

# L'organisation politique en tant que système d'échange au Burundi

PAR A.A. TROUWBORST

---

Plusieurs anthropologues qui ont traité de la région interlacustre d'Afrique ont insisté sur l'inégalité sociale qui caractérise les sociétés de cette aire culturelle. Le but du présent article consiste à montrer que cette inégalité s'insère dans un véritable système d'échanges. Il s'agit plus particulièrement de décrire les relations politiques au Burundi en tant qu'elles représentent un type particulier d'échanges entre sujets et gouvernants. Quoique s'appliquant d'abord au Burundi où l'auteur a effectué une enquête<sup>1</sup>, les notions qui se dégagent des données décrites ici, pourraient probablement se retrouver dans l'ensemble des sociétés interlacustres.

I. Le système d'échanges au Burundi est extrêmement complexe et présente une très grande diversité. Aussi, nous ne traiterons ici que d'une des nombreuses formes d'échange qui caractérisent la société Rundi. Résumons toutefois en quelques mots les différences entre les deux principales formes d'échange qui existent dans cette société<sup>2</sup>.

Le premier type d'échange se traduit par le verbe *ukuterera*, "donner de la bière à l'occasion d'une fête". Les participants s'appellent *abatererezi* (singulier: *umutererezi*). La réciprocité impliquée dans la relation entre deux *abatererezi*, soit "A" et

<sup>1</sup> Le Burundi est un royaume qui fait partie du territoire sous tutelle belge qui est officiellement connu sous l'appellation de Ruanda-Urundi. Ethnographiquement, le Burundi appartient à la région des Bantou interlacustres. Nous avons pu y mener des recherches pendant toute l'année 1958 grâce à une subvention de l'Organisation Néerlandaise pour la Recherche Scientifique (Z.W.O.) que nous tenons à remercier ici.

<sup>2</sup> Beaucoup de données rapportées au cours de cet article se réfèrent à des événements passés. Toutefois, pour ne pas nous engager dans des considérations d'ordre historique, qui auraient débordé le cadre de cet article, nous avons cru bon de mettre tous les verbes au présent.

"B", s'effectue comme suit: à l'occasion d'une fête chez "B", "A" donne une cruche de bière à ce dernier; il participe à la fête et y boit de la bière. "B" doit rendre une cruche de bière à "A" lorsque celui-ci organise une fête à son tour. Cependant il se peut qu'une telle occasion ne se présente qu'après un long délai et qu'entretiens "A" doive encore donner quelques cruches pour des fêtes chez "B". La balance n'est donc rétablie qu'après une période souvent très prolongée.

Dans cette forme d'échange tout se passe comme si les partenaires étaient des égaux, même s'ils sont inégaux par le rang ou par la caste. Une autre caractéristique de cet échange réside dans l'absence de règles formelles pour forcer les partenaires à remplir leurs obligations. La bière est le bien social par excellence: on ne peut jamais refuser de la bière à quelqu'un. Il y a d'ailleurs un terme spécial pour désigner la parcimonie quant à la bière. Il n'est pas dégradant de demander de la bière et pour un tel acte il y a aussi un terme spécial. On peut considérer la bière comme un bien démocratique puisque tous les individus, quel que soit leur statut socio-économique, peuvent participer aux échanges de bière<sup>3</sup>.

L'autre forme d'échange, à savoir celle dont le modèle correspond à celui de l'organisation politique, est tout à fait différente. Elle comprend en principe tous les échanges effectués entre un supérieur et un subordonné. Plusieurs biens peuvent être échangés, mais jamais le supérieur n'utilise la bière comme don principal.

Cette forme d'échange est très connue dans la littérature ethnographique consacrée au Ruanda et au Burundi. On n'en parle toutefois pas comme d'un échange. On la désigne plutôt par le terme d'accord ou de contrat, et on l'étudie surtout en ce qui touche le bétail. Pour le Ruanda, Maquet (1954: 151-183) parle par exemple d'un accord de clientèle à caractère féodal. Il appelle le donateur d'une vache le patron et le bénéficiaire, le client.

<sup>3</sup> Pour plus de détails concernant la fonction de la bière au Burundi, le lecteur pourra consulter un volume de l'"Ethnographic Survey of Africa" à paraître en 1961. Ce volume sera consacré au Burundi (A. Trouwborst), au Ruanda (M. d'Hertefeldt) et au Buha (J.H. Scherer).

Tout en acceptant cette terminologie, nous pensons toutefois qu'il ne faut pas perdre de vue le fait qu'il s'agit véritablement d'un échange, et que cet échange ne comporte pas seulement des vaches. C'est, du moins, le cas au Burundi.

Dans ce pays l'accord en question s'appelle *ubugabire*: l'acte de donner selon les règles de cet accord s'appelle *ukugabira* lorsque c'est le supérieur qui donne, et la chose donnée par le supérieur s'appelle *ingabire*.

