'est |sur |cette marche|.

|Mais|comme-celui|(à qui) ils demandaient|des hommes à diriger|lui|même-la richesse|elle coupait|elle suivait|.

« Ce n'est pas la richesse qu'on considérait pour désigner quelqu'un à un poste de chef, si ce n'est peut-être maintenant. Mais celui qui recevait un territoire à gouverner acquérait en même temps de la richesse »

Quant à BIRAHĪNDUKA L[3], il dit :

« Itûnga síryo ryǎri rihāmbāye mu gutânga ubukurú , n'úmwâna atarushá abǎndi itûnga, aríko arí inkérebutsi, yarába umukurú ; akarorero ní Samúragwá mu muryāngo ».

|La richesse|pas |elle|(qui)était |elle était importante|dons|donner|le pouvoir|, même-un enfant |qui) ne surpasse pas|les autres|la richesse|mais |il était |éveillé|il devenait |un chef|l'exemple|est |Samuragwa|dans |la famille|.

« Ce n'est pas la richesse qui était importante pour être un « **umukurú** »/chef. Même le fils qui n'était pas plus riche que ses frères pouvait être choisi comme chef de famille (**samúragwá**) pour succéder à son père, uniquement grâce à son esprit éveillé »

---

[1] RUBĀNGURA J , Muyinga(actuellement à Bwīzá-Buja) depuis 1994, le 21/septembre 2000.
[2] RURÂDUKA I, Gahoróro, le 24 avril 2000
[3] BIRAHĪNDUKA L, BUTÁ, 19 Janvier 1999

De la sorte, si la richesse avait son importance. Elle n'était cependant pas parmi les conditions requises pour exercer une responsabilité sur les autres. Toutefois, on a remarqué que les personnes jouissaient d'une certaine considération sociale, due, non seulement à leurs mérites, mais aussi à leur richesse, étaient celles qui étaient le plus souvent choisies pour être « **abakurú** »|chefs.

S'agissant de l'origine de l'autorité, beaucoup affirment qu'elle n'était pas innée. Au contraire, on l'acquérait par la nomination, par l'héritage, par la succession, ou alors par ses mérites. Si par exemple on s'était montré particulièrement vaillant à la guerre, on pouvait avoir, en guise de récompense, un district à gouverner.

NYAMUSHIRWA L[1], parlant de l'origine de l'autorité dit ceci :

« Ntāwîha ubukurú, ubukurú bwērekanwa n'ímigēnzo ».

|Pas|il se donne|l'autorité|;|l'autorité|est montrée|par les conduites|

« personne ne s'attribuait de l'autorité ; l'autorité se faisait voir à travers la conduite ».

TOYI.E[2] quant à lui dit :

« Ntāwuvûkana ubukurú, ntāwubwîha, abuhābwa n'ábǎndi »

|Pas il naît avec|l'autorité|,pas il se la donne|elle lui est donnée par –d'autres|.

« personne ne naît chef, personne ne se donne la fonction de chef ; elle lui est attribuée par les autres » :

MPĒMA M [3]qui fut secrétaire du roi à Gitega, renchérit :

« n'úmwǎmi ntíyǐha ubukurú, yabúhābwa n'ábashîngantǎhe ».

|même-le roi|pas il se donnait|le pouvoir|, il lui était donné|par les sages|

« Même le roi ne procédait pas à sa propre intronisation, il était investi par les sages du royaume ».

Toujours fidèle aux nombreuses exigences de la tradition, il faut signaler que l'héritier du trône naissait avec des semences(**kuvûkana imbúto**). Ce n'était pas

[1] NYAMUSHIRWA L, JABE,18 Septembre 2000
[2] TŌYÍ E ,ROHERO II,15 Septembre 1999
[3] MPĒMA M ,MBOGORA, 29 Février 1999

n'importe qui qui était désigné par **Imâna**[1](Dieu), comme le veut la tradition populaire. Ce qui nous pousse à dire que la naissance, dans ce cas, était tenue en considération, puisque celui qui pouvait naître avec des semences était toujours un fils du roi(**inda y'íngoma**).

Dans la pratique, on considère que le choix des « **bakurú** »/chefs, du moins pour l'administration du pays, s'opérait souvent au niveau des familles de ces mêmes « **bakurú** » /chefs, à tel point que ce sont les familles princières, « **gánwa** » qui se taillaient la part du lion, dans la direction et l'administration du pays.

Les **Bashîngantăhe** |sages, comme le dit Balthazar H[2] « étaient les seuls « **bakurú** » démocratiquement désignés, compte tenu des conditions exigées pour qu'ils soient élevés à un rang comme le leur ».

Ils étaient également soumis à l'investiture officielle par d'autres **bashîngantăhe**|sages, plus anciens et plus expérimentés (**bā-ináraribônye**), lors de la cérémonie d'investiture (**ukwâtirwa**). [3]

Les proverbes analysés, le conte étudié et les informations reçues, nous permettent de dégager un nombre de points qui se résument par la phrase qui suit :

> « la présence d'un chef est une nécessité pour toute collectivité. Le choix d'un « **mukurú** » |chef, se fait selon les critères d'âge, d'expérience et de compétence ; et suppose d'autres qualités humaines exigées de toute autorité : la droiture, le sens de la justice et de la vérité, la perspicacité et la maturité, le sens de commandement, etc... »[4]

Nous avons noté aussi que toute autorité est relative. Si l'autorité requiert tant d'exigences, on comprend dès lors qu'elle n'est pas innée.

On est toujours investi quelque part. Pour exercer sa fonction, le roi lui même devait d'abord être officiellement intronisé (**kwîmikwa**). Quant aux sujets, ils devaient obéissance, respect et soumission au « **mukurú** », car l'autorité s'exerce toujours de haut en bas et non dans le sens inverse.

Après cette analyse, nous allons tenter maintenant de donner une définition descriptive de l'autorité.

---

[1] F.M.RODEGEM, **Dictionnaire R-F** ,p.257
[2] HABONIMÂNA B ,**op cit** , p 27
[3] NDAYÍSHĪNGUJE P. Le rôle des Bashingantahe dans l'harmonisation de la comminauté au Burundi in **ACA**, n°1, 1996 pp 93-94
[4] HABONIMÂNA B, **op cit**, p 27

I.3. ESSAI DE DEFINITION DESCRIPTIVE DU CONCEPT D'AUTORITE.

La notion d'autorité est une notion complexe. Elle comporte plusieurs aspects et a un champ sémantique fort étendu. Nous n'aurons donc pas une définition mathématique et indiscutable à fournir, mais plutôt, une définition descriptive de ce phénomène.

B HABONIMÂNA, dit que « l'autorité/**ubukurú**, suppose la faculté de commander, de diriger, d'administrer, d'être responsable, d'avoir le pouvoir sur quelqu'un ou sur quelque chose, le droit d'obliger à quelque chose ».[1]

Elle exige aussi, comme nous l'avons déjà dit, une maturité d'esprit et de cœur, l'âge et l'expérience, la grandeur et la supériorité morale[2]. Ce qui entraîne le respect et l'obéissance à l'égard de celui qui incarne l'autorité de cette façon.

Pour le reste, dans la société, les hommes ne sont pas tous égaux(**ntābăngana**). L'autorité entraîne nécessairement une hiérarchisation sociale.

« Ntāmukurú aburá uwumúkura »

|pas|un supérieur |il manque|celui qui le dépasse|

« Toute autorité est en dépendance d'une autre qui lui est supérieure ».

Pour être « **umukurú** »|chef, il faut avoir un certain ascendant, une certaine influence sur son groupe. Il importe d'être une personnalité, qui émerge du vulgaire. « **Umukurú** »|chef, ne s'impose pas à son groupe par la force, mais plutôt par l'estime. Sinon sa situation de chef se révèle bien précaire. C'est un point sur lequel les personnes interrogées sont revenues très souvent.

Si, théoriquement, les qualités soulignées répondent à celles du « **mukurú** »|chef, idéal, en pratique, au moment de l'exercice de l'autorité, il n'en va pas toujours ainsi. Un chef peut user de son pouvoir pour écraser et opprimer ses sujets. Par désenchantement, on se résignera et on dira :

« Akarúta akăndi karakamira »[3].

|une petite chose supérieure à une autre|elle l'avale|.

---

[1] B HABONIMÂNA, **op cit**, p 28

[2] Voir deuxième partie chapitre I, p 3

[3] **S K** ,n° 249, p 46

« C'est le propre du supérieur d'avaler l'inférieur »

Le supérieur peut tout sur son inférieur, au point même de lui refuser ses droits et d'exercer de la tyrannie à son égard.

Puisque nous écrivons en français, il est bon de distinguer les deux termes « **pouvoir** » et « **autorité** »qui peuvent porter à confusion.

D'après E.LITTRE, « ces deux mots sont très voisins l'un de l'autre dans une partie de leur emploi. Pouvoir administratif et autorité administrative par exemple tendent à vouloir dire quelque chose de très analogue. Pourtant, comme autorité est ce qui autorise et pouvoir ce qui peut, il y a toujours dans autorité une nuance d'influence morale qui n'est pas nécessairement impliquée dans pouvoir.[1] »

L'autorité signifie la faculté d'être à même de faire quelque chose. Le dictionnaire **Le Robert**, précise que c'est « le fait de pouvoir, de disposer des moyens naturels et occasionnels qui permettent une opération particulière »[2].

« C'est aussi le fait de pouvoir, de disposer des moyens d'action sur quelqu'un ou sur quelque chose »[3]. Elle est également « le pouvoir politique », et, d'une manière générale, tout pouvoir auquel se trouve soumis l'individu en tant que citoyen[4] »

les dictionnaires continuent à nous fournir des précisions intéressantes ou des compléments nécessaires à la meilleure compréhension du sens de l'autorité.

-En psychologie, c'est la supériorité ou l'ascendant personnels en vertu desquels on se fait croire, obéir, respecter, en vertu desquels on impose un jugement, une volonté[5].

-En politique, c'est « le principe en vertu duquel on admet la nécessité d'autorité souveraine[6]» C'est un corps constitué qui exerce une autorité c'est le gouvernement.

-En sociologie, c'est « le droit (ou pour le moins), le pouvoir établi de décider, ou de commander[7].

Au Burundi, on parle dans ce cas des « **bakurú** ». C'est aussi « la faculté de s'imposer à l'opinion des autres par son mérite[8] » (autorité de l'âge, de l'expérience,

---

[1] LITTRE E ,**Dictionnaire de la langue française**, Tome 1, p243
[2] Le Robert, **Dictionnaire alphabétique et analytique de la langue française** Tome V, p392,2ème col
[3] **idem**, p394, 2ème col
[4] Le Robert, **op cit**, p394
[5] A Calande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, P U F, 9ème édition, p102
[6] Idem,p102
[7] Ad HATTFELD, Ars HATZEELD et A Thomas, **Dictionnaire général de la langue française**, Tome 1, 2ème col, p 168
[8] Ad HATT ELD, Ars HATZFELD, A Thomas, **op cit** p 167, 2ème col

d'un grand nom, ect...), « le droit ou pouvoir de commander, de se faire obéir », « le prestige, l'influence qui s'impose aux autres en vertu du mérite, de la situation sociale, etc[1]....

Il ne nous semble pas y avoir une différence très nette entre « autorité » et « pouvoir ». Seulement, nous savons que l'autorité peut désigner la personne même qui l'exerce. Ce concept peut se rendre en kirūndi par le même terme kirūndi « **ubukuru** ».

Les différents aspects que nous venons de relever dans les définitions précédentes se retrouvent pratiquement dans la conception de l'autorité au Burundi. C'est qu'en fait ce concept a un caractère universel. Seul le champ d'application peut être sensiblement différent.

« **Ubukuru** », nous l'avons vu, comprend la supériorité, l'ascendant qu'on a sur les autres et sur son groupe ; le pouvoir de diriger les autres et de se faire obéir et respecter par eux. Cette faculté entraîne pour celui qui l'incarne, un certain prestige social.

En ce qui concerne l'usage des termes « pouvoir » et « autorité », nous utiliserons le plus souvent ce dernier qui renferme l'idée « d'influence morale » en même temps que celle du « droit de commander ».

Notre investigation se poursuivra en cherchant à découvrir l'image que les Barundi se faisaient de l'autorité dans le cadre familial, clanique, socio-politique et religieux.

[1] **Trois volumes en couleurs**, Librairie Larousse, p254

CHAPITRE.II. L'INFLUENCE DE L'INSTITUTION « AMASABO » SUR LA CONCEPTION DE L'AUTORITE AU BURŪNDI.

II.1. QUELQUES RAPPELS SUR L'AUTORITE FAMILIALE

Dans le système de parenté au Burundi, on distingue trois niveaux : le ménage , le lignage-mineur et le clan.

Le ménage comprend tous les membres issus d'une même famille nucléaire, c'est-à-dire, tous les enfants issus d'un même père et d'une même épouse ou de plusieurs épouses éventuellement. C'est l'ensemble des personnes vivant sous le même toit, dans une maison commune (**inzu imwé**) ; soumise à une seule autorité incarnée par le père. La délimitation spatiale est concrétisée par « **urugó** », l'enclos familial. On dira **abó kwā nâká**/ceux de chez tel. Le ménage est donc la famille restreinte considérée comme la cellule de base de la société.

L'élargissement du groupe familial entraîne la création d'autres enclos| « **ingó** », dont les habitants ont entre eux des liens de consanguinité. Ils proviennent d'un même père, d'un même grand-père ou d'un même arrière grand-père. Ils constituent le lignage-mineur| « **umuryāngo** ». A ce sujet, Ph NTAHOMBĀYÉ écrit :

> « Lorsque le groupe s'élargit et que l'espace(une colline par exemple) est couvert par plusieurs « **ingó** »|enclos, avoisinants dont les chefs sont frères ou oncles et partagent le même grand-père ou arrière-grand, on parle de **umuryāngo** que nous traduisons ici par lignage-mineur[1].

Cependant, le terme « **umuryāngo** » ne se limite pas uniquement au lignage mineur. Il englobe toutes les personnes qui appartiennent à la même descendance patrilinéaire. Par extension, à cause de la recherche de solidarité et de bon voisinage, le terme **umuryāngo** inclut les voisins| « **ababânyi** » qui partagent le même espace vital que les membres directs de la famille.

---

[1] Ph NTAHOMBĀYÉ, **Les noms individuels au Burūndi**, Etude linguistique et thématique, p 97

C'est au niveau du lignage mineur que J Ber. NTĒRÉRE situe ce qu'il appelle « la famille parentèle ». Il définit celle-ci comme « une société institutionnelle groupant sous une autorité commune plusieurs familles-ménages qui se réclament d'un ancêtre commun. Seuls les hommes et leurs descendants en font partie. Ce groupement humain dépasse le cadre de société, car les membres, en plus de leur union consciente et stable, ont un patrimoine culturel commun et dans leurs veines, il circule un sang commun. Leur groupement constitue plutôt une communauté [1]»

S'agissant du clan « **umuryāngo** », A.SOHIER le comprend comme un groupe social, dont les composantes sont unies par une parenté de souche commune et réelle, répondant à quatre traits :

« 1) un nom générique commun,

2) des liens entre ce nom générique et les membres du clan, engendrant une parenté artificielle de sang et des obligations communes.

3) l'exogamie

4) une responsabilité collective en matière criminelle et civile[2] »

Pour le cas du Burūndi, J P CĪZÁ écrit :

« Un clan est un groupe formé par tous les descendants d'un même ancêtre lointain, réel ou mythique, ayant conscience d'une commune filiation. C'est toutes les familles **amazu**(les maisons)[3], issues d'un ancêtre commun. Un clan peut être divisé en plusieurs lignages, ces derniers groupant l'ensemble de tous les descendants en une seule lignée d'une personne particulière, à travers un nombre déterminé de génération [4]».

En plus des différentes définitions données que la recherche peut révéler, il se dégage un certain nombre d'éléments caractéristiques du clan et susceptibles de nous en livrer une idée plus ou moins juste et complète. Tous les membres du clan ont généralement un ancêtre commun(réel ou mythique) une origine commune, des biens communs, une histoire commune, une protection mutuelle et un totem commun :

---

[1] J B NTĒRÉRE, la signification de la famille parentèle au Burundi in « **Q.V.E.S ?** n°6, pp3-4
[2] A. SOHIER, cité par A BOYÁYO, **L'organisation militaire dans le Burundi ancien** p3
[3] « Amazu » est traduit en français par moi-même
[4] J P CĪZÁ **op cit,** p 5

« En général, cette réalité est désignée par le terme le plus exact d'interdits(**imiziro**) et concerne un animal, ou même une plante ou un objet. Un groupe clanique se caractérise par un ou plusieurs de ces tabous [1] ».

La réalité totémique au niveau du clan ne semble pas avoir une existence effective, dans notre société. Le terme « totem » lui-même n'a pas d'équivalent en kirundi, car le mot « **umuziro** » est utilisé pour traduire le terme « interdit » ou « tabou ». C'est pourquoi nous sommes d'accord avec Ph NTAHOMBĀYÉ[2] quand il écrit :

« Il ne semble pas y avoir de totem du clan. Même s'il en existe de traces, par exemple la possession d'une vache de telle couleur, le totem n'est plus ressenti et observé ».[3]

Pour revenir à la réalité clanique en tant que telle, disons d'abord qu'on compte, d'après J P CĪZÁ, environs 200 clans au Burundi[4]. Cependant, ils ne répondent pas toujours, d'une façon rigoureuse, aux critères donnés par SOHIER et d'autres auteurs qui ont abordé ce propos. Le nom générique du clan n'est pas toujours celui de l'ancêtre commun ou prétendu tel. Il peut indiquer son origine. A titre d'exemples, les Banyarwānda(Rwanda), les Bajîjí (Ujîji), Bashûbi (Bushûbi, Tanzanie) et les Bakíga (Rukíga.au Rwanda). A cause de la mobilité sociale, de la dispersion des membres du clan en vue de la recherche du travail, les terres fertiles, la cohésion et la solidarité au niveau des membres du groupe clanique ne sont plus aussi vécues qu'autrefois[5].

On rencontre aussi des membres du clan, « lignage majeur », qui ne sont plus liés par des rapports de consanguinité. La loi exogamique reste rigoureuse pour les personnes appartenant au même lignage mineur.

La notion de clan reste assez complexe, du moins pour ce qui est de la société burundaise. Les membres du clan ne vivent pas nécessairement ensemble. Beaucoup d'entre eux se sont éparpillés à travers les différentes régions du pays. Les raisons de cette dispersion peuvent être multiples.

---

[1] E MWŌROHA, **op cit,** p462
[2] Ph NTAHOMBĀYÉ, **op cit,** p99
[3] Ph NTAHOMBĀYÉ, **op cit**, p99
[4] J P CĪZÁ, **op cit**, p5
[5] B HABONIMĀNA, **op cit,** p34

BIRAHĪNDUKA L. nous en donne quelques unes:

> «La recherche des terres fertiles ou des plateaux favorables à l'élevage des bovins, des raisons d'ordre social et historique, telles que le déménagement suite aux conflits et aux famines[1] ».

En plus des raisons déjà invoquées, la recherche du travail aujourd'hui provoque une grande dispersion des membres dans beaucoup de familles.

> « Sous la monarchie, les clans **Abêzi** et **Abatáre** avaient gardé une certaine structure interne particulièrement au niveau du lignage mineur. Cela s'explique par des raisons politiques, car ce sont eux qui étaient les détenteurs du pouvoir dans le pays [2]».

Ici, l'autorité sera donc étudiée au niveau des membres du clan qui vivent ensemble ayant des rapports familiaux et sociaux réels.

Les trois niveaux de la famille ont, entre elles, des traits communs : « l'existence d'une autorité qui guide et conseille les membres de chaque groupe, l'importance de la descendance dans la lignée patrilinéaire, les rapports d'entraide et de solidarité[3]. D'où le désir profond de chaque Murūndi d'appartenir à un **muryāngo**/famille, de préférence large, pour ne pas être qualifié de :

> Gatí kā wâgá kūma kakîsēnya[4]
> |Arbuste|celui de|waga|qui se dessèche|il se ramasse pour le chauffage|
> « Arbuste de la rivière Wāgá qui se dessèche et tombe en pourriture, faute de quelqu'un pour le ramasser à temps en vue de s'en servir comme bois de chauffage »

Cette expression traduit l'angoisse, l'amertume de celui qui vit dans l'isolement parce que dépourvu des siens.

---

[1] BIRAHĪNDUKA L , BUTÁ, le 19 janvier 1999
[2] B. HABONIMÂNA, **op cit**, p 35
[3] **Idem**
[4] J. KADÒGO, Une initiation de l'enfant à la vie dans le berceau : Les berceuses, in Q.V.E.S. n°2, 1968, p 22.

Pour étudier la conception de l'autorité dans la famille, nous allons nous intéresser au ménage qui est le noyau de toutes les autres différentes filiations. C'est là que l'autorité prend son point de départ pour s'exercer aux autres niveaux.

II.2. L'IMPORTANCE DE L'HOMME « UMUGABO » DANS LA FAMILLE

II.2.1.L'autorité du mari et la position de la femme

En kirūndi, le vocabulaire « **umugabo** »|homme, a une double signification. Il porte le sens générique de « l'homme » et celui de « mari », « époux » en particulier. Etymologiquement, il vient du verbe « **kugaba** » qui signifie diriger, dominer, commander mais aussi posséder, donner en cadeau, accorder une faveur. Nous retrouvons ici l'institution « **Amasabo** »[1]
A ce sujet, Il faut songer à :

-« **Kugaba urugó** », « **itōngo** » :être responsable du Kraal, de l'enclos familial, de la propriété.
-« **Kugaba inká** », « **itōngo** » : donner une vache, une propriété à, etc...

Le constituant « **umugabo** » se décompose comme suit : |u-mu-gab-o|
Nous retenons le radical -gab- et la finale-o pour analyse.
-Gab- contient une double idée : celle de « donner » et celle de « commander ». Pour la première idée, nous avons d'autres mots formés à base des suffixes de dérivation et qui entrent dans le même champs sémantique.
Pour la première piste, observons quelques exemples :

-**Kugabíra**|ku-gab-ir-a| : donner un cadeau à quelqu'un, par exemple une vache ;
-**Umugabíre**|u-mu-gab-ir-e| : le donataire, celui qui bénéficie du cadeau ;
-**Ingabíre**|I-n-gab-ir-e| don reçu d'un bienfaiteur, le terme s'applique surtout au bétail ;

[1] Voir deuxième partie, chap.1, le point 3, p51.

-**Ubugabíre**|u-bu-gab-ir-e| sorte de contract conclu entre un patron et son client. Ce contrat se noue en général autour d'une vache.

Pour la deuxième piste, nous avons :

-**kugaba urugó**, **igihúgu** : commander une propriété, un enclos familial, commander un pays.

Il y a une idée d'avoir possession de...

Ingabo : armée ; troupe, mâle d'un animal.

Par exemple, |I-n-gab-o|**ingwe y'íngabo**, « un léopard mâle [1] ».

La finale-o désigne en général celui qui accomplit l'action.

-« **Kugaba inká** » signifie « donner une vache en cadeau, mais aussi l'avoir sous sa responsabilité, l'avoir en sa possession.

Pour revenir sur le terme « **umugabo** », il comporterait l'idée de celui qui commande, domine, exerce son autorité sur des êtres. Il serait aussi en possession des biens à donner. « **Umugabo** » serait littéralement celui qui accomplit l'action de « **kugaba** ». Toute personne qui se caractérise par son courage, son audace (**ukudátīnya**) ou sa force aussi bien physique que morale (**ubukomezi**), est appelé « **umugabo** » signifie avant tout un homme adulte, un mâle, comme l'écrit RODEGEM :

> « Le substantif **umugabo**(...)individu, adulte, mâle, guerrier, notable, personnalité, suggère une certaine inhibition, une appréhension devant l'inconnu, la crainte révérencielle, la peur qu'il s'agit d'**ingabo**/troupe, escouade, groupe de guerriers »[2].

