

**Université de Montréal**

**La politique de santé reproductive et planification familiale au Burundi:  
Contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans  
un contexte de développement**

par  
**Aloys Hakizimana**

**Département de communication  
Faculté des arts et des sciences**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue  
de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph. D.)  
en communication**

**Décembre, 2000**

**© Aloys Hakizimana, 2000**



P  
90  
U54  
2001  
v.002

Université de Montréal

La politique de santé reproductive et planification familiale au Bénin  
Contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans  
un contexte de développement

par  
Aloïse Igkizimana

Département de communication  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue  
de l'obtention du grade de Philosophie Doctor (Ph. D.)  
en communication

Montréal, 2001

Édition électronique, 2009



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

La politique de santé reproductive et planification familiale au Burundi:  
Contraintes issues de la contradiction entre communication et culture  
dans un contexte de développement

présentée par:  
Aloys Hakizimana

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Président-rapporteur: Micheline FRENETTE  
Directeur de recherche: Marc RABOY  
Membre du jury: René-Jean RAVault  
Examineur externe: Jacques de GUISE  
Représentant du doyen: Pierre FOURNIER

Thèse acceptée: Le 19 janvier 2001

## SOMMAIRE

Cette thèse porte sur les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture en rapport avec la politique de la santé reproductive et planification familiale au Burundi. Il s'agit de déterminer, de comprendre et d'expliquer les différentes contraintes auxquelles se heurte l'application de cette politique dans un contexte de développement. Pour atteindre cet objectif général, nous avons émis l'hypothèse selon laquelle l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète du monde rural de Mugoyi au Burundi reflète son environnement socioculturel. Par conséquent, cette interprétation serait différente du discours de cette politique notamment en matière de sexualité, de fécondité, de procréation, de statut de la femme et de croyances religieuses. En outre, il y aurait une dichotomie entre les modes de communication empruntés pour promouvoir cette politique et ceux utilisés habituellement par la population analphabète du monde rural de Mugoyi.

Au niveau du cadre théorique, l'approche participative du développement et de la communication est une solution de rechange au modèle diffusionniste de la modernisation et de la «bullet theory». En outre, l'harmonie entre la communication et la culture, «la communiculture», ainsi que la cohésion entre la culture et le développement, «la cultudéveloppement», pourraient contribuer à l'amélioration des conditions de vie des gens. Par contre, la contradiction entre la communication, la culture et le développement pourrait constituer une contrainte au développement. Sur le plan méthodologique, l'observation participante combinant des histoires de cas et des entrevues semi-structurées notamment a été privilégiée pour mener une enquête ethnographique sur la colline de recensement de Mugoyi.

L'analyse et l'interprétation des données abondent dans le sens de l'hypothèse dans son ensemble à l'endroit de la procréation, de la fécondité, de la sexualité, du statut de la femme et des croyances religieuses. Il en a été de même au niveau des modes de communication utilisés par la politique de la SR/PF. Par contre, l'interprétation des thèmes de l'espacement des naissances et de la promotion de la santé maternelle et infantile ne va pas dans le sens de l'hypothèse. En effet, la population de Mugoyi est opposée à la limitation des naissances à deux ou trois

enfants et préfère encore une progéniture nombreuse pour des raisons culturelles, économiques, sociales et religieuses. Dans une société traditionnelle du monde rural vivant essentiellement de l'agriculture et de l'élevage, l'enfant est perçu, non seulement comme un don de Dieu qu'on ne peut compter, encore moins limiter le nombre, mais aussi comme une main-d'oeuvre agricole, une assurance-vieillesse des parents et une source de pérennité de la lignée paternelle et d'épanouissement de la femme. Même si le statut de cette dernière est inférieur à celui de l'homme, une mère ayant eu beaucoup d'enfants est considérée comme une personne pleine de bonté et d'humanité alors qu'une femme stérile est traitée avec des termes offensifs et humiliants et risque d'être répudiée par son mari ou de connaître une coépouse. Dans ces circonstances, la contraception moderne est assimilée à la stérilité et aux maladies incurables. Par conséquent, la population de Mugoyi pense que la PF est une forme de limitation de naissances et de stérilisation. Cela illustre la dichotomie entre communication et culture et se solde par un effet boomerang dans ce domaine.

La communication de masse combien directive, autoritaire et inadaptée n'est pas appréciée lorsqu'elle aborde des thèmes liés à la sexualité considérée comme un sujet tabou par les différents publics de Mugoyi. Cela va à l'encontre de la coutume selon laquelle l'éducation sexuelle des filles est assumée par leur mère, et celle des garçons par leur père, et ce dans la plus stricte intimité. En l'absence d'animateurs communautaires crédibles émanant des structures traditionnelles pour ce programme de la SR/PF, la communication interpersonnelle à propos de la politique de la SR/PF connaît des lacunes à Mugoyi où le personnel médical constitue un anti-modèle en matière de réduction des naissances.

Face aux perceptions contradictoires du développement, au discours de la politique de la SR/PF inadaptée au contexte de Mugoyi et à l'«incommunication» de ce programme sur le terrain, il serait nécessaire de réfléchir sur la meilleure façon de contourner les différentes contraintes de nature socioculturelle, économique, communicationnelle, organisationnelle, conceptuelle et épistémologique issues de la contradiction entre communication et culture dans le contexte de développement de Mugoyi.

Mots clés: Planification familiale, communication, culture, politique, santé reproductive, développement, Burundi, Afrique.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Sommaire</b> -----	<b>iv</b>
<b>Table des matières</b> -----	<b>vi</b>
<b>Liste des tableaux</b> -----	<b>xiv</b>
<b>Liste des figures</b> -----	<b>xv</b>
<b>Liste des sigles et abréviations</b> -----	<b>xvi</b>
<b>Remerciements</b> -----	<b>xvii</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> -----	<b>1</b>
<b>CHAPITRE I CONTEXTE DE L'ÉTUDE</b> -----	<b>9</b>
<b>1. Situation démographique et contexte socio-économique</b> -----	<b>9</b>
1. 1. Situation géographique-----	9
1. 2. Contexte démographique-----	9
1. 3. Cadre socio-économique-----	11
1. 3. 1. Quelques données économiques-----	11
1. 3. 2. Situation sociale-----	13
1. 3. 2. 1. Éducation formelle-----	13
1. 3. 2. 2. Domaine sanitaire-----	14
1. 4. Situation linguistique et culturelle au Burundi-----	20
1. 5. Le cas de la commune Mugongo Manga-----	21
1. 5. 1. Situation géographique-----	21
1. 5. 2. Situation démographique-----	23
1. 5. 3. Situation socio-économique-----	23

<b>2. Historique, acteurs et discours de la SR/PF en Occident, en Afrique et au Burundi</b>	<b>25</b>
2. 1. La question de la PF en Occident et en Afrique	25
2. 1. 1. Origine de la PF aux États-Unis et dans le Tiers-Monde	25
2. 1. 2. Explication du déclin de la fécondité en Occident	27
2. 1. 3. Dynamique démographique et contrôle de la fécondité en Afrique	29
2. 1. 3. 1. Dynamique démographique en Afrique	29
2. 1. 3. 2. Discours sur le contrôle de la fécondité en Afrique	30
2. 1. 4. État des succès des programmes de PF dans le monde	32
2. 2. La problématique de la SR/PF au Burundi	34
2. 2. 1. Genèse de la PF (SR/PF)	34
2. 2. 2. Définition de la SR/PF	38
2. 3. Principaux acteurs en SR/PF au Burundi	39
2. 3. 1. Le Bureau de coordination (CPPF)	40
2. 3. 2. Le Projet IEC	41
2. 3. 3. L'Action Familiale de l'Église Catholique	42
2. 3. 4. Les autres intervenants	43
2. 4. Discours de la politique de la SR/PF au Burundi	44
<b>3. Objectifs et hypothèse de la recherche</b>	<b>48</b>
3. 1. Objectifs	48
3. 2. Hypothèse	53
<b>CHAPITRE II CONTEXTE THÉORIQUE</b>	<b>57</b>
<b>1. L'école de la modernisation et ses critiques</b>	<b>57</b>
1. 1. Le paradigme dominant: les théories de la modernisation	57
1. 1. 1. Théories économiques	58
1. 1. 2. Théories psychologiques	58
1. 1. 3. Théories diffusionnistes	60
1. 1. 4. Modernisation et communication: Le modèle du stimulus-réponse	61
1. 2. Critiques du paradigme de la modernisation	64
1. 2. 1. Critiques des théories du développement	64

1. 2. 2. Critiques des théories de la communication-----	67
1. 2. 2. 1. Remise en cause des effets directs et puissants-----	67
1. 2. 2. 2. Le modèle du two step flow of communication-----	68
1. 2. 2. 3. Le modèle du «uses and gratifications»-----	69
<b>2. Un modèle de rechange aux théories de la modernisation:</b>	
<b>L'approche participative de la communication et du développement-----</b>	<b>70</b>
2. 1. Approche participative du développement-----	70
2. 1. 1. Approche du modèle participatif du développement-----	70
2. 1. 2. Approche de définition du concept « développement»-----	74
2. 2. Approche participative de la communication-----	76
2. 2. 1. Esquisse de l'approche de la réception active-----	76
2. 2. 2. Ébauche du modèle participatif de la communication-----	79
<b>3. Rapports entre communication, culture et développement -----</b>	<b>81</b>
3. 1. Relation entre communication et culture: Symbiose ou dualité?-----	82
3. 1. 1. Essence de cette relation et définition du concept «culture»-----	82
3. 1. 2. Symbiose entre la communication et la culture: «communiculture»-----	85
3. 1. 3. Dichotomie entre communication et culture-----	85
3. 1. 4. Apport de cette recherche à la connaissance en communication-----	86
3. 2. La relation entre la culture et le développement-----	88
3. 2. 1. Harmonie entre culture et développement: La«cultudéveloppement»-----	88
3. 2. 2. Dichotomie entre culture et développement-----	89
<b>CHAPITRE III OPÉRATIONNALISATION DE LA RECHERCHE-----</b>	<b>93</b>
<b>1. Les instruments de collecte des données-----</b>	<b>94</b>
1. 1. L'observation participante-----	94
1. 2. Histoires de cas-----	98
1. 3. Entrevues -----	102
1. 4. La collecte des données documentaires-----	104

<b>2. Différentes étapes de l'enquête ethnographique</b> -----	<b>105</b>
2. 1. Choix du terrain de recherche-----	105
2. 2. Sélection des enquêtrices et des enquêteurs-----	106
2. 3. Sélection des informatrices et des informateurs-----	107
2. 4. Description du déroulement de l'enquête ethnographique-----	109
<b>3. Analyse des données</b> -----	<b>114</b>
<b>4. Validité et fidélité des données recueillies</b> -----	<b>115</b>
<b>5. Considérations éthiques</b> -----	<b>117</b>
<b>6. Difficultés rencontrées</b> -----	<b>118</b>