A ces termes sont associés quelques autres termes, qui sont très importants pour définir l'*ubugabire*. Ce sont les suivants: *ukusaba*: demander quelque chose comme *ingabire*.

*ukushikanna*: offrir des cadeaux afin d'obtenir des choses comme *ingabire*.

*ukunyaga*: retirer la chose donnée. Cela se fait uniquement par le supérieur.

*ukukura ubwatsi*: (littéralement: "arracher de l'herbe") manifester sa reconnaissance, par quelques cadeaux par exemple, pour une chose reçue comme *ingabire*. En réalité on arrache souvent quelques brins d'herbes pour les déposer devant une personne qu'on veut honorer ou remercier.

Tous ces termes s'emploient uniquement dans le contexte de l'*ubugabire*, ou dans certaines autres relations entre un supérieur et un inférieur. On ne dirait jamais par exemple *ukusaba inzoga* (*inzoga* = bière) puisque la bière ne peut jamais être donnée comme *ingabire*.

Notons que dans l'échange de *ukuterera* on aime accentuer le principe de réciprocité. Dans ce cas, on parle toujours de l'équivalence des dons et des contre-dons. Il y a même un terme pour désigner cette réciprocité: *ukutererana* qui signifie "échange de la bière". Pour l'*ubugabire*, il n'y a pas de terme semblable, mais plutôt deux termes distincts: un pour le don du patron et un autre pour le don du client.

Comme nous venons de le dire, l'*ubugabire* n'implique pas seulement des vaches. Il comprend beaucoup plus. Cependant, il est vrai que l'*ingabire* relatif au bétail est le plus fréquent et

qu'il fait apparaître très clairement les implications de l'*ubugabire* en général.

Le don d'une vache *ingabire* crée immédiatement une relation d'inégalité entre les deux partenaires, ou confirme une inégalité déjà existante. Le donateur ("patron") s'appelle *shebujja*, et le bénéficiaire *umugabire*. On utilise aussi pour désigner le patron, les termes "tutsi" (membre d'une caste supérieure) et "père", et pour désigner le client, les termes "hutu" (membre d'une caste inférieure) et "fils". Ces termes expriment nettement la notion d'inégalité qui caractérise la relation entre le patron et son client. L'emploi de termes de parenté semble indiquer que la relation est très personnelle, souvent même très amicale.

Généralement, la phase initiale du contrat comprend l'acte de *kusaba*, "demander", qui nécessite plusieurs visites ainsi que de petits cadeaux en bière, houes, sel, etc. Après quelques mois, parfois même plus d'une année, le client reçoit la vache. Dès lors il doit régulièrement travailler pour son patron et lui offrir des cruches de bière. Les deux partenaires doivent également s'entraider en cas de difficultés. Le patron est tout particulièrement tenu d'accorder sa protection à son client.

Après plusieurs vêlages de la vache, le client doit donner un des veaux à son patron. La pratique s'appelle *ukwokoza*, et le veau remis, *inyokorano*. L'*ukwokoza* peut être répété après une nouvelle série de vêlages. Le patron peut aussi donner plusieurs vaches au même client. Généralement il donnera une autre vache advenant la mort de la première. La relation entre un patron et son client peut donc durer très longtemps.

D'autre part le patron a le droit de lui retirer la vache donnée; autrefois il le faisait pour toutes sortes de prétextes, mais maintenant il ne le fait plus que lorsque le client néglige ses devoirs. L'acte de retirer une vache donnée s'appelle *ukunyaga*.

Le but de l'*ubugabire* était pour les patrons d'étendre leur influence et leur pouvoir, et d'obtenir de la main d'œuvre. Pour les clients, l'*ubugabire* constituait un moyen de se procurer des vaches, richesse hautement estimée, et aussi un moyen de s'assurer la protection d'un patron puissant. Autrefois les chefs avaient

toujours un grand nombre de cl'ents même en dehors de leur territoire. Ils les util'sa'ient comme instruments politiques. L'*ubugabire* a maintenant perdu beaucoup de ces anciennes caractéristiques.

Comme nous l'avons dit, le terme *ukugabire* ne s'emploie pas uniquement par rapport aux vaches. Ainsi, on l'utilise pour désigner des dons de chèvres, de moutons, de poules, de vêtements et de terres.

Les dons sous forme de terres figurent parmi les plus importants, et comme le suggère la terminologie, constituent bel et bien des dons *ingabire*. Ainsi pour demander des terres à quelqu'un, on dit: *ukusaba ubwatsi* (*ubwatsi* = de l'herbe mais aussi des terres). On dit aussi: *ukushikanna* lorsque le "locataire" donne de la bière à son seigneur, ou *ukukura ubwatsi* lorsqu'il lui témoigne sa reconnaissance.