Contrairement à ce qu'affirme RODEGEM, « **umugabo** » digne de ce nom, s'il sème la terreur devant l'ennemi, donne aussi du courage à ses combattants, à son groupe (**arabaremēsha**). Il s'agit d'une personne qui s'impose par son attitude virile, son regard de chef et sa force morale. C'est celui qui sait se faire obéir et respecter.

---

[1] F M RODEGEM, op cit, p96

[2] F RODEGEM, **Anthropologie Rundi**, p24

S'agissant d'un homme lâche, on ne parlera pas de « **umugabo** », mais de « **akagabo** », un petit homme, un vaurien, un homme sans influence et sans considération. C'est l'homme pris au diminutif avec une nuance de mépris.

L'homme « **umugabo** », constitue déjà à lui-même une autorité. En famille, c'est lui le chef, le maître du kraal qu'on appelle « **sêrugó** »|se-(u)-rugo|, le père- de l'enclos|, « celui à qui appartient l'enclos familial ». Il exerce son autorité, aussi bien sur sa femme, ses enfants, les biens et toute la propriété de la famille. C'est lui qui porte le titre de « **sênāká** »|sé-nāká|, le père –(de) tel |, « le chef, le père de la famille ». Ici nous retrouvons en plein l'idée que les anciens Barundi se faisaient de l'institution d'Amasabo[1].

Quand on pénètre dans l'enclos(mu rugo), on adresse l'appel à l'homme, à l'époux et non à la femme.

On dit : « urugó ruramutswa umugabo ntíruramútswa umugoré ».

|L'enclos|il est salué| l'homme|pas il est salué|la femme|.

« Dans le kraal, l'appel est adressé à l'homme et non à la femme ».

Littéralement « **urugó** » signifie « enclos », « kraal », la propriété foncière appartenant aux membres du kraal. « **Urugó** » peut comprendre plusieurs autres petits « **ingó** » (plusieurs de urugo) des garçons déjà mariés. L' « **urugó** » principal demeure celui du père, qui est le premier responsable de ces « **ingó** ».

Et aucun des enfants ne peut disposer d'un lopin de sa propriété foncière reçue du père, sans l'accord explicite de ce dernier. C'est que la propriété (**itōngo**) appartient à toute la famille et non à un individu.

En définitive, le maître incontesté du Kraal, « **nyen'úrugó** »|nyene urugo|, celui à qui appartient l'enclos, c'est l'homme.

L'homme « **mugabo** » a sa partenaire, son épouse, « **umugoré** », « **inárugó** »|iná-rugó[2]|, celle à qui appartient le Kraal, la mère de la famille par rapport à « **Sêrugó** ».

---

[1] Voir chap.1, première partie, le point I. 1, 1, p 14.

[2] /iná-rugó/et/sê-rugó/ : Ina-et se- sont deux morphèmes, deux éléments désignant respectivement l'appartenance féminine et masculine.

Umugore est du même radical que « **Kugoreka** »|ku-gor-ek-a|[1], qui signifie selon RODEGEM, être féconde, pousser, grandir (haricots), produire des fruits[2]. « **Umugoré** » est celle qui engendre les enfants et agrandit la famille.

La femme n'a pas le même statut que son mari. Nous sommes dans une société patrilinéaire. En effet, l' « **umugoré** » est soumise à l'autorité de son époux. Ce dernier, jadis, pouvait la répudier, si sa conduite ne répondait plus à ses aspirations ou si elle ne parvenait pas à lui assurer la progéniture. Dans le temps, la stérilité n'était jamais imputée à l'homme. C'est pourquoi la femme stérile devait se défendre par beaucoup d'autres qualités, telles que l'habileté et l'ardeur au travail, la bonté, la serviabilité etc...pour se maintenir au foyer de son mari et ne pas être répudiée. Nous retrouvons en plein l'institution Amasabo[3].

Mais pour être garanti d'avoir une femme légitime, l'homme était tenu de la doter d'abord, sinon le mariage n'était pas valide ; et les enfants issus d'une telle union n'étaient pas juridiquement reconnus comme siens. La dot était un gage d'alliance comme il en était du don de vache[4]. Les discours de circonstance prononcés à cette occasion l'attestent d'ailleurs beaucoup. Aujourd'hui des changements au niveau de la jurisprudence ont déjà vu le jour. D'autres encore sont envisagés selon les témoignages de quelques femmes appartenant au mouvement de lutte en faveur des droits de la femme[5].

A la question de savoir quels sont le rôle et l'utilité de « **sêrugó** », tous les sages interrogés affirment sans détour : il dirige, commande, conseille, et veille à tout ce qui est utile à la bonne marche de son kraal. Il est le défenseur, le protecteur et le pilier de son « **urugó** » dans le sens de la conception traditionnelle de l'autorité. **Umukurú**/chef de famille se veut le champion de la vérité (**invúgakúri** : **celui qui dit la vérité**) pour faire honneur aux siens.

Le chef de famille se distingue par sa bravoure (**ubugabo**), son intégrité et son sens de la justice (**ubutŭngāne**)[6].

---

[1] Lorsque la voyelle précédente est –o ou e, -ik- (suffixe de dérivation) devient-ek- pour une raison d'assimilation régressive.
[2] F M RODEGEM. **Op cit** pp 123-124
[3] Référence au chap.I, première partie, p 14.
[4] Référence au chap.II, première partie, p 28.
[5] A KÂRURO, NGAGÁRA, le 9 juillet 2000
J RUKUKI, ROHERO I, le 10 juillet 2000
F CĪZÁ, ROHERO II, le 14 juillet 2000
C MAYERI, Q industriel, le 8 juillet 2000
[6] KABÓNEYE, MURĀMVYA, le 10/11/1999
NYABĔNDA J, GITEGA, le 24/2/1999

En bon éducateur, le père n'hésite pas à châtier les enfants désobéissants car « qui aime bien châtie bien[1] ».

En plus, « **umugabo** » est celui qui est capable de prendre une décision et de régler les problèmes éventuels qui se posent à sa famille. Quand il donne des ordres, ceux-ci sont respectés et suivis. On cherche difficilement à les mettre en cause, surtout qu'ils sont souvent réfléchis et mûris avant d'être donnés. Si la femme se permet de les discuter, du moins dans le Burūndi ancien, la bastonnade ou la répudiation de l'insoumise, pour une durée plus ou moins longue suivant la gravité de la faute, était une des solutions auxquelles le mari pouvait recourir. Nous voilà en plein dans la conception traditionnelle de l'autorité. Cela n'exclut pas, comme nous allons le voir plus loin, le fait que la femme conseille son mari.

Par ailleurs, un vrai chef de famille ne reste pas tout le temps chez lui.. Même sa femme ne le verrait pas d'un bon œil. L' « **umugabo** » aime se rendre chez ses voisins pour participer aux débats et aux conversations des autres « **bagabo** ». C'est important pour être informé des nouvelles de sa contrée et des décisions des autorités politiques. A son tour chez lui, il en informe les siens et en profite pour converser avec eux. Chacun des siens le reconnaît ne fût-ce qu'à son regard. Le proverbe le dit bien :

« Igitsŭre c'úmugabo gihakuza bunĭni[2] ».

|Le regard sévère|celui de l'homme|il fait sortir(de la marmite) une grande (pâte)|.

« Le regard perçant de l'homme fait sortir une pâte bien abondante ».

Entre l'homme et la femme, c'est le chef qui, habituellement reçoit le plus gros morceau de pâte. Si sa femme cherche à en réduire la quantité pour elle, elle se fait foudroyer par le regard de son mari. Elle lui donne alors toute la part qui lui revient. Ce proverbe exprime la force de persuasion du regard mâle. L'insistance de l'homme, exprimée, ne fût-ce que dans son regard, fait lever l'indécision ou l'hésitation. Et, pour tout chef traditionnel, digne de ce nom, cette attitude est tout à

---

[1] **Dictionnaire Petit Larousse illustré**, 1984,Proverbes, p XVI

[2] **S K** n°710, p93

fait normale. Certains proverbes peuvent éclairer la mentalité du Murūndi sur la façon dont les relations entre l'homme et la femme sont conçues.

-Inkokókazi ntíbiká isǎke irího[1].
|La poule|pas elle chante|(quand) le coq|il est là|.
« La poule ne chante pas en présence du coq ».

Au Burūndi, jadis, la femme ne pouvait jamais répondre à un discours, quand son mari était présent. Ce serait une démesure, un affront impardonnable à son égard.
Même en cas d'absence, la femme faisait appel à un autre homme parmi les voisins pour répondre à sa place. Une femme qui passait outre cette interdiction était considérée comme « **Iséma** »|une porte-malheur|. Plusieurs proverbes illustrent bien cette mentalité :

-Umugabo ní Imâna y'úmugoré(dicton populaire).
|l'homme|il est| le dieu|celui de la femme|.
« Le mari est quelque peu Dieu pour sa femme ».
C'est dire qu'un mari vaut tout pour sa femme. Cette dernière est fière d'avoir un mari, car, au Burūndi, la fille qui vieillit célibataire semble être le rebut de la société. On la montre du doigt et l'on chuchote :
« bǎramuróze ».
|ils l'ont envoûtée |
« elle a été envoûtée ».

-Umugabo ní uwufíse icó agabá (dicton populaire).
|un homme|il est|celui qui a|quoi|il commande|.
« Un homme digne de ce nom est celui qui a de quoi commander ».

-Amashâkarúgo aragōra umugoré ntíyōtutse umugabo[2].
|Le désir d'un foyer|ils sont difficiles|la femme|pas elle insulterait/le mari|.

[1] **S K** n°1151, p133
[2] **S K** n°355, p59

« Le désir de fonder un foyer pour un homme est si ardent que la femme ne devrait jamais insulter son mari de peur de se voir répudiée ».

ce proverbe s'applique à l'homme qui fait des efforts pour supporter les injures de sa femme. S'il ne tenait pas à fonder un foyer solide, il la répudierait. L'homme a conscience que la femme lui appartient.

-Ntā kurí kw'úmugoré(dicton populaire).
|pas|vérité|celle de –une femme|
« La femme ne peut pas être une source de vérité ».

Traditionnellement, on croyait que la femme est incapable de dire la vérité. Tout ce qu'elle disait n'était que des niaiseries dont il ne fallait pas tenir compte.
-Ntā jāmbo ry'úmugoré (dicton populaire).
|pas|parole|celle de-une femme|
« La femme ne peut rien dire de consistant ».

A travers ce dicton, on sous-entend l'importance presque exclusive de la parole prononcée par l'homme. En effet, du fait que dans les assemblées mixtes, la femme est timide et hésitante, un certain musellement la maintient dans un état d'asservissement. L'homme a un grand ascendant sur elle dans la société burundaise, dans le sens de l'institution « Amasabo ».

-Ntā ntăhe y'úmugoré(dicton populaire).
|pas baguette(de la sagesse)|celle de-une femme|.
« la femme ne peut user de la baguette de la sagesse pour trancher les palabres ».

« La femme ne peut pas être juge ».
-Ntā bānga ry'úmugoré[1].

[1] A.NKOROKA, GAHORÓRO, le 12 Mars 2000.
J RUBĀNGURA, BWĪZÁ, le 21 Septembre 2000
M.NYĀNZIRA, MBOGORA, le 29 Février 1999

|Pas|secret|celui de-une femme|.

« On ne peut pas confier un secret à une femme ».

De ces proverbes, nous constatons que la femme n'a pas de parole mûre, mesurée, du moins d'après la mentalité traditionnelle. Elle est incapable de garder le secret et d'être source de vérité, elle ne peut en conséquence assumer le rôle de chef, ni celui de juge qui doit être sage, mûr et équilibré.

-Umugore agānza inkóno iri kuzîko[1]

|La femme|elle domine|le pot|qui est|sur|le foyer|.

« La femme n'exerce son empire que sur le pot qui chauffe au dessus du foyer ».

Ce proverbe insiste sur son statut de ménagère. C'est aussi une façon caricaturale de se moquer de son autorité qui semble très réduite. Néanmoins, le rôle de la femme est plus important que ce proverbe semble l'affirmer. En effet, c'est elle qui participe principalement à la production agricole. Elle remplit les greniers(**ibigega**) grâce à son ardeur au travail.

Dans le Burundi ancien, la condition féminine comportait certains aspects révérant une obéissance et un respect exagérés de la femme vis-à-vis de son mari. P HARIMĔNSHI le dit clairement :

« Dans la société traditionnelle, la femme devait un respect absolu à son mari. Elle ne prononçait pas son nom et devait s'incliner en passant devant lui [2]».

Cependant, malgré ce respect et cette grande obéissance de la femme, il serait erroné de croire que toutes les décisions étaient prises unilatéralement par l' homme sans jamais la consulter. Nos informateurs nous ont avoué qu'en réalité,

---

[1]·BĀNDIMA.L, BUHINGA, le 15 Mars 2000
MUDAWINTĀMA.S , GIHETA, le 26 Février 1999
RURASĒHEYE, KIBÓGOYE, le 26 Juin 1999

[2]·P.HARIMĔNSHI, **La condition féminine, telle qu' elle se dessine dans la littérature et la société traditionnelle du Burundi ancien**, Mémoire, U.B, 1974, p.114.

aucune décision importante concernant la famille ne pouvait être prise sans demander préalablement l'avis de la femme [1].

Cette dernière était une conseillère discrète et irremplaçable de son mari.

Pour être écoutée, la femme devait donc user de tact et de douceur. Trop insister équivalait à :

« Kwêrekwa inzira ijá iwǎbo »

|Se faire montrer le chemin| qui va | chez elle|.

« Se faire montrer le chemin qui conduit sous son toit paternel ».

Consciente de l'autorité de son mari, la femme n'a aucune prétention de vouloir le dominer. Lors de nos enquêtes, L. NYAMUSHIRWA, nous a confié ce proverbe plein d'éloquence sur ce point :

-Umugoré ntágānzá umugabo aba ashâka inzira ijá iwǎbo.[2]

|La femme| ne domine pas| le mari| elle est| elle voudrait | le chemin| qui conduit| chez elle|.

« Une femme ne cherche pas à s'imposer à son mari de peur de se voir répudiée ».

C'est même à cette condition qu'il pouvait y avoir une harmonie dans le ménage. Autrement c'était la dislocation de celui-ci.

Nous tenons à faire remarquer que, même en cas de décès du père de la famille, on adresse publiquement la parole à son aîné et non à sa femme. Pour parler de lui, on dira :

« abasíga nāká ».

|l'enclos|que laisse|tel|.

« Chez feu un tel ».

Nous avons demandé pourquoi, pour pénétrer dans l'enclos on n'appelait jamais la femme. INÁMUSĚMBWA nous répondit :

« Erega ntibígutāngāze abagoré twāma túri abashūmba [1] » !

---

[1] M. NDAYÚWŬNDI, GAHORÓRO, Le 26Avril 2000
L.NYAMUSHIRWA, JABE,LE 18 Septembre 2000

[2] L NYAMUSHIRWA, Ibid.

|Eh bien| pas elles (ces choses) ne t'étonnent|(les femmes) elles demeurent|elles sont|des domestiques|.

« Eh bien, ne t'étonne pas, nous autres femmes, nous sommes toujours considérées comme des domestiques ».

Nous pensons que cette réponse est exagérée à propos de la société burundaise. Le mari en effet n'avait pas du tout le droit de vie ou de mort sur la femme. En cas de désaccord grave, la dernière solution était simplement de rompre le contrat de mariage. Et si la femme venait à subir une injustice de la part de son mari, elle pouvait recourir à l'arbitrage des **Bashingantahe**/Sages. A cause de cela, nous pouvons dire que notre informatrice aurait lancé cette affirmation pour des raisons d'ordre personnel ou pour exagérer la condition de la femme burundaise en général.

De tout ce que nous venons de dire, il ressort que l'autorité maritale est très importante et très solide dans la société traditionnelle du Burundi. L'homme est le chef incontesté de la famille. Le rôle de la femme est d'aider le mari à bâtir et consolider le foyer. La femme, en plus de son rôle de ménagère, était une conseillère appréciée et écoutée de son mari, surtout en matière d'éducation des enfants et la gestion des biens familiaux. C'était elle qui assure la direction du foyer en l'absence du mari.

Un conte pris parmi beaucoup d'autres laisse voir combien seul l'homme peut assurer valablement son rôle de chef et de protecteur de la famille, grâce à son courage et à son audace devant le danger. L'exemple qui suit va nous le prouver :

Umugoré yigira ngo niwé mugabo mu rugo[2].

1.« Umugabo yǎma asúma, umugoré akāma amútuka ngo wewé aho wazániye uwarí ubuhōngo n'úbufūmbēri ntíwōzana akanyama gakoméye? Ntaco umazé ni jēwé ndí umugabo mu rugó. Umugabo ati: "uno mugore yagayanye!" Umǔnsi umwé yǔbuye ingwe arayíhēnda ngw'ingo ngutwǎre kurutúgu, njé kugúha inká".

Une femme qui se prenait pour le mugabo du kraal

"1 Un homme allait toujours chercher de quoi vivre à la chasse ; et sa femme ne se lassait pas de le tourmenter en disant : « Tu n'apportes que de petites antilopes et de vulgaires céphalophes. N'y aurait-il pas moyen de trouver de la viande plus consistante ? Tu ne vaux rien. C'est moi le maître du kraal »

[1] INAMUSĚMBWA M.Colline KIBĒNGA, le 16/5/2000
[2] J B NTAHOKAJA, **Imigani-ibitito**, p 24

L'homme se dit : Cette femme est devenue insolente ! « Un jour, il leva un léopard qu'il trompa en disant: viens que je te porte sur les épaules ; je vais te donner une vache ».

2.Ingwe kugatíma iti:"ziracânye". Ashítse, arāmbitse yâ ngwe mu kigó, abwīye umugoré ati:"gēnda urābé vyâbīndí."

2.Le Léopard se flatta en se disant : « Quelle chance ! ». A son arrivée chez lui, il déposa le léopard dans l'arrière cour et dit à sa femme : « va voir ce que tu as demandé".

3.Umugoré ngw'akubítekó ijîsho ku vyâra vyã yâ ngwe, aratémēsha,arîruka. Abwira umugabo ati: "tuma uyíha inká nkēka yôgēnda!"

3.A la vue des griffes du fauve, la femme affolée se mit à courir. Elle dit à son
mari : « Donne-lui une vache peut-être s'en ira-t-il ! »

4.Umugabo arayíkubitiye inká yayĕmereye.
Arafáshije rugwe kuyíshorera. Báshitse kw'īrêmbo, uziko umugabo agacúmu katamuvá mū ntoke, agasogōse rwâ rukôkó, rurarāmbaraye hāsí; umugabo yīfatiye inká n'ímuhirá abwīye umugoré ati; "Wā mugō! Heba unyemére ndi umugabo."

4.L'homme lui livra la vache qu'il lui avait promise. Il aida maître Léopard à conduire sa proie. Arrivée en dehors de l'enclos principal, comme l'homme garde toujours sa lance en main, il en transperça le fauve qui s'écroula aussitôt. L'homme reprit sa vache et s'en retourna chez lui. Il dit à sa femme : « femme peux-tu maintenant me croire ? Je suis le maître ».

5.Umugoré yarí yâjórewe, uryá avugá ntâbá arâbóna".

5.La femme demeurait frappée de stupeur et ne trouva pas à répliquer. A partir de ce jour, elle ne lui fit plus un seul reproche ».

D'après ce conte, la femme, quelque orgueilleuse et vaniteuse qu'elle puisse être, ne peut pas se croire supérieur à l'homme. Celui-ci se montre plus malin et plus courageux qu'elle en présence d'un problème épineux. La vue de ce léopard était une meilleure occasion pour cette femme de montrer, dans quelle mesure elle pouvait se substituer à son mari et défendre la famille. Sa peur devant le fauve l'a vite désarmée et ramenée à sa place, pour laisser l'homme commander. De là, la femme a compris que son mari constitue la véritable protection du foyer. Et pour confirmer ce rôle, on l'appelle « **umwūgariro** »/un madrier, comme il se doit pour tout chef traditionnel[1].

-« umugabo ní umwūgariro ».
|L'homme|est|le madrier[2]|
« L'homme, c'est le madrier » .

De même, la tradition rundi a développé un nombre assez considérable d'interdits (**imiziro**), qui sont porteurs de renseignements, forts lourds de sens. Ils traduisent l'attitude soumise et respectueuse de l'épouse, face à l'autorité maritale .

-Umugoré ntátāmbúka imyūgariro, aba aséma umugabo.
|la femme|pas elle enjambe|les madriers|elle porterait malheur à|le mari|
« La femme qui passe par dessus les madriers de l'entrée du kraal porterait malheur à son mari ».

-Ntā mugoré acāná / asitúra } igikǐngi c'îrêmbo, aba aséma umugabo.
|pas|une femme elle n'arrache(elle ne brûle)|le pilier de l'entrée du kraal (elle est) |elle porterait malheur à |le mari|.
« la femme n'arrache pas(ne brûle pas) le pilier de l'entrée de l'enceinte familial, cela porterait malheur à son mari ».

L'umwūgariro, **l'igikǐngi c'îrêmbo**[3] symbolisent donc le chef de famille en tant que protecteur, soutien et appui. D'autres proverbes le confirment :

---

[1] Plus haut, chap.II, deuxième partie, p 56.
[2] F M RODEGEM. Il traduit "umwūgariro" par madrier. Voir **Dictionnaire Rundi-Français**, p525
[3] Branches d'arbres servant de barrière que l'on dispose à l'entrée du Kraal, de l'enclos familial.

-Ntā mugoré atīzá icúmu cânké umuheto.

|Pas|une femme|elle ne prête|une lance|ou un arc|.

« La femme ne prête pas la lance ou l'arc de son mari ».

L'arc et la lance sont des armes de l'homme par excellence, d'où ce respect que la femme leur devait. Cependant, nous savons aussi qu'on dit :

-Ubugabo sí urucúmu[1].

A travers cette expression, nous comprenons qu'il ne suffit pas de se munir de la lance pour faire preuve de courage et d'autorité.

-Ntā mugoré atīzá impfîzi[2]

|pas une femme|elle ne prête|un taureau|

« Il n'est pas du ressort de la femme de prêter un taureau.

Cela entre dans les attributions de l'homme. Le taureau par exemple symbolise la force et la puissance. On insiste sur le caractère à la fois protecteur et fécondant de l'homme comme il en est du Roi[3]. La conséquence est par exemple le droit à la parole.

-Umugoré ntávugá ijāmbo aba akengereye umugabo.[4]

|La femme|pas elle dit|un discours|elle est|elle mépriserait|le mari|.

« Il n'est pas permis à la femme de prononcer un discours à la place de son mari, ce serait un signe de mépris à son endroit ».

D'une part, ces différents interdits expriment la vénération que la femme(a) avait pour son mari. D'autre part, ils montrent les différents symboles de l'autorité maritale : le pilier de l'entrée du kraal(igikíngi c'irembo), la lance(icúmu) et le taureau(impfîzi). Comme le dit L NYAMUSHIRWA, les femmes respectaient leurs maris comme de petits dieux :

-Umugabo ní Imâna y'úmugoré[5]

|L'homme|est|dieu|de-une femme|.

« L'homme est un dieu pour sa femme ».

---

[1] S K n°2202 p233

[2] F NDAYIKÉNGURUKÍYE, Interdits, Q.V.E.S ,n°27,p20

[3] Référence au chap.II, deuxième partie, p 56.

[4] Idem, p 20

[5] L. NYAMUSHIRWA, Jabe, le 18 Septembre 2000

Dans la société burundaise, la préférence du garçon plutôt que de la fille peut être aussi révélatrice de l'autorité du mari dans la famille. Beaucoup d'éléments du langage montrent l'importance attachée au sexe mâle dans la société patrilinéaire, du Burundi. Quelques exemples peuvent nous éclairer :

-Urugó rutavyāyé umuhŭngu ruba rúhonye[1].

|l'enclos familial|qui n'engendre pas|un garçon|il est|il s'éteint|.