## CHAPITRE IV

### ORGANISATION FAMILIALE, MARIAGE, ÉDUCATION

#### DES ENFANTS ET CROYANCES RELIGIEUSES AU BURUNDI----- 120

<b>1. Organisation familiale</b> -----	<b>120</b>
1. 1. Définition du concept "umuryango," famille -----	120
1. 2. Organisation familiale: Le système patriarcal-----	121
<b>2. Le mariage: fondement de la famille et de la société</b> -----	<b>124</b>
2. 1. Buts ultimes du mariage traditionnel-----	124
2. 2. Rituels liés aux cérémonies de mariage, "guca ince"-----	126
<b>3. Éducation des enfants</b> -----	<b>129</b>
3. 1. Éducation dès l'enfance-----	129
3. 2. Éducation pendant la pré-adolescence-----	130
3. 3. Le cas des filles célibataires enceintes-----	132
3. 4. Choix de la fiancée et la cérémonie de "gusaba"-----	133
3. 5. La dot, «inkwano», et la cérémonie d'«uguterekera abakwe»-----	135
3. 6. Soins aux femmes enceintes et aux nouveaux nés-----	137
3. 6. 1. Le cas des femmes enceintes-----	137
3. 6. 2. Soins aux nouveaux-nés-----	139

<b>4. Croyances religieuses</b> -----	140
4. 1. Tentatives de définition et attributs d'«Imana», Dieu-----	140
4. 1. 1. Essai de définition du concept d'«Imana»-----	140
4. 1. 2. Attributs d'«Imana», Dieu-----	142
4. 1. 3. Différentes manifestations d'«Imana»-----	142
4. 1. 3. 1. Éléments néfastes à l'acte de création d'«Imana»-----	143
4. 1. 3. 2. Rituels renforçant l'acte de création, «imihamuro»-----	145
4. 2. Les principaux cultes observés au Burundi traditionnel-----	148
4. 2. 1. Culte aux "imizimu," les esprits des défunts-----	148
4. 2. 2. Culte à "Kiranga"-----	149
4. 3. Les ritualistes et spécialistes du sacré-----	151
4. 3. 1. Le devin, "Umupfumu,"-----	151
4. 3. 2. Le sorcier, "Umurozi,"-----	152

## CHAPITRE V

### ATTITUDES DU PUBLIC À L'ÉGARD DE "UMWANA," L'ENFANT, DE "UMUVYEYI," MÈRE, " ET DE "INGUMBA," LA FEMME STÉRILE-----158

<b>1. Attitudes du public à l'égard de "umwana," l'enfant</b> -----	158
1. 1. Signification du concept "umwana," enfant-----	158
1. 2. Valeur et symbolisme liés à "umwana," enfant-----	159
1. 2. 1. L'enfant, "umwana," trésor fragile et rare-----	159
1. 2. 1. 1. À travers les proverbes, "imigani"-----	159
1. 2. 1. 2. À travers la chanson féminine, "imvyino"-----	159
1. 2. 1. 3. À travers les berceuses, "guhoza umwana"-----	160
1. 2. 2. "Umwana," don d'«Imana», Dieu-----	162
1. 3. Importance du nombre d'enfants et préférence du sexe masculin-----	168
1. 3. 1. Recherche d'une progéniture nombreuse, "igisata"-----	168
1. 3. 1. 1. Sur le plan familial et spirituel-----	168
1. 3. 1. 2. Au niveau de la sécurité, «igisata»-----	170

1. 3. 1. 3. Sur le plan économique-----	171
1. 3. 2. Nombre d'enfants souhaités et nombre d'enfants réels-----	172
1. 3. 3. Préférence des garçons aux filles: Le cas de «samuragwa», l'héritier-----	175
<b>2. Attitudes à l'égard de «umugore», femme, -----</b>	<b>181</b>
2. 1. Attitudes à l'égard de "umuvyeyi," mère, -----	181
2. 1. 1. Signification du concept "umuvyeyi"-----	181
2. 1. 2. Devenir "umuvyeyi," mère, signe de réussite-----	182
2. 1. 2. 1. Devenir, «umuvyeyi», réussite personnelle et familiale-----	182
2. 1. 2. 2. Devenir mère, signe de réussite personnelle et sociale-----	185
2. 2. Attitudes à l'égard de "ingumba, " femme stérile"-----	186
2. 2. 1. Signification du concept, "ingumba," femme stérile-----	186
2. 2. 2. " Ingumba," la femme stérile et méchante-----	186
2. 2. 3. "Ingumba," une femme stérile, ennemie de l'enfant-----	187
2. 2. 4. "Ingumba, " la femme stérile fâchée contre «Imana»-----	188
<b>3. Attitude de la femme vis-à-vis de l'homme et vice-versa-----</b>	<b>191</b>

## CHAPITRE VI

### ATTITUDES DE LA POPULATION À L'ÉGARD DE LA POLITIQUE DE LA SR/PF ET DES MÉTHODES CONTRACEPTIVES -----193

<b>1. Connaissance et perception de la politique de la SR/PF-----</b>	<b>193</b>
1. 1. Méconnaissance de cette politique-----	193
1. 2. Connaissance par l'intermédiaire des amis ou des voisins-----	194
1. 3. Connaissance de la SR/PF par la radio-----	194
<b>2. Perception de la politique de la SR/PF-----</b>	<b>196</b>
2. 1. Trois catégories de gens-----	196
2. 2. Perception du logo du CPPF-----	196
2. 3. Perception de quelques thèmes de la SR/PF -----	197
2. 4. PF, synonyme de limitation des naissances et de stérilisation-----	199
2. 5. PF, synonyme d'espacement des naissances, «kutavyara intahekana»-----	202
2. 6. La santé reproductive et PF-----	202

<b>3 Attitudes à l'égard des méthodes contraceptives</b> -----	<b>203</b>
3. 1. Les méthodes naturelles ou traditionnelles-----	204
3. 1. 1. L'allaitement maternel-----	204
3. 1. 2. L'abstinence totale ou périodique-----	205
3. 1. 3. Abortifs ancestraux-----	206
3. 2. Les méthodes contraceptives modernes-----	207
3. 2. 1. Perception de la pilule-----	208
3. 2. 2. Perception du stérilet-----	208
3. 2. 3. Perception du condom-----	209
3. 2. 4. Perception des injectables-----	210
<b>4. Les choix réels effectués en rapport avec la contraception</b> -----	<b>211</b>
4. 1. Différentes méthodes contraceptives modernes utilisées-----	212
4. 2. Bilan de la couverture contraceptive moderne au Burundi-----	213
4. 3. Raisons d'abandon de la contraception moderne -----	214

## CHAPITRE VII

### ÉVALUATION DE LA COMMUNICATION

#### DE LA POLITIQUE DE LA SR/PF AU BURUNDI----- 219

<b>1. Les canaux de communication</b> -----	<b>220</b>
1. 1. La communication de masse-----	220
1. 1. 1. La radio-----	220
1. 1. 2. La télévision-----	223
1. 1. 3. La presse écrite-----	223
1. 1. 4. La communication publique-----	224
1. 2. La communication interpersonnelle de la SR/PF-----	225
1. 2. 1. Le personnel de santé-----	225
1. 2. 2. animateurs et animatrices communautaires-----	228
<b>2. Critique de la communication de la SR/PF</b> -----	<b>230</b>
2. 1. Absence de politique de communication de la SR/PF-----	230
2. 2. Absence de coordination des messages de la SR/PF-----	231

2. 3. Communication de masse inadaptée au public de Mugoyi-----	233
2. 4. Approche participative de la communication-----	234

## **CHAPITRE VIII**

### **INTERPRÉTATION DE LA POLITIQUE DE LA SR/PF À MUGOYI: CONTRAINTES ET PERSPECTIVES -----239**

<b>1. Perceptions contradictoires du développement-----</b>	<b>239</b>
1. 1. Politique de la SR/PF imposée à la population de Mugoyi -----	239
1. 2. Perceptions opposées du concept développement-----	241
1. 3. Approche diffusionniste inadaptée au contexte de Mugoyi-----	243
1. 4. Absence de la participation de la population à son développement-----	244
<b>2. Politique de la SR/PF inadaptée au contexte de Mugoyi-----</b>	<b>245</b>
2. 1. Discours injustifié par des recherches sur le terrain-----	245
2. 2. Opposition entre limitation des naissances et progéniture nombreuse-----	246
2. 3. Dichotomie entre contraception moderne et contraception traditionnelle-----	250
2. 4. Perceptions différentes entre l'homme et la femme à Mugoyi-----	252
2. 5. La sexualité, un sujet tabou-----	254
2. 6. Observation inconditionnelle des croyances religieuses-----	255
<b>3. «Incommunication» de la politique de la SR/PF à Mugoyi-----</b>	<b>258</b>
3. 1. Une approche de communication directive, inefficace et inadaptée-----	258
3. 2. Absence d'une communication participative à Mugoyi-----	260
<b>4. Absence de coordination de la politique de la SR/PF au Burundi-----</b>	<b>262</b>
<b>5. À propos de l'hypothèse de cette thèse-----</b>	<b>263</b>
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE-----</b>	<b>271</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE-----</b>	<b>282</b>
<b>ANNEXES-----</b>	<b>xx</b>

## LISTE DES TABLEAUX

<u>Tableaux</u>	<u>Pages</u>
I. Évolution de l'indice synthétique de fécondité (ISF) de 1965 à 1993-----	10
II. Superficie agricole par exploitation selon les régions en 1989-----	12
III. Évolution du rapport de mortalité maternelle observé dans les structures de santé de 1993 à 1997-----	15
IV. Pourcentages des accouchements dans les structures sanitaires au Burundi de 1993 à 1997-----	16
V. Taux de mortalité néo-natale précoce de 1993 à 1997-----	17
VI. Proportion des enfants de faible poids à la naissance de 1993 à 1997-----	17
VII. Les indicateurs sociaux et démographiques pour le Burundi-----	19
VIII. Taux de couverture contraceptive de cinq pays sub-sahariens en 1993-----	34
IX. Les fonctions de l'enfant à Mugoyi-----	180
X. Répartition des nouvelles acceptantes par méthode et par type de centre en pourcentage à savoir urbain, semi-urbain et rural-----	212
XI. Taux de couverture contraceptive moderne au Burundi-----	213
XII. Cause d'abandon de la couverture contraceptive moderne-----	215
XIII. Grille des émissions sur la promotion sanitaire à la 1ère chaîne de la Radio-Télévision Nationale du Burundi-----	221

## LISTE DES FIGURES

<u>Figure</u>	<u>page</u>
1. Schéma des collines de recensement de la commune Mugongo-Manga: Le cas de la colline de Mugoyi-----	22
2. Schéma qui illustre l'importance de la famille, «umuryango» au Burundi-----	157
3. Carré sémiotique à propos des devins, «abapfumu» et de Dieu, «Imana»-----	165
4. Carré sémiotique en rapport avec une femme stérile et une mère-----	190

## LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

- ABUBEF: Association burundaise pour le bien-être familial
- BER: Bureau d'Éducation Rurale
- CPPF: Bureau de coordination du programme national  
de planification familiale
- EDS: Enquête démographique et de santé
- EPS: Éducation pour la santé
- FNUAP: Fonds des Nations Unies pour la Population
- IEC: Information, Éducation et Communication
- IPPF: Fédération internationale pour la planification familiale
- ISF: indice synthétique de fécondité
- JRR: Jeunesse Révolutionnaire Rwagasore
- OMS: Organisation Mondiale de la Santé
- ONG: Organisations non gouvernementales
- ONU: Organisation des Nations Unies
- PF: Planification familiale
- PIB: Produit intérieur brut
- PNB : Produit national brut
- PNUD: Programme des Nations Unies pour le Développement
- RGPH: Recensement général de la population et de l'habitation
- SMI: Santé maternelle et infantile
- SR/PF: Santé reproductive et planification familiale
- UNFPA: United Nations Population Fund
- UNICEF: Fonds des Nations Unies pour l'enfance
- UFB: Union des Femmes Burundaises
- UPP: Unité de Planification de la Population
- UPRONA: Union pour le Progrès National
- USAID: Agence Américaine pour le Développement International.
- UTB: Union des Travailleurs du Burundi
- AAN; JR; NR; CK, PN : Abréviations des pseudonymes des informateurs et des  
informatrices placés à la fin des citations pour garder leur anonymat

## REMERCIEMENTS

Cette thèse est la résultante d'incommensurables efforts constitués de moments de peines, d'incertitudes, d'hésitations, de fatigues, mais aussi, heureusement, d'extases, de joie, de certitudes, de courage, de détermination et de stoïcisme. Grâce au soutien d'un certain nombre de personnes et d'institutions à remercier, cette recherche est parvenue à terme dans sa forme actuelle.