Pour expliquer encore plus clairement les correspondances entre l'*ingabire* en vaches et l'*ingabire* en terres, citons l'exemple des serviteurs, appelés *abagererwa* (singulier: *umugererwa*). L'*umugererwa* est appelé aussi "hutu", ou "fils", et le patron, "shebuja" ou "père". En contre-prestation des terres reçues, l'*umugererwa* travaille pour son patron et lui donne régulièrement des cruches de bière. Le terme technique pour ces cadeaux est *inzoga agataka* (*inzoga* = bière, *agataka* = propriété foncière). Toutefois on parle aussi de *ishikanwa*. Comme dans le cas des dons de vaches, le patron peut reprendre les terres données, et le terme qu'on emploie alors est le même que pour la récupération des vaches, à savoir *ukunyaga*.

Etudions un autre exemple pour bien montrer que les dons de vaches et d'autres biens partagent plusieurs éléments communs. Nous touchons ici à un sujet que Lévis-Strauss a fort bien étudié: la femme considérée comme un bien échangeable.

Même si les Rundi ne considèrent pas habituellement une femme comme une chose donnée, il leur arrive parfois de parler de leur belle-fille comme de "ma vache" ou "mon *ingabire*"<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Lors d'un mariage il faut que le père du garçon remette une vache ou un autre cadeau substantiel au père de la fille.

La notion d'inégalité qui caractérise les dons *ingabire*, n'est peut-être pas aussi prononcée dans les relations entre un beau-fils et son beau-père, mais il n'en reste pas moins que le beau-fils doit beaucoup de respect à son beau-père.

Comme dans le cas des vaches, le père du beau-fils fera, avant le mariage, plusieurs visites au père de la fille, et lui donnera de la bière. A chaque visite la bière offerte recevra une désignation particulière. Deux des termes utilisés à cet égard sont très significatifs. Lors de la première visite du père du garçon au père de la fille, la bière offerte à ce dernier s'appelle *inzoga yukusaba umugeni* ("bière pour demander l'épouse"). Lors d'une visite subséquente, au cours de laquelle le beau-père accordera formellement sa fille en mariage, la bière prendra le nom suivant: *inzoga yukugenguruka* ("bière de remerciement"). Notons que ces termes se retrouvent dans l'*ingabire* sous forme de vaches.

Une autre coutume rappelle l'*ingabire* de vaches. Lorsqu'un père a reçu une vache au mariage de sa fille, il est tenu de rendre un des veaux de cette vache à son beau-fils. Alors, le beau-fils a en quelque sorte la position d'un seigneur, puisque c'est son père qui a donné une vache. Le lecteur se voudra que celui qui donne une vache est un "patron". En fait, les relations d'échange entre un beau-fils et son beau-père sont beaucoup plus compliquées que dans le cas d'une *ingabire* ordinaire, surtout dans les véritables régions de pasteurs où s'effectuent de continuel échanges de vaches entre les familles des deux conjoints.

II. Nous avons montré dans ce qui précède quelles règles et quelles notions président aux relations entre les partenaires de l'*ingabire*. Nous avons vu également que les dons de femmes, de vaches et de terres, c'est-à-dire des principaux biens dont disposent les Rundi, s'effectuent en vertu des mêmes principes.

Il s'agit maintenant de montrer que l'organisation politique s'insère dans un système d'échange, à la base duquel on retrouve les mêmes notions et les mêmes principes.

Au sommet de la hiérarchie politique se trouve le roi. Sans être un roi divin, il possède certains caractères du grand Dieu

des Rundi. Il est d'origine céleste et le principal représentant de Dieu. Anciennement, tous les endroits où avaient habité les rois étaient sacrés: les arbres qui y poussaient formaient les "bosquets de Dieu", et il était défendu de les abattre.

Une des plus importantes ressemblances entre Dieu et le roi, et qui nous intéresse tout particulièrement ici, est que, tout comme Dieu, le roi est infiniment généreux et qu'il est parmi les hommes le donateur suprême.

Un des surnoms de Dieu est *Rugaba*, que Zuure (1925: 741) traduit par "Celui qui donne, qui est maître". Cet auteur ajoute: "Le verbe — *gaba* (*gabira*) signifie donner, mais aussi: être supérieur, être maître". Cette traduction est conforme à celle que donne Bonneau (1950: 199) pour *kugaba*: "être maître, commander, posséder, disposer de, faire des dons, être sur ses gardes". Ces traductions ont un grand intérêt, car elles semblent indiquer qu'au Burundi le fait de régner est associé au fait de donner (voir aussi: Albert: 1960).