« Une famille où les parents n'engendrent pas les garçons s'éteint ».

-Umugabo avyāra abakŏbwa basa akaba ahónye[2]

|L'homme|engendre|des filles|seules|et il est|il s'éteint|.

« L'homme qui engendre des filles voit, à la longue, sa famille s'éteindre ».

Ces deux expressions soulignent l'importance de la progéniture mâle. Engendrer un garçon, c'est perpétuer la descendance et la continuité paternelle. Le désir de mettre au monde des garçons est donc une aspiration profonde de chaque Murūndi.

A NTABONA dit ceci :

> « ...mettre au monde des enfants, c'est se multiplier, s'élargir, projeter sa personnalité en dehors et au delà de soi en se communiquant [3]».

Plus loin, il ajoute :

> « L'enfant appartient à cet ordre des réalités qui ne relèvent pas de l'avoir comme tel, mais il est le prolongement, la dilatation de ce que l'on est [4]».

Si le fait d'avoir des enfants apporte une grande joie à la famille, engendrer un garçon est, en effet, atteindre le sommet de la satisfaction. C'est être comblé, car ainsi on a la certitude que sa lignée pourra se perpétuer.

Quant à la fille, on ne peut pas compter beaucoup sur sa présence sous le toit paternel. Dès qu'elle est demandée en mariage, elle va perpétuer la descendance de son époux et non la lignée paternelle. L'expression « **akarago k'ábarâye** » (la petite

---

[1] A. NKOROKA, GAHORÓRO, le 12 Mars 2000
M. MĀNDARANGA, BUHÎNGA, le26 Avril 2000
M. NDAYÚWŬNDI, GAHORÓRO, le 26 Avril 2000

[2] **Idem.Ibidem.**

[3] A NTABONA, les fondements de la solidarité familiale d'après les proverbes rundi, in **Q.V.E.S** ? n°16, p112

[4] A NTABONA, Idem p 114

natte de ceux qui ne logent qu'une nuit), souligne précisément le caractère passager et éphémère de la résidence de la fille sous le toit paternel, tandis que le garçon est symbolisé par le portail de l'enclos (**igikĭngi c'îrêmbo**), qui met l'accent sur la permanence, la fixité dans la famille paternelle.

Des informations recueillies et des textes de style oral que nous venons d'analyser, nous pouvons retenir que l'homme incarne l'autorité familiale. Sa force, sa supériorité en matière de courage et d'audace, par rapport à la femme font de lui un garant de la protection et de l'ordre dans le ménage. La femme lui témoigne respect et vénération. En cas de danger en famille, l'intervention de l'homme est toujours indispensable. La femme a besoin de l'appui de son époux. Nous retenons son rôle d'être une conseillère discrète et sûre de son mari, de remplacer le chef de la famille en son absence et de veiller sur l'éducation des enfants, avec le strict respect de la prééminence du père.

II.2.2. L'autorité du père et l'autorité de la mère sur les enfants

Tous les enfants issus d'un mariage légitime sont soumis en finale, à l'autorité du père. De son côté, il doit les nourrir, les éduquer et les faire soigner lorsqu'ils sont malades. A eux et à leur mère, il doit garantir la protection(**kugwānira umugoré n'âbâna**/lutter pour la femme et les enfants). Traitant de ce maître de la famille, J P CIZA stipule :

> « Il supervise tout ; défend sa famille contre toute attaque et arrange les conflits ; assure la vie des enfants, de sa femme et des domestiques[1] ».

Au sujet de l'éducation des enfants, une question se pose : Qu'arriverait-il à l'enfant qui désobéissait à ses parents ?

« Des sanctions étaient prévues, celles-ci allaient de la simple bastonnade jusqu'à l'exclusion de la famille(**gucîbwa mu muryāngo**) selon la gravité de la faute commise.

Tous les enfants en bas âge étaient punis indistinctivement par le père et par la mère. Mais, à partir de l'âge nubile, les rôles étaient partagés. Il était interdit par

[1] J P CĬZA, **op cit**,p4

exemple au père de battre sa fille, tout comme la familiarité avec elle était inacceptable[1] ».

La formulation traditionnelle du serment en dit long :

> « Au Burūndi(...), on demandera à quelqu'un de jurer sur sa fille pour s'assurer qu'il vouera envers ses engagements le même respect que celui qu'il voue à la virginité de sa fille. S'il ne disait pas la vérité, c'est comme s'il se mettait dans la voie de l'inceste[2] ».

Si le père passait outre la prohibition et que le cas venait à être porté à la connaissance des notables, ces derniers l'excluaient du rang des bagabo(**kumúca mu bagabo**).

Pour se laver de cette infamie et être réintégré dans leur communauté, il était obligé à tout un rituel de purification. Les conséquences du « **gucîbwa** »/de l'exclusion de la communauté, étaient très graves et équivalaient à « une mort sociale[3] ».

Egalement, la mère ne battait plus son fils arrivé à l'âge de 16 ans. C'est le père qui s'occupait de sa correction. Dans l'autre sens, pour le garçon qui osait frapper son père ou sa mère, le conseil familial l'obligeait aussi à un rituel de purification. C'était une façon de revêtir son père de son honneur bafoué(**kumúsubizakó agashǎmbara**). Si non il était banni de la famille[4].

Aucune information nous a été confiée à propos d'une fille qui battrait son père. Nos informateurs disent que c'est une chose qui se produisait presque jamais, à moins que la fille ne soit folle (**umusazi**).

> Ntā mukǒbwa yakúbita sé kíretse yâsaze.[5]
> |Pas|une fille|elle frappait|son père|sauf|elle est folle|.
> « Une fille ne frappait jamais son père à moins qu'elle ne soit folle ».

---

[1] B. HABONIMÂNA, op cit p 60
[2] A. NTABONA', « Dire la vérité, devoir de tout homme », in A C A, n°2, 1972-p52
[3] A. NTABONA', « Dire la vérité, devoir de tout homme », in A C A ,n°2, 1972,p 52
Il nous donne quelques conséquences du « gucibwa ». :
-Ne plus boire à la même cruche de bière que les autres(kunêhwa n'ábāntu) ;
-Ne plus puiser à la même source que les autres(guhárirwa ivõmo) ;
-N'avoir même plus le droit de chercher du feu chez les voisins ;
-Quitter finalement sa propriété(gusohorwa), etc...
[4] B. HABONIMÂNA, op cit, p 61.
[5] L. NYAMUSHIRWA, JABE, le 18 Septembre 2000

Si elle se battait avec sa mère, il m'a été rapporté que l'affaire se réglait entre elles. En cas de gravité, on en informait le père, qui décidait de la sanction à infliger à la fille. On estimait probablement que leurs mésententes pouvaient être réglées sans beaucoup de difficultés.

Voici ce qu'en dit L NYAMUSHIRWA, une informatrice :

« Umukŏbwa na nyina bágwānye, ntibătaka abagabo ; bărabaréka bakîheraniriza bó nyéne [1] ».

|La fille|et|la mère|elles se battaient|, elles ne faisaient pas appel à les notables| ; ils les laissaient|elles en finissaient elles-mêmes|.

« lorsque la fille et sa mère se battaient, elles ne faisaient pas appel aux notables, elles arrangeaient l'affaire entre elles ».

Nous n'avons pas pu avoir des précisions sur la nature des sanctions à infliger à la fille par son père, étant donné que pareil cas étaient rares et le demeurent.

S'agissant du respect et de la soumission dus aux parents, quelques proverbes et interdits pourraient nous éclairer beaucoup plus :

-Ntāwuhârīra na sé[2].

|pas celui qui discute|avec|son père|.

« On ne discute pas avec son père ».

Ses ordres ne se discutent pas.

-Igitúgu kirakúra ntigisūmbá izosi[3].

|L'épaule|elle grandit|elle ne dépasse pas|le cou|.

« l'épaule a beau grandir, elle ne dépassera jamais la nuque ».

C'est pour dire qu'un enfant a beau grandir ou être une grande personnalité, il sera toujours inférieur à ses parents.

-Uwubúze icó bakiná akina na nyina (dicton populaire).

|Celui qui manque|ce que|ils jouent|il joue|avec|sa mère|.

« Celui qui n'a personne avec qui jouer joue avec sa mère ».

---

[1] L. NYAMUSHIRWA,JABE, le 18 Septembre 2000

[2] S K n° 1908, p 205

[3] S K n° 711, p 93

Ce proverbe est l'expression même du respect absolu qu'on doit à sa mère, surtout lorsqu'il s'agit d'un garçon majeur.

-umukŏbwa ntáhagárara ku gikĭngi c'îrêmbo ku mugórōba, aba aséma sé[1].

|Une fille|elle ne se tient pas debout|sur|le pilier|celui de l'entrée du kraal|sur| le soir|elle est entrain de|elle porte malheur| à son père|.

« Il est interdit à la fille de se tenir debout appuyée sur le pilier de l'entrée de l'enclos familial, cela porterait malheur à son père ».

Nous devons garder à l'esprit que le « **gikĭngi c'îrêmbo** » symbolise l'autorité paternelle[2].

Ces interdits insistent sur le respect et la réserve que la jeune fille nubile doit avoir à l'égard de son père tout comme le garçon doit se montrer plus respectueux vis-à-vis de sa mère.

Nous avons demandé à nos informateurs pourquoi les enfants obéissent plus à leur père qu'à leur mère. A cette question, tout le monde, à l'unanimité, fait noter d'abord que les enfants des deux sexes se confient plus volontiers à leur mère qu'à leur père. En revanche, ils obéissent plus spontanément à leur père qu'à leur mère. En effet, le père inspire de la crainte et de la peur ; il ne tolère pas d'être contrarié quand il donne des ordres. Il gronde et, au besoin, il punit sans défaillance. Il se montre plus exigeant, plus rigoureux, plus sévère que la mère. RURASĒHEYE et MĀNDARĀNGA déclarent à ce propos :

« Umugabo ní intāmbwe mu rugó[3] ».

|L'homme|il est| le lion|dans|l'enclos|.

« L'homme est le lion au sein de la famille ».

Par ailleurs, il a un regard et une voix, qui, d'eux-mêmes, inspirent du respect, de la crainte, et parfois de la peur.

Rappelons à ce propos le proverbe :

-Igitsŭre c'úmugabo gihakuza bunínii[4].

---

[1] H NTAHOMVŪKIYE, Art cit, p272, n°7

[2] Voir chap II, deuxième partie, p 18

[3] -RURASĒHEYE, KIBOGÓYE, le 26 Juin 1999
-MĀNDARĀNGA M, RUTŎNDE, le 28 Juin 1999

[4] Voir chap II, deuxième partie, p 11

|le regard sévère|celui de l'homme|fait sortir(de la marmite)une grande(pâte)|.

« Le regard perçant de l'homme fait sortir une pâte bien abondante ».

Le regard perçant de l'homme force la timidité des autres et pousse à l'obéissance.

Si les enfants semblent parfois avoir peur de leur père, c'est parce qu'entre autres raisons, ils le voient moins souvent que leur mère, avec laquelle ils sont souvent en relation. Le père leur est moins familier. Nous savons que les mères sont moins dures et plus compréhensives que les pères. On entendra souvent une mère dire à son enfant qui pleure, et parfois sans raison valable :

« Ngwāhó só ! Ndabíbwīra só !

«Attention à ton père, il vient! Je vais tout révéler à ton père » !

Et l'enfant se tait par peur de voir apparaître celui qui le punirait ou le gronderait sans hésitation. En fait, les enfants remarquent que leur père est le chef de la maison. Même la mère lui obéit. Et pour l'enfant qui a suivi l'éducation de son père, et dont le caractère s'identifie à lui, on dit :

Ni isáse rivá ku cûma.[1]

|C'est |une étincelle|qui vient|sur |le fer|

« C'est une étincelle qui jaillit du même fer ».

L'enfant est donc le portrait de son père. Celui-ci se reconnaît en lui. Il le prolonge. Ils sont du même sang et vivent le même univers vital.

Par contre, à propos du garçon qui se fie trop aux paroles de sa mère et non de son père, le langage est dur :

« Bitwí vyā nyina [2]».

|Grosse oreilles|celles de|sa mère|.

« Grosse oreilles de sa mère ».

Ces expressions valent pour un garçon qui écoute trop les paroles de sa mère et néglige celles de son père. Le garçon est plutôt invité à s'identifier à son père ; à être le reflet véritable de son image. En famille, la place de l'aîné et le choix du

---

[1] **S K** n°1410, p158

[2] NSABIMÂNA G, JABE, le 12 Mai 2000
BARÂNTSĪNZE, BUHÎNGA, le 27 Février 1999

légataire de l'autorité paternelle(**samúragwá**), dépendaient de la façon dont le père jugeait du sérieux du fils.

D'ordinaire, l'aîné fait vite preuve d'un esprit éveillé et d'un sens pratique remarquable. Les parents le font travailler sans trop le dorloter, à tel point qu'il paraît souvent mûr avant l'âge. S'il se montre zélé et intelligent, il entre vite dans les bonnes grâces de ses parents, et son père lui lègue son autorité sur toute la famille avant de mourir.

Il devient alors le légataire de l'autorité paternelle. Si il ne présente pas les qualités requises, le père désigne un autre plus compétent. Celui-ci peut alors être n'importe quel autre fils de la famille et même le cadet si il s'en montre digne.

Nous ne voudrions pas continuer notre étude en approfondissant les rôles dévolus à « **Samúragwá** ». Cependant, nous pouvons analyser en passant, l'étymologie du terme pour nous aider à saisir mieux le vocable.

« **Samúragwá** » se décompose ainsi : |sa-mu-rag-u-a|

Sa- : élément désignant l'appartenance masculine.

-mu- : préfixe de classe(classe 1).

-rag- : radical(kuragwa : avoir en héritage).

-u- : suffixe de dérivation exprimant le passif.

-a- : la finale.

C'est celui qui doit « hériter de » (**samúragwá**). Il est le fils héritier présomptif ; le prétendant à la succession paternelle(ku-rag-a : léguer ;| ku-rag-u-a| : avoir en héritage).

Ce n'était donc pas « le plus malin, le plus rusé », comme l'affirme RODEGEM[1], mais le plus habile, le plus intelligent et le plus compétent des fils à qui on donnait cette autorité.

Certes, la présence d'une autorité dans chaque groupe humain qui a une certaine organisation est une exigence fondamentale. « Mais il arrive des moments où, pour une raison ou pour une autre, l'autorité familiale fasse défaut pendant une période donnée. Cela était plutôt exceptionnel dans la tradition et conduisait au désastre[2]. Voyons cela de plus près.

---

[1] F M RODEGEM, **Dictionnaire Rundi-Français**, col 2, p 329

[2] B. HABONIMÂNA. **Op.cit**, p 70.

II.2.3. Le cas de l'absence d'autorité familiale.

Il est d'abord étonnant de penser un seul instant qu'une famille puisse manquer de chef. Certaines raisons vont être avancées par les résultats de l'enquête. Les conséquences d'une telle situation sur la famille également n'ont pas manqué à être signalées.

> Selon B. HABONIMÂNA, « si le père meurt avant d'avoir désigné le fils héritier, la famille connaît des moments d'instabilité. Ceci est valable lorsque cette mort survient alors que « **samúragwá** » est encore trop jeune[1].

Certes, la mère, les oncles veillent sur les enfants. Mais il se crée un vide dans l'enclos et on vit dans l'insécurité permanente. HABONIMÂNA continue en disant que « si l'héritier est plus jeune que les autres frères, il arrive qu'ils cherchent à lui causer des ennuis et même à se révolter contre lui, par jalousie, surtout quand il a été désigné contre leur gré »[2]. Ici alors, l'intervention des sages | **abashîngantăhe** pour l'investiture officielle du « **Samúragwá** » et le partage des biens légués par le père, sous leur arbitrage, rétablissent l'équilibre familial.

A.NKOROKA invoque une autre raison de carence d'autorité :

« Iyó umugoré agānzá umugabo »[3].

| Quand | la femme | domine | l'homme |.

« Lorsque l'homme est dominé par femme »

Le foyer est déséquilibré, suite aux mésententes et aux affrontements dans le couple Il peut en être de même quand l'homme travaille loin de sa famille et qu'il n'a pas une femme forte de caractère pour tenir le gouvernail du ménage.

L'absence d'une autorité familiale entraîne toute une série de conséquences. En effet, les Barundi disent qu'une famille sans chef est comparable à ce qui suit :

-Ingabo zitagirá umutwăre ;

| Des troupes d'hommes | pas ils ont | un chef |.

« Une armée sans commandant »

-Ubushó butagirá impfîzi ;

---

[1] B. HABONIMÂNA. **Op.cit**, p 70.
[2] B. HABONIMÂNA. **Op.cit**, p 70.
[3] A. NKOROKA, GAHORÓRO, 12 Mars 2000.

| Un troupeau(de vache) | pas il a | un taureau |
« Des troupeaux de vaches sans taureau »

-Inzúki zitagirá umwámi ;
| Des abeilles | pas elles ont | le roi |.
« Des abeilles qui n'ont pas de roi ».

-Impēhe nsa ;
| Un ramassis | seul |
« Un ramassis de branches d'arbres ».

Des proverbes variés stigmatisent également cette situation :
-Urugó rutagirá umugabo ntākitárukéngera[1].
| L'enclos qui n'a pas | un homme |pas quelque chose qui ne le méprise|
« La famille privée de son chef devient un objet de mépris pour tous »

-Ahavûye umugabo ntihásubire umugayo haba atā mugabo yariho[2].
| Là où disparaît | un homme | sans qu'il y laisse | du mépris | c'est que | pas | l'homme | qui était là |.
« Si le départ d'un chef n'entraîne pas de mépris, là où il se trouvait, c'est un signe évident qu'il n'y avait pas de chef digne de ce nom ».

-Inkoko ivûye mu magí arabora[3].
| La poule | elle quitte | dans | les œufs | ils pourrissent |
« Quand la mère-poule quitte les œufs, ceux-ci pourrissent ».
Les enfants privés du soutien des parents tombent dans la misère[4].

Une complainte, telle qu'elle nous a été livrée par E. BĀNDORA[5], reproduit dans le genre « Inānga »[1], relate le malheur d'une famille frappée par la mort de son chef. Nous en reproduisons une partie :

---

[1] Expression tirée de l'Inānga intitulé « MBĀNZABUGABO ».
[2] Proverbe entendu de l'Abbé Adrien NTABONA.
[3] S. K., n°1147, p 133.
[4] Ici, il s'agit en particulier du soutien paternel.
[5] E. BĀNDORA, NGAGÁRA, BUJŪMBURA, le 22 Septembre 2000.

« Urugó rutagirá umugabo	: Une enceinte familiale sans chef
Ewe Mbānzabugabo	: Mon cher Mbānzabugabo.
Igishĕgu[2] cărаje	: Un orant traditionnel est venu et a dit :
Ngo mp'amâzi nīzígure	: Passe-moi de l'eau, je voudrais me laver les mains.
Ĕmwe ga mwā bāntu	: Oh, Hommes !
Nīzígure nīkámire	: Pour me laver les mains et traire la vache
Atáho ryăbonetse(bis)	: chose qui ne s'était jamais produit dans la vie (bis)
Ĕmwe Mbānzabugabo (bis)	: Mon cher Mbānzabugabo (bis)
Aríwew'(é) agatăngāza	: Ecoute le scandale.
Aríko ngo n'agatăngāza	; Mais c'est un véritable scandale
Urugó rutagir (á) umugabo	: Une famille sans chef
Ntâkitarukêngera	: Tout le monde la méprise.

La mère de **Mbānzabugabo** se plaint, auprès de son fils, des misères de sa famille, suite à la mort de son mari. La famille n'a plus de prestige ; l'honneur dont elle jouissait du vivant de son maître s'est envolé ; son protecteur et défenseur n'est plus. Même les initiés au culte de kiranga, ces grossiers personnages selon la tradition, osent venir demander de l'eau pour se laver les mains, avant de traire les vaches du chef.

Des noms individuels relatifs à la mort, tels que nous les livre Ph. NTAHOMBĀYÉ, montrent, une fois de plus, combien une famille qui perd son chef connaît le mépris, la honte et le déshonneur :

-Rukorikibí (=rukora ikibí)[3]

« Elle (la mort) fait le mal »

-Rurônōna[4]

---

[1] Harpe à cordes sur laquelle on chante de la musique, pleine d'une poésie lyrique très touchante.

[2] **Igishĕgu**, c'est un initié au Culte de Kirānga. D'après Rodegem, les initiés profitent de leur situation privilégiée et de la crainte qu'ils inspirent. Ils extorquent à leurs victimes, les habitants des collines voisines, des cadeaux en nature(...) et se permettent impunément des écarts de langage et de conduite qui, en d'autres temps, seraient fort mal jugés.
Voir F.M. RODEGEM, **Dictionnaire Rundi-Français,** p. 416-417.

[3] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **Des noms et des hommes, aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi**, Karthala, Paris,1983, p 173.

[4] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **Des noms et des hommes, aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burūndi**, Karthala, Paris, 1983, p 173.

« Elle abîme »

-Rugirumwānda (=rugira umwānda[1])[2]
« Elle rend sale »

-Rutērakagayo (=rutēra akagayo)[3]
« Elle engendre le mépris »

-Ruratētēreza[4]
« Elle humilie »

Le nom Ruratētēreza se retrouve dans gutētērwa | ku-teter-u-a |, il signifie « avoir honte ».
-Rurakēngereza[5]
« Elle suscite le mépris »

Les expressions, les proverbes, la complainte et ces quelques noms individuels, montrent que la famille privée de l'autorité et de la présence de son maître se disperse et tombe dans le déshonneur.

Nous venons d'analyser la conception de l'autorité dans la famille avec la particularité du cas de l'absence de l'autorité familiale, nous allons voir dans les lignes qui vont suivre la conception du chef de famille et la place de la femme aujourd'hui.

II.2.4. La conception du chef de famille et la place de la femme aujourd'hui.

Les attributions de l'homme en tant que maître de la famille et sa considération familiale n'ont rien perdu de leur importance depuis l'époque coloniale jusqu'au 28 Novembre 1966, date de la proclamation de la Première République au

[1] Umwānda est le terme général pour signifier « Saleté ».
[2] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **Op.cit**, p 174.
[3] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **Op.cit**, p 174.
[4] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **Op.cit**, p 174.
[5] Ph. NTAHOMBĀYÉ, **Op.cit**, p 174.

Burundi. L'homme est toujours celui qui commande, domine et ordonne. La femme est celle qui écoute, exécute et se soumet. C'est l'homme qui paye la dot, prend l'initiative de fonder le foyer, contrôle toute la propriété et tous les biens de la famille et en assure la défense. C'est lui qui prend la parole en public, devient **umushîngantăhe** /sage par l'investiture, participe à la guerre, s'en va à la cour royale (du temps de la monarchie) et fait des contacts avec les grands du pays. Nous voyons concentrées, même dans la famille d'aujourd'hui, les caractéristiques de l'institution « **Amasabo** »[1].

L'ère coloniale lui avait apporté un autre avantage : la scolarité. Certes, l'éducation scolaire n'était pas réservée uniquement aux garçons. Cependant, nous savons que la mentalité traditionnelle permettait moins aux filles de fréquenter l'école. On croyait que leur rôle était de s'occuper des travaux champêtres et ménagers. Il ne leur était permis de se déplacer comme des garçons, sans être accompagnées comme nous le dit L. NYAMUSHIRWA.

Kĕra cărazíra kó umukŏbwa agēnda wênyené[2].

| Jadis | il était interdit | que | une fille | part | seule |.

« Jadis, il était interdit à une fille de se promener seule ».