Mes premiers remerciements vont à l'endroit du directeur de cette thèse, Monsieur Marc Raboy, professeur titulaire. Vous avez suivi, pas à pas cette recherche, depuis sa conception au cours de la période d'admission au programme de doctorat en communication, jusqu'à sa phase actuelle, en passant par les méandres de la définition des cadres théorique et méthodologique. Pendant les moments d'inconforts, vous étiez toujours là pour me reconforter. Merci beaucoup pour vos multiples encouragements, votre rigueur méthodologique et épistémologique, et surtout pour votre disponibilité sans faille. Tel est le moment de vous exprimer ma profonde gratitude.

Merci aux professeurs Kim Sawchuk et Jacques Rhéaume pour leur contribution originale pendant les discussions du forum doctoral, préalable à l'élaboration du projet de thèse.

Aux professeurs Lorna Roth et André Lafrance, merci pour votre apport majeur dans l'orientation théorique et méthodologique au cours de l'examen du projet de thèse. Vos conseils judicieux m'ont été d'une grande utilité.

Au professeur René-Jean Ravault, merci de votre initiation à la relation entre la communication et la culture combien délicate et heuristique. Quant à Mme Nicole Dedobbeleer du Département de médecine sociale et préventive de l'Université de Montréal, votre encadrement en atelier de recherche et en

séminaire en promotion de la santé a été très efficace pour la suite de ma thèse.

Je suis aussi reconnaissant au Professeur Jacques de Guise, du Département d'information et de communication de l'Université Laval, pour la documentation combien pertinente qu'il a mise à ma disposition. Également, que le professeur Victor Piché, Directeur du département de démographie de l'Université de Montréal, sache que les données qu'il m'a fournies en rapport avec la PF sont arrivées au moment opportun, au bon endroit et intégrées à la bonne place.

Je tiens à manifester mes sentiments de gratitude au corps professoral du département de communication de l'Université de Montréal pour le savoir et le savoir-faire dont il m'a gratifié ainsi qu'aux différents enseignants du programme de doctorat conjoint en communication.

Que les braves personnes ayant facilité l'enquête ethnographique sur le terrain trouvent ici mes sincères remerciements. Il s'agit de celles ayant le statut d'enquêteurs et d'enquêtrices, des braves informateurs et informatrices, du personnel médical du Ministère de la santé publique, des membres du CPPF et du Projet IEC. Ma pensée va en particulier à Mr Salvator BARANDAGIYE du secteur de santé de Rwibaga, au Dr Pamphile NDAYIRUKIYE de l'hôpital de Jenda et à Mr Elie SINZINKAYO du Lycée Étoile des Montagnes de Jenda.

À ma famille, je dis bravo de m'avoir soutenu depuis l'école primaire jusqu'à maintenant. À Monsieur Maurice MAZUNYA, sans ton encadrement matériel, financier, tes sacrifices et ton expérience, je ne serai pas parvenu à l'étape actuelle de la connaissance. Grand merci! Cette thèse t'appartient pour plusieurs raisons longues à expliquer ici.

À Monsieur Anselme BIREHA, outre votre appui multiforme, je garde toujours de vous vos conseils irremplaçables, perspicaces et pragmatiques. Merci de m'avoir appris que rien de grand et de noble ne peut se faire sans ambition, sans percer et sans efforts. Grâce à vous, je crois avoir visé plus haut

et plus loin dans ma formation humaine et universitaire, ce qui est gravé en ma mémoire comme un leitmotiv.

À Monsieur Gédéon MAGETE, merci pour tout ce que vous avez accompli pour moi. Vous avez compris avec raison que le meilleur investissement réside dans la connaissance scientifique. J'espère que vous m'aidez à trouver, dans les meilleurs délais, une manière efficace d'exprimer ma profonde gratitude à votre endroit.

À mes enfants, Aimée-Majeure, Gladys et Kaze-Lewis, merci d'avoir fait semblant de comprendre si jeunes que mes séjours prolongés à la bibliothèque étaient liés à la recherche de votre bien-être. Cette thèse est la réponse à votre insistante interrogation sur la date de la fin de mon travail à l'Université pour que nous puissions nous retrouver ensemble.

À mon épouse Béatrice, cette thèse est aussi à toi, pour avoir gardé les enfants et assumé les travaux domestiques, dans la solitude, pendant que je veillais tard dans les bibliothèques de l'Université de Montréal.

À feu mon père Gérard NIGENDAKO, tu es parti trop tôt, mais j'ai gardé de toi ton esprit de dignité, de justice et d'intégrité d'un véritable notable, "umushingantahe" de chez nous. À toi feu ma mère Rosalie NTANDIKIYE, que ton esprit de compassion et d'humanité, "d'ubuvyeyi" ainsi que ta croyance en "Imana" veille toujours sur tes enfants et petits-enfants!

À tous les miens, vivants et ceux qui ne sont plus de ce monde, en l'occurrence ceux emportés par la guerre civile en cours au Burundi, cette thèse est dédiée aussi à vous et à vos descendants! Ces derniers devraient comprendre que le travail ennoblit l'homme!

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

La politique de santé reproductive et planification familiale (SR/PF) au Burundi: Contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement, tel est le titre de cette thèse présentée à l'Université de Montréal dans le cadre du programme de doctorat conjoint en communication (Montréal-Uqam-Concordia). Au cours de cette introduction générale, il sera question de la présentation synthétique du contexte de l'étude, de sa pertinence théorique et pratique, de ses objectifs, de l'hypothèse, de l'approche méthodologique privilégiée ainsi que des grandes lignes du contenu des différents chapitres.

La politique de la SR/PF est un programme instauré par le gouvernement du Burundi en 1983 pour tenter de supprimer le déséquilibre entre la croissance rapide de la population et la diminution progressive des moyens de subsistance (CPPF, 1990). Dans ce pays classé parmi les plus pauvres de la planète, cette politique vise surtout la limitation des naissances par couple en passant par l'utilisation de la contraception moderne dans l'espoir d'atteindre le développement. Suite aux résistances enregistrées sur le terrain, les autorités du Ministère de la santé publique du Burundi ont effectué un virage en 1995. L'accent n'est pas mis uniquement sur le volet démographique de limitation des naissances, mais aussi et surtout, sur l'aspect préventif axé sur la promotion de la santé familiale. Même si l'expression PF est remplacée par celle de SR/PF en passant par des termes qui seraient plus acceptables par la population, l'objectif de limitation des naissances reste maintenu. Ce virage terminologique issu des recommandations de la Conférence internationale sur la population et le développement tenue en septembre 1994 au Caire en Égypte (Nations Unies, 1995) a été adopté pour tenter de sortir de l'impasse dans laquelle se trouvait la politique de PF basée essentiellement sur la limitation des naissances.

Le discours de cette politique de la SR/PF au Burundi passe par la communication de masse, la communication publique et le réseau sanitaire interpersonnel. Il présente l'objectif lié à l'adoption de cette politique et à l'utilisation de la contraception moderne à savoir le développement et le bien-être familial. Selon ce discours, adhérer au programme de la SR/PF en recourant à la contraception et à la médecine modernes, c'est adopter le progrès, le changement et le développement. En même temps, ce discours dénigre les valeurs et pratiques traditionnelles liées à la maîtrise de soi, à l'abstinence sexuelle et à la recherche d'une progéniture nombreuse ce qui relève du statu quo, de la culture traditionnelle dépassée et de l'obscurantisme. Voilà quelques-unes des idées véhiculées par les différents canaux de communication utilisés notamment par le Bureau de coordination du programme de planification familiale (CPPF) pour promouvoir cette politique de SR/PF au Burundi, un pays en voie de développement situé en Afrique orientale (voir à la page xxi).

Le choix de ce sujet est dicté par des raisons théoriques et pratiques. Théoriquement, cette thèse s'inscrit dans l'axe de la communication et du développement international du programme de doctorat en communication. Elle est appelée à répondre à une série d'interrogations à l'endroit de la relation entre la communication, la culture et le développement. Face à une carence d'un travail sur la problématique de la SR/PF au Burundi en rapport avec les modèles théoriques liés à la communication et au développement, nous avons manifesté une curiosité pour tenter d'apporter une contribution en définissant les concepts "communication," "culture" et "développement" d'une part, et en dégagant la relation qui existerait entre eux, d'autre part. Au-delà de l'approche participative de la communication et du développement (Rogers, 1976, Servaes, 1991 et Nair et al., 1994) envisagée comme une solution de rechange à l'école de la modernisation (Lerner, 1958, 1962 et Rostow, 1962), un accent particulier sera mis sur les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement. L'approche de la réception active (Hall, 1973; Ravault, 1980 et Ang, 1990) occupe ici une place de choix par rapport aux théories du contrôle social des médias. En définitive, cette réflexion théorique émettra des suggestions pour aborder des problématiques liées à la

communication et au développement dans le Tiers-Monde.

Sur le plan pratique, les résultats de cette étude pourraient inspirer les intervenants en SR/PF à mieux s'acquitter de leur mission orientée vers la promotion de la santé familiale en général, et la réduction de la mortalité maternelle et infantile en particulier. Cela aurait un impact sur l'amélioration de la gestion des différents projets relatifs à la SR/PF au Burundi dont la finalité est le développement. À ce sujet, le taux de mortalité infantile était de 116 pour 1000 naissances vivantes, ce qui plaçait le Burundi en 1989 au 21<sup>e</sup> rang mondial (Unicef et al., 1992). Par ailleurs, le taux de mortalité maternelle de 600 décès pour 100 000 naissances vivantes signifie environ 1500 décès maternels par an. Cette situation justifie encore cette investigation d'autant plus que 10 ans après le lancement effectif de la politique de la SR/PF, le taux des femmes sous contraception moderne au Burundi était estimé à 3,5% en 1997 (CPPF; 1998), ce qui signifie que le taux de couverture contraceptive de 21% prévu en 1993 pour l'an 2000 a peu de chance d'être atteint (CPPF, 1993: 2).

Dans le cadre de cette thèse, il est important de préciser que la politique de la SR/PF ne vise pas seulement la limitation ou la réduction des naissances, pour des raisons démographiques, mais aussi et surtout, l'amélioration de la santé de la mère et de l'enfant, et par conséquent, de la famille toute entière. Cette dernière orientation est privilégiée tout au long de cette dissertation doctorale parce qu'elle favorise l'amélioration de la qualité de vie des femmes, des enfants, des familles, des communautés et des nations entières, en recourant entre autres à l'utilisation de la contraception moderne:

«In family planning and reproductive health, the value of that investment is clear. Family planning saves lives. Family planning improves the quality of life and health for women, children, families, communities, and nations. And family planning costs very little. People want family planning, but programs need to tell people what family planning methods are available and where, how to use them, and what to expect.» (Piotrow et al., 1997: xvi).