Dans ce contexte il est intéressant de noter la traduction du verbe *ukusaba* et des termes qui en dérivent. Bonneau traduit ce verbe par: "demander, prier, implorer, supplier, invoquer, postuler; reconnaître sa dépendance, être soumis" (Bonneau, 1950: 271). Il traduit le mot français "sujet" par *umuntu* ou *umuhutu* mais aussi par *umusavyi* (dérivé du verbe *ukusaba*) (Bonneau, 1950: 153). Meeussen (1959: 215) traduit *umusavyi* par le terme de "courtisan" et désigne probablement les gens qui séjournent aux cours royales et princières dans l'espoir d'obtenir des dons. En général, il semble qu'on puisse traduire le verbe *ukusaba* non seulement par "demander" mais aussi par "servir", "être le sujet", et le substantif *umusavyi* par "serviteur", "sujet", conformément à la traduction de Bonneau. Aussi entend-on les gens dire "*nasavye*" (littéralement "j'ai demandé") dans le sens de "j'ai servi tel seigneur ou tel chef".

En tant que premier représentant de Dieu, le roi est donc le donateur — le gouvernant suprême du pays, et tous les autres hommes sont des sujets — ses humbles quémandeurs<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> On pourrait penser que cela ne constitue pas une situation d'échange, mais on verra plus loin que les sujets sont aussi des donateurs.

Il va de soi, que pour demeurer ce donateur suprême le roi doit disposer de beaucoup de richesses. Dans ces conditions il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il soit considéré comme le propriétaire de tous les biens du pays, tout particulièrement des vaches et des terres, et qu'il puisse effectivement exercer les droits de propriétaire.

La position du roi comme propriétaire et dispensateur des biens de son pays s'exprime tout d'abord dans les relations qu'il entretient avec ses chefs<sup>6</sup>. Les chefs sont en principe nommés et destitués par le roi. Ce qui est important dans ce contexte, c'est que de telles nominations sont considérées comme des dons de territoires. Aussi, les Rundi disent le plus souvent qu'une chefferie a été donné à tel ou tel chef. Ils emploient alors le verbe *kuha* ("donner quelque chose"), qui est le terme général pour donner, mais qui est souvent employé dans le contexte d'*ingabire*. Le terme *ingabire* est d'ailleurs parfois utilisé à la place de *kuha*<sup>7</sup>.

Un autre terme significatif est *umushikiriza*, qui désigne l'homme nommé par le roi pour installer un nouveau chef dans son territoire et pour le présenter à ses sujets. Or, le terme *umushikiriza* signifie remettre un cadeau (*ingabire*) à quelqu'un.

Par ailleurs la destitution d'un chef passe pour être un acte de *ukunyaga*, terme également en usage dans le contexte de l'*ubugabire*.

La nomination et la destitution de sous-chefs suit le même modèle. Ce sont d'ordinaire les chefs qui s'en occupent, sauf pour les terres royales. Dans ce dernier cas, les sous-chefs sont nommés directement par le roi, qui les choisit dans les familles apparentées à la famille royale, ou parmi ses favoris. Dans toutes ces nominations les droits héréditaires ne sont pas entièrement

<sup>6</sup> Le Burundi était et est encore divisé en provinces, gouvernées par des chefs qui sont pour la plupart des membres de la famille royale. Chaque chef a sous ses ordres un certain nombre de sous-chefs. En dehors des chefferies il y a des domaines royaux avec des sous-chefs du roi.

<sup>7</sup> Voir aussi BEATTIE qui écrit qu'au Bunyoro "...chiefs held their territories as gifts from the king" (1960: 33) et SCHERER, qui est d'opinion que "The Ha themselves like to compare the relationship between a chief and his sub-chiefs, or a sub-chief and his head-men, with the one between a patron and his clients..." (1959: 880). Au Burundi on dit aussi qu'un roi donne des sujets à un chef.

négligés. Ainsi, dans le cas des chefs, ce sont souvent leurs fils qui leur succèdent, pourvu que ceux-ci soient acceptables au roi.

La position du roi vis-à-vis l'ensemble de ses sujets est également celle d'un donateur. Puisqu'il est le propriétaire de toutes les terres et de toutes les vaches du pays, les droits que les sujets exercent sur leurs biens ne sont que des droits d'usufruit reçus du roi, qui peut les en dépouiller à tout moment.

Les dons que le roi distribue parmi ses sujets consistent surtout en vaches et en terres. Il les effectue principalement pour récompenser les gens qui lui ont rendu des services importants. Fait significatif, une propriété foncière donnée par le roi s'appelle *urugo rumuheto* (= "enclos de la flèche"), ce qui indique que les services sont souvent de nature militaire. Fait non moins significatif, c'est au cours de la fête annuelle des semailles de sorgho que le roi procède aux plus importantes distributions de richesses.

Les relations qui existent entre un chef, en tant que représentant du roi, et ses sujets, sont de même nature que celles qui existent entre le roi et ses sujets. Comme nous le verrons plus loin le sous-chef occupe une position moins définie.