C'est pourquoi d'ailleurs on les appelle « **abanyákigó** »/ celles de l'arrière-cour[3]. Les filles sont en effet censées rester à l'intérieur de la maison ou à l'arrière-cour. On prétendait aussi que la femme était moins intelligente que l'homme.

On n'hésitait pas de déclarer haut :

Ntā bwênge bw'úmugoré

|Pas | d'intelligence | celle de la femme.|

« La femme ne peut pas faire preuve d'intelligence, de raisonnement rigoureux comme l'homme »

Et pour empêcher aux filles d'aller à l'école, on disait :

« Ntā shŭle y'úmukŏbwa »

| Pas | une école | celle d'une fille|.

« Point n'est besoin pour une fille d'aller à l'école ».

---

[1] Voir chap.II, deuxième partie, pp. 62-65.
[2] L.NYAMUSHIRWA, **Op.cit**
[3] L.NYAMUSHIRWA, **Op.cit**

Toutes ses aspirations devaient tendre uniquement vers l'acquisition d'un mari par le mariage :

« Idĭpolŏme y'úmukŏbwa ní umugabo »

| Le diplôme | celui de une fille | est | un mari |

« Le vrai diplôme pour une fille, c'est d'avoir un mari ».

Voilà une des raisons pour lesquelles les filles qui avaient même eu la chance de fréquenter l'école ne se préoccupaient pas de pousser loin leurs études. Heureusement, tous ces préjugés qui concourent à légitimer l'infériorité de la femme par rapport à l'homme tendent à baisser, voire disparaître.

Toutefois, encore aujourd'hui, l'effectif des garçons reste de loin supérieur à celui des filles dans les écoles. Et dans la vie publique, les hommes détiennent les meilleurs postes de responsabilité aussi bien dans l'administration que dans la direction du pays. L'institution « **Amasabo** » continue donc à fonctionner dans les rapports hommes-femmes.

L'avènement de la Première République mit sur pied l'U.F.B(Union des Femmes Barŭndikazi)[1]. A l'époque, l'Etat dénonçait la conception traditionnelle du rôle de la femme en ces termes :

« Depuis bien longtemps, les femmes étaient refoulées aux champs et à la cuisine comme éléments négligeables et secondaires. Telle était la conception du régime monarchique et rétrograde »[2].

La création de l'U.F.B donna officiellement à la femme le droit de parler en public et de s'ouvrir à la vie politique nationale et internationale. Ainsi, en date du 3 Mars 1968, lors du premier anniversaire de la fondation de l'U.F.B, sa Première Secrétaire Générale déclara :

« Notre souci est de sortir la femme Murŭndikazi de l'asservissement dans lequel elle était confinée, de combler le fossé, combien large, qui existait entre

[1] Voir Brochure publiée par la maison du Parti UPRONA, **Pourquoi le changement ?** p 17, col 2.

[2] **Révolution burundaise du 28 Novembre 1966**, brochure publiée à l'occasion du 2ème anniversaire de la proclamation de la 1ère République, BUJŪMBURA, 1968, p 21, 1ère Col.

elle et son pays, entre elle et l'Afrique, entre elle et les femmes des pays développés »[1].

Effectivement, la femme a commencé, dès lors, à prendre de plus en plus conscience que son rôle doit dépasser le cadre familial pour participer aux activités politiques et culturelles de son pays, sur le même pied d'égalité que l'homme.

Néanmoins, cette analyse constatant l'infériorité de la femme **murŭndikazi** ne fait pas l'unanimité, Van Der Burgt par exemple reconnaissait déjà en 1903 l'égalité de l'homme avec la femme au Burūndi :

« Dans l'urundi, la femme est à peu près l'égal de l'homme(...)

Elle occupe un rang beaucoup moins inférieur et elle n'est pas du tout esclave comme chez d'autres nègres... »[2]

D. NOTHOMB est dans la même ligne quand il parle de la femme rwandaise, bien proche de celle du Burūndi :

« Non, la femme au Rwānda, n'est pas une sorte d'esclave, ni un être inférieur, juste bonne à procréer ou donner le sein. Elle se sait dépendante de son mari et l'accepte volontiers. Cette dépendance n'est pourtant pas absolue. En bien de ménages, l'épouse est conseillère du mari qui n'hésite pas à la consulter lorsqu'il s'agit d'une question mixte qui relève de la compétence des deux pour les cultures, le bétail, l'instruction des enfants »[3].

Il est vrai que la femme **murŭndikazi** n'était pas une esclave. Elle ne vivait pas les mêmes conditions que certaines consœurs d'Afrique, en l'occurrence l'Afrique musulmane. Elle avait son mot à dire dans le foyer. Elle était respectée. On l'appelle « **umupfâsoni** » / la respectable.

Cependant, nous pensons qu'il serait exagéré et même naïf de croire qu'il y avait égalité entre l'homme et la femme au Burūndi. Les témoignages que nous avons relatés dans nos analyses antérieures ont effectivement démontré le contraire. Les nombreux préjugés que nous avons relevé en nous appuyant sur le langage freinaient son épanouissement. Ainsi, nous pouvons dire que malgré tout, la femme

---

[1] **Révolution burundaise du 28 Novembre 1966**, brochure publiée à l'occasion du 2ème anniversaire de la proclamation de la 1ère République, BUJUMBURA, 1968, p 21, 1ère Col.

[2] Van Der Burgt, **Un grand peuple de l'Afrique équatoriale**, p 34.

[3] D. NOTHOMB, **Un Humanisme Africain**(Valeur et pierres d'attente), p 49.

demeurait dans une certaine infériorité par rapport à l'homme et subissait, par là, l'influence diffuse de l'institution « **Amasabo** »[1]

Par contre, si la femme ne participe pas, d'une façon active, à la vie politique du pays, c'est elle surtout qui, dans une large mesure, plus que l'homme, la production agricole. C'est elle également qui s'occupe, en grande partie, de l'éducation des enfants en famille.

L'homme reste toujours le maître de la famille et il se sent supérieur à la femme qui lui doit tous les égards[2]. Toutefois, il sait que l'édification du foyer est une œuvre commune. C'est pourquoi il recueille les avis de son épouse, pour prendre des décisions qui touchent toute la famille[3]. De plus, aujourd'hui, l'influence scolaire a entraîné un certain changement dans les mentalités : la femme est aussi capable de réaliser autre chose que le travail des champs et l'éducation des enfants. Elle peut faire des études et être capable d'exercer n'importe quelle fonction que la vie moderne présente et que la société d'hier ne lui permettait pas d'accomplir.

Dans le processus actuel de changement des mentalités, B.HABONIMÂNA dit à propos de la femme :

> «Les barrières séculaires qui l'empêchaient d'être pleinement elle-même et d'avoir accès aux mêmes droits que l'homme s'effacent progressivement. L'instruction poussée des femmes corrigera les erreurs du passé. Toutefois, une mentalité ne se change pas en une nuit et encore moins par un seul coup de plume »[4].

En effet, il a fallu beaucoup de temps et beaucoup de patience pour que les femmes arrivent là où elles en sont aujourd'hui.

De notre étude sur l'autorité familiale, nous déduisons que la famille traditionnelle burundaise était bâtie sur une autorité solide incarnée par le père. Nous n'avons pas trouvé des cas où l'autorité était exercée explicitement par la femme, à part celui de la reine –mère dont parle J.B. NTAHOKAJA´ cité par HABONIMÂNA :

> « Le roi devait être toujours un homme, jamais une femme. La reine-mère, **umugabékazi** (celle qui commande, qui domine) pouvait aider le roi à

---

[1] Voir chap.II, deuxième partie, pp 15-21.

[2] Voir chap.II, deuxième partie, p 19.

[3] Voir chap.II, deuxième partie, p 15

[4] B. HABONIMÂNA, **Op.cit**, p 81.

gouverner et à exercer la régence dans la minorité du roi avec un conseil de hauts dignitaires princiers. La régence du **mwāmi Mwāmbutsa IV** par exemple fut assurée par la reine-mère RIRIKUMUTÍMA ainsi que les chefs NDUWŮMWE, KARABÔNA et NTĀRUGÉRA »[1].

Cependant, nous n'allons pas nous investir à développer une étude sur l'autorité exercée d'une manière explicite par la femme.

Si l'homme en famille jouissait d'une autorité primordiale, l'autorité au sein du lignage mineur avait aussi une grande importance dans la Société burundaise. Nous allons le voir dans les lignes qui vont suivre.

II.3. LA CONCEPTION DE L'AUTORITE AU SEIN DU LIGNAGE MINEUR.

II.3.1 Position du problème.

B. HABONIMÂNA, en parlant du clan, dit : Le chef du clan (**umukurú w'úmuryāngo**) est habituellement le plus sage, le plus mûr et le plus ancien du groupe. S'il est extrêmement vieux, on désigne un autre pour le remplacer. Il joue le rôle de conseiller et d'arbitre au sein du clan. On le consulte (**baramuhanūza**) pour les affaires importantes : Le partage de l'héritage, le contrat de mariage, l'achat ou la vente de propriété[2].

De là, nous voyons que le chef du clan a une place considérable auprès des autres membres du clan. On s'adresse à lui avec vénération (**icûbahiro**) : B. HABONIMÂNA apporte des précisions à ce sujet :

« Il doit avoir les qualités de discernement et d'objectivité ; et servir de trait d'union dans la famille (**sahwānyá mu muryāngo**). Il doit semer l'entente entre tous. C'est également lui qui préside aux grandes célébrations de la vie et doit être au centre des débats relatifs au clan »[3].

---

[1] B. HABONIMÂNA, Op.cit, p 98; Voir aussi J.B.NTAHOKAJÁ, **Op.cit**, p 109.
[2] HABONIMÂNA B. **Quelques traits de la conception de l'autorité à travers des textes de style oral rundi,** mémoire, U.B., BUJŮMBURA, 1976-1977, p 74.
[3] HABONIMÂNA B. **Quelques traits de la conception de l'autorité à travers des textes de style oral rundi,** mémoire, U.B., BUJŮMBURA, 1976-1977, p 74.

II.3.2. Les devoirs des membres vis-à-vis du clan.

Les membres du clan doivent être animés d'un grand esprit de solidarité dans le pire comme dans le meilleur. Un crime commis par exemple par un d'entre eux est imputé à tout le clan. S'attaquer à un membre du groupe ou le tuer signifie s'attaquer à tout le clan. C'est une provocation qui fait appel à la vengeance de la part des autres. Certains enfants portent le nom de BAZŌMPŌRA /ils me vengeront /.
Le **ba** | **ils**, fait allusion aux membres du clan qui s'acquitteront de ce devoir, à savoir la vengeance que les fils, les neveux ou les cousins réaliseront tôt ou tard sur son ennemi.

La solidarité clanique se concrétise également pour l'organisation et la réalisation d'une célébration de la vie. C'est le cas de la naissance des jumeaux (**amahásа yâvûtse)**, pour le mariage (**ukurōngora**), pour l'investiture des sages « **abashîngantahe** » (**ukwâtirwa**). A ces différentes occasions, on pratique l'entraide (**gufáshānya**) et l'échange des cruches de bière (**gutêrērana**).
Des célébrations rituelles comme la naissance des jumeaux et la mort d'un membre de la famille sont les deux fêtes, les plus respectées, qui rassemblent effectivement le plus de personnes, comme le confirment tous les informateurs interrogés :

> « Iyó amahásа avūtsé mu muryāngo cânké hagapfa umūntu, umuryāngo uca ukórana, n'ábarí kure nyéne ».
> | Quand | les jumeaux | ils naissent | dans | la famille | ou bien | il meurt | une personne | la famille | elle se rassemble | et | ils se trouvent | loin | même |.
> « Lorsque les jumeaux naissent dans une famille ou qu'un membre de la famille meurt, toute la famille se réunit, même les plus éloignés »[1].

Les exigences du clan sont ressenties par tous ses membres. Le langage est claire à ce sujet :

> -Umuryāngo uragōra[2]
> | Le clan | il est difficile |

[1] Toutes les personnes interrogées sont unanimes sur ce point. En réalité, la naissance des jumeaux et la mort font peur, et c'est connu comme tel selon la tradition rūndi.
[2] Enquête

« Le clan est exigeant »

-Uwugôwe agōra incutí (ab'îwé)[1].

| Celui qui est malheureux | il gêne | le parent | (les siens)

« En cas de malheur, on recourt obligatoirement aux siens ».

D'autres expressions langagières reconnaissent la nécessité d'avoir de la solidarité entre les composantes d'une famille. Mais, cette solidarité comporte aussi des inconvénients :

-Umuryāngo urîca nk'úmwămi[2].

| Le clan | il tue | comme-le roi |.

« Le clan tue comme le roi ».

A force de tracas, de pression, de mauvais traitements, le clan peut ennuyer certains de ses membres au point de les réduire à néant, tout comme ils pourraient être anéantis ou condamnés par le roi.

-Umuryāngo uryōha uryâna[3].

| La famille | elle est (chose) agréable | (mais) elle ronge |.

« Il est agréable d'avoir sa famille, son clan, mais parfois il est nuisible ».

Malgré ce côté négatif de la solidarité clanique, on se réjouit toujours d'appartenir à une grande famille (**kugira umuryāngo munîni**), car elle est présente dans le malheur et garantit la protection de ses membres. Il est pénible de vivre dans une famille presque éteinte. On y vit dans l'insécurité puisqu'on est sans défense. De là, nous comprenons que la force et la solidarité de la famille clanique constituent à elles-mêmes une puissante autorité.

Si le chef du clan jouit d'une autorité très respectée, l'autorité à l'échelle socio-politique l'est encore davantage. Dans les lignes qui vont suivre, notre attention sera fixée sur un aspect extrêmement important de l'autorité socio-politique, celle des **bashîngantăhe** / sages au Burūndi. Notre étude portera sur leur rôle social, juridique et politique dans le pays.

---

[1] Enquête

[2] S.K n°2969, p 306.

[3] S.K n°2972, p 306.

II .4. L'AUTORITE SOCIO-POLITIQUE, CAS DES BASHINGANTAHE.

II.4.1.L'umushîngantăhe.

Dans cette approche, nous nous arrêtons à l'autorité des **Bashîngantăhe/** sages, qui est la plus proche de ce que nous souhaitons aujourd'hui, en laissant supposer le pyramidisme se retrouvant aux autres échelons du pouvoir, et en ne sentant pas le besoin d'y insister, tellement il saute aux yeux .

Le terme « **umushîngantahe** » peut comporter plusieurs sens. Pris dans un sens premier, il signifie arbitre et juge, investi au cours de la cérémonie officielle d'investiture appelée « **ukwâtirwa** ». Par extension, c'est un titre qu'on donne à toute personne âgée, à toute personne honorable et respectable. Il était toujours réservé uniquement aux hommes. Aujourd'hui, certaines femmes ont été nommées pour faire partie de la Commission consultative pour la réactualisation de l'institution des Bashîngantahe. Cependant, les anciens **bashîngantăhe** approchés, ils nous ont révélé à l'unanimité que c'est une honte pour la nation. Une femme n'a jamais été investie « **umushîngantăhe** » comme le disent nos informateurs :

« Kuvá uburŭndi búcītwa gúrtyo, ntāmugoré yĭgeze yâtirwa »[1].
| Depuis | le Bū̆rundi | a reçu un nom | pas | une femme | a été | investie |.
« Depuis que le Bū̆rundi a un nom, aucune femme n'a jamais été investie ».

Dans notre analyse, nous prendrons donc ce terme dans son sens premier pour des raisons de clarté et pour éviter des confusions.

Il nous est très difficile de situer l'institution des **Bashîngantăhe** dans le temps. Certains auteurs comme RODEGEM, se basant sur les légendes, la situe au XVIIIème siècle sous le roi NTÁRE RUSHATSI[2].
Néanmoins, on ne peut rien affirmer avec certitude. Nous savons tout simplement que cette institution, comme le dit I. HAKIZIMÂNA, « existe depuis longtemps dans le

[1] Les informateurs sont entre autres :BIRIHĀNYUMA, MPĒMA, BĀNDIMA, MAYĂNE, NTAHOMPAGÁZE, MUJINYA, RORERAHO.(Cf liste en annexe).
[2] I. HAKIZIMÂNA, **l'institution des Bashîngantăhe au Bū̆rundi**, E.N.S, Buja, 1976, p 10.

pays et sur l'étendue du territoire »[1]. La question relative à son origine serait sans doute mieux débattue par des historiens spécialistes en la matière.
Ici, nous allons nous intéresser aux bashîngantahe avec leur savoir, leur expérience, leur rôle social, juridique et politique, avec toute leur personnalité qui constitue le fondement de leur autorité.

II.4.2. Rôle social, juridique et politique des Bashîngantăhe.

Les obligations morales, sociales, juridiques des « **bashîngantăhe** »/ des sages ont été présentées par I. HAKIZIMÂNA dans son mémoire. Nous soulignerons encore leur rôle social, juridique et politique en interrogeant le langage. Des proverbes choisis entre mille vont nous aider à le dégager :

-Ahó abagabo barí ntihagwá ibára[2].
| Là (où) les notables | ils sont | pas là ne tombe | un crime |
« Les sages aident à la prévention du crime ».
Ils sont les garants de l'entente, de l'harmonie et de la paix.

-« Kananira abagabo ntíyĭmye ».
| Celui qui résiste | aux notables | il n'a pas été intronisé |.
« Celui qui s'oppose aux sages conseils des Bashîngantăhe n'a pas d'autre voie de salut. ».
Ce proverbe s'adresse aux jeunes qui veulent être trop indépendants et souligne que, pour être un homme de valeur, il faut savoir écouter les conseils des adultes.

-Wānka abagabo ugasiga bágaba (citation de mémoire).
| si tu refuses | les notables | tu pars | alors qu'ils sont entrain de donner |.
« Celui qui rejette l'intervention des notables rentre bredouille pendant qu'ils sont entrain de répandre des bienfaits » .

---

[1] I. HAKIZIMÂNA, **l'institution des Bashîngantahe au Burūndi**, E.N.S, Buja, 1976, p 1.
[2] **S.K.** N°90, p 34.
Voir aussi, NDAYISHĪNGUJE Pascal, le rôle des Bashingantahe dans l'harmonisation communautaire au Burūndi, in **ACA** n°1, 1996, p 91.

Les « **bashîngantăhe** » accueillent celui qui réclame leur concours. Ils ne forcent personne à recourir à eux. Néanmoins, celui qui croit se suffire et se passer d'eux risque la confusion alors que ceux qui ont recours à eux sont dans la tranquillité et la paix :

-Ntā wutêra akageré abashîngantăhe[1]

|Pas quelqu'un ne lance | un petit coup de pied | les bashîngantăhe |.

« On ne rit pas au nez des notables, car, de toute façon, ou revient tôt ou tard chez eux ».

A partir de ce proverbe, la sagesse rundi veut insister sur le fait que les notables sont indispensables si l'on veut que justice soit faite. On a toujours besoin d'eux, en cas de conflit avec une autre personne ou tout simplement pour leur demander conseil ou pour s'assurer leur soutien.

I. HAKIZIMÂNA confirme ces constatations précédentes en ces termes :

« Le **mushîngantăhe**, étant un homme sage, un homme d'expérience, on recourait à lui pour toute activité d'une certaine importance. Il est vrai qu'on s'adressait aux « **bashîngantăhe** » pour avoir des conseils judicieux, mais parfois aussi pour s'assurer un témoin oculaire qui pourra intervenir en cas de conflit »[2].

Plus loin, il renchérit :

« On recourait toujours à eux pour toute activité importante et on en retirait toujours une parole sage et sûre »[3].

Le soutien d'un « **mushîngantăhe** » dans toutes les circonstances est toujours des plus fermes. Cela est encore valable aujourd'hui.

-Ngaye urubănza singayé abagabo[4].

| Je méprise | le verdict (rendu) je ne méprise pas | les notables |

« Je refuse le procès rendu et non les notables ».

---

[1] Voir **S.K.** n°1591, p 176. Tous les sages interrogés nous ont aussi donné ce proverbe.
[2] I. HAKIZIMÂNA, **Op.cit**, p 74.
[3] I. HAKIZIMÂNA, **Op.cit**, p 75.

[4] Proverbe cité par : MPÊMA M., enquête orale, MBOGORA, 29 Février 1999.
RUHIRÍRA D., enquête orale, KARÎNDO, 21 Janvier 1999.

Cette parole, passée maintenant dans le langage juridique comme un stéréotype, montre à elle seule, l'importance du respect accordé aux **Bashîngantăhe**. On doit rester respectueux et courtois à leur égard, même si l'on n'a pas été content de l'issue du procès.

Du point de vue politique, le roi était intronisé par les grands notables. Sans leur présence, le pouvoir royal se fonderait sur du « sable mouvant ». Nos informateurs nous ont avoué que ce sont eux également qui réglaient les différends entre le roi et ses sujets. Les rois ne pouvaient, en aucune façon, se soustraire à leur juridiction et encore moins la méconnaître. Aussi n'hésitaient-ils pas à lui donner tort, par exemple, si les faits prouvaient sa culpabilité :

« Intăhe ntíyamútīnya ngo ni umwămi »[1].

| La baguette de la sagesse | il n'avait pas peur de lui | parce que | il était | le roi |.

« L'intăhe n'avait pas peur de lui parce que roi ».

La seule chose recherchée, c'était l'objectivité des faits et la vérité.

Par ailleurs, écrit B. HABONIMÂNA, « le roi ne pouvait pas condamner quelqu'un sans l'accord des « **bashîngantăhe** » de la cour. S'ils s'y opposaient, le roi devait s'incliner, plutôt que d'imposer sa volonté »[2].

Ceci prouve que l'autorité royale était soumise au contrôle de celle des **bashîngantăhe** qui nous paraît souveraine, en matière de justice.

A la question de savoir si les **bashîngantăhe** ne pouvaient pas user de leur autorité pour opprimer les autres, beaucoup de nos informateurs disent que leur fonction ne les poussait pas à écraser les autres. Bien au contraire, ils devaient être attentifs à toute personne qui avait besoin de leur intervention.

Les **bashîngantăhe** devaient servir d'exemple pour la droiture et la justice. Commettre une injustice dans un procès n'est pas chose facile pour un **mushîngantăhe** correct, car on devait prononcer la sentence après la délibération de tous les notables réunis. Le **Mushîngantăhe** pouvait commettre l'injustice de

---

[1] Propos recueillis auprès des Sages ayant fréquenté la cour royale spécialement A. NKOROKA, M. MPĒMA, M. NDĀYÚWŬNDI, A. MAYĂNE et M. MĀNDARĀNGA.

[2] . HABONIMÂNA B., **Op.cit**, p 93.

commun accord avec d'autres. Mais c'étaient des cas de corruption, reconnus et décriés comme tels.

Dans le présent travail, nous n'avons pas voulu parler de l'autorité politique représentée par le **mwámi**/roi, les **bagánwa**/les chefs et les **batwáre** /les sous-chefs. Leur importance était suffisamment connue sous la monarchie. C'est la raison pour laquelle plus d'un auteur se sont intéressés à ces figures. Ils s'agit particulièrement des œuvres de : MWŌROHA E[1] ; NTABONA'A[2], NTAHOKAJA'J. B[3], RODEGEM F. M[4] et TROUWBORST A. A[5]. Nous donnerons au bas de la page, les titres d'œuvres ou articles publiés par ces auteurs.

II.4.3. La conception du mukurú aujourd'hui.

Avant l'ère républicaine, les « **Bashîngantáhe** » étaient choisis presque exclusivement parmi les hommes bien mûrs.

Les jeunes n'étaient pas admis dans ce corps parce que jugés inexpérimentés. Sous le régime républicain, le critère d'âge est devenu peu indispensable pour accéder à cette dignité. L'institution a été politiquement récupérée pour être par après mise en veilleuse.