Du reste, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) classe la PF parmi les composantes des soins de santé primaires (Montoya-Aguilar et al; 1989).

Face à cette situation, cette thèse est une recherche exploratoire pour tenter de rendre compte des contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement. La politique de la SR/PF au Burundi constitue une étude de cas dans ce sens. Pour y parvenir, nous avons choisi de comprendre, de décrire et d'expliquer l'interprétation du discours de la politique de la SR/PF au Burundi par la population analphabète du monde rural de Mugoyi, une colline de recensement située dans le secteur de santé de Rwibaga. À propos de l'application de ce programme sur le terrain, il semble y avoir une opposition entre la tradition et la modernité en matière de contraception, entre le contenu du discours de cette politique et la culture de la population du monde rural de Mugoyi en matière de procréation ainsi que dans les rapports de force au niveau du couple dans le processus de prise de décision dans le domaine de la fécondité. Cette opposition se retrouverait aussi entre la communication traditionnelle et la communication moderne d'origine occidentale à propos de la transmission de cette politique de la SR/PF. En effet, cette dernière semble relever de la modernité dont l'ordre social fondé sur un consensus contractuel est régi par la raison humaine (Attallah, 1989). Par contre, elle est appliquée dans une société du monde rural du Burundi apparemment gouvernée par des liens traditionnels immuables à caractère religieux. Cette situation contradictoire est probablement génératrice d'une série de contraintes relatives à la contradiction entre communication et culture dans le contexte de Mugoyi.

Concrètement, cette investigation est appelée à répondre à une série d'interrogations en deux temps. Premièrement, quelles sont les différentes interprétations faites par la population analphabète de Mugoyi sur cette politique en question? Perçoit-elle la SR/PF comme un facteur de développement? de progrès? d'émancipation? d'épanouissement? Quelles sont les autres perceptions liées à cette politique de limitation des naissances notamment en matière de contraception moderne pour une population

apparemment caractérisée par une recherche d'une progéniture nombreuse? Quelles sont les perceptions de cette population à l'endroit des canaux de communication mis en place pour promouvoir cette politique par rapport aux réseaux traditionnels propres à une société caractérisée par l'oralité depuis des siècles?

Deuxièmement, quels sont les fondements socioculturels à l'origine de ces différentes interprétations aux niveaux de la communication, de la culture et du développement? Quel est l'environnement socioculturel de la population analphabète de Mugoyi à partir duquel s'effectue le décodage du contenu de cette politique en matière de sexualité, de fécondité, de procréation et de croyances religieuses? Quelle est sa conception traditionnelle notamment du progrès, du développement, de la planification familiale, de la santé reproductive et de la limitation des naissances? Voilà quelques-unes des principales questions auxquelles cette thèse tentera de proposer des réponses dans des limites bien précises. Il ne s'agit pas de savoir si l'application de cette politique de la SR/PF au niveau de la colline de recensement de Mugoyi est actuellement un succès ou un échec. Il ne s'agit pas non plus d'une recherche effectuée dans le cadre des disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie, la démographie ou les sciences politiques. La lecture de cette dissertation doctorale en communication se ferait en gardant toujours à l'esprit son objet, ses objectifs et son hypothèse qui seront développés davantage plus loin dans cette étude.

À la lumière de ce qui précède, l'hypothèse de cette recherche peut être formulée de la manière suivante: L'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète du monde rural de Mugoyi au Burundi reflète son environnement socioculturel. Par conséquent, cette interprétation serait différente du discours de cette politique notamment en matière de sexualité, de fécondité, de procréation, de statut de la femme et de croyances religieuses. En outre, il y aurait une dichotomie entre les modes de communication empruntés pour promouvoir cette politique et ceux utilisés habituellement par la population analphabète du monde rural de Mugoyi. Cette hypothèse pourra être infirmée ou confirmée au terme de cette étude dont la démarche à suivre

est mentionnée ci-dessous.

Sur le plan méthodologique, cette recherche fait appel à une approche ethnographique mettant en oeuvre notamment l'observation participante du chercheur sur le terrain (Spradley, 1979; 1980). Dans cette optique, il est d'abord important de présenter le discours véhiculé par les différents projets chargés de la promotion de la politique de la SR/PF au Burundi. Ensuite, il paraît logique de récolter les perceptions, les réactions et les différentes interprétations de la population analphabète du monde rural de Mugoyi à l'endroit du discours de la politique de la SR/PF. Enfin, l'étude de la réception active revient à celle de l'ethnographie de l'audience (Ang, 1990), en l'occurrence dans les domaines de la sexualité, de la fécondité, de la procréation et des croyances religieuses, ce qui se fera au cours de l'observation participante sur la colline de recensement de Mugoyi. Mettre un accent particulier sur la réception de la population analphabète de Mugoyi à l'égard du discours de la politique de la SR/PF dans le contexte socioculturel burundais est indispensable pour comprendre ce phénomène car, il semblerait qu'avec la faiblesse des recherches, la prise en compte de l'auditoire et la pertinence du message ont été insuffisantes. Aussi, la diversité des intervenants a conduit à émettre des messages diversifiés, sans une idée centrale servant comme fil conducteur." (CPPF, 1993: 19). La démarche méthodologique choisie permettra d'infirmer ou de confirmer l'hypothèse émise précédemment et de dégager des implications méthodologiques pour aborder des problématiques de développement de ce genre au niveau du Tiers-Monde.

L'analyse et l'interprétation des données récoltées sur le terrain ont conduit à l'articulation de la présente thèse en huit chapitres interreliés dont les indications sur leur contenu sont exposées ci-dessous. L'application de la politique de la SR/PF se déroule au Burundi, un pays en voie de développement caractérisé par une croissance rapide de la population, un taux de mortalité maternelle et infantile très élevé et des ressources économiques très limitées. Il y a un déséquilibre important entre la croissance rapide de la population à majorité analphabète, d'un côté, et les besoins immenses dans les

domaines social et sanitaire ainsi que les ressources financières et matérielles disponibles dans le pays, de l'autre. C'est dans ce contexte que la politique de la SR/PF considérée comme un facteur de développement a été introduite au Burundi pour tenter de contrôler la forte fécondité en faisant notamment la promotion de l'usage de la contraception moderne. Conçue au départ en Occident, cette politique a été appliquée en Afrique où elle a reçu un accueil mitigé notamment au Burundi où plusieurs projets interviennent dans ce secteur. Ces différents éléments sont développés dans le premier chapitre dans lequel on retrouve également les objectifs et l'hypothèse de cette recherche.

Dans un deuxième temps, il est question du cadre théorique dans lequel l'approche participative de la communication et du développement est décrite comme une solution de rechange à l'école de la modernisation dont les insuffisances sont mentionnées plus loin. Le développement est alors un phénomène multidimensionnel qui, au-delà de la croissance économique, vise l'amélioration de la qualité de vie des gens. Ensuite, l'approche de la réception active met en relief l'importance du contexte socioculturel dans lequel agissent des gens actifs et constitue un complément aux théories du contrôle social des médias. Cette partie se termine par une synthèse mettant en évidence la relation entre la communication, la culture et le développement qui, selon les circonstances, peut être conflictuelle ou harmonieuse, ce qui a un impact sur le développement.

Une approche ethnographique basée entre autres sur l'observation participante constitue, sur le plan méthodologique, la voie privilégiée pour aborder le phénomène de la réception de la politique de la SR/PF par la population du monde rural de Mugoyi au Burundi. Cela fait l'objet de l'exposé du troisième chapitre qui passe en revue les instruments de collecte des données, les différentes étapes de l'enquête ethnographique, les aspects éthiques et les principales difficultés rencontrées dans la rédaction de cette thèse.

Les fondements culturels et religieux à partir desquels s'effectue l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète du

monde rural de Mugoyi sont exposés tout au long des 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> chapitres. On y trouve plusieurs thèmes notamment le rôle fondamental joué par la famille dans l'éducation des enfants et la socialisation, la domination de l'homme sur la femme dans un système patriarcal, l'éducation sexuelle séparée des garçons et des filles, le mariage orienté essentiellement vers la recherche d'une progéniture nombreuse, de préférence de sexe masculin, ainsi que les principaux cultes et rituels observés dans ce domaine. Également, les perceptions d'une femme stérile ou féconde, de l'enfant, source de bonheur pour les parents et des méthodes contraceptives modernes y sont expliquées avec beaucoup de détails ethnographiques.

Le septième chapitre passe en revue l'évaluation de la communication de la politique de la SR/PF au Burundi en général, et à Mugoyi en particulier. Les forces et les limites de la communication de masse dans un contexte marqué par la communication interpersonnelle traditionnelle sont mises en évidence. D'autres situations problématiques sont soulevées notamment le recours à la radio pour traiter des sujets reliés à la sexualité généralement abordés dans l'intimité et dans un cadre interpersonnel familial.

Enfin, le huitième chapitre est consacré aux discussions des résultats de cette étude et aux perspectives d'avenir en matière de communication, de culture et de développement au Burundi en rapport avec la politique de la SR/PF. À ce sujet, les conclusions de cette investigation effectuée sur la colline de recensement de Mugoyi seront-elles généralisables au niveau du Burundi, d'une part, et des pays en voie de développement dont l'Afrique subsaharienne, d'autre part? La réponse à cette interrogation sera consignée dans la conclusion générale de cette thèse portant sur le Burundi, un pays sous-développé comme le précisent les données contextuelles présentées ci-dessous.

# CHAPITRE I

## CONTEXTE DE L'ÉTUDE

Ce premier chapitre est constitué par la situation démographique caractérisée par une forte fécondité ainsi que le contexte socio-économique du Burundi et celui de la commune de Mugongo-Manga très problématiques. La question de la SR/PF tant en Occident, en Afrique qu'au Burundi est abordée en mettant en évidence l'historique, les acteurs et le discours véhiculé. La dernière partie présente les objectifs et les hypothèses de cette thèse portant sur La politique de la SR/PF au Burundi: Contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement.

### **1. Situation démographique et contexte socio-économique**

#### **1. 1. Situation géographique**

Le Burundi est situé au coeur de l'Afrique dans la région des Grands Lacs. Il est montagneux et enclavé entre la République Démocratique du Congo (ex-Zaïre) à l'Ouest, le Rwanda au Nord et la Tanzanie au Sud-Est (annexe no 1). Un climat tempéré de type tropical est très favorable à l'agriculture vivrière d'autosubsistance. Le pays est divisé en plaines à l'Ouest, en plateaux au Centre et en dépressions à l'Est. Il compte 16 provinces, 26 secteurs sanitaires, 114 communes et plus de 2000 collines de recensement (RGPH, 1992) (annexe no 2).

#### **1. 2. Contexte démographique**

En 1990, la population du Burundi s'élevait à plus de 5,3 millions d'habitants sur un territoire de 27. 834 km<sup>2</sup> ( RGPH; 1990, 1992) et à 6,4 millions en 1997 (FNUAP, 1997). Toutefois, 1725 km<sup>2</sup> sont occupés par le Lac Tanganyika auquel on ajoute des zones inutilisables, des cours d'eaux, des forêts, des réserves naturelles et des lacs intérieurs. Compte tenu de tous ces éléments, la

densité moyenne de 207 habitants au km<sup>2</sup> serait donc à revoir à la hausse, d'autant plus que les régions moins peuplées sont devenues aujourd'hui des lieux de migrations interprovinciales. Il existe donc des provinces rurales où les densités sont de l'ordre de plus de 300 habitants au km<sup>2</sup> notamment au Nord du pays.