Il est à noter que tous ces dons du roi et des chefs, même s'ils ont dans certains contextes des noms particuliers, s'appellent *ingabire*.

III. Pour bien définir les formes d'échanges sous-jacentes à l'organisation politique du Burundi, il faut expliquer la réciprocité que comporte cet échange. Le roi donne, mais ses sujets donnent aussi: car ce qu'on appelle généralement impôts, redevances ou taxes constitue en fait des dons faits au roi.

Le terme général qualifiant les redevances dues au roi et aux chefs est *ingorore*. Ce terme englobe toutes les redevances, qu'elles soient générales ou spécifiques à une classe d'objets ou à un clan. Toutefois, dans ce dernier cas des termes particuliers peuvent aussi être employés.

L'*ingorore* se donne d'abord à l'occasion d'une cérémonie annuelle au cours de laquelle tout le monde doit donner des

vaches, du miel, de la bière, des houes, des vêtements, des paniers, etc.

Le terme *ingorore* signifie aussi tout ce qu'on donne en vue d'obtenir d'une autorité politique des faveurs telles que le commandement d'un territoire, une fonction politique, l'exemption de certaines redevances, la restitution des biens saisis.

*Ingorore* peut également signifier "amende", "expiation". Quelqu'un qui a commis un crime grave doit l'*ingorore* au roi et au chef. Enfin, la tradition veut qu'on donne l'*ingorore* à l'occasion de l'installation d'une autorité politique.

Notons que l'*ingorore* comprend non seulement des biens matériels, mais aussi des services. Ainsi, celui qui envoie son fils comme trayeur ou comme cuisinier chez le roi donne un *ingorore*. L'*ingorore* prend aussi le sens de sacrifice dans un cas bien particulier: il s'agit des individus destinés à être tués rituellement lors de l'intronisation d'un roi, et à qui l'on donne les noms d'*ingorore* ou *inkuka* (redevance spéciale).

Quels sont les indices qui nous permettent de considérer les catégories précédentes d'*ingorore* comme faisant partie d'un système de dons et de contre-prestations?

Citons d'abord les traductions que Bonneau (1950: 206) donne du verbe *kugorora* et du substantif *ingorore*. Selon cet auteur, *ingorore* signifie: "réparation, expiation; don, présent de gratitude", et *kugorora*: "offrir réparation, expier; donner présent de gratitude". L'élément de gratitude qu'on décèle ici ne se réfère pas seulement aux sentiments qu'éprouve celui qui reçoit un cadeau particulier. Il se réfère aussi à l'état général dans lequel se trouve le sujet pour qui l'autorité est toujours le grand dispensateur, et qui demeure toujours lui-même un simple récipiendaire, dont le devoir est de rendre des contre-prestations.

D'autres auteurs mettent l'accent sur le rapport existant entre *ingorore* et l'usufruit des terres. Rijckmans, par exemple, voit dans l'*ingorore* un "loyer" qui "n'est dû que par les détenteurs de terres" (Rijckmans, 1925: 39). Simons est du même avis. Il ajoute une observation importante: si quelqu'un quitte son enclos, mais continue à demeurer dans la même chefferie, il

peut recevoir du chef le droit de "vendre" cet enclos (Simons, 1944: 221). Si cependant il quitte la chefferie, il perd tous ses droits (ibid.). Les droits fonciers sont donc largement déterminés par l'endroit où l'on habite. Cela veut dire qu'ils sont à la base de l'échange qui existe entre un chef et ses sujets.

Lorsque quelqu'un quitte définitivement la chefferie avec toute sa famille il n'a plus aucun droit dans cette chefferie et perd automatiquement son statut de partenaire dans l'échange avec le chef.

Une autre opinion de Rijckmans veut que l'*ingorore* ne soit dû que par les "détenteurs" de terres. Nos données semblent la confirmer, car les clients qui habitent sur les terres d'un seigneur ne fournissent pas d'*ingorore*. C'est que ces clients ou *abagererwa* sont trop pauvres pour donner l'*ingorore* en vue d'obtenir des terres. Ils ne peuvent donc pas être des partenaires dans l'échange avec le chef. Ils n'ont rien donné et ils n'ont rien reçu.

On pourrait expliquer d'une autre façon encore le rapport entre l'usufruit de terres et l'*ingorore*. Le sous-chef, qui n'a pas le droit d'expulser les gens de leur enclos et d'y mettre d'autres à leur place sans l'autorisation d'un chef ou du roi, ne reçoit pas l'*ingorore*. Les terres ne sont pas pour lui un moyen d'initier un cycle d'échange. Il ne peut le faire que lorsqu'il possède à titre privé des terres assez étendues.