De même, dans la gestion de la chose publique, c'était surtout des personnes d'un certain âge et jouissant d'une bonne expérience, qui étaient désignées pour assurer la bonne marche du pays. L'âge et l'expérience étaient de prérequis pour qu'on parle de compétence. Aujourd'hui, même des jeunes sont nommés au sein du gouvernement et à la tête des services-clefs du pays. C'est pour probablement plus d'efficacité dans l'organisation et la réalisation du travail et dans le changement des mentalités comme la Deuxième République s'est proposée de le proclamer le Premier Novembre 1976. Et le peuple confronté à ces changements dira :

---

1. MWŌROHA E. **Institutions, rites et structures étatiques des anciennes monarchies des Grands Lacs Africains**, Thèse de doctorat de troisième cycle en Histoire, Université de Paris, 1975.
2. NTABONA'A. **Itinéraire de la Sagesse, les Bashîngantáhe, hier, aujourd'hui et demain au Burúndi**, Edition du C.R.I.D, Collection Culture et Inculturation, n°1, BUJA, Août 1999.
3. NTAHOKAJA'J.B. **Imigēnzo y'íkirúndi**, 1977.
4. RODEGEM F.M. -**Dictionnaire Rundi-Français**, p 8.
   -**Patrimoine Culturel rundi**, Tome X, pp 48-49.
5. TROUWBORST A.A. L'organisation politique en tant que système d'échange au Burundi, in **Anthropologica**, Vol III, n°1, 1962. p 9.

« Erega zãhĩnduye imirisho ».

| Eh bien | ils (les tambours) ont changé | de baguettes |

« Le pouvoir a changé de mains ».

C'était pour dire que la direction du pays est tenue par de nouvelles autorités. Les gens livraient cette réflexion sous le spectacle du changement intervenu. Les jeunes sont acceptés comme chefs. Dans la logique traditionnelle, l'on disait dans pareils cas :

-Umukurú ntâbá umwâna[1].

| Le supérieur | pas il est | un enfant |.

« Un supérieur n'est jamais considéré comme un enfant ».

Une fois qu'on est appelé à une haute responsabilité, on n'est plus considéré comme un enfant, mais comme un supérieur, une autorité à respecter. Cela démontre une fois de plus la mentalité servile envers tout pouvoir que le Burundais moyen vit du plus profond de lui-même.

Dans l'esprit de la grande majorité des Barundi qui n'ont jamais fréquenté l'école, les « **bakurú/** chefs, gouvernent toujours de la même façon, hier comme aujourd'hui. C'est ce que constate Déogratias NSAVYIMÂNA parlant de l'attitude du paysan face à l'autorité actuelle :

> « Face à ses supérieurs, presque instinctivement le besoin de sécurité lui fait réprimer toute attitude décontractée car par exemple, jusqu'à la venue de la deuxième République, le paysan savait qu'à MUTÂGA s'est succédé MWÃMBUTSA, MICÕMBERO, BAGAZA, des gouverneurs de provinces, les administrateurs communaux et les conseillers, la plupart se caractérisant par un certain comportement et pratiquement une morale :
>
> « Ntikirĩbwá ivú »[2].

Autrement dit, « du pays », ce n'est pas de la terre qu'on mange, mais des citoyens qu'on exploite. Cette constatation fait allusion à certaines pratiques qualifiées de « féodales » qu'on rencontrait sous la monarchie et qui se poursuivent encore

---

[1] Ce proverbe a été cité par nos informateurs : D MUDAWINTÃMA, E. TOYI, J. NYABENDA, J. RUBÃNGURA, M. MÃNDARÃNGA, etc...

[2] D. NSAVYIMÂNA, Un pari du nouveau régime : « La révolution de mentalité », Journal **UBUMWE** du 15 Février 1977, BUJÜMBURA, p 12, col. 13.

aujourd'hui, notamment le fait de faire la cour aux « **bakurú** »/ chefs, pour avoir des faveurs.

Lors de la Première République, le Président du pays n'était rien d'autre que le « **Mwămi** »/roi, présenté sous un nouveau masque. La population continuait à le chanter et à lui adresser des louanges comme elle le faisait pour le roi. La seule différence était que le roi était chanté d'une façon spontanée, parce qu'aimé réellement par le peuple dans son entierté, alors que le Président était loué souvent sur commande pour des raisons de propagande. La voix de la Révolution nationale émettait souvent cette chanson à longueur de journées :

R/Micōmbero gânza[1]	| Micombero | domine |
mu Burŭndi.	| dans | Burūndi|R/
Ganza mu Burŭndi	| Domine | dans | Burūndi |
Wahâwe n'Îmâna R/	| Que tu as reçu de Dieu |R/
Uwahâwe n'Îmâna	| Celui qui a reçu de Dieu |R/
Ntíyākwá n'ábāntu/R	| Pas il est spolié par les hommes|R/
Gānza mu Burŭndi	| Domine | dans | Burūndi |
Gānza mu Burŭndi/R	| Domine | dans | Burūndi |.

R/ « Micōmbero, sois maître
Au Burūndi.
Sois maître au Burūndi.
Que tu as reçu d'Imâna(Dieux)R/.
L'autorité reçue d'Imâna.
N'est pas ravie par les hommes. R/
Sois maître au Burūndi.
Sois maître au Burūndi.

Celui qui était chanté était Michel MICŌMBERO, alors Président de la République du Burūndi.

Nous sommes en présence d'une chanson populaire qui fait clairement ressortir que le Président n'était pas la continuation de l'image que l'on se faisait du roi. On lui adresse une invitation pressante, voir suppliante à régner sur le Burūndi,

[1] Citation de mémoire.

comme les anciens monarques. Pour les gens, son autorité émanait d'Imâna/Dieu comme c'était pour l'autorité monarchique. On croyait que personne ne pouvait songer à la lui ravir par un coup de force. Ce serait de la démesure. Malheureusement ce fut fait et le remplaçant fut loué de la même façon, pour se voir ravir le pouvoir plus tard de la même façon. L'on a ainsi cette logique de l'acquisition et de la gestion du pouvoir qui a poussé le poète Emmanuel NKĒSHIMÂNA à chanter ce qui suit à l'endroit du président[1].

« Urāntūnga Perésida[2]	« | Que tu me possèdes | Président |
Urāntūnga	Que tu me possèdes |
Urāntūnga mugênzi	| Que tu me possèdes | ami |
Wîtūnze	Si tu te possèdes |
Ukutábarírwa kurazirwa	| Le fait de ne pas écouter | porte malheur |
Nikwó kwîshe abamēnja ».	| C'est | cela | qui a tué | les rebelles | »

« Protège-moi, mon Président, protège-moi.
Protège-moi s'il vous plaît en assurant ta propre protection.
Le fait de ne pas écouter les conseils porte malheur. C'est cela qui a causé la mort des rebelles ».

A travers cette chanson, E. NKĒSHIMÂNA demande au Président protection et lui recommande de ne pas oublier sa propre sécurité. Il met le président en garde contre la mauvaise tactique qui consisterait à ne pas demander conseil avant d'agir. Celui qui prendrait une décision sans consultation préalable, risquerait de commettre des erreurs fatales à l'exemple des insurgés.

Des deux chansons analysées, nous pouvons dégager une certaine attitude manifestée par les gens à l'égard des autorités. Il est clair que les Barūndi aiment chanter leurs « **bakurú** »/chefs pour les flatter et demander leurs faveurs. Cela s'adresse surtout au premier « **mukurú** »/chef, le président de la République. C'est lui qui reçoit les plus chaudes acclamations et les plus beaux éloges. Les gens mettent tout leur arsenal artistique en marche, quand il est question de lui. Pour lui, les tambours sont battus, les danses exécutées, des poèmes récités.

[1] Emmanuel NKĒSHIMÂNA est de la province CÂNKUZO. Il est connu pour le jeu d'Umudúri.
[2] Il s'agit du Président de la Première République, le Général M. MICÓMBERO.

Les musiciens chantent et sont accompagnés des instruments de musique adaptés à chaque catégorie. En tout, l'intention des gens est de faire plaisir à leur chef et de lui exprimer leur attachement.

Cependant, à force d'être acclamés et loués à temps et à contre temps, les « **bakurú** »/chefs oublient souvent leur devoir de travailler au développement économique et social de leurs sujets. Ils n'apportent plus une attention suffisante aux problèmes de leurs administrés. C'est la situation que dénonce D. NSAVYIMÂNA parlant des relations des paysans avec les « **bakurú** »/chefs.

> « A-t-il (le paysan) affaire à une autorité, c'est la même réponse qui lui est faite depuis des générations :
> "Tuzōbirāba"/nous verrons.
> A-t-il à lui soumettre un problème ? Il est écouté très distraitement. Doit-il attendre devant le bureau d'une autorité ? Bien sûr comme il se doit. Mais il constate qu'on est empressé à servir le Monsieur bien soigné, bien habillé, bien rond. Il sait, lui le paysan, que les autorités sont au dessus des lois qu'elles font respecter[1]. »

Cette mentalité trouve son origine dans la conception traditionnelle de l'autorité. « L'**umukurú** »/chef se faisait toujours attendre et il était habitué à voir les gens lui faire la cour. Il ne se pressait pas d'écouter leurs demandes ou leurs doléances. Malheureusement, cette pratique reste toujours en vigueur.
« L'**umukurú** »/chef, en l'occurrence une autorité politique, est celui à qui on dit toujours :

> Nyakûbahwa !
> | Le digne de respect ! |
> « Le vénérable », « l'honorable », le « respectable ».

[1] D. NSAVYIMÂNA, Un pari du nouveau régime : « La révolution de mentalité », Journal **UBUMWE** du 15 Février 1977, BUJŪMBURA, p 12, col. 13.

Et pour dire par exemple quelque chose à une autorité, hier l'expression d'usage était :

Urazírikanye !

| Tu as médité ! |

« Prète-moi votre attention »

Tout comme la précédente, Cette dernière expression est une formule de politesse qu'on emploie pour s'adresser à un supérieur, à un Grand, à toute personne digne de respect. Si ces marques de politesse témoignent d'une culture raffinée, nous pensons qu'elles peuvent parfois rendre un mauvais service aux autorités aujourd'hui, en les habituant à chercher à les entendre toujours de la bouche de leurs inférieurs. Certains « **bakurú** »/supérieurs, finissent même par être trop conscients de leur pouvoir et de leur importance et oublient la dignité et le respect dus à leurs subordonnés.

De notre analyse de l'autorité socio-politique, il ressort que le Burūndi constituait une société organisée et solidement hiérarchisée comme nous le révèle E. MWŌRAHA dans **« Histoire du Burūndi des origines à la fin du XIXème siècle »** au chapitre dix[1]. Cependant, le peuple était soumis à une forte dépendance et à une domination extrêmement sentie, exercée par les « **batwǎre** »/ les dirigeants de l'aristocratie princière « **gánwa** » et par le « **mwāmi** » (roi) lui-même. La possession d'immenses terres et de plusieurs têtes de bétail par les **bagánwa,** le droit de regard du roi sur tous les biens du pays ; tout cela légitimait et renforçait en fait la subordination des sujets qui faisaient tout pour se maintenir en leurs faveurs et jouir de leur protection. De la sorte, ils devenaient de véritables « **basavyi** »/ demandeurs.

Néanmoins, l'existence et la permanence des **bashîngantǎhe/**sages à travers toute la société, en tant que conseillers, arbitres et juges, limitaient et équilibraient l'autoritarisme des dirigeants. « Ils contribuaient, grâce à leur intervention comme représentants les intérêts de la population, à rechercher constamment une société harmonieuse »[2].

Pour le reste, l'autorité socio-politique n'est pas la seule à exercer son impact sur la société. L'autorité religieuse a aussi une influence souvent considérable sur

---

[1] E.MWŌROHA, J.P. CHRETIEN et alii, **Histoire du Burundi des origines à la fin du 19ème S.**, Edition HATIER Paris, Avril 1987.

[2] B.HABONIMÂNA, op. cit. p 123.

l'activité de l'homme en tant qu'être personnel et social. Tel est l'objet du point suivant.

II.5. L'AUTORITE RELIGIEUSE TELLE QU'ELLE ETAIT PERÇUE HIER, ET TELLE QU'ELLE EST PERÇUE AUJOURD'HUI AU BURUNDI.

Le Burundi compte parmi les pays d'Afrique qui avaient et ont toujours une foi monothéiste. Contrairement à beaucoup de sociétés anciennes et à beaucoup de vieilles civilisations telles que la Grèce et la Rome antiques qui avaient une croyance polythéiste, les Barundi avaient foi en un seul principe absolu et moteur de tout :**Imâna**, le Dieu des Barūndi. Celui-ci était reconnu à divers signaux et symboles :

> « Dieu se manifestait aux hommes soit sous la forme d'un mouton blanc, d'un coq, d'une bergeronnette, soit sous l'aspect d'une tout autre créature, insigne par sa rareté ou sa beauté »[1].

Ce n'est pas notre but de faire une étude exhaustive sur Imana et ses attributs. Plusieurs auteurs ont déjà parlé de cet « Etre suprême ». Nous nous limiterons uniquement à la dimension anthropologique des manifestations de son autorité sur les hommes et sur les choses. Néanmoins, pour aider un lecteur qui voudra s'intéresser à cet Etre suprême, quelques auteurs lui seront d'une grande utilité à savoir : MUGAYO S[2], MUZŬNGU B[3], NTAHOMVŪKÍYE H[4], NTĒRÉRE J.B[5] et NZŌPFABÁRUSHE A[6]. Leurs références respectives seront données en bas de la page.

---

[1] H.NTAHOMVŪKÍYE, « Editorial », in **Q.V.E.S.** n°20, 1972, pp 1-9.
[2] MUGAYO S., Etude sur les Mizímu, in **Q.V.E.S.** ? n°25, 1976,.pp 1-20.
[3] MUZŬNGU B., -**Le Dieu de nos pères I, les sources de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burūndi,** Presses Lavigerie, BUJA, 1974,.167 p.
-**Le Dieu de nos pères II, une réflexion théologique sur les données de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi,** Presses Lavigerie, BUJA, 1975,.149 p.
[4] NTAHOMVŪKÍYE H., -« Editorial », in **Q.V.E.S.** ? n°20, 1972,.pp 1-9.
-Imiziro, éléments d'éducation religieuse au Burūndi, in **Q.V.E.S.** ? n°20,BUJUMBURA, 1972.
[5] NTĒRÉRE J.B., la signification de la famille parentèle au Burūndi, in **Q.V.E.S.** ? n°6, BUJA, 1967.
[6] NZŌPFABÁRUSHE A., Le Culte des morts dans le Burūndi traditionnel in **Q.V.E.S.** ? n°25. BUJUMBURA,

II.5.1. La grandeur de l'autorité divine.

Si au Burundi, le « **mwâmi** »/roi, était l'autorité suprême visible, maître des hommes, du sol et du bétail, lui aussi était soumis à une autorité invisible, mais bien réelle dans la croyance et l'imaginaire collectives. Voyons cela de plus près.

II.5.2.La suprématie de l'autorité de Dieu/Imâna, auteur de tout.

A ce sujet, les témoignages langagiers abondent. Des noms individuels, des appellatifs donnés à Imâna /Dieu et des proverbes peuvent par exemple nous aider à comprendre cette réalité. Bernardin MUZUNGU[1], a inventorié les noms attribués à Dieu/**Imâna**. Citons-en quelques uns à titre d'exemple :

« -Rurema »
| Celui quoi crée |
« Le créateur »

-Rugira ou Rugira vyose | Rugira | vyose |
| Celui qui fait | tout |
« Le faiseur de tout ».

-Sêbibondo | sé (i) bibondo |
| Le père | des enfants |
« Le père des enfants ».

-Rugira rugira inka n'ibibondo.
| Le faiseur qui fait | les vaches | et les petits enfants |
« Le créateur du bétail et des enfants ».

[1] MUZUNGU B., op.cit., pp 70-74.

Ces appellations suffisent pour nous convaincre de cette foi profonde. A propos du Dieu créateur, il y a lieu de rappeler une pratique au Burūndi tel que nous le livre Ph. NTAHOMBĀYÉ, citant B. MUZŬNGU dans son deuxième volume précité[1].

« ...La nuit on ne vide jamais la cruche d'eau, on y laisse une petite quantité qu'on appelle **utûzi tw'Îmâna**/l'eau de Dieu.

Pour certains, l'Imâna s'en désaltère après la création, pour d'autres, il s'en lave pour apaiser la brûlure, car il a passé dans le feu »[2].

On croyait que Dieu, Imâna créait la nuit. Il avait besoin d'eau pour se mouiller les doigts afin de les préserver contre la brûlure, tout comme le fait le forgeron dans son atelier. Pour les Barundi, le vrai géniteur est Dieu lui-même. L'homme et la femme ne sont que des instruments dans l'acte de la procréation. Beaucoup de noms que les parents donnent aux enfants en témoignent abondamment :

-Havyārimâna | havyar(a) Imâna |[3]
| engendre | Imâna |
"C'est Dieu qui engendre ».

-Yamúremye | yamúremye |
| Il l'a créé |
« Il (imâna) l'a créé ».

-Akíndāvyi | ak(a) | indāvyi
| Le petit de la providence |
« Le petit de la providence »

-Niyónzima | ni | yó | nzima |[4]
| C'est | lui | vivant |
« C'est lui le vivant ».

Ndihókubwăyo | ndihó | ku | bwă yo (Imâna) |
| Je suis | grâce à | la bonté d'Imâna |
« Je suis grâce à Imâna »

---

[1] Ph.NTAHOMBĀYÉ, op.cit. p 223.
[2] Ph.NTAHOMBĀYÉ, op.cit. p 224.
[3] Ph.NTAHOMBĀYÉ, op.cit. p 223.
[4] Ph.NTAHOMBĀYÉ, op.cit. p 224.

D'autres appellatifs donnés à Imâna rendent compte de sa puissance et de son autorité :

-Rugabá | celui qui domine, qui donne |

« Le maître, le donateur »

-Rurema

| Celui qui créé |

« Le créateur »

-Masabomazima

| Lieu de recours | bien vivant |

« Le véritable bienfaiteur »

-Mushóboravyöse

| Mushobora | vyöse |

« Le pouvant, le tout puissant »

-Rutágānzwá

| Celui qu'on ne peut pas vaincre |

« L'invincible »

Il va de même de quelques noms à propos du Dieu providence :

-Niyónkurú | ni | yó nkurú |[1]

| C'est | lui | grand |

« C'est lui le Grand »

-Niyóngabo | ni | yo | ngabo |[2]

| C'est | lui | le mâle |

« C'est lui le chef des armées »

-Ntākiyíruta | nta-ki-yi-ruta |

| Pas quelque chose qui (Imana) dépasse |

[1] Ph.NTAHOMBĀYÉ, op.cit. p 224.
[2] Ph.NTAHOMBĀYÉ, op.cit. p 224.

« Rien n'est au dessus de lui, rien ne le dépasse ».

Des proverbes expriment également d'autres attributs de Dieu qui sont corrélatifs à sa puissance et à sa supériorité :

-Agatí gaterétswe n'Îmâna ntigahenúrwa n'úmuyaga[1].
| un arbuste |qui est fixé | par Dieu | il n'est pas renversé | par le vent |.
« Un arbuste sous la protection de Dieu ne se renverse pas à un simple coup de vent ».
Qui compte sur Imâna /Dieu n'est jamais déçu.

-Imâna irakuragirira utárihó[2].
| Dieu | il veille à ta place | toi étant absent |
« Dieu veille à ta place en ton absence ».

-Imâna iruta ingabo[3].
| Dieu | il surpasse | les armées |
« Dieu est plus fort que toutes les armées.

-Imâna ntígira umuryãngo (citation de mémoire).
| Dieu | il n'a pas | famille |
« Imâna n'appartient à aucun groupe familial ».
Cette neutralité d'Imâna / Dieu prouve son impartialité.

Nous voyons à partir de toutes ces données du langage que Imâna / Dieu est le principe même de la vie, de la fécondité, de la création. Il est tout puissant et maître suprême de tous les hommes et de toutes les choses. Il veille sur les hommes et les protège. Il est invincible et personne ne peut se mesurer à lui. Il exerce une autorité, invisible mais réelle, sur ses créatures.

---

[1] **S.K.** n°75, p 33.
[2] **S.K.** n°830, p 104.

[3] F.M.RODEGEM, **S.K.** n°836, p 104.
Ingabo exprime l'idée de puissance, de force, de virilité.

Toutefois, son autorité n'écrase pas ou n'assujettit pas les hommes, comme il en est pour les autorités politiques. C'est pourquoi dans la mentalité, les Barundi attendent tout d'**Imâna** /Dieu, car il est leur **masabo/** lieu de recours.

Dans les lignes qui vont suivre, nous allons du reste voir jusqu'où allait la soumission du Murūndi à la volonté de celui à qui on doit tant.

II.5.3. La soumission traditionnelle à la volonté d'Imâna/Dieu.

Le Murūndi s'est toujours fait une très haute idée d'**Imâna/** Dieu, à cause de sa puissance et de ses bienfaits. D'où une grande confiance et une soumission sans failles à son égard. Un dicton populaire le spécifie bien :

-Imâna ntíhārirízwa[1].

| Dieu | pas il est pris à parti |

« On ne discute pas avec Dieu ».

Dieu agit selon son bon vouloir. L'homme se confie totalement à lui et se garde de le contredire. Analysons encore ces quelques noms individuels relatifs à Imâna :

-Ntāwuyânkira | nta | uwuyânkira |

| Pas quelqu'un qui refuse | Dieu |

« Personne ne peut refuser la volonté de Dieu »

-Nāhíshākíye. | ni | ah(ó) | ishākíye |

| C'est | quand | il veut |

« C'est quand Dieu veut »

« On ne presse pas Dieu ».

-Hatāngimâna | hatāng(a) Imâna |

| donne | Dieu |

« C'est Dieu qui donne (et non les hommes) ».

[1] **S.K.** n°839,p 104.

-Tāngishâka | tāng(a) ishâka |

| (Il) donne | (quand) il veut |

« Imana /Dieu donne quand il veut ».

-Címpăye | c(ó) | impăye |.

| Ce qu' | il me donne |

« Je me contente de ce que Dieu veut me donner ».

-Ndoricîmpa | ndor(a) | ic(ó) impa |

| J'attends | ce (que) | il me donne |

« J'attends pour voir ce que Dieu voudra bien me donner »

-Ndayîsûnze | Je le prends comme appui |

« Je recours à son appui ».

-Niyónkurú | ni | yó | nkurú |

| c'est | lui | grand |

« C'est Dieu qui est grand ».

Face à Dieu, nous voyons que le Murūndi se fait petit et attend tout de lui. Il met son entière confiance en sa volonté, se garde de se plaindre, se soumet à lui et attend patiemment ses arrêts. Dieu est la source de tout, il peut tout. C'est pourquoi le Murūndi se remet entre ses mains. Il est « **amasabo** »/ lieu de recours, par excellence. On recourt à lui pour être comblé. Pour le Murūndi, ne pas recourir à lui et afficher une attitude dédaigneuse et insolente à son égard, ce n'est rien d'autre que se couper de toute voie de salut. Le recours au culte de Kirānga en tant que médiateur entre **Imâna** et les hommes justifie cette volonté qu'affichent les Barūndi sur l'importance d'Imâna, le Dieu de la vie.

II.5.4. Le recours au culte de Kirānga

La puissance d'**Imâna/** Dieu, n'empêchait pas aux Barūndi de recourir à d'autres formes anthropomorphiques en qui ils pouvaient déceler sa présence, sa volonté et son intervention.

L'efficacité de l'aide de Dieu en effet, dépend aussi du concours des hommes. Les Barundi le disent bien :

Imâna irafáshwa

| Dieu | il est aidé |

« Dieu se fait aider », ce que L. NYAMUSHIRWA[1] et J.RUBĀNGURA[2] commentent comme suit :

« Abarŭndi bakorēsha ibīntu biboneka, bakorákora, vyumva n'amatwi yâvyo. Nk'ákarorero abapfumú, abavūzi, abavúrati n'ábăndi »...