La croissance rapide de la population révèle un quadruplement de la pression démographique en l'espace de 58 ans. En effet, la densité est passée de 58,7 en 1935 à 230 hab/km<sup>2</sup> en 1993 (Horugavye, 1997: 25) (annexe no 3). Cette forte densité est le résultat de l'indice synthétique de fécondité très élevé:

"l'indice synthétique de fécondité (ISF) est de 6,78 enfants par femme et la descendance atteinte à 49 ans est de 6,9 enfants. Ces indicateurs dont le premier est un indice transversal, c'est-à-dire de fécondité actuelle et le 2<sup>e</sup> lié à l'histoire génésique des femmes qui sont à la fin de leur période féconde prouvent encore une fois que la fécondité des femmes burundaises est restée pratiquement au même niveau." (Barampanze, 1992: 45).

Cette réalité est traduite, au cours des années, par l'indice synthétique de fécondité qui n'a pas tellement changé comme le prouve le tableau ci-dessous.

Tableau no I:

Évolution de l'indice synthétique de fécondité (ISF) de 1965 à 1993

Année	1965	1970	1979	1987	1990	1993
ISF	7.09	5.9	6.44	6.95	6.69	6.8

Source: Horugavye (1997: 28)

Avec cet indice synthétique de fécondité qui n'a presque pas bougé depuis trois décennies, et un taux annuel moyen d'accroissement de 3% (Unicef et al.,

1992 et RGPH, 1992), la population de 6,4 millions d'habitants en 1997 atteindrait 12,3 millions en 2025 (FNUAP, 1997). Cette même population est très jeune puisque 45% de l'effectif total ont moins de 15 ans et le taux de natalité est évalué à 47 pour mille. L'espérance de vie à la naissance est estimée à environ 50 ans. Ce pays caractérisé par une forte pression démographique possède une population rurale évaluée à 92% contre 8% en milieu urbain en 1995 (FNUAP, 1997).

Face à cette augmentation rapide de la population, on remarque une diminution progressive des ressources naturelles qui occasionne des famines chroniques et une chute de plus en plus brutale dans le sous-développement. Par conséquent, la politique de PF est l'une des stratégies envisagées pour éviter des conséquences désastreuses de cette croissance démographique notamment sur les plans socio-économiques et sanitaires (Barampanze, 1992).

### **1. 3. Cadre socio-économique**

#### **1. 3. 1. Quelques données économiques**

Cinquante-quatre **pour cent** du produit intérieur brut du pays (PIB) proviennent de l'agriculture qui occupe 85% de la population, et fournit les trois principaux produits d'exportation à savoir le thé, le coton et le café. Assurant 80% des devises au pays, le café est soumis aux variations climatiques et à la fluctuation des prix sur le marché international (UPP, 1992; Unicef et al.; 1992). Le produit national brut (PNB) par habitant était estimé à 210 et à 170 dollars américains respectivement en 1991 et en 1994 (FNUAP, 1997), ce qui s'est progressivement détérioré jusqu'au moment de la recherche sur le terrain au cours de l'été 1998. Cela est dû à la guerre civile en cours dans le pays depuis le mois d'octobre 1993 jusqu'au dépôt de cette thèse en décembre 2000. En outre, la reprise de l'aide internationale suspendue depuis 1996 est conditionnée à la conclusion des négociations en cours par la signature d'un accord de paix entre les différents belligérants et les acteurs politiques du pays.

Le Burundi se classe au quinzième rang des pays les plus pauvres du

monde. Pire encore, l'économie nationale ne peut progresser aussi rapidement que la croissance démographique du pays. Au contraire, le niveau de vie se dégrade et empire d'année en année à cause des facteurs mentionnés ci-dessus. Cette situation pose des problèmes au secteur agricole caractérisé par l'étroitesse des terres cultivables et l'érosion chronique. Il s'en suit une progressive surexploitation des terrains déjà atomisés, l'absence de jachère, la réduction de la rentabilité et de la fertilité des terres cultivables ainsi que l'intensification de la déforestation. La superficie moyenne par exploitation varie d'une région à une autre, mais reste très petite. Elle passe de 127 ares dans la région de l'Imbo à seulement 64 ares dans celle de Mugamba avec une moyenne de 89 ares en 1989, comme le montre le tableau ci-dessous.

Tableau no II: Superficie agricole par exploitation selon les régions en 1989

Régions	Superficie par exploitation (ares)
Bugesera	116
Buragane	99
Bututsi	64
Buyenzi	70
Buyogoma	100
Bweru	93
Imbo	127
Kirimiro	65
Kumoso	99
Mugamba	64
Moyenne	89

Source:

Ministère de l'agriculture et de l'élevage:  
Situation agricole du Burundi (1989: 15).

En fait, il y a moins d'un hectare pour nourrir un ménage composé généralement de 4 personnes et plus, ce qui occasionne des famines au sein des familles et des problèmes de malnutrition. Le secteur industriel, quant à lui, est encore à l'état embryonnaire, ce qui signifie que l'agriculture assure la survie de

plus de 90% de la population du monde rural. Il est à retenir que l'agriculture ne parvient pas à nourrir suffisamment cette population en croissance rapide aussi bien du monde rural que des différents centres urbains, ce qui pose aussi des problèmes d'ordre social.

### **1. 3. 2. Situation sociale**

#### **1. 3. 2. 1. Éducation formelle**

Le taux de scolarisation des enfants de 7 à 12 ans est passé de 25% en 1981 à environ 79% en 1991 classant le Burundi parmi les premiers pays de l'Afrique sub-saharienne dans ce domaine (Unicef et al., 1992). Environ 650 000 élèves fréquentent l'école primaire. 10% de cet effectif arrivent à l'école secondaire alors que 90% des élèves retournent dans leurs familles respectives faute de places, d'équipement, de personnel enseignant et de moyens financiers.

40 000 élèves fréquentent l'enseignement secondaire dont 1/10e dans l'enseignement technique. Au cours de l'année académique 1992-1993 par exemple, 4245 étudiants étaient inscrits à l'Université du Burundi dont 1125 filles et 3120 garçons. Ce rapport entre garçons et filles n'a pas tellement changé. Dans ce pays où plus de 66% de la population est analphabète, le gouvernement et les organisations non gouvernementales (ONG) multiplient des initiatives pour rehausser le niveau d'alphabétisation des jeunes et des adultes par l'éducation non formelle. Le CPPF, quant à lui, a estimé à 27% le taux d'alphabétisation de l'ensemble du pays et à 17% seulement celui des femmes (CPPF; 1993). Cette situation d'analphabétisme a un impact négatif sur la santé familiale étant donné que l'ignorance est la mère de tous les maux.

Dans ce secteur comme dans d'autres, les femmes sont minoritaires par rapport aux hommes, ce qui a un impact sur la qualité de vie de la famille. Quelques constats se dégagent de cette situation. Tous les enfants en âge scolaire ne vont pas à l'école alors d'autres abandonnent en cours de route faute de moyens matériels et financiers mentionnés précédemment. À la suite des places limitées à l'entrée de l'enseignement secondaire, beaucoup d'élèves

retournent à la maison, après le concours organisé en sixième année, ce qui fait grossir le taux des descolarisés, et à la longue, des analphabètes. Cela pose aussi des problèmes d'ordre sanitaire.

### **1. 3. 2. 2. Domaine sanitaire**

Le domaine sanitaire connaît bien des problèmes pour répondre aux multiples demandes d'une population essentiellement rurale, pauvre et analphabète. Pour pallier cette situation, le programme de la SR/PF se présente comme un ensemble de services et d'activités destinés à prévenir et à réduire des grossesses à risques précoces, tardives, rapprochées ou nombreuses qui ont des conséquences catastrophiques sur la santé de la mère et de l'enfant.

Quelques statistiques le prouvent à suffisance aussi bien dans le monde qu'au Burundi. Tout d'abord, dans le monde, "l'OMS estime à 500 000 par an le nombre global des décès de femmes liés à la grossesse et l'accouchement, sans parler des quelques 25 millions d'autres mères qui tombent gravement malades après l'accouchement." (Wollast, 1993: 19).

Ensuite, dans la plupart des pays en voie de développement, les risques de mortalité maternelle sont très élevés. Alors que le taux de mortalité maternelle est de 390 pour 100 000 naissances vivantes dans le monde, au Burundi, il est de 600. À partir des données recueillies dans les centres de santé du Burundi, on peut se rendre compte du taux élevé de mortalité maternelle qui est de l'ordre de 553 en 1992, 445 en 1993, 752 en 1994 et 436 en 1995, 826 en 1996 et 556 en 1997 (CPPF, 1998: 43).

Tableau no III : Évolution du rapport de mortalité maternelle observé  
dans les structures de santé de 1993 à 1997

Année	1993	1994	1995	1996	1997
Rapport de mortalité maternelle (pour 100 000 naissances vivantes)	445	752	436	826	556

Source: CPPF (1998: 43).

Ce taux est normalement plus élevé que celui mentionné dans ce tableau car, il est difficile, en dehors des statistiques des centres hospitaliers officiels, de connaître avec précision ce qui se passe dans le monde rural dominé par la médecine traditionnelle. Faut-il souligner avec force qu'il existe beaucoup de femmes qui continuent à avoir des enfants au-delà de 35 ans et même de 40 ans alors que cela constitue un risque pour la santé de la mère et de l'enfant.

Les données du recensement de la population de 1990 par exemple mentionnent que 14,4% des femmes de 35-49 ans avaient eu une naissance vivante (Rirangira, 1997: 87). Par conséquent, la solution se trouve dans la prévention et la diminution du nombre de grossesses à haut risque par la contraception moderne. Cette prévention en question se ferait aussi par des consultations, avant, pendant et après la grossesse, pour l'intérêt de la santé de la mère et de l'enfant, ce qui n'est pas le cas car, "80% des femmes accouchent à domicile dans des conditions hygiéniques précaires et souvent sans assistance compétente." (Rirangira, 1996: 5).

Cela augmente le taux de mortalité maternelle dont le contrôle est difficilement faisable. La prévention n'est pas encore réalisable parce qu'une proportion minime des accouchements s'effectue dans les structures sanitaires par rapport aux accouchements attendus à savoir 14% en 1992, 11,4% en 1993, 8,4% en 1994, 9,1% en 1995 et 9,2% en 1996 (CPPF, 1997: 32).

Tableau no IV: Pourcentage des accouchements dans les structures sanitaires de 1993 à 1997 au Burundi

Année	1992	1993	1994	1995	1996	1997
Accouchements dans les structures sanitaires en pourcentage (%)	14	11,4	8,4	9,1	9,2	12,2

Source: CPPF (1998: 35) et CPPF (1997: 32).

Faut-il ajouter à ce taux élevé de mortalité, celui dû aux avortements pratiqués dans les centres hospitaliers chaque année (annexe no 4). À ce sujet, la Conférence internationale sur la population et le développement tenue au Caire en septembre 1994 a recommandé à tous les gouvernements et aux organisations intergouvernementales et non gouvernementales intéressées à prohiber l'avortement comme méthode de PF et

«à renforcer leur engagement en faveur de la santé de la femme, à faire face aux conséquences des avortements pratiqués dans des conditions non adéquates en tant que problème majeur de santé publique et à réduire le recours à l'avortement en étendant et en améliorant les services de PF. Les femmes qui ont des grossesses non désirées devraient avoir accès à une information fiable et à des conseils empreints de compréhension. La plus haute priorité doit toujours être accordée à la prévention des grossesses non désirées et tout devrait être fait pour éliminer la nécessité de recourir à l'avortement.» (Nations Unies, 1995: 15).