Il ne manque pas d'indices pour suggérer que les redevances dûes aux autorités politiques sont de même nature que les contre-prestations relatives aux dons *ingabire*.

Tel qu'indiqué plus haut, ce qu'on donne au roi et au chef pour obtenir un enclos est aussi un *ingorore*, mais on emploie parfois le terme *ishikanwa* *Ishikanna* est aussi employé comme équivalent d'*ingorore* dans plusieurs autres contextes. Par exemple, la bière donnée lors de l'installation d'un chef peut s'appeler *ishikanwa*. Ici encore il ne s'agit pas d'une contre-prestation spécifique à un don spécifique, mais plutôt d'un signe de reconnaissance au nouveau chef qui va devenir le grand donateur dans son territoire.

La même attitude se reflète dans la manière dont le roi et les chefs procèdent aux dons *ingabire* sous forme de vaches.

Comme le lecteur se rappellera, la coutume veut que, pour une vache donnée, le client rende un des veaux de cette vache. Or, selon les Rundi consultés à cet égard, les chefs qui donnaient autrefois des vaches exigeaient rarement la remise d'un tel veau. Ils n'en avaient pas besoin puisqu'ils pouvaient toujours demander à quelqu'un des vaches *ingorore*; aussi, "l'*ingorore* était pour les chefs, ce qu'était l'*inyokorano* (le veau à remettre) pour les autres seigneurs"<sup>s</sup>.

Comment interpréter cela? Les vaches que le soi et les chefs donnent à un individu ne représentent pour eux qu'une fraction très petite de tout ce qu'ils possèdent et donnent. Étant donnée la quantité énorme des échanges, peu leur importe que cet individu, s'il est un de leurs favoris, ne rende pas une contre-prestation; car ayant le droit de fixer eux-mêmes l'occasion, la nature et la quantité des contre-prestations, ils ont l'assurance de ne pas perdre dans l'ensemble des échanges. Certains individus privilégiés peuvent ainsi échapper aux contre-prestations, alors que ceux qui n'ont pas la faveur des nobles doivent au contraire donner plus que d'autres.

IV. Résumons en quelques lignes l'analyse précédente en ce qu'elle a trait aux relations entre gouvernants et sujets. Le roi, ainsi que les chefs agissant comme ses délégués, sont les grands dispensateurs de terres, de vaches et de protection. De leur côté, les sujets donnent comme contre-prestations toutes sortes de redevances et de services. Quelles que soient la nature et la quantité des dons et des contre-prestations, quelles que soient aussi les circonstances dans lesquelles on les fait, tout ce qui est donné par le supérieur est *ingabire*, tout ce qui est rendu par l'inférieur est *ingorore*. Dans plusieurs cas, les obligations réciproques restent latentes et il faut alors des circonstances spéciales pour les rendre manifestes.

Il s'agit donc ici d'un système d'échange tel qu'on l'entend en anthropologie. Ce système, on l'a vu, s'applique à beaucoup d'aspects de la vie sociale au Burundi. Par ailleurs, lorsqu'il s'effectue au niveau politique, il emprunte des caractéristiques

<sup>s</sup> Comparer GOFFIN, (1951: 70).

particulières. En général les prestations réciproques sont largement déterminées par la tradition à laquelle les individus se conforment sans y être contraints physiquement. Dans l'échange politique au contraire, un des partenaires, le supérieur, a le pouvoir de fixer l'occasion, la nature et la quantité des prestations mutuelles. C'est le supérieur qui décide qui bénéficiera de l'échange et qui en subira une perte. Dans l'échange politique, on ne peut pas choisir librement ses partenaires. Le simple fait d'être le sujet du roi ou le sujet d'un chef oblige le Rundi à entretenir des relations spécifiques d'échange avec eux. La contrainte est réelle et parfois même physique.

Contrairement à plusieurs autres types d'échange au Burundi, l'échange politique, et en général l'échange associé à l'*ingabire*, est donc régi par le droit et non seulement par la coutume. Lorsque quelqu'un néglige ses obligations, il existe des moyens judiciaires formels de le rappeler à l'ordre, tandis que dans l'échange du type *ukuterera* par exemple, on ne connaît pas de sanctions légales.

Dans l'échange politique, le pouvoir dont jouit l'un des partenaires n'est cependant pas absolu. Même s'il peut employer la force, le supérieur suit en général des règles bien précises. Il existe en outre des moyens d'appel pour les cas d'abus de pouvoir. Ainsi lorsqu'un chef exige un *ingorore* individuel au lieu du traditionnel *ingorore* par lignage, les sujets peuvent porter plainte au roi. Ce dernier peut obliger le chef à remettre l'*ingorore* injustement réclamé.

V. Chez les Rundi, les échanges d'ordre politique ne constituent pas un phénomène isolé, mais s'insèrent au sein d'un système beaucoup plus vaste qui englobe l'ensemble des relations sociales et qui s'enracine dans la notion selon laquelle le supérieur est celui qui fait des dons *ingabire*.