« Les Barūndi voulaient passer par des êtres visibles, matériels, palpables, capables de les écouter d'oreille à oreille : Tels les devins, les guérisseurs et les faiseurs de pluie, etc... »

A titre d'exemple observons la médiation attendue de Kiranga.

II.5.4.1 Relation entre Kirānga et les hommes.

Préalablement, qui était Kirānga ? D'après la tradition, c'était un fils de roi, un guerrier redoutable, célèbre par sa bravoure et par son intrépidité. Il serait mort au cours d'une chasse, tué par une antiloppe. Grâce à son courage et à sa vaillance incomparable, sa renommée a été si grande que tout le peuple a continué à vénérer son muzímu | esprit.

Selon F. M. RODEGEM :

« Ses compagnons se seraient suicidés sur son corps. On en a fait des démiurges (**ibishĕgu**) qui président à diverses activités[3].

---

[1] NYAMUSHIRWA L. Informatrice déjà citée, enquête orale, JABE, le 18 Septembre 2000.
[2] RUBĀNGURA J., Informateur cité, enquête orale, BWĪZÁ, le 21 Septembre 2000.
[3] F.M.RODEGEM, **Dictionnaire Rundi-Français**, p 335.

Dans la suite, nous donnons quelques noms des bishegu/ démiurges, tirés de la thèse de Ph. NTAHOMBĀYÉ et confirmés par quelques uns de nos informateurs comme L BĀNDIMA, D. BARĒDETSE, A. BIRIHĀNYUMA, KABÓNEYE, A. NKOROKA et D. RUHIRÍRA :

-Nyenímbānga.

| nyen-ibānga |

« Le possesseur du secret ».

C'est le parrain de l'aspirant au culte de Kirānga[1].

-Inámukózi | iná | mu-kór-yi |

| La mère | du travailleur |

Le démiurge des cultures qui s'incarne dans une femme[2]

-Sêrutwá | sé- | ru-twá |

| Père | de gros pygmoïde |

Il précédait Kirānga avec une serpette en main,

symbole du travail de la terre[3].

-Binégo :

Une femme qui refoulait pendant le culte de Kirānga les non initiés[4].

Elle portait toujours une lance.

Kirānga était donc une sorte de surhomme devenu une espèce de demi-dieu après sa mort. Par la suite, d'autres hommes pouvaient incarner son esprit par le phénomène de « **gutêrwa n'întêzi ya Kirānga** »[5], (être envahi par l'esprit de Kirānga) lors du culte de **kubāndwa**[6].

Ainsi, ils se métamorphosaient en Kirānga à leur tour et le demeuraient tels, pendant toute la durée des cérémonies. Kirānga s'entourait des initiés à son culte, c'est-à-dire ses adeptes (**ibihwêbá**)[7].

---

[1] Ph.NTAHOMBĀYÉ, **op.cit**, p 111.
[2] Ph.NTAHOMBĀYÉ, **op.cit**, p 112.
[3] Ph.NTAHOMBĀYÉ, **op.cit**, p 112.
[4] Ph.NTAHOMBĀYÉ, **op.cit**, p 112.
[5] A.NZŌPFABÁRUSHE, Le culte des morts dans le Burūndi traditionnel, in **Q.V.E.S.**n°25, p 35.
[6] **Kubāndwa** cf.J.B.NTAHOKAJÁ, **Imigēnzo y'Íkirūndi**,1977, p 155.
[7] **Ibihwêba** : Nous tenons ce terme des informateurs : L. BĀNDIMA, D. BARĒDETSE, MUGÚFI, NÁBUNOKO et A. NKOROKA.

N.B. Tous ont pratiqué le kubāndwa, mais BARĒDETSE a continué la pratique jusqu'en 1998, année de

Les hommes adoraient Kirānga (**barasênga kirānga**) et lui demandaient tout ce dont ils avaient besoin. Il leur servait en effet d'intermédiaire auprès de Dieu /Imâna. L'exemple de la prière qui suit l'atteste bien :

« Kirānga kirí umwêro,
urāmpa inká n'íbibōndo.
Unkoméreze umuryāngo, umugoré n'âbâna, eka n'íbỲndi..."[1].

"cher kirānga, que tu me donnes des vaches et des enfants. Que tu gardes saine et sauve ma famille, ma femme et mes enfants etc... ».

On demandait ainsi à Kirānga des vaches, des enfants, un mari, la guérison d'une maladie, la bonne santé. Sur l'invitation du chef de la famille, C'est kiranga qui présidait au culte des morts (**ugutérekēra**) une fois l'an à peu près[2].

Les Barundi savaient que tous les biens demandés ne proviendraient pas de lui, mais d'Imâna/Dieu. Son rôle était d'être le porte-parole des hommes auprès de Dieu. Et régulièrement les familles l'invitaient chez eux[3] .

Pour diriger la cérémonie, Kirānga se munissait de deux lances (**amacúmu abiri**), symbole de son autorité et de sa puissance pendant l'exercice de sa fonction. Nous signalons que hommes et femmes, sans distinction de sexes, pouvaient incarner l'esprit de Kirānga :

« Le muzímu de l'illustre kirānga se manifeste par et dans tous les hommes encore vivants, hommes ou femmes, vieux ou jeunes »[4].

En outre, ses relations avec les hommes étaient basées sur une certaine réciprocité. Il recevait, pour ses services, beaucoup de cadeaux en bière et en nourriture qu'il consommait sur place. Celui en qui **Kirānga** s'incarnait, perdait sa personnalité et devenait **Kirānga** lui-même :

« Iyó baríko barabāndwa, uwabá kirānga bavuga kó yarōngówe na kirānga »[1].

---

sa conversion au christianisme.

[1] Informateurs en l'occurrence les six cités à la note n°6 de la même page.
[2] NZŌPFABÁRUSHE A, Le culte des morts dans le Burūndi traditionnel, in **A.C.A.** n°25, 1976, p 35.
[3] B.HABONIMÂNA, **op. cit**, p 132.
[4] MUGAYO S, Etude sur les mizímu, in **Q.V.E.S.** ? n°25, 1976, p 15.

« Quand on était entrain de pratiquer le culte de **kubāndwa**, celui qui jouait le rôle de **Kirānga** était considéré comme celui qui a été épousé par **Kirānga** ».

De la sorte, « l'épousé » était possédé par cet esprit, dépendait de lui et devenait son sujet. Cela implique une grande autorité de la part de **Kirānga**, vu ses rapports avec **Imâna**.

II.5.4.2. L'autorité de Kirānga, vue sous l'angle d'Imâna/Dieu.

Nous avons déjà dit que **Kirānga** jouait le rôle d'intermédiaire entre **Imâna** et les hommes. C'est devant lui qu'on s'agenouillait pour demander tout ce dont on avait besoin, comme si l'on s'adressait à **Imâna** en personne. Celui qui incarnait l'esprit de **Kirānga** était accueilli et applaudi comme l'apparition du démiurge lui-même. De par ce rôle, nous pouvons rapprocher **Kirānga** aux « **batóni** »/favoris de la cour du roi. Ce sont eux qui transmettaient directement au roi les messages des orants. Cependant, si les « **batóni** »/favoris pouvaient faire sourde oreille, on estimait qu'il n'en était pas de même pour **Kirānga**. Celui-ci ne désobéissait pas. Il faisait parvenir fidèlement le massage confié à **Imâna**. C'est à Dieu qu'il revenait de voir s'il fallait agréer la demande ou pas. Mais l'intervention de **Kirānga** était une condition efficace et primordiale pour être écouté[1].

Nous avons posé la question de savoir pourquoi les Barundi adoraient **Kirānga**, alors qu'il n'était que le représentant d'**Imâna**/Dieu. Aujourd'hui, les gens répondent que cela était due à l'ignorance(**ubujûjú**). La même réponse nous l'avons à propos des faiseurs de pluie (**abavúrati**), des devins(**abapfumú**). Les réponses actuelles ne se situent plus dans la perspective selon laquelle tout passait par les mains de **Kirānga** pour parvenir aux hommes.

Les gens répondent ainsi parce qu'ils ont changé de religion, c'est-à-dire de médiateurs. Mais la mentalité est toujours la même comme nous le verrons dans les lignes qui suivent.

Quant à nous, nous estimons que cette conception n'était pas due à l'ignorance(**ubujûjú**). Nos ancêtres étaient fermement convaincus que **Kirānga** était une autorité représentant Dieu sur terre. Par conséquent, il fallait passer par lui pour

---

[1] B. HABONIMÂNA, op. cit, p 135.

être écouté et exaucé par Dieu/**Imâna**. Nous pensons que c'est uniquement à cause de l'influence du christianisme que les vieux interrogés interviennent, évoquant la raison de l'ignorance(ubujûjú).

Nous avons parlé d'**Imâna**/Dieu comme autorité suprême. Nous avons analysé, bien que d'une façon succincte, l'autorité de **Kirāṅga** comme médiateur. Il va falloir terminer ce chapitre en abordant la question de l'autorité de Dieu dans le sillage de la foi chrétienne.

II.5.5. La conception de l'autorité religieuse dans le sillage de la foi chrétienne.

Plus haut, nous avons analysé l'autorité d'**Imâna**/Dieu. Toutefois, les croyances religieuses traditionnelles ont subi une forte influence de la religion chrétienne sans pour cela changer cette conception. Ici et là, cela n'a été qu'un changement de nom d'**Imâna** ; l'on est passé à **Mŭngu**, terme d'origine swahili. Bernardin MUZŬNGU déplore ce glissement sémiologique :

> « D'habitude, par la force du sévère jugement des missionnaires chrétiens sur les traditions religieuses du pays, on est arrivé à penser qu'il n'existe pas une vraie religion dans nos deux pays (le Rwāṅda et le Burūṅdi). Ce qu'il y aurait, c'est un fatras de vaines croyances, de pratiques magiques et superstitieuses, de cultes aux esprits d'outre-tombe. La plupart du temps, le préjugé chrétien pousse à reconnaître de vraie religion que le christianisme. Ainsi, **Imâna** a subi le sort qu'on sait, jusqu'à éliminer ce nom au profit de « **Mungu** », terme étranger à notre langue »[1].

Ce changement de nom sans changement de contenu a été effectué de façon autoritaire, ce qui a causé des frustrations du côté des intellectuels :

> « ...L'élite qui compare sa culture et sa mentalité à d'autres et qui analyse le contenu du message chrétien trouve que la religion est tout d'abord une religion importée et imposée. Pourquoi ?
>
> Les peuples coloniaux s'imposant aux colonisés, ont imposé leur système considéré comme supérieur mais rien que par eux qui souverainement se déclaraient et se jugeaient « civilisés » par opposition aux « sauvages ».

[1] MUZŬNGU B, op.cit., I., p 165.

> Le mobile religieux qui accompagna les conquêtes ne fut que très théorique dans la brisure des résistances et des dernières volontés des indigènes[1].

Cette attitude coloniale dans l'évangélisation a aussi altéré la notion de l'autorité divine qui est devenue plus rigide et qui a accentué la révolte causée aussi par l'esprit scientifique et la mentalité technologique grandissant chez les intellectuels Burundais.

Lors du Huitième Congrès National de la J.E.C (Jeunesse Estudiantine Chrétienne) tenu du 3 au 8 Août 1975 au petit Séminaire de BUJŪMBURA, les étudiants congressistes disaient notamment dans leurs conclusions :

> « ...L'esprit critique très poussé des jeunes intellectuels va même jusqu'à remettre en cause le fondement de la religion et de la foi, cela suite au progrès de la science, de la technique et à l'influence d'autres réalités, d'autres philosophies et idéologies qui motivent et engagent plus l'homme de notre temps »[2].

Cependant, la majorité du peuple burundais-la population rurale en particulier- a toujours la même conception de l'autorité divine, durcie par la rigidité de l'Eglise catholique. Mais, dans le fond, remarquent les informateurs, le Dieu des missionnaires n'est rien d'autre que leur Imâna ancestral, qui est le même que le nôtre. C'est ce qu'affirment B. KAGIYE, M. MPĒMA, L. MUGARÁNYA et R. RWŌMĀNGA en ces termes :

> « Erega Imâna aběra bǎje kutwîgīsha ní irya nyéne twǎri tûzi, ntaco zitānīyekó »[3].
>
> « Eh bien, Dieu que les Blancs sont venus nous enseigner n'est rien d'autre que celui que nous connaissions, il n'y a aucune différence ».

L'autorité divine est donc restée la même, comme il en est d'ailleurs dans le reste du continent africain :

---

[1] BANDĪRA B, « Problème de l'élite en tant que milieu à évangéliser », in **A.C.A**, n°3, pp 124-134.
[2] Conclusions du 8ème Congrès National de la JEC (1974-1975) »,in **Sois et Sers**, n°18, 1975, p 10.
[3] Les informateurs : B. KĀGĪYE, RWÂSĀZI, le 10 Novembre 1999.
M. MPĒMA, MBOGORA, le 29 Février 1999.
L. MUGARÁNYA, GAHORÓRO, le 12 Mars 2000.
R. RWŌMĀNGA, MURĀMVYA, le 12 Novembre 1999.

> « En Afrique noire, sans être tout, la religion pénètre tout et le Noir peut se définir comme l'Etre incurablement religieux ». Traditionnellement, en effet, il vit en étroite communion avec l'invisible et le sacré ; et si l'Islam et le christianisme se substituent immanquablement et selon un processus irréversible aux croyances ancestrales, il ne semble pas, dans l'immédiat du moins, que l'athéisme y ait quelque chance de succès[1].

Pour le Burundi, cette religiosité africaine a consisté souvent dans le remplacement de pratiques par d'autres. C'est ainsi que des pratiques et des croyances telles que le recours à **Kirānga**, le culte des ancêtres(**gutérekēra imizímu**/vénérer les esprits des morts/, le recours aux **bavúrati**/faiseurs de pluie, tendent irrémédiablement à disparaître dans la plupart des régions où le christianisme s'est déjà solidement implanté. Dès le départ, elles ont été combattues parce que qualifiées de païennes et elles ont été dès lors vouées à l'oubli.

Sans vouloirs les ressusciter et les remettre en vigueur, nous considérons cependant qu'elles constituent des éléments importants de la culture burundaise et contribuent, aux côtés d'autres croyances, à faire connaître l'âme du murundi. Il serait donc nécessaire de s'informer auprès des vieux des campagnes pour qu'ils nous renseignent, avec tous les détails et toutes les précisions possibles, sur la façon dont ces pratiques religieuses se déroulaient. C'est une richesse culturelle qui entre dans le patrimoine culturel au même titre que la sagesse qu'on trouve à travers les textes de style oral. L. V. Thomas, R. Luneau et J. L. Doneaux lancent un appel qui va dans ce sens :

> « ...La perte de vitesse indiscutable qu'accusent les croyances traditionnelles et les désintéressements des nouvelles générations à leur endroit doivent inciter les africanistes d'aujourd'hui à interroger les vieux, uniques dépositaires de la sagesse populaire avant qu'ils ne disparaissent définitivement avec leurs secrets »[2].

Certes, l'enjeu en vaut la peine et cela est valable pour tous les autres aspects culturels encore inexplorés. Ce qu'il faut changer, c'est plutôt la mentalité servile qui

---

[1] Louis-Vincent THOMAS, René LUNEAU et J.L. DONEAUX, **Les religions d'Afrique Noire**, Fayard/Noël, Paris, 1969, p 19.

[2] L-V THOMAS, R. LUNEAU et J.L. DONEAUX, **Les religions d'Afrique Noire**, Fayard/Noël, Paris, 1969, p 19.

les sous-tendait par rapport à l'autorité de Dieu et du sacré. Plus de libération des esprits s'impose à propos de l'autorité religieuse.

Nous avons vu que **Imâna**/Dieu était **Ruremá**/le créateur/ ; **Rutūngá**/ le préservateur/ ; **sêbibōndo**/ le père des petits enfants/ ; **Rugabá**/ le maître, **Rutāngá**/le donateur/, **Mushóboravyöse**/ le tout-puissant/, **Rutágānzwa** (l'invincible), etc...

En plus de ces qualificatifs, les proverbes et les noms individuels relatifs à **Imâna**, certains des témoignages apportés, le rôle de **Kirānga** en tant qu'autorité d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, tous ces éléments nous autorisent à dire que, dans l'esprit des Barūndi, l'autorité divine était la source de toutes les autres autorités, y compris celle du **mwāmi**/ roi hier et celle du président du Pays aujourd'hui. Toute autre autorité ne saurait rien d'autre que l'émanation de l'autorité première, c'est-à-dire celle d'**Imâna**. Mais il y a lieu de se rappeler que l'autorité divine traditionnelle était plus douce que celle enseignée dans la catéchèse missionnaire. Il s'agit d'un terrain à explorer. Nous nous faisons le devoir d'évoquer simplement la question.

SYNTHESE ET CONCLUSION GENERALES.

Au terme de notre étude, nous aimerions donner une vue d'ensemble des étapes parcourues, voir si les objectifs que nous nous étions fixé dans l'introduction ont été atteints et surtout montrer les constantes et les rapports pouvant exister au niveau des deux parties de notre travail.

Nous nous étions proposé en effet, de mettre en exergue l'influence de l'institution « **Amasabo** » sur la conception de l'autorité dans le Burūndi traditionnel. Nous sommes partis des résultats des enquêtes effectuées d'abord dans la province MURĀMVYA, particulièrement dans la commune même MURĀMVYA, le cœur de la monarchie traditionnelle. Nous avons également interrogé des informateurs au centre du Burundi en commune NYABÍHĂNGA.

D'autres enquêtes ont été menées dans les communes de : BUJŪMBURA-Mairie, Giheta, Gitéga, Musōngati et Rutana. Notre recherche sur terrain a été appuyée par les textes de style oral et une documentation écrite sur notre thème. Notre but était de montrer que la société bururndaise était régie par un grand sens de l'autorité, basé sur une organisation solide et bien structurée tant sur le plan familial, social, politique que sur le plan religieux.

Après avoir fait une approche du concept « **amasabo** » en partant du lexème lui-même, et en étendant la recherche sur les termes apparentés dans les proverbes et des noms des personnes, nous avons aussitôt analysé la réalité sémantique du lexème « **amasabo** ». **Amasabo** était entretenu par les rapports existant entre le patron et son client, l'autorité et son sujet. Tel fut l'objet du deuxième chapitre qui faisait une approche anthropologique de l'institution « **amasabo** ». Il s'agit d'un système social d'échange de dons, principalement en vache et en terre.

D'après E MWŌROHA, « ces échanges se présentent dans des contextes sociaux très diversifiés : entre sujets et chefs (...), entre éleveurs, entre éleveurs et agriculteurs. Le donateur du gage du contrat peut être d'une situation supérieure, égale ou inférieure au bénéficiaire[1].

[1] E.MWŌROHA peut être aussi consulté pour « ubugabíre », **op.cit**, pp 310-316.

Considéré comme une forme de réciprocité, « **amasabo** » répondait à un besoin profond de sociabilité et de cohabitation harmonieuse[1].

La réalité de l'institution « **amasabo** » se concrétisait par l'acquisition d'une vache ingabíre par une autorité, soit par un homme simple de la part d'une autorité ou tout simplement lorsqu'il est question d'un simple homme. Que ce soit le donateur ou le récipiendaire, il y avait des buts recherchés dans « l'**amasabo** ».

Tout patron était sujet aux éloges. Mais, les éloges au patron, bien que nécessaires, ne sont pas bien suffisants pour permettre de bénéficier une vache ou de mériter une autre gratification. Cependant, nous avons remarqué que chanter son patron était un moyen de le mettre dans de bonnes dispositions.

La deuxième partie du travail a été consacrée au concept d'autorité dans le Burūndi traditionnel. En effet, au chapitre I de la première partie, nous sommes partis d'une approche lexico-sémantique du concept d'autorité. Une approche linguistique de la notion nous a aidé de cerner à quoi pouvait se reconnaître l'autorité. Nous sommes passé pour cela par les textes de style oral (proverbes et contes) et d'après les informations recueillies auprès des informateurs. Nous avons même tenté une définition descriptive du concept d'autorité. Et, des différents aspects que nous avons relevés, une lumière a été apportée sur la façon dont l'autorité était conçue au Burūndi à différents niveaux. Ce fut l'objet du deuxième chapitre de la deuxième partie que nous jugeons très important car il traite de l'influence de l'institution d'**Amasabo** sur la conception de l'autorité au Burūndi.

Après cette approche, nous avons aussitôt analysé l'autorité au sein de la famille. Une attention particulière a été portée sur l'importance du chef(**umugabo**) au niveau du ménage et au niveau du clan(**lignage majeur**) dans la mesure où ses membres ont encore conscience de leur consanguinité.

Nous avons insisté sur l'autorité maritale et la position de l'épouse, sur l'autorité des parents exercée sur les enfants, en particulier celle du père. Nos réflexions ont porté sur la place de l'aîné et la désignation du fils héritier (**samúragwá**). C'est à ce dernier que le chef de la famille devait passer sa lance (**icumu**), symbole de son autorité, pour lui succéder le moment venu.Nous n'avons pas manqué, dans tout cela, d'y déceler des traces de l'institution « **Amasabo** ».

---

[1] Ph. NTAHOMBĀYÉ, op.cit, p 328.

Il nous a fallu également cerner le rôle du chef du clan et les obligations des membres vis-à-vis du groupe. Des cas d'absence d'autorité ont été signalés au sein de la famille. Nous en avons présenté les raisons et montré les conséquences de ce phénomène sur le reste de la famille. Un autre point a été celui de la conception du chef de l'enclos familial (**sêrugó**) et de la place de la femme (**Inárugó**) aujourd'hui. Là éclate au grand jour l'influence de l'institution « **Amasabo** »

Les lignes qui suivaient, nous les avons consacrées à l'étude de l'autorité socio-politique. Nous nous sommes penché presque exclusivement sur le rôle des **bashîngantăhe** /sages en tant que conseillers et arbitres dans la société. Comme homme adulte et jouissant d'une grande expérience, ils avaient et ont encore une place de choix dans l'éducation des plus jeunes pour en faire des hommes achevés. C'est notamment par leur exemple et à travers les contes et les proverbes qu'ils transmettaient l'essentiel de leur sagesse. Des sanctions étaient prévues pour ceux qui se montraient insolents à leur égard. Des considérations ont été faites également sur la conception du « **mukurú** »/chef aujourd'hui. Nous avons remarqué ainsi la diminution de la régulation que l'institution des Bashîngantăhe avait sur les rapports « **Amasabo-Autorité** ».

Le dernier volet de notre travail concernait l'autorité religieuse. A cette occasion, nous avons fait ressortir la transcendance de l'autorité divine. En effet, **Imâna**/Dieu est une réalité suprême considérée comme promoteur et maître de tout. Le Murũndi se soumet à sa volonté sans discussion, car se révolter contre **Imâna**/Dieu, n'est rien d'autre que de la démesure. C'est pourquoi nous avons noté que des malheurs éventuels s'abattaient sur ceux qui faisaient fi de lui ou de ses créatures.

En outre, nous nous sommes arrêté sur le recours au culte de **Kirãnga**, personnage extrêmement important en tant qu'intermédiaire entre **Imâna**/Dieu et les hommes. Nous avons tenu à expliciter ses relations avec les hommes, nous avons également cerné l'autorité de **Kirãnga** vu sous l'angle de **Imâna**/Dieu. La conception de l'autorité religieuse dans le sillage de la foi chrétienne actuelle, a été le dernier point à être traité. Nous avons pu observer la permanence de l'influence de l'institution « **Amasabo** » sur la conception de l'autorité, même dans ce domaine.