Du côté des enfants, la situation mondiale est aussi inquiétante car, 10 millions d'entre eux n'atteignent jamais leur premier anniversaire. De nombreuses études ont démontré que les facteurs qui déterminent les grossesses à haut risque ont une influence négative sur la survie des enfants (Wollast, 1993: 20). Le taux de mortalité infantile est de 116 pour 1000 naissances vivantes, ce qui plaçait le Burundi en 1989 au 21e rang mondial (Unicef et al.,

1992: 53). Si l'on observe de près le taux de mortalité néonatale de 1993 à 1997, la situation reste encore très inquiétante.

Tableau no V: Taux de mortalité néonatale précoce de 1993 à 1997

Année	1993	1994	1995	1996	1997
Taux de mortalité néonatale précoce en pourcentage	10,7	15	14,8	10,3	14,9

Source: CPPF (1998: 41).

Parmi les enfants qui survivent, on recense un taux élevé de malnutrition. En 1992, par exemple, on a constaté au niveau des consultations des nourrissons aux centres de santé du pays que près de 20% des enfants suivis accusent un problème de poids, ce problème étant apparemment accentué dans les zones densément peuplées notamment dans les provinces de Ngozi, Muramvya, Kayanza, Gitega, Muyinga et Bubanza (Rirangira, 1997: 85). Il est reconnu que la malnutrition est très présente chez les femmes enceintes, et les enfants en bas âge, et serait même à l'origine du taux élevé de sous poids à la naissance stationné depuis 5 ans à 16,5%.

Tableau no VI:

Proportion des enfants de faible poids à la naissance de 1993 à 1997

Année	1993	1994	1995	1996	1997
Pourcentage des enfants de moins de 2500 grammes à la naissance	15,1	15,4	15,6	16,7	16,8

Source: CPPF (1998: 40).

Faut-il ajouter à ce tableau sombre que les problèmes de malnutrition recensés dans les hôpitaux en 1994 viennent en 6ème position pour les causes de mortalité chez les enfants de moins de 5 ans. De même, l'anémie occupe la 6ème position tant pour les moins que les plus de 15 ans (Rirangira: 1997: 86). Cette malnutrition serait due à la fois à une insuffisance alimentaire et à un manque d'éducation nutritionnelle pour optimiser l'utilisation des maigres ressources alimentaires disponibles.

Au Burundi, les soins sont assurés par les hôpitaux nationaux et provinciaux ainsi que par les centres de santé publics et privés relevant du Ministère de la santé publique. Le pays est divisé en 15 provinces sanitaires, elles-mêmes réparties en 26 secteurs de santé, comme le montre l'annexe no 2. En 1997, on dénombrait 284 médecins, soit un médecin pour 21 810 habitants, alors que les normes minimales de l'OMS indiquent un médecin pour 10 000 habitants (Rirangira, 1997: 99). L'insuffisance des médecins est donc notoire au Burundi (annexe no 5).

Du côté des infirmiers, la situation est satisfaisante car, en 1995, on projetait avoir 1800 infirmiers, ce qui revenait à un infirmier pour 3 323 habitants alors que les normes de l'OMS indiquent un infirmier pour 5 000 habitants. Avec 290 centres de santé disponibles, on enregistre un centre de santé pour 20 000 personnes et un hôpital pour 180 000 individus. La guerre civile qui ravage le Burundi depuis 1993 a entraîné des perturbations du réseau sanitaire. Ainsi, le personnel médical a été réduit de 30% dans le monde rural et les infrastructures ont été détruites à certains endroits, ce qui signifie que les statistiques sont à revoir à la baisse (Rirangira, 1997).

En guise de synthèse à cette situation du sous-développement caractérisée par une forte démographie, une économie d'autosubsistance précaire, un taux très élevé d'analphabétisme et une insuffisance notoire des infrastructures et du personnel sanitaires, le tableau ci-dessous présente les principaux indicateurs sociaux et démographiques du Burundi.

Tableau no VII: Les indicateurs sociaux et démographiques pour le Burundi

Population en 1997	6,4 millions
Population en 2025	12, 3 millions
Taux d'accroissement moyen de 1995-2000 en %	2,8
Taux de natalité	46/1000
Taux de mortalité de 1990-95	17/1000
Taux de mortalité infantile de 1995-2000	114/1000
Taux de croissance urbaine en %	6,4
Taux total de fécondité en 1997	6,28
Espérance de vie de 1995-2000	48 ans
Naissances avec assistance qualifiée en %	24
Produit intérieur brut en \$ US en 1995	170

Source: FNUAP (1997: 67- 70).

#### 1. 4. Situation linguistique et culturelle au Burundi

Le Burundi est l'un des rares pays africains où une seule langue maternelle, le Kirundi, est parlée sur toute l'étendue du territoire (Ntahokaja, 1993: 28; Ntahombaye, 1987: 187). Depuis au moins le 15<sup>ème</sup> siècle, le Burundi accuse une homogénéité culturelle et linguistique (Mworoha et al., 1987).

Tout d'abord, cette homogénéité linguistique dépasse même les frontières nationales, le Kirundi étant parlée au moins par 12 millions de personnes habitant le Burundi, bien entendu, les régions de Bugufi et de Buha en Tanzanie, la province d'Uvira à l'Est de la République démocratique du Congo ainsi que le Rwanda au Nord dont l'intercompréhension est quasi totale. Ensuite, l'homogénéité en question se retrouve dans une culture populaire où "tout murundi était, à quelque degré, dépositaire du patrimoine culturel ancestral: c'est en ce sens que l'on peut parler d'une culture populaire." (Ntahombaye, 1987: 190). Cette langue maternelle, le Kirundi, est à la fois le support et le véhicule de la culture burundaise. Cette culture s'exprime à travers une littérature orale abondante et variée classée en genres littéraires. On retiendra, par exemple,

*"ibisokoranyo, les énigmes, imigani, les contes, ibitito, les contes-romances, imigani, les proverbes appelés aussi imyibutsa pour les distinguer de la catégorie des contes, ivyugumbiro ou ibihozo, les berceuses, imvyino, les chansons chorales, indirimbo, les chants en solo, inanga, récital avec accompagnement de harpe, ibicuba, les chants pastoraux, amazina, la poésie élogieuse." (Ntahokaja, 1993: 70).*

Le Kirundi est également enseigné de l'école primaire à l'Université en passant par l'enseignement secondaire et technique. Dans l'enseignement supérieur, il existe un département de langues et littératures africaines dont les lauréats sont spécialisés notamment en linguistique appliquée au Kirundi, en littérature et en anthropologie burundaises.

Le Kirundi est aussi la langue d'enseignement de la première à la troisième année de l'école primaire à partir des manuels rédigés en langue maternelle. Le Kirundi est la langue nationale et officielle du pays. Le Français, langue de communication de l'administration centrale.

Le Kiswahili, langue de l'Afrique Orientale, est parlé surtout dans les centres urbains. Tous les programmes de la première chaîne de la radio nationale (information, animation et émission) se déroulent en Kirundi de 5 heures du matin à 23 heures du soir.

Cette homogénéité culturelle et linguistique serait un atout en faveur de la politique de la SR/PF au Burundi en général, et en particulier à Mugoyi, en secteur de santé de Rwibaga dans la commune Mugongo-Manga.

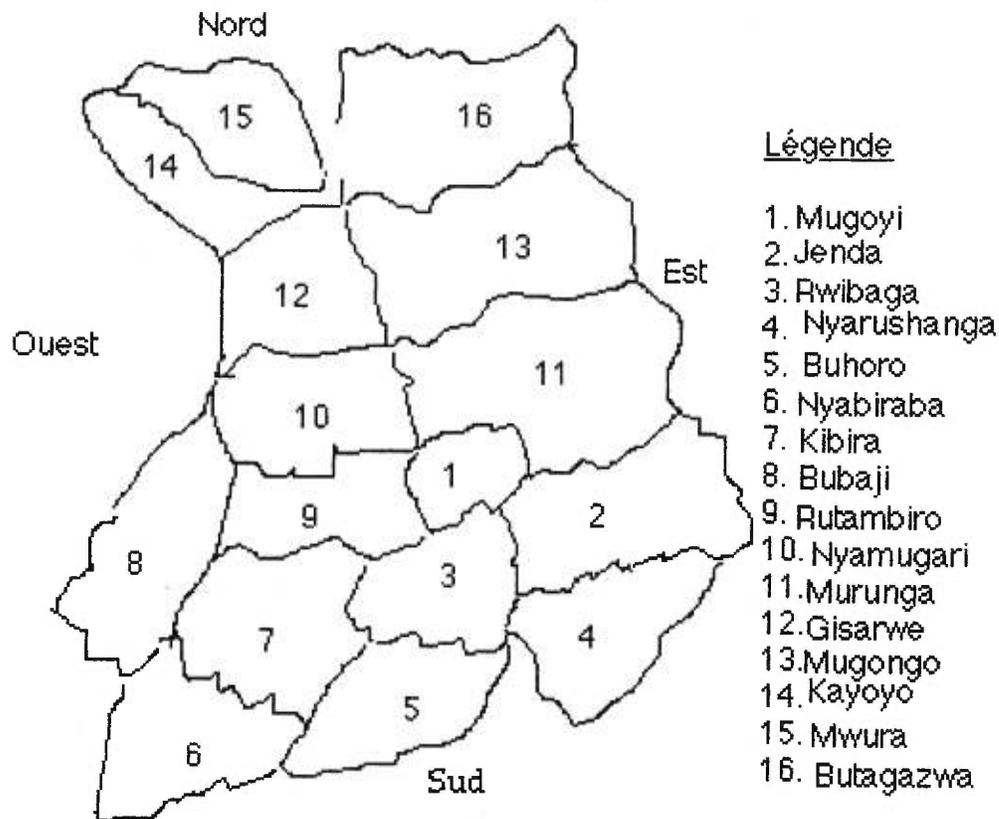
## **1. 5. Le cas de la commune Mugongo Manga**

### **1. 5. 1. Situation géographique**

La commune de Mugongo-Manga dans laquelle se trouve la colline de recensement de Mugoyi est l'une des communes qui composent la province de Bujumbura Rural (Annexe no 6). Elle est limitée à l'Est par la rivière Mubalazi et la commune Rusaka, au Sud-Est par la commune Gisozi, au Sud par la commune Mukike, au Sud-Ouest par la commune Mutambu, à l'Ouest par la commune Kanyosha et au Nord par la commune de Muramvya.

Les 16 collines de recensement qui forment cette commune de Mugongo Manga sont réparties sur deux régions naturelles. Alors que les collines de Bubaji et de Nyabiraba se trouvent dans la région de Mumirwa, celles de Mugoyi, Kibira, Buhoro, Rwibaga, Nyarushanga, Jenda, Rutambiro, Butagazwa, Nyamugari, Murunga, Gisarwe, Mugongo, Kayoyo et Mwura font partie de la région de Mugamba (Ndaribaze, 1997: 5-6). La figure no 1 ci-dessous retrace les collines de recensement de la commune Mugongo Manga dont celle de Mugoyi.