Ainsi, comme on l'a vu, le grand Dieu des Rundi est le donateur suprême. On lui doit tout: bonheur, prospérité, santé, enfants, vaches et terres. Des sentiments semblables imprègnent les relations qu'ont les hommes avec les autres esprits, et en particulier Kiranga. Kiranga qui est en quelques sorte un héros-civilisateur, ressemble beaucoup à Dieu, et reçoit même parfois

le nom de Dieu. On s'adresse à lui pour lui demander (*ukusaba*) toutes sortes de faveurs. On organise des fêtes très coûteuses pour l'honorer et pour lui offrir de la bière, des vaches etc. (Zuure, 1929)

La vie familiale offre d'autres exemples des rapports qui existent entre autorité et supériorité d'une part, et l'obligation de donner, d'autre part.

Deux termes sont à cet égard très importants: *umugabo* et *ubugabo*. *Umugabo* signifie, selon le contexte, "homme" ou "mari", et comporte souvent des connotations de force, de sagesse, de puissance, de virilité. On l'emploie aussi pour désigner les arbitres, qui sont toujours des hommes très respectés.

*Ubugabo* signifie d'abord autorité paternelle. A la mort du père, l'*ubugabo* passe officiellement au principal héritier. Dans un sens plus large, le terme signifie "puissance", "souveraineté" "virilité", force". (Bonneau, 1950: 199) On l'emploie aussi pour désigner l'autorité et la dignité des arbitres. Il dérive du verbe *ukugaba* ("donner", "régner") qui, comme on l'a vu, est important dans l'organisation politique.

En plus d'être l'autorité indiscutée, le père est aussi pour la famille le donateur par excellence. Les Rundi eux-mêmes insistent continuellement sur l'obligation qu'a le père de pourvoir aux besoins de sa famille. Une partie de cette obligation consiste à faire des dons à ses enfants. Or, ces cadeaux s'appellent *ingabire*. Lorsque les enfants veulent lui demander de cadeaux, ils peuvent lui apporter des cruches de bière appelées *ishikanwa*. Dans ce contexte familial, on emploie même le terme *ukunyaga* ("retirer une chose donnée"). Ces termes sont donc les mêmes que ceux qu'on emploie pour les dons *ingabire* ordinaires.

Les dons *ingabire* ne comportent pas seulement des biens matériels. Ainsi l'autorité (*ubugabo*) d'un arbitre est conçue comme quelque chose qu'on donne ou qu'on reçoit. Pour devenir arbitre, il faut franchir plusieurs stades. Chaque stade comporte une fête que le candidat organise lui-même et au cours de laquelle il reçoit un titre particulier. La dernière fête s'appelle *ukwatirwa* ("être initié") et s'accompagne de cadeaux substantiels dont certains, appelés *ishikanwa*, sont donnés au chef et au sous-chef.

Le futur arbitre offre également beaucoup de cruches de bière aux arbitres déjà installés. Par ailleurs, les fêtes antérieures à l'*ukuwatirwa* sont appelées "le jour de l'*ukurondera ubugabo*" (chercher l'*ubugabo*) ou "de l'*ukusaba ubugabo*" (demander l'*ubugabo*). A chacune de ces occasions, on prononce des discours, qui sont infailliblement dominés par le même thème: le fait que le nouveau titre que doit recevoir le candidat, est un *ingabire* donnée par les autres arbitres présents. On y souligne aussi le rapport qui existe entre la bière qu'offre le candidat et le titre qu'offrent les arbitres. Ce rapport est si important que, lors de la fête de l'installation, les arbitres peuvent quitter les lieux lorsqu'ils croient que le candidat n'offre pas assez de bière. Ils manifestent ainsi leur mécontentement devant le peu de générosité du candidat et font mine de lui refuser son titre. Ils ne se réconcilieront avec lui que lorsqu'ils auront reçu l'assurance qu'il s'apprête sur-le-champ à leur offrir d'autre bière. Ces querelles ne sont en fait qu'un jeu: toutes les fêtes au Burundi sont marquées de violentes discussions sur la quantité de la bière à offrir, de sorte que l'hôte se prépare en conséquence.

Un dernier exemple montrera comment le modèle de l'*ubugabire* se retrouve aussi dans des contextes commerciaux. En général, les sauniers, les forgerons et les commerçants ambulants (*abayangayanga*) reçoivent, en retour des produits qu'ils vendent, de la bière, de la nourriture et des vieilles houes, bref des produits de valeur assez minime. Mais, comme en témoigne Smets (1949: 109), il leur arrive de recevoir d'un grand personnage des vaches en échange de leurs produits, ce qui les place dans la position d'un client vis-à-vis d'un patron. Cela étant, il n'y a plus, à proprement parler, de situation purement commerciale, puisque les partenaires ne peuvent plus être considérés comme des égaux.