Loin d'être indépendants les uns des autres, les deux parties qui constituent les quatre chapitres de notre mémoire ont des liens logiques et réels entre eux. Il était d'abord nécessaire d'essayer de définir le concept « **amasabo** » qui allait nous

pas à avoir des enfants. Dans le Burūndi ancien, la stérilité n'était jamais imputée à l'homme. Pour rester au foyer et éviter le renvoi, une femme stérile devait se défendre par de nombreuses qualités telles que l'ardeur et l'habileté au travail, la grande sociabilité, la bonté, la serviabilité, etc...En ce cas, son époux la gardait et pratiquait la polygamie dans l'espoir d'avoir une descendance. L'homme est donc « **amasabo** » de la femme, il est le maître de la famille, l'autorité par excellence ; sa femme, bien que participante active à la bonne marche du foyer, lui devait tous les égards.

Il va sans dire que, pour les enfants, les parents sont « **amasabo** ». Au Burūndi, peut-être plus qu'ailleurs, tout enfant, quel que soit son âge, voue un respect quasi religieux à ses parents. En cas d'inconduite notoire de l'enfant, l'acte de « **kuvuma**/maudire par les parents, constituerait pour lui un désastre aux conséquences incalculables, comme la folie, la stérilité... La volonté des parents s'identifiait à celle des ancêtres. Les parents sont donc pour les enfants les premières autorités, même dans le sens de l'institution « **Amasabo** »

Même parmi les enfants, l'aîné qui devenait généralement l'héritier (**Samúragwa**) de la famille à la mort de son père, avait un certain regard sur ses frères et sœurs. Deux membres d'une même famille opposés par un différend le portaient d'abord devant le conseil de la famille sous la présidence de **samúragwá**/l'héritier.

Au sein du lignage mineur, il y avait un chef (**umukurú w'úmuryāngo**) que tous devaient respecter. Nous ne parlons même pas des autorités arbitrales (**abashîngantǎhe**) que l'on trouvait à toutes les instances du pays et qui jouissaient du respect de tous. Même le roi ne pouvait, à lui seul, condamner quelqu'un sans l'accord des **bashîngantǎhe**/sages. Il avait souvent besoin de leurs conseils et de leur consentement. Les **bashîngantǎhe**/sages pouvaient refuser quelques fois l'exercice de leur autorité de la part de certains chefs ou sous-chefs cruels ou irrespectueux. Les **bashîngantǎhe**/sages étaient en effet considérés comme les garants du bien commun. En cas d'inconduite d'un chef, ils portaient plainte à l'autorité compétente. Si celle-ci ne leur donnait pas satisfaction, l'affaire arrivait chez le roi. Refusé unanimement et publiquement, le dirigeant en question se voyait démis de ses fonctions(**gukûrwa mū ngabo**). Tout ceci pour signaler que l'**umushîngantǎhe** était aussi « **amasabo** ». Son intervention était souvent décisive à tous les niveaux. On lui devait beaucoup d'égards.

Toute autorité politique, particulièrement le roi, les chefs, les sous-chefs etc... ; tout chef à quelque niveau qu'il était, se voyait être l'objet des éloges, des louanges, des flatteries. Tout un arsenal artistique était mobilisé pour chanter le chef. On battait les tambours, on récitait des poèmes. Les musiciens le chantaient en jouant de la guitare, la cithare traditionnelle (**inānga**), Ils jouaient l'**umwĭrōngé**/la flûte,... L'intention était de faire plaisir à leur chef et de lui exprimer leur attachement. Seulement, contrairement à ce qui se faisait dans le Burundi ancien où l'artiste s'exprimait volontairement et spontanément, sous la Première et la Deuxième République, le musicien subissait quelques fois de sérieuses contraintes de la part de ses autorités directes. Il se voyait obligé de forcer l'inspiration pour réunir les plus chaudes acclamations et les plus beaux éloges[1] et chanter ainsi le supérieur. Déjà dans la tradition, des courtisans tournaient sans cesse autour des dirigeants pour gagner leur confiance et en obtenir une promotion sociale. Ce comportement reste malheureusement en vigueur. A l'exemple de certains dirigeants du Burundi traditionnel, certains dirigeants actuels attendent des pots-de-vin ; ils se considèrent comme « **amasabo** » pour les personnes qui demandent leurs services.

Les chefs provinciaux, notamment les administratifs communaux, considèrent encore les gens de leur ressort comme des « **clients** »(**abasavyi**) au sens traditionnel du mot. Hier, la population devait travailler bénévolement pour l'autorité. Elle devait, par exemple, aider gratuitement à la construction de sa maison ou de son enclos. Les travaux communautaires servaient aux intérêts personnels de ces dirigeants. La population y voyait du reste la volonté de Dieu :

« Uwahâwe n'Îmâna ntíyākwá n'ábāntu ».

« Celui qui a reçu de Dieu ne peut pas être ravi par les hommes ».

Aujourd'hui cette mentalité s'est durcie au profit de la population, les masses populaires sont par exemple obligées de rassembler le peu d'argent dont elles disposent pour accueillir telle autorité provinciale ou communale.

[1] BĀNDORA E,NGAGÁRA, 22 Septembre.2000.

Ce sont là quelques avatars de la mentalité des anciens Barūndi à propos de l'autorité, du supérieur, qu'elles considéraient comme « **Amasabo** », dans un sens relativement valorisant et devenu avilissant aujourd'hui.

Dans le monde religieux si cher aux Barūndi, on peut également parler d' « **amasabo** ». L'**Imâna** , Dieu des Barūndi, est considéré comme promoteur et maître de toutes les créatures. Tout le monde se soumettait totalement à sa volonté. C'était l'autorité suprême par excellence. Il fallait s'attirer ses grâces. Dans la pensée des Barūndi anciens, tout ce qui arrivait trouvait son explication dans la volonté d'Imana. On recevait aussi le pouvoir, parce que **Imâna** le désirait ainsi. **Kirānga** était une autre autorité. Il jouait le rôle d'intermédiaire entre **Imana**/Dieu et les hommes. Quand on voulait présenter ses doléances à **Imâna**, c'est **Kirānga** qui les accueillait le premier. C'est à lui, intermédiaire humain, qu'il fallait parler. **Kirānga** jouissait donc d'un pouvoir religieux incontestable. Il se disait « petit frère du roi », lui-même de droit divin. Il était très respecté, craint mais sollicité.

D'autres personnages étaient également considérés comme « **amasabo** » :

1° L'**umupfumú**, sorcier-devin et sorcier-guérisseur, révélait l'avenir et fournissait des médicaments aussi bien curatifs que préventifs.

2° **L'umuvúrati**, faiseur de pluie, était fort sollicité pendant les périodes de sécheresse.

Toutes ces personnes mentionnées dans notre cheminement : le mari, l'aîné, les parents, le chef de clan, les notables, le roi, les chefs et les sous-chefs, **Imâna**/Dieu, **Kirānga**, les devins, les faiseurs de pluie et bien d'autres, sont, à différents niveaux, « **amasabo** ». Tout dépend de l'angle de vue par lequel on les observe, avec toutes les conséquences de poids, pesant sur la population.

Dans ce travail, nous ne nous sommes pas attardés sur chacun des personnages ci-haut mentionnés parce que nous nous proposions essentiellement de parler **d'influence de l'institution « Amasabo » sur la conception de l'autorité dans le Burūndi traditionnel**. Pour cela, nous nous sommes servi des témoignages et des textes écrits relatifs à cette réalité.

Disons maintenant plus explicitement un mot sur certaines survivances de la mentalité, liée à l'institution « **Amasabo** ».dans les pratiques actuelles.

Actuellement, on parle beaucoup de « changement de mentalité ». Comme l'homme est le continium de ses ancêtres, il serait aberrant de parler de sa mentalité actuelle sans connaître en profondeur celle de ses aïeux. Pour y parvenir, l'étude

des textes de style oral, constitue un des moyens les plus privilégiés. Aussi, les générations actuelles devraient sillonner toutes les régions du pays et trouver les vieillards pour leur demander ce qui faisait la vie des Barūndi anciens. De notre côté, la voie que nous avons emprunté nous a prouvé que l'institution « **Amasabo** » avait une place prépondérante dans le Burūndi traditionnel. **Amasabo** en effet, était le patron, le supérieur, l'autorité. Il était tout puissant, il fallait à tout prix se concilier ses faveurs, et le louer sans cesse.

Nous serions donc incomplet de ne pas dire un mot sur ce qu'il en est resté après les changements intervenus depuis l'Indépendance dans le Pays.

Pendant la période d'autonomie du Burūndi un peu avant la proclamation de l'Indépendance, les autorités traditionnelles, à savoir les « **bagánwa** »/chefs, les « **batwǎre** »/sous-chefs et les « **vyârihó** »/délégués, ont été remplacées par d'autres répondant aux structures administratives modernes. Après le 1er juillet 1962, date de l'Indépendance Nationale, le pays était gouverné par des ministres, des gouverneurs de provinces, des commissaires d'arrondissements et des administrateurs communaux.

A partir du 28 Novembre 1966, date de la proclamation de la Première République, le « **mwāmi** » a été remplacé par le Président de la République. Les administrateurs sont aidés dans leur fonction par les chefs de zone et les chefs de quartiers (plusieurs collines). La Deuxième République issue du Mouvement du 1er Novembre 1976 parlait de la restructuration de l'administration. Mais les structures de base, à savoir les ministères et un bon nombre de leurs départements, les provinces, les communes et leurs zones, demeurent.

Certes, la conception de l'institution « **Amasabo** » et l' « **autorité** » n'était pas la même que celle d'hier. L'influence scolaire, le passage du régime monarchique au régime républicain et les principes de démocratie importés, ont contribué à la création d'une mentalité nouvelle. Cependant, nous sommes aussi d'avis qu'une mentalité séculaire ne change pas en un jour ni même en quelques années. La recherche de la protection, dans le sens de l'institution « **Amasabo** » ; la volonté d'avoir le soutien et les faveurs des grands ; le recours aux louanges et aux flatteries adressées aux supérieurs ; le fait de considérer la femme comme un être inférieur ; le désir de considérer **Imâna** et les forces occultes avant tout comme des autorités, dans le sens de l'institution « **Amasabo** », tout cela demeure même aujourd'hui.

Si l'institution « **Amasabo** », tout comme la conception de l'autorité ont connu une évolution sensible surtout dans l'esprit des élites intellectuelles, nous estimons, cependant, que les données de base ne se sont que faiblement modifiées dans la mentalité du Murūndi. La généralisation progressive de l'instruction scolaire, la connaissance des droits et des devoirs de chaque citoyen, ainsi que la participation active de tout le monde à la vie du Pays, pourront permettre de débarrasser de la mentalité traditionnelle de ce qu'elle a d'aliénant, tout en gardant ce qu'il y a de positif.

Ainsi pourrions-nous nous refaçonner ce qu'il y a de valorisant dans l'institution « **Amasabo** » et d'y expurger tout ce qu'il y a de dévalorisant, pour nous rendre capables de répondre aux impératifs de l'heure, tout en ayant assumé un passé qui, de toute façons, est nous mêmes.

Dans notre étude, nous n'avions aucune prétention d'épuiser tout ce que l'on puisse dire sur **l'influence de l'institution « amasabo » sur la conception de l'autorité dans le Burūndi traditionnel** vu l'ampleur et la complexité du sujet. Loin de faire un travail exhaustif, nous nous sommes limité à analyser les deux concept « **amasabo** » et « **autorité** », à partir d'un certain nombre d'éléments du langage (proverbes, contes, complainte, des noms individuels etc...). Nous nous sommes appuyé également sur des coutumes, des croyances et des institutions relatives à notre sujet de travail. Des enquêtes orales, comme nous l'avons déjà mentionné dans l'introduction, ont été menées dans quelques communes du pays.

Il serait intéressant d'étudier ce sujet, en prenant pour point de départ, un seul genre littéraire comme par exemple les contes, les proverbes, les chansons, la poésie épique ou la poésie pastorale. Le psychologue s'intéresserait volontiers à l'observation, à l'analyse et à l'interprétation du comportement du patron vis-à-vis de ses sujets ou des sujets vis-à-vis de leur chef appelé « **amasabo** ». Le thème pourrait aussi être abordé sous l'angle sociologique, historique, politique ou autre.

Tout compte fait, une conclusion est à tirer de ce travail si modeste soit-il. Vu la portée nationale des proverbes, des contes et de la plupart des autres textes de style oral utilisés, ainsi que des sources de documentation écrite dont nous nous sommes servi ; compte tenu de l'âge et de l'expérience de nos informateurs-certains ayant vécu longtemps aux côtés de la classe dirigeante de la monarchie-nous estimons que cette étude constitue un apport non négligeable pour l'approfondissement du thème en présence. Nous pensons aussi que notre travail

pourra contribuer à faire connaître, bien qu'imparfaitement, aux nouvelles générations, à nos compatriotes, aux étrangers ainsi qu'à toute personne qui s'intéresse à l'idée que les Barūndi se faisaient de l'institution « **amasabo** » et sur son influence sur la conception traditionnelle et moderne de l'autorité au Burūndi.

Avant de terminer, nous voudrions émettre quelques souhaits. A l'échelle familiale, nous aimerions voir s'établir plus d'égalité entre l'homme et la femme au niveau de leurs droits et de leurs devoirs respectifs, dans le partage des responsabilités et dans la prise des décisions, concernant la bonne marche de la famille. Nous voudrions que soient brisés, de plus en plus, les préjugés séculaires dans lesquels la femme a été si longtemps enfermée. Le gouvernement devrait pousser davantage l'instruction des femmes surtout en milieu rural, et dans les écoles, favoriser la mixité surtout dans les établissements secondaires-là où elle n'est pas encore- de l'ordre des faits. Cela permettrait aux élèves, filles et garçons, d'apprendre à mieux se connaître et mieux s'apprécier, au travail effectué en commun, en vue d'une meilleure collaboration plus tard dans la vie. Nous souhaitons que l'esprit de réciprocité, de solidarité, de bon voisinage et d'entraide, dépassent beaucoup plus le cadre familial(**umuryāngo**), pour être plus opérantionnel au niveau national. L'autorité, à quelque niveau que ce soit, devrait être plus humaine, moins personnalisée et plus attentive aux aspirations de ceux dont elle a la charge.

A l'échelle sociale et politique, l'institution des « **bashîngantăhe** » est à favoriser au maximum. Toutefois nous tenons au maintien de la rigueur dans les critères de choix d'un « **mushîngantăhe** » : insister toujours sur le sens de la justice et de la droiture, sur le souci de l'objectivité et de la vérité. L'admission des jeunes à l'investiture comme « **abashîngantăhe** » serait à encourager dans la mesure où ils disposent d'une certaine maturité d'esprit et de cœur, ainsi qu'une certaine expérience permettant de remplir les conditions requises énoncées plus haut.

Nous souhaitons également la création d'une société plus démocratique et pas bâtie sur des clichés régionalistes ou ethnocentristes. S'agissant de l'autorité politique par exemple, celle-ci devrait toujours se baser, pour être acquise, sur la compétence et les mérites personnels ; et non les critères liés à l'institution « **Amasabo** ». De la sorte, l'autorité ne saurait plus s'entourer des personnes qui vivent du mal fait aux autres. Le cheval de bataille devrait être plutôt la compétence.

Les mouvements actuels visant à faire participer la femme Murundikazi à la vie politique du pays sont à intensifier, car nous considérons que le progrès aussi bien économique que social d'une nation exige les efforts de tous ses fils et filles.

Un certain moment de la vie du Pays, un accent a été mis sur le devoir de compter sur ses propre forces. Une fois appliquée et renforcée, cette politique serait, à notre avis, une des voies adéquates pour aider à chacun d'assumer son destin. Ce serait également un des moyens pour faire disparaître la mentalité séculaire basée sur la recherche d' « **amasabo** ». Le décret-loi du 30 juin 1977 portant abolition de l'institution d' « **úbugerêgwa** » était par exemple une mesure tendant à dépasser cette mentalité sur le plan agricole.

De même, il est impérieux de voir les autorités insister davantage sur le respect de la personne humaine dans sa vie comme dans ses biens honnêtement acquis. C'est une question de dignité et de justice sociale. Nous voudrions qu'aucune autorité ne prétende encore disposer de la vie et des biens de ses sujets comme cela pouvait se faire sous le règne des « **bāmi** »/rois et des « **bagánwa** »/chefs. C'est une époque à jamais révolue à ne pas ressusciter.

Enfin, nous souhaitons que l'autorité comprenne, aujourd'hui mieux qu'hier, qu'elle est d'abord au service du bien commun, avant de donner la priorité à ses propres intérêts. Comme le chef de famille est au service des siens (**abîwé**), de même, n'importe quelle autorité, fût-elle politique, est au service du peuple. Encore une fois, nous voudrions que, dans notre société, l'autorité dépasse le pouvoir personnel, pour devenir plus collégiale que dans le passé. Et pour couper court avec la mentalité de « gasaba » qui entretient « **amasabo** », il est indispensable de comprendre qu'on doit surtout compter sur ses propres capacités avant de recourir à d'autres intervenants comme les devins, les pots-de-vin et des forces paranaturelles. Les Barūndi avaient d'ailleurs des atouts pour assimiler cette nécessité, ils disent souvent :

-Imâna irafáshwa. [1]
|Dieu|il est aidé|
« Dieu est aidé par l'action de l'homme ».

[1] **S K** n° 827, p 103

-Imâna ifasha uwifashije.[2]

|Dieu|il aide|celui qui s'aide|

« Dieu aide-il est vrai-mais il faut compter sur ses propres forces ».

Aide-toi et le ciel t'aidera.

Au terme de notre étude, nous sommes conscient des erreurs possibles et des lacunes certaines, susceptibles d'être relevées dans ce document. Nous comptons, d'orès et déjà, sur les personnes qui voudront bien nous redresser et nous compléter. Quant à nous, c'est notre grand souhait, de continuer à approfondir notre sujet de mémoire par des études postérieures. C'est pourquoi le champ de recherche reste pour nous ouvert.

[2] Citation de mémoire.

BIBLIOGRAPHIE

1.BĀNDĪRA, B. « Problème de l'élite en tant que milieu à évangéliser » **Au cœur de l'Afrique**, 1973/3, pp 124-134.

2.BŌYÁYO, A, **L'organisation militaire dans le Burundi ancien** , feuilles polycopiées, BUJŪMBURA, 1971

3.CĪZÁ J P.Etude comparée du champs sémantique en français et en Kirūndi se rapportant à la famille, Mémoire, E.N.S, BUJŪMBURA, 1970

4.Conlusions du 8ème Congrès National de la J.E.C (1974-1975), in Sois et Sers n°18, BUJŪMBURA, 1975-1976, p 12.

5.CORNEILLE, P Le Cid, Classiques illustrées, Librairie Hachette, paris, 1968.

6.Déclaration gouvernementale des objectifs fondamentaux du Mouvement du 1er Novembre 1976, Flash Infor, n°spécial, BUJŪMBURA, 20 Novembre 1976. p 1, col 1 et 2.

7.DEHEUSCH, L. Le Rwanda et la Civilisation interlacustre. Etude d'anthropologie historique et structurale, université Libre de Bruxelles, institut de Sociologie, Bruxelles 1966.

8.HATTFELD, A, HATZTELD A, Thomas, A, Dictionnaire général de la langue française, Delagrave, 1964

9.GAHAMA A. Les Funérailles des reines-mères dans le Burundi ancien, mémoire, E N S, BUJŪMBURA, 1973.

10.HAKIZIMÂNA I, L'institution des Bashîngantǎhe au Burūndi, Mémoire, E N S, BUJŪMBURA, 1976

11.HARIMĚNSHI,P La condition féminine telle qu'elle se dessine dans la littérature et la société traditionnelle du Burūndi ancien, mémoire, E N S, BUJŪMBURA, 1974

12.HERSKOVITS, M J, Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Edition Payot,1967.

13.HOUIS, M Anthropologie linguistique de l'Afrique noire, P U F, Paris, 1971.

14.LITTRE E, Dictionnaire de la langue française, Tome1, Edition Jean-Jacques, Pauwels, Paris, 1956.

15.LE ROBERT, Dictionnaire alphabétique et analytique de la langue française, TomeV, Paris, 1966

16.MAKARAKÍZA, A, La dialectique des Barūndi, Académie royale des sciences coloniales, Bruxelles, 1959

17.MAQUET, J « Le problème de la domination tutsi » in Zaire, 1951, vol IV n°10, pp 1011-1016.

18.MARQUET, J J,"Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines," in Cahiers d'études africaines, Paris, 1961, pp 82-314.

19.MUGAYO S « Etude sur les Mizímu », Q V E S n°25, Grand Séminaire, BUJŪMBURA, 1976, pp 1-20.

20.MUZŬNGU B : -Le Dieu de nos pères I, Les sources de la religion traditionnelle du Rwānda et du Burūndi, Presses Lavigerie, BUJŪMBURA, 1974.

-Le Dieu de nos pères II, Une réflexion théologique sur les données de la religion traditionnelle du Rwānda et du Burūndi, Presses Lavigerie, BUJŪMBURA, 1975

21.MWŌROHA E : -Institutions, rites et structures étatiques des anciennes monarchies des grands lacs Est Africains, Thèse de Doctorat du 3ème cycle en Histoire, Université de Paris, Avril 1975.

-Peuples et rois de l'Afrique des lacs, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1977,352p.

-Redevances et prestations dans les domaines royaux du Burūndi précolonial, in Culture et Société, vol 3, janvier 1980, pp 5-25.

22.NDAYIKĒNGURUKIYE F,"L'expression du respect du mari dans les miziro", in Q.V.E.S ? n°27, BUJŪMBURA, 1976, p 20.

23.NDAYÍSHĪNGUJE P, Le rôle des Bashîngantăhe dans l'harmonisation communautaire au Burūndi, in A.C.A n°1, 1996, pp 93-94.

24.NDIKURÍYO A Les relations socio-économiques dans la société traditionnelle au Burūndi, Mémoire, Université nationale du Zaïre, Lubumbashi, 1974, 138 p

25.NDORÉRAHA D, Ubugabíre au Burūndi, essai d'interprétation, U.B., 1989

26.NOTHOMB D, un humanisme africain, (Valeurs et pierres d'attente), 3e édition, Lumen Vitae, Bruxelles, 1965.

27.NSAVYIMÂNA D, Un pari du nouveau régime : « La révolution des mentalités »,Ubumwe n°131, BUJŪMBURA, 15 Février 1977.

28.NTABONA′A : -Les fondements de la solidarité familiale d'après les proverbes Rūndi, in Q.V.E.S ? n°16, BUJŪMBURA, 1972, p 20

-« Dire la vérité, devoir de tout homme », A.C.A n°2, BUJŪMBURA, 1972, pp 50-61.

-Itinéraire de la Sagesse. Les Bashîngantăhe, hier, aujourd'hui, demain au Burūndi, Edition du C R I D, Collection « Culture et Inculturation » n°1, Buja, Août 1999

29.NTAHOKAJA′J B : -Imigēnzo y'íkirŭndi, U.B, BUJŪMBURA, 1977

-Imigani-ibitito, U.B, BUJŪMBURA, 1977

30.NTAHOMBĀYÉ Ph, :-Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom individuel au Burūndi. Paris, Karthala, 1983.

-Les noms individuels au Burūndi. Etude linguistique et thématique, Paris, 1975

31.NTAHOMVŪKÍYE, H, « Les mizíro », éléments d'éducation morale et religieuse au Burundi, in Q.V.E.S ? n°20, BUJŪMBURA, 1972. p 19.

32.NTĒRÉRE J B., La signification de la famille parentèle au Burundi, in Q.V.E.S ? n°6, BUJŪMBURA, 1967, pp 3-4.

33.NZŌPFABÁRUSHE. A « Le culte des morts dans le Burundi traditionnel » in Q.V.E.S ? n°25, BUJA, 1976, pp 25-36.

34.PAUWELS, M ; Le Munya-Rwanda et ses proverbes, Namur, 1953.

35.Révolution Burundaise du 28 Novembre 1966, brochure publiée à l'occasion du 2éme anniversaire de la Proclamation de la Première République, BUJŪMBURA, 1968.

36.RODEGEM, F.M : -Anthologie Rundi, Armand colin, classiques Africaines, Paris, 1973.

-Dictionnaire Rundi-Français, Tervuren, Bruxelles, 1970

-Patrimoine culturel, Tomé II, Polycopié au Centre de langues, Muyǎnge(Burūndi), Année ?

-Patrimoine culturel Rūndi, Tome x, Polycopié au Centre de langues Muyǎnge (Burūndi), Année ?

-Patrimoine culturel Rundi, Tome VIII, 1963

37. SIMONS, E., « Coutumes et institutions des Barūndi », in Bulletin des juridictions indigènes du droit coutumier congolais, 1944/18, 147 p

38. THOMAS, L.V, LUNEAU, R, DONEUX, J-L. :Les religions d'Afrique Noire, Fayard/Noël, paris, 1969

39. « Un essai de Systématisation des berceuses », in Q.V.E.S ? n°2, BUJŪMBURA, 1968, pp 1-12.

40. TROUWBORST, A.A, L'organisation politique en tant que Système d'échanges au Burūndi, in Anthropologica, Vol. III, n°1, 1962, p 9.

41. VANDER BURGT, Un grand peuple de l'Afrique Equatoriale, Bois-le-Duc, 1903.

42. VANSINA. La légende du passé. Traditions orales du Burūndi, Musée Royal de l'Afrique centrale, Tervuren, 1972, 257p.

43. ZUURE, B, L'âme du Murūndi, Editions Beauchesnes, Paris, 1931.

TABLE DES MATIERES

Titres **Pages**

AVANT-PROPOS **1**

SIGNES CONVENTIONNELS ET ABREVIATIONS **2**

1.SIGNES CONVENTIONNELS 2

2.ABREVIATIONS 2

INTRODUCTION GENERALE. **4**

PREMIERE PARTIE **11**

LE CONCEPT D'AMASABO DANS LE BURUNDI-TRADITIONNEL. **11**

CHAPITRE I. APPROCHE LEXICO-SEMANTIQUE DU CONCEPT « AMASABO ». **12**

I.1. LE LEXEME « AMASABO » DU POINT DE VUE LEXICO-SEMANTIQUE 13

I.1.1. Les proverbes en rapport avec « amasabo » *15*

I.1.2. Les noms de personnes en rapport avec « amasabo » *23*

I.2. LE LEXEME « AMASABO » DU POINT DE VUE POLITIQUE. 28

CHAPITRE.II. UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE L'INSTITUTION « AMASABO » **36**

II.1. ACQUISITION D'UNE VACHE « INGABIRE » PAR UNE AUTORITE POLITIQUE. 36

II.2. ACQUISITION D'UNE VACHE INGABIRE PAR UN SIMPLE HOMME (UMUNTU ASANZWE), AUPRES D'UNE AUTORITE 38

II.3. La recherche d' « amasabo » auprès d'un simple homme. *41*

II.4. LES RAPPORTS ENTRE LES PARTIES ET LES BUTS RECHERCHES DANS L'AMASABO. 46

II.4.1. Le rapport entre le pouvoir et la population. *46*

II.3.2 L'ubugabire du point de vue social et économique *48*

II.4.LA PLACE DES LOUANGES DANS L'INSTITUTION « AMASABO ». 48

DEUXIEME PARTIE **53**

LE CONCEPT D'AUTORITE DANS LE BURUNDI TRADITIONNEL **53**

CHAPITRE.I. APPROCHE LEXICO-SEMANTIQUE DU CONCEPT D'AUTORITE DANS LE BURUNDI TRADITIONNEL 54

I.1. APPROCHE LINGUISTIQUE DE LA NOTION D'AUTORITE..... 54

I.2. LA NOTION D'AUTORITE TELLE QU'ELLE SE DEGAGE DES TEXTES DE STYLE ORAL ET DES INFORMATIONS RECUEILLIES. 56

I.2.1. La notion d'autorité dans les proverbes 57

I.2.2.La conception de l'autorité d'après un conte. 61

I.2.3. La conception de l'autorité d'après les informateurs interrogés..... 64

I.3. ESSAI DE DEFINITION DESCRIPTIVE DU CONCEPT D'AUTORITE..... 70

CHAPITRE.II. L'INFLUENCE DE L'INSTITUTION « AMASABO » SUR LA CONCEPTION DE L'AUTORITE AU BURUNDI..... 73

II.1. QUELQUES RAPPELS SUR L'AUTORITE FAMILIALE 73

II.2. L'IMPORTANCE DE L'HOMME « UMUGABO » DANS LA FAMILLE..... 77

II.2.1.L'autorité du mari et la position de la femme..... 77

II.2.2. L'autorité du père et l'autorité de la mère sur les enfants..... 91

II.2.3. Le cas de l'absence d'autorité familiale..... 97

II.2.4. La conception du chef de famille et la place de la femme 100

aujourd'hui..... 100

II.3. LA CONCEPTION DE L'AUTORITE AU SEIN DU LIGNAGE MINEUR..... 105

II.3.1 Position du problème..... 105

II.3.2. Les devoirs des membres vis-à-vis du clan..... 106

II .4. L'AUTORITE SOCIO-POLITIQUE, CAS DES BASHINGANTAHE. 108

II.4.1.L'umushingantahe..... 108

II.4.2. Rôle social, juridique et politique des Bashîngantahe. 109

II.4.3. La conception du mukuru aujourd'hui. 112

II.5. L'AUTORITE RELIGIEUSE TELLE QU'ELLE ETAIT PERÇUE HIER, ET TELLE QU'ELLE EST PERÇUE AUJOURD'HUI AU BURUNDI. 118

II.5.1. La grandeur de l'autorité divine..... 119

II.5.2.La suprématie de l'autorité de Dieu/Imâna, auteur de tout. 119

II.5.3. La soumission traditionnelle à la volonté d'Imâna/Dieu. 123

II.5.4. Le recours au culte de Kiranga..... 125

II.5.5. La conception de l'autorité religieuse dans le sillage de la foi chrétienne..... 129

SYNTHESE ET CONCLUSION GENERALES..... 133

BIBLIOGRAPHIE **145**

ANNEXES

ANNEXE I: INFORMATEURS.

NOM[1]	AGE	COLLINE[2]/Quartier	COMMUNE/ Zone	DATE
1.BĀNDORA E	54 ans	Quartier6 NGAGÁRA	Ngagára	22.Septembre 2000
2.BĀNKUMUHARI V	67 ans	Kiriri	Rohero	17.Octobre 1999
3.CĪZÁ F	52 ans	Kinîndo	Kinîndo	15 Septembre 2000
4.KARURO A	53 ans	Quartier2 NGAGÁRA	Ngagára	22 Septembre 2000
5.MBONABÚCA C	58 ans	Quartier asiatique	Rohero	21.Janvier 2000
6.NĪCAYENZÍ	68 ans	Quartier Bwīzá	Bwīzá	14 Septembre 2000
7.NSABIMÂNA G	64 ans	Jabe	Bwīzá	12 Mai 2000
8.NYAMUSHIRWA L	54 ans	Jabe	Bwīzá	18 Septembre 2000
9.TŌYÍ E.	62 ans	Rohero II	Rohero	15.Septembre 2000
10.RUBĀNGURA J	82 ans	Bwīzá	Bwīzá	21 Septembre 2000
11.RUKUKI J	48 ans	Rohero I	Rohero	16 Octobre 2000
12.KABÓNEYE	73 ans	Murāmvya	Murāmvya	10.Novembre 1999
13.KARABAGEGA	66 ans	Mbogora	Nyabíhǎnga	29.Février 1999
14.KǍGĪYE B.	61 ans	Rwâsāzi	Murāmvya	10 Novembre 1999
15.MPĒMA M	81 ans	Mbogora	Nyabíhǎnga	29.Février 1999
16.NYĀNZIRA	74 ans	Kibógoye	Murāmvya	26.Juin 1999
17.RIRABÁBAZA	75 ans	Mbogora	Nyabíhǎnga	16.Mars 1999
18.RURASĒHEYE	69 ans	Kibógoye	Murāmvya	26.Juin 1999
19.RWŌMĀNGA R	67.ans	Murāmvya	Murāmvya	12.Novembre 1999
20.BIRAHĪNDUKA L	64 ans	Butá	Muzēnga	19 Janvier 1999
21.MUDAWÍNTĀMA D	63.ans	Bihoróro	Giheta	26 Février 1999
22.NDIMURUKÚBO D	69.ans	Gisuru	Giheta	26.Février 1999
23.NYABĚNDA J	59.ans	Bihoróro	Giheta	24 Février 1999
24.RORERAHO T	72.ans	Musāma	Giheta	24 Février 1999
25.BARǍNYANKA H	81.ans	Mūngwá	Gitéga	28 Juin 2000
26.BARǍMPANZE M	62.ans	Magarama	Gitéga	29 Juin 1999
27.KǍBĀYE J	66.ans	Rutǒnde	Gitéga	28 Juin 1999
28.MĀNDARĀNGA M	76.ans	Rutǒnde	Gitéga	28 Juin 1999
29.MFITÍYE	71.ans	Gitéga	Gitéga	29 Juin 1999

[1] Les informateurs sans prénoms pratiquent encore la religion traditionnelle.
[2] Dans BUJŪMBURA-MAIRIE, les collines équivalent aux quartiers tandis que les zones tiennent lieu des communes dans d'autres provinces du Burūndi.

NOM[1]	AGE	COLLINE[2]/Quartier	COMMUNE/ Zone	DATE
30.BĀNDIMA L	92.ans	Buhîinga	Musōngati	15 Mars 2000
31.BARĂNTSĪNZE B	80.ans	Buhîinga	Musōngati	15 Mars 2000
32.BIRIHĀNYUMA A	78.ans	Gitaramuka	Musōngati	24 Avril 2000
33.INÁMUSĔMBWA M	84.ans	Kibēnga	Musōngati	16 Mai 2000
34.NDAYÚWŬNDI M	74.ans	Gahoróro	Musōngati	26 Avril 2000
35.NKOROKA A	78.ans	Gahoróro	Musōngati	12 Mars 2000
36.RURÂDUKA I	79.ans	Gahoróro	Musōngati	24 Avril 2000
37.BARĒDETSE D	85.ans	Karîndo	Rutana	21 Janvier 1999
38.MUJINYÁ	60.ans	Karîndo	Rutana	21 Janvier 1999
39.NTINĒSHWA R	71.ans	Gitāba	Rutana	22 Janvier 1999
40.RUHIRÍRA D	66.ans	Karîndo	Rutana	21 Janvier 1999

Ces 40 noms sont les principales personnes interrogées lors des enquêtes orales.

ANNEXE II: QUESTIONNAIRE-GUIDE POUR L'ENQUETE ORALE[1]

I. Questionnaire sur le concept « d'**Amasabo** »

1. Mbĕga wōshóbora kŭmbarira akazína kāwe ?
   « Peux-tu me dire ton nom ? »
2. Wōba ufíse imyâka ingâhé ? Wavûtse ryârí ugéreranya? Hătwāra ndé ?
   « Quel âge as-tu ? Quand est-ce que tu es né si tu essaies de t'en souvenir ? qui gouvernait à cette époque » ?
3. Warásavye Umwămi, umugánwa cânké umutwăre ? yarí ndé ? Hări ryârí ?
   « As-tu fait la cour à un roi, à un prince ou à un chef » ?
4. Ubu, wewé hamwé n'ábabânyi, cāne câne abāntu b'ábagabo, mukora ikí mu mirimo ya mîsi yöse ?
   « Aujourd'hui avec tes voisins et surtout les hommes, qu'est ce que vous faites comme activités de tous les jours » ?
4. Ijāmbo « amasabo » ryōba rísigūra ikí ? Kurâríra amasabo bivuga ikí?
   "Le vocable "amasabo" signifierait quoi ? chercher une faveur auprès d'un supérieur signifie quoi » ?
6. Kĕra ngo hăsabwa umwămi, umugánwa cânké umutwăre, aríko ngo hărasábwa n'úwŭndi bīgómewe. Ni kukí kĕra băvuga ngo : « uwutágīyé mu muhângo ntagabána » ?
   « Autrefois on demandait un don au roi, au prince ou au chef ; mais on pouvait le demander aussi à une autre personne à qui on faisait confiance. Pourquoi disait-on que sans promesse il n'y a pas de don ? ».
7. Mbĕga ivyăsabwa vyări ibikí ?
   « qu'est-ce qu'on demandait souvent comme don ?
8. Mbĕga wōshóbora kŭmbarira ivyó umusavyi yatégerezwa gukóra ?
   « Peux-tu me parler des devoirs d'un client ?
9. Mbĕga ubu abasábwa ní bāndé, basabwa ikí ? Ni kukí ugushēngera I bwămi

[1] Nous donnons uniquement l'essentiel du questionnaire. Egalement, nous n'avons pas jugé nécessaire d'en faire la traduction littérale pour éviter d'alourdir ce document.

bavyĭta gusaba ?

« A qui fait-on la cour actuellement ? Qu'est-ce qu'on leur demande ? Pourquoi faire la cour au roi impliquait demander un don ? »

10. Ni kukí bắgira bati : « Zitānga umwắmi zikagaba abatóni ?
Pourquoi disait-on : « le roi fait le don mais la vache est donnée par les favoris ? »
11. Abatágabána bắri bāndé ? Ni kukí bắgira ngo « umusavyi aranóga ? » Ngo « umusavyi ntásāzána umugôngo » ?
« Quels sont les gens qui ne bénéficiaient pas de dons ?
Comment étaient-ils ? Pourquoi disait-on que le client doit se tasser comme un chemin ?; que le client ne vieillit pas avec un dos en bonne santé ?
12. Mbĕga ntâ yắndi masabo mwōmenyá kíretse abắsaba inká cânké amatōngo ku mwắmi, ku mugánwa cânké ku mutwắre ?
« Connaissez-vous d'autres formes de dons du roi, du prince ou du chef à part le don de vache ou d'une propriété foncière ? »
13. Mbĕga umusavyi yāma agórorokeye abắndi basavyi ?
Est-ce que le client est toujours en bons termes avec ses concurrents?
14. Uyu mwĭbutsa ngo « umusavyi yānka uwŭndi », wōba usígūra ikí ? Nānkaná ngo abasavyi barahâmbana ? kukí?
"Ce proverbe qui dit : « Tout client jalouse son concurrent »,signifierait quoi ? Est-il vrai que les clients se jalousent ? pourquoi ?
15. Ntā yĭndi myibusta mwōmenyá yērékeye amasabo ? Mpa uturorero.
«Est-ce que vous ne connaissez pas d'autres proverbes liés au clientélisme ? Donnez-en des exemples »
16. Iri zína ngo « NDIKUMASABO », risigūra ikí ? Aya yôyo : MASABARAKÍZA, MAKARAKÍZA, SABUSHIMÍKE, NZIGÁMASABO ? Ntā yắndi mazína mwōmenyá yōbá ajá gusa n'ắyo ?
« Que signifie le nom : NDIKUMASABO ». que signifient ces autres noms : MASABARAKÍZA, MAKARAKÍZA, SABUSHIMÍKE, NZIGÁMASABO ?
Est-ce que vous ne connaissez pas d'autres noms du même genre ? »
17. Kurí wewé, ubona hári ubucutí buba hagatí y'úmusavyi na shêbuja ?Bumeze gúte ?
« D'après toi, y'a-t-il des relations entre un patron et son client ? Comment sont ces relations ?

18. Mbĕga amasabo y'ŭbu n'áya kêra mwōyagereranya gúte ? Yōba akírihó ?
« Pouvez-vous comparer le clientélisme d'autrefois à celui d'aujourd'hui ? Est-ce que le clientélisme existe encore ?
19. Wīyumvīra kó intwâro ya kêra yarí ishîngiye ku masabo ? Tānga uturorero. Uwutwâra aragaba akagabura. Vyăgenda gúte ?
Icīzá cărimwó cări ikîhé ?
« Pensez-vous que le pouvoir d'autrefois était fondé sur le clientélisme ? Donnez des exemples. Celui qui gouverne, dirige et donne. Comment cela était organisé ? Quel était son bien fondé ?
20. Ni kukí bavuzá inānga bávuga ngo : « intágabána ziragōwe ?
« Pourquoi chante-t-on à l'aide de la cithare traditionnelle en disant que ceux qui ne bénéficient pas de dons sont malheureux ? »
21. Uwĭbēreye iwé akītūnga adásavyé yabá ikí ? Yaráhanwa ? Yahâbwa ibihano ibîhé ? Kunyagwa bivuga ikí ? Kwāngāzwa kwôkwó ?
« Quel est le sort de celui qui ne recourait pas au clientélisme ?
Etait-il sanctionné ? De quelles punitions ? Que signifie être spolié de ses biens ? Que signifie être exilé ? »
22. Mbĕga bĕne amasabo b'ŭbu(abakurú bā nônė), barûbahiriza itêká ry'ábasavyi ? Intwâro yó mu biro ní amasabo ?
« Est-ce que les gouvernants d'aujourd'hui respectent la dignité des sujets ? La bureaucratie est-elle comparable à la structure de clientèle ? »
23. Múgereranije amasabo ya kêra n'áy'ŭbu, hari isâno afitániye ? Umugánwa ní kimwé na Musitāntêri ? Chef de zone ni kimwé n'úmutwăre ? Ni ibikí vyōbá vyârahînduste ? Vyōba bíva kukí ?
«Y'a-t-il une corrélation entre les deux structures de gouvernement(bureaucratie et clientélisme). Le prince était-il comparable à l'administrateur ? Un chef de zone a-t-il le même pouvoir que le sous-chef traditionnel ? Qu'est-ce qui aurait changé ?
Quelles en sont les raisons ? »
24. Ni kukí amasabo yagîye aratītūka ? Abatwăre b'ŭbu bōgira ikí kugírango abatwarwa babĭzigire kuruta ukó birí?
"Pourquoi le clientélisme a été dévalué? Qu'est-ce que les chefs actuels devraient faire pour que les gouvernés aient plus confiance en eux ?
25. Hōhīnduka ikí mū ntwâro ngo ntĭgume arí iy'ámasabo nka kêra ?

« Que faut-il changer dans la structure administrative actuelle pour éviter le clientélisme ? »

26. Mbĕga intwâro rusăngi(Démocratie) irabângabānganywa n'ámasabo ? »
« Est-ce que la structure démocratique est comparable à la structure de clientèle ? »

II. Questionnaire sur le concept d'autorité

1. Mbĕ uwó bītá umukurú mu Burūndi nī ndé ?
« Qui appelle-t-on un supérieur , un chef au Burūndi »
2. Mbĕ umukurú abonekera kukí ?
« A quoi le remarque-t-on ?
3. Mbĕ ubukurú umūntu arabúvūkana ?
« Est-ce-que l'autorité est innée ? »
-Arabúhābwa cânke arabwîhá ?
«Est-elle donnée ou se la donne-t-on? »
4. Akamaro k'úbukurú mu rugó, mu muryāngo, mu gihúgu ní akâhé ?
« Quelle est l'utilité d'un chef au sein de la famille nucléaire, au sein du clan et dans le pays ? »
5. Ni kukí urugó rwāmá rúramutswa umugabo rutīgéra rúramutswa umugoré na rímwe ?
« Pourquoi, quand on pénètre à l'intérieur du « rugo », l'appel de salut s'adresse toujours à l'homme et jamais à la femme ? »
6. Mbĕ mu rugó, mu muryāngo nīndé ategéka ? Ni umugabo? Ni umugoré? Kukí ?
« Qui est-ce qui commande au sein de la famille-ménage ? Est-ce l'homme ? Est-ce la femme ? Pourquoi ? »
7. Mbĕ uwó abâna bakūndá gutînya, kwûbaha mu bavyêyi ni sé cânké nyina ?
« A qui des deux parents les enfants manifestent-ils plus de crainte et de respect ? Est-ce au père ou à la mère ? »
8. Mbĕ mu rugó iyó umugabo ategétse umugoré agatégeka bigēnda gúte ?
« Qu'arrive-t-il dans la famille quand l'homme commande et que la femme en fait autant ? »

9. Infúra mu rugó ibonwa gúte n'ábavyêyi ?
   « Comment les parents considèrent-ils l'aîné en famille ? »
10. Mbĕ mubona abăndi bâna bûbaha infúra mu rugó ?
    « Est-ce que l'aîné est plus respecté par ses cadets ? ».
11. Nīnde agenwá ngo abé Samúragwá mu muryāngo ?
    « Qui désigne-t-on pour être le fils héritier, le successeur du chef de la famille(à la mort du père) ? ».
12. Iyó sé w'âbâna amazé gupfá, Séwăbo abamarira iki ? cânké ntaco abamaríra ?
    « A la mort du père, est-ce que l'oncle paternel a un rôle à jouer pour ses neveux ou il n'en a pas ? »
13. Umwâna agāmbárariye abavyêyi cânké abatutsé yahánwa gúte ?
    « Comment punissait-on un enfant qui désobéissait à ses parents ou qui les insultait ? »
14. Abarŭndi bă̆bona gúte umwă̆mi ?
    « Quelle était l'image du roi aux yeux des Barūndi ? »
15. Abāntu bă̆shikīra umwă̆mi gusūmba abă̆ndi bă̆ri bāndé ?
    « Quelles sont les personnes qui avaient plus d'accès au roi que les autres ? »
16. Umwă̆mi yatégeka até abagánwa, abatwă̆re, abanyágihúgu basānzwé ?
    « Comment le roi commandait-il aux chefs, aux sous-chefs, aux simples gens ? »
17. Ntā bihano vyă̆hābwa abă̆garariza umwă̆mi ?
    « N'y avait-il pas de sanctions qu'on infligeait à ceux qui se révoltaient contre le roi ? »
18. Mbĕ abagánwa n'ábatwă̆re bă̆ri báfise amatōngo anganá gúte ?
    « Quelle était l'étendue des terres des « bagánwa » et des « batwă̆re » ?
    -Ni bāndé bă̆bakorera ? Bă̆rahêmbwa cânké ntíbă̆hēmbwa ?
    « Qui travaillaient pour eux ? Etaient-ils payés ou pas ? ».
19. Ubukurú bw'ábashîngantă̆he bushimikiye kuki ?
    « Sur quoi repose l'autorité des Bashîngantă̆he ? »
20. Abashîngantă̆he baba bámeze gúte ?
    «Quelles sont les caractéristiques des bashingantahe? »
21. Abashîngantă̆he bă̆ratînya umwă̆mi, ntibă̆mwūbahuka?

« Est-ce que les bashîngantăhe craignaient le roi et n'osaient pas l'affronter? »

22. Mbĕga ubukurú bw'ábashîngantăhe bwărabatúma bágānza abăndi ?
« Est-ce-que les bashîngantăhe se servaient de leur autorité pour opprimer les autres ? »

23. Ni kukí abatāma būbáhwa n'îryó bavuzé cânké bahanûye rikūnda kwêmerwa ?
« Pourquoi respecte-t-on les personnes âgées, même la parole qu'ils prononcent et les conseils qu'ils donnent sont souvent tenus en considération ? »

24. Ni kukí abarŭndi bĕmera kó Imâna arí nkurú irutá vyöse, aríko bakírukira Kirānga, abapfumú, abavúrati, n'íbĭndi... ?
« Pourquoi les Barūndi, tout en croyant en la toute puissance d'Imâna /Dieu recouraient pourtant à Kirānga, aux « bapfumú »(devins), aux bavúrati(faiseurs de pluie), etc... ? »

25. Mbĕ Kirānga n'úmwămi bărutana gúte ?
« Entre le roi et Kirānga, qui était le plus grand? »

26. Ni kukí basēnga Kirānga atáriwé Mâna ?
« Pourquoi adorait-on Kiranga alors qu'il n'était pas lui Imana ? »