Schéma no 1 des collines de la commune Mugongo Manga: Le cas de Mugoyi



Ouest: Secteur sanitaire de Bujumbura Rural

Nord: Secteur sanitaire de Murambya

Est: Secteur sanitaire de Mwaro

Sud: Secteur sanitaire de Bururi

La commune de Mugongo-Manga s'étend sur trois sortes de reliefs à savoir les plateaux centraux à l'Est, la crête Zaïre-Nil au centre et les Mirwa à l'Ouest. Elle est à une altitude variant entre 1800 et 2520 m, ce qui la situe parmi les zones des hautes terres du Burundi caractérisées par un climat tempéré.

### **1. 5. 2. Situation démographique**

Le dernier recensement général de la population et de l'habitation de 1990 donne une population de 23 243 habitants répartie sur une superficie de 135,84 km<sup>2</sup>. On recense alors 5277 ménages avec une densité de 172 habitants/km<sup>2</sup>. C'est une densité moyenne par rapport à celles des provinces surpeuplées du Nord du pays qui atteignent plus de 300 habitants au km<sup>2</sup>.

Cette population est inégalement répartie sur toute la commune de Mugongo Manga. Ainsi par exemple, de 1496 personnes pour la colline de Mugoyi à 2294 pour celle de Buhoro, on passe à 734 pour celle de Bubaji, si l'on se réfère aux données du recensement général de 1990 (annexe no 7).

### **1. 5. 3. Situation socio-économique**

Cette densité relativement élevée dans les hautes terres s'explique par la situation écologique à l'écart des grandes endémies. Ces facteurs de salubrité expliquent aussi l'attrait manifesté par des pasteurs car, cette région dominée par l'élevage jumelé à l'agriculture d'altitude.

Sur le plan économique, nous constatons que 91,2% de la population active de la commune Mugongo Manga pratique des activités agro-pastorales (RGPH, 1990). Outre l'élevage principalement des vaches, on retrouve aussi celui des chèvres, des moutons et de la volaille. Les feux de brousse et le surpâturage sont à l'origine de la dégradation des pâturages souvent naturels. L'élevage traditionnel consiste à déplacer les troupeaux tout au long de l'année selon les disponibilités fourragères et les besoins en eau:

“Malgré les louables efforts d’amélioration, le cheptel bovin estimé à plus de 7800 est encore de qualité médiocre à cause de la malnutrition résultant du surpâturage, de l’absence de sélection, du mauvais état sanitaire: D’où, des rendements en viande et en lait dérisoires (moins de 30 kg de poids vif pour une vache adulte et moins de 2 litres de lait par jour).” (Ndaribaze, 1997: 60).

C’est surtout un élevage de prestige qui fournit quand même du fumier pour l’agriculture. Toutefois, le marché de Rwibaga est l’un des grands marchés de bétail au même titre que ceux de Matana, de Gitega, de Muzinda, de Gishubi et de Kayanza. Chaque jeudi, plus de 300 têtes de gros bétail s’y présentent pour achat ou vente (Ndaribaze, 1997: 72).

Au niveau agricole, on recense des cultures vivrières d’altitude comme des pommes de terre, du maïs, du petits pois et du blé qui constituent une agriculture de subsistance. Outre l’exploitation familiale du thé, il y a des plantations industrielles exploitées par le projet théicole de Jenda muni d’une usine à cette fin. La vente de la récolte de cette culture de rente participe à l’augmentation des maigres revenus des ménages de cette région.

Au niveau des infrastructures sociales, la commune est parsemée d’écoles primaires qu’on retrouve entre autres à Jenda, à Mugongo et à Kirari, etc. Outre les collèges communaux de Mugongo et de Rwibaga, le centre de Jenda abrite une école secondaire, le Lycée Étoile des Montagnes, dont les lauréates sont orientées à l’Université du Burundi.

Quant au niveau sanitaire, on enregistre un hôpital, un centre de santé et une maternité aussi bien à Jenda qu’à Rwibaga, un centre de santé à Mugongo, Kankima, etc. Si les centres de santé s’adonnent surtout à des activités préventives, les hôpitaux sont chargés des activités curatives.

## 2. Historique, acteurs et discours de la SR/PF en Occident, en Afrique et au Burundi

Cette section est consacrée à la présentation de l'historique de la question de la PF aussi bien en Occident, en Afrique qu'au Burundi à partir de l'analyse thématique des documents consultés. Il fait également le point sur l'état des succès et des échecs des programmes de PF dans le monde. Enfin, elle présente les principaux acteurs et le discours relatif à la politique de la SR/PF au Burundi.

### 2.1. La question de la PF en Occident et en Afrique

#### 2.1.1. Origine de la PF aux États-Unis et dans le Tiers-Monde

En 1798, un pasteur protestant anglais du nom de Thomas R. Malthus publie à Londres un ouvrage intitulé An essay on the principle of population traduit par Essai sur le principe de la population. Cet auteur affirme qu'en l'absence d'obstacles, la population est susceptible de doubler à chaque quart de siècle. Cette annonce d'une catastrophe sans précédent est devenue aussitôt inquiétante, d'autant plus que si la population progresse selon un rythme géométrique, les moyens de subsistance, par contre, n'augmentent que selon une progression arithmétique. En fait,

"l'occupation malsaine, les travaux rudes ou excessifs, la mauvaise nourriture des enfants, l'insalubrité des grandes villes, toutes les espèces de maladie, d'épidémies, la guerre, la peste, la famine, avaient de tout temps empêché la population d'atteindre le point de saturation. Or, ils étaient en voie de disparition et Malthus de conseiller aux humains: Ne vous mariez pas et si vous vous mariez, soyez continents." (Mattelart, 1967: 13).

Quoi de plus normal de penser, à la lumière de cette approche démographique de Malthus, qu'une forte pression démographique engendre des conséquences dramatiques sur la qualité de vie des gens dont les moyens de subsistance

limités sont en constante régression. Cette problématique démographique de Malthus est à l'origine de la conception des politiques de PF (Kasun,1988) visant la limitation des naissances, garant de la prospérité générale et du bonheur de l'humanité. Aux États-Unis, un programme de contrôle des naissances pour les pauvres fondé par Margaret Sanger préconisait, en 1932, la stérilisation obligatoire de la classe entachée par l'hérédité de la forte fécondité (Kasun, 1988).

Par contre, cette même politique promettait des récompenses dont une garantie de pensions aux personnes qui accepteraient la stérilisation. En cas de refus, elles seraient séparées du reste de la population pour ne pas contaminer les générations futures. Ce contrôle des naissances par l'utilisation de la contraception moderne notamment a été baptisé "planification familiale" pour promouvoir entre autres l'idée selon laquelle une petite famille est une famille heureuse ("un small family is a happy family").

Vers les années 60, cette politique de contrôle des naissances prend une allure mondiale avec l'autorisation du Congrès américain de financer des projets de PF aussi bien à l'intérieur des États-Unis qu'à l'étranger. À partir de cette date, les États-Unis financent des programmes de PF dans les pays en voie de développement à travers l'USAID. D'autres pays occidentaux ainsi que l'ONU subventionnent alors des activités de PF dans le Tiers-Monde. Désormais, le Fonds des Nations Unies pour la population (FNUAP) créé en 1969 s'occupe des activités en matière de population et de développement en l'occurrence les projets de PF à travers le monde.

Dès lors, l'ONU organise des conférences internationales pour étudier la relation entre la population et le développement et élabore des programmes d'action échelonnés sur une période de dix ans . Ce fut le cas lors de la première conférence mondiale sur la population tenue à Bucarest en Roumanie en 1974, de celle de Mexico en 1984 et de la dernière conférence internationale sur la population et le développement tenue au Caire en Égypte en septembre 1994 (Nations Unies, 1995).

Sur le terrain, l'Inde a été le premier pays du Tiers-Monde à accepter le programme de PF financé par les États-Unis à partir de 1952 (Rogers, 1973; Kasun, 1988). D'autres pays ont adopté cette politique dont Hong Kong en 1956, le Pakistan en 1960, la Corée du Sud en 1961, la Tunisie et Taïwan en 1964, le Kenya, l'Île Maurice, l'Égypte et le Maroc en 1965 (Rogers, 1973 et Piotrow et al, 1997: 10). Vers les années 1990, plus de 168 pays avaient adopté des politiques nationales de PF pour tenter de réduire le taux élevé de fécondité par l'utilisation de la contraception moderne (UNFPA, 1995)

### **2. 1. 2. Explication du déclin de la fécondité en Occident**

Vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, on observe une baisse de la fécondité en Occident en l'absence de programmes spécifiques ou de campagnes en faveur de la contraception moderne, ce qui s'expliquerait de deux manières (Piotrow et al, 1997: 4). Premièrement, la raison avancée depuis des décennies était basée sur un modèle socio-économique baptisé théorie de la transition démographique. Dans la théorie du changement démographique, le concept «transition» "exprime essentiellement le passage d'un régime de fécondité et de mortalité vers un autre" (Piché et Poirier, 1990: 179). Cette théorie attribue la baisse du taux de fécondité à la volonté des parents de réduire leur nombre d'enfants à la suite des changements structurels et socio-économiques générés par la modernisation dont l'urbanisation, l'emploi dans les industries et la baisse de la mortalité (Caldwell, 1987). Selon cette théorie de la transition démographique exprimée en une chaîne causale, "l'industrialisation transforme les structures économiques et sociales, lesquelles amènent des changements dans la structure familiale qui, en retour, provoquent une baisse de la fécondité" (Piché et Poirier, 1990: 181).

Aux antipodes de l'industrialisation et de la modernisation des structures, ajoutent Piché et Poirier (1990), se trouvent la modernisation des mentalités. Si la baisse de la fécondité est, dans le premier cas, le résultat de l'industrialisation, dans ce deuxième cas, elle est à la base du développement économique. La chaîne causale est alors ainsi formulée: la modernisation

(occidentalisation) des valeurs produit un désir de famille plus restreinte qui est suivi d'une baisse de la fécondité, laquelle permet le démarrage économique (Piché et Poirier; 1990: 182).

Un autre modèle, plus récent par rapport au premier, a été proposé pour expliquer le déclin de la fécondité en Occident à savoir "the ideational model" (Cleland et Wilson, 1987). Selon ce dernier modèle, la baisse de la fécondité est due à la diffusion de nouvelles idées, de nouveaux comportements et de nouvelles technologies. En réalité, il met l'accent sur l'importance de la communication pour stimuler le changement de comportement par l'intermédiaire de la communication de masse, des activités communautaires et de la communication interpersonnelle notamment par le biais des agents communautaires. En définitive, grâce à la communication, ce qui était inconnu devient familier, et ce qui était tabou devient une norme sociale (Piotrow et al., 1997: 4).

En résumé, Piotrow et ses collaborateurs (1997) mettent en exergue l'importance de la communication dans le processus de changement d'attitudes et de comportements en rapport avec la contraception moderne, la taille de la famille et le contrôle de la fécondité:

*"Communication is the key process underlying changes in knowledge of the means of contraception, in attitudes toward fertility control and use of contraceptives, in norms regarding ideal family size, and in the openness of local cultures to new ideas and aspirations and new health behavior. This communication can occur both spontaneously, within and between social groups of society, and deliberately, by means of planned interventions of governmental and nongovernmental organizations and commercial enterprises. This planned communication can initiate change, accelerate changes already under way, or reinforce change that has already occurred."* (Piotrow et al., 1997: 2).

Outre les deux modèles mentionnés ci-dessus, il semble que d'autres facteurs interviennent dans le processus du déclin de la fécondité car le phénomène est plus complexe qu'on ne le pense, ce qui ne fait pas l'objet de la présente recherche. Même si ces deux modèles restent insuffisants pour opérer un véritable déclin de la fécondité dans le Tiers-Monde, ils mettent en évidence, avec leur approche diffusionniste, la dichotomie entre la communication et la culture dans un contexte de développement.

### **2. 1. 3. Dynamique démographique et contrôle de la fécondité en Afrique**

#### **2. 1. 3. 1. Dynamique démographique en Afrique**

Les grandes caractéristiques de la dynamique démographique en Afrique exposées par Tabutin (1991) sont d'actualité. Il s'agit de la fécondité, de la nuptialité, de la mortalité et des migrations. Trois facteurs expliquent le niveau élevé de fécondité au sud du Sahara où la moyenne d'enfants par couple se chiffre à 6. La précocité et l'universalité du mariage constituent une tendance générale. Plus de 60% des femmes se marient avant l'âge de 20 ans. Chaque femme se marie au moins une fois dans sa vie. La pratique de la contraception moderne est encore faible et s'évalue à moins de 10% (Piotrow et al., 1997: 10). On remarque aussi une baisse un peu partout en Afrique des durées d'allaitement et d'abstinence sexuelle post-partum. L'intervalle de l'ordre de trois ans entre les naissances constitue l'élément le plus important à l'espace des naissances. La nuptialité est une pratique courante:

*"Le mariage est toujours en Afrique un phénomène social important, assez précoce et universel. Et son rôle est primordial pour la fécondité: mariées jeunes, les femmes le demeurent dans leur immense majorité jusqu'à la fin. Le divorce et le veuvage sont fréquents, mais tant que la femme est en âge de fécondité, ils sont suivis d'un remariage dans l'ensemble rapide. La force de reproduction est utilisée à son quasi-maximum."* (Tabutin, 1991: 166).

Outre la mortalité maternelle et infantile, en matière sanitaire, l'Afrique

connaît des problèmes sérieux. Depuis deux ou trois décennies, poursuit Tabutin (1991: 167), les grandes causes de la mortalité n'ont pas changé. Il s'agit des maladies diarrhéiques, de la rougeole, des infections respiratoires aiguës, du tétanos et du paludisme. Tout cela s'effectue sur fond d'une malnutrition croissante aux multiples conséquences et avec une nouvelle pandémie non moins désastreuse à savoir le Sida. À ce cortège de malheurs, on ajoute des périodes de sécheresses prolongées, des famines, des guerres civiles et des conflits entre pays souverains, bref, cette dynamique démographique déplorable ne favorise pas l'amélioration des conditions de vie des gens et la baisse de la fécondité.

Enfin les migrations internes et externes contribuent à la dynamique démographique en Afrique. On note entre autres l'exode rural vers les centres urbains à la recherche de meilleures conditions de vie et des mouvements massifs de migrations externes pour plusieurs raisons, ce qui ne milite pas nécessairement en faveur de la baisse de la fécondité.

### **2. 1. 3. 2. Discours sur le contrôle de la fécondité en Afrique**

Les programmes nationaux de PF ont été progressivement installés dans les pays africains à partir des années 60. En 1964 pour la Tunisie, en 1965 pour l'Égypte, l'Ile Maurice, le Maroc et le Kenya notamment (Rogers, 1973). Au début des années 70, certains gouvernements ont perçu les programmes de PF comme venus d'ailleurs et imposés à l'Afrique, ce qui était suspect à l'endroit des donateurs occidentaux:

“La “générosité” financière des grands donateurs pour des actions de ce type contribuait elle-même à la méfiance des responsables. [...]. On n'en est plus là maintenant. Un climat de coopération s'est peu à peu instauré, mais les réticences pour être mises en veilleuse, n'en sont pas moins encore présentes. Le discours sur la PF a été longtemps reçu comme celui de l'extérieur, opposé au discours “Africain” sur la famille, la valeur sociale de la fécondité, la solidarité entre jeunes et vieux. Pour bien des décideurs africains, l'adhésion à la PF reste

conflictuelle. Dans certains petits pays, l'optique d'expansion n'est pas absente des choix démographiques. Avoir quelques millions d'habitants en plus permettrait, pensent leurs dirigeants, d'avoir une voix plus forte dans les débats internationaux." (Locoh, 1992: 13).

Au cours des années 80, l'Afrique a connu une expérience malheureuse caractérisée par la sécheresse, la désertification, la famine, la récession économique, l'urbanisation rapide, le chômage des jeunes, ce qui a renforcé l'intérêt des gouvernements en faveur de la maîtrise de la croissance démographique par l'adoption de la PF.

Les pays comme le Gabon, le Congo et la Guinée Équatoriale ont, malgré leur niveau de fécondité trop bas, adopté la politique de PF pour favoriser une meilleure santé de la mère et de l'enfant. Toutefois, il serait illusoire de croire, comme l'a noté Locoh (1989), que les déclarations officielles lors des rencontres internationales se traduisent nécessairement en modifications des règlements, des lois, des prises de position qui contrôlent, dans la vie quotidienne d'un pays notamment l'accès à la planification des naissances et des mesures visant l'infléchissement de la croissance démographique.

Lorsqu'un gouvernement africain adhère à la politique de contrôle de la croissance démographique, les experts internationaux dans le domaine proposent la création de vastes programmes de PF intégrés généralement dans les services de santé maternelle et infantile (SMI) et la distribution de prestations de contraception modernes. Par ailleurs, des déclarations officielles aux actions concrètes en matière de PF, le chemin à parcourir est encore très long car, le discours de ces experts internationaux "est souvent réducteur et tient peu compte des contraintes socio-économiques et culturelles de l'Afrique sub-saharienne." (Locoh, 1992: 11). Au cours des années 90, l'heure est aux bilans des succès et des échecs des programmes de PF implantés un peu partout en Afrique comme le résume la section suivante.

### 2. 1. 4. État des succès des programmes de PF dans le monde

Vers les années 70, deux études de Schramm (1971) et de Rogers (1973) ont marqué la recherche en PF. En examinant le volet communication des programmes de 11 pays, Schramm a conclu que 5 seulement ont des politiques officielles de PF à savoir l'Inde, l'Iran, le Kenya, la Corée du Sud et le Taïwan.

De son côté, Rogers (1973) trouve que 5 des 20 programmes nationaux de PF ont réussi puisque le taux de couverture contraceptive moderne pour les femmes en âge de procréer varie entre 19 et 25%. Il constate aussi que tous ces 5 pays utilisent des services de cliniques disponibles, des visites à domicile des agents de mobilisation dans ce domaine et un usage substantiel des médias de masse.

Par contre, les programmes nationaux de PF ayant échoué dans les années 70 au Kenya, en Colombie, en Egypte, en Indonésie, en Tunisie, au Maroc et en Thaïlande notamment comportent des éléments incomplets ou partiellement mis en place au niveau des cliniques, des visites à domicile et de l'utilisation des médias de masse. Par conséquent, le taux de fécondité est encore très élevé et celui de la couverture contraceptive moderne encore très bas. Ensuite, de 1970 à 1996, bon nombre de pays sont parvenus à réussir leurs programmes de PF d'une manière palpable. À titre illustratif, le taux de couverture contraceptive est d'environ 80% en Chine, 84% en Norvège, 81% au Royaume Uni, 74% aux États-Unis et 54% au Japon (FNUAP, 1995: 28).

En Afrique sub-saharienne, trois pays ont réalisé une percée importante en matière d'utilisation de la contraception moderne. Il s'agit du Zimbabwe (45%), du Botswana (33%) et du Kenya (29%) (Banque mondiale, 1993). Le Zimbabwe est l'un des pays d'Afrique sub-saharienne ayant expérimenté la baisse la plus remarquable de la mortalité infantile évaluée à 64 pour mille (Barbieri, 1991). Ce pays a connu l'une des augmentations les plus rapides de la scolarisation féminine avec un taux évalué 40% au secondaire dans les années 90 contre 51% pour les garçons (Goliber, 1997: 19). La distribution de la

contraception moderne dans le monde rural se fait sur une base communautaire. Le nombre d'enfants par femme est passé de 6,4 en 1980 à 4,3 en 1994 (Goliber, 1997: 24).

Au Botswana, depuis plusieurs générations, les hommes vont travailler en Afrique du Sud et les femmes chefs de ménage pratiquant l'abstinence sont en grand nombre. Par conséquent, on observe plus de femmes scolarisées que d'hommes au niveau secondaire dans les années 90 avec un taux respectif de 55% et 49% (Timaeus et Graham, 1989; Goliber, 1997: 19). Ensuite, le système de santé distribuant des contraceptifs est très décentralisé et couvre tout le pays où l'ISF est passé de 6,5% en 1966 à 4,6% dans les années 90.

Le Kenya dont le record de fécondité de 8 enfants par femme en 1975 a connu une augmentation sensible de l'utilisation de la contraception moderne dans les années 90 par l'amélioration du statut de la femme dans le lignage et dans la production (Frank et McNicoll, 1987). Le nombre d'enfants par femme est passé de 8,1 en 1977-78 à 5,4 en 1993 (Goliber, 1997: 24). Le taux de mortalité infantile a sensiblement diminué à cause des campagnes de vaccination et des mesures sanitaires entamées depuis les années 70. Le Kenya a aussi investi dans la scolarisation féminine car, le taux de scolarisation des filles au secondaire dans les années 90 était évalué à 23% contre seulement 28% pour les garçons (Goliber, 1997: 19).

En définitive, ces taux élevés de couverture contraceptive moderne sont dus à l'amélioration de la situation économique, du système de santé tant public que privé, de la baisse de la mortalité maternelle et infantile et de la scolarisation des filles. En guise de synthèse, le tableau ci-dessous présente le taux de couverture contraceptive moderne pour 4 pays situés au sud du Sahara dont trois réussites et un échec.

Tableau no VIII:Taux de couverture contraceptive de cinq pays sub-sahariens en 1993

Pays	Taux de couverture contraceptive en %	Notation
Zimbabwe	45	Succès
Botswana	33	Succès
Kenya	29	Succès
Ghana	13	Faible

Source: Tableau construit à partir des données fournies par la Banque mondiale ( 1993).

## 2 . 2. La problématique de la SR/PF au Burundi

Pour comprendre le discours de la politique de la SR/PF au Burundi, il est nécessaire de passer en revue l'historique et les différents acteurs de ce programme qui interviennent sur le terrain.

### 2. 2. 1. Genèse de la PF (SR/PF)

L'analyse des résultats du Premier Recensement Général de la Population et de l'Habitation effectuée en 1979 a mis en évidence l'importance de la variable "population" dans tout programme de développement au Burundi. Par conséquent, l'explosion démographique est perçue comme un handicap au développement socio-économique du Burundi (Barampanze, 1992). Abondant dans le même sens, une étude portant sur l'impact de la croissance démographique sur les facteurs socio-économiques a été réalisée en

1982 par une équipe de chercheurs de New York ("Futures Group"). Elle a souligné que la croissance démographique très élevée a un impact négatif sur le développement harmonieux du Burundi (Ndimurukundo, 1987).

Une année plus tard, en 1983, le gouvernement du Burundi a officiellement adopté la politique de PF, convaincu que l'explosion démographique allait entraver gravement le développement socio-économique et annihiler les efforts consentis par l'État et la population pour augmenter la production (CPPF, 1990: 1). Le choix de cette politique était motivée par le souci de rétablir