VI. Tous les dons *ingabire* décrits plus haut impliquent donc toujours un accord qui, dans la littérature ethnographique consacrée à la région interlacustre, est connu sous l'expression de "accord de clientèle" ("clientship"). Cet accord de clientèle se base sur des règles et des idées qui ont une influence profonde sur l'ensemble des relations sociales au Burundi et plus parti-

culièrement sur les relations politiques. Le type d'échange impliqué s'établit chaque fois que les individus en présence ont des statuts inégaux. Le supérieur agit alors comme un patron-donateur et le subordonné comme un client-bénéficiaire.

Les Rundi sont portés à exagérer l'importance des dons *ingabire* provenant du patron. Lorsqu'ils discutent l'*ingabire*, ils se réfèrent au don du patron comme point de départ. Pour eux, ce qu'il y a de plus important dans l'échange, c'est le patron et c'est à lui que revient tout le mérite. L'inférieur n'est à leurs yeux qu'un humble quémandeur. C'est lui qui reçoit. Cette attitude s'explique par le fait que ce qu'un supérieur donne paraît beaucoup plus valable que ce que le client peut donner, et que les relations politiques sont dominées par la notion d'après laquelle tout appartient aux gouvernants.

Cette attitude correspond à une inégalité fondamentale qui, selon plusieurs auteurs, serait à la base des cultures de bien des sociétés interlacustres. Ainsi pour le Ruanda, Maquet parle d'une "prémisse d'inégalité" (Maquet, 1954). Pour le Bunyoro, Beattie parle de "notion of superordination and subordination" (Beattie, 1960), et pour le Burundi, Albert réfère à une "opposition de supériorité-infériorité" (Albert, 1960).

Ce qu'il s'agissait précisément de montrer ici, c'est que cette inégalité n'empêche nullement la possibilité d'échanges véritables.

Même si les Rundi sont portés à nier le rôle des clients dans l'*ubugabire*, il ne faut pas perdre de vue que les dons de ces clients ont en réalité une importance économique très considérable surtout en ce qui touche les dons que font les sujets au roi et au chef. C'est précisément grâce à ces dons que les grands du pays peuvent survivre et prospérer. Mais il conviendrait mal à la dignité des grands d'admettre cela<sup>9</sup>.

Néanmoins, ils reconnaissent implicitement le principe de la réciprocité dans leurs relations politiques, puisqu'ils considèrent

<sup>9</sup> Un article subséquent sera consacré à une description plus détaillée de l'accord de clientèle au Burundi.

eux-mêmes chaque prestation des sujets comme une contre-prestation faite en retour de la générosité des gouvernants.

Département d'Anthropologie,  
Faculté des Sciences Sociales,  
Université de Montréal.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT, E.M., "Une étude en valeurs en Urundi." *Cahiers d'Etudes africaines*, Paris (1960).
- BEATTIE, J., *Bunyoro. An African Kingdom*. Case studies in cultural anthropology. New York (1960).
- BONNEAU, H., *Dictionnaire français-kirundi kirundi-français*. Usumbura (1950).
- FALLERS, L.A., *Bantu Bureaucracy*. Cambridge (1956).
- GOFFIN, J., "Le rôle joué par le gros bétail en Urundi." *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, 19, 1951, 2, pp. 31-53, 3, pp. 61-86, 4, pp. 100-120.
- MAQUET, J.J., *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*. Tervuren (1954).
- MEEUSSEN, A.E., *Essai de grammaire rundi*. Tervuren (1959).
- RICHARDS, A.I., (ed): *East African Chiefs*. London (1960).
- RIJCKMANS, P., "Notes sur les institutions, mœurs et coutumes de l'Urundi." *Rapport sur l'administration belge du Ruanda-Urundi en 1925*, Bruxelles, pp. 34-58.
- SCHERER, J.H., "The Ha of Tanganyika." *Anthropos*, 54, 1959, pp. 841-904.
- SMIONS, E., "Coutumes et institutions des Barundi." *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Congolais*, 1944, 7, pp. 137-160, 8, pp. 163-179, 9, pp. 181-204, 10, pp. 205-227, 11, pp. 237-265, 12, pp. 269-282.
- SMETS, G., "Les institutions féodales de l'Urundi." *Revue de l'Université de Bruxelles*, I, 1949, 2, pp. 101-112.
- TROUWBORST, A.A., "La mobilité de l'individu en fonction de l'organisation politique des Barundi." *Zaire*, XIII, 1959, 8, pp. 787-800.
- ZUURE, B., "Immana, le Dieu des Barundi." *Anthropos*, XXXI, 1926, pp. 733-776.
- *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*. Bruxelles (1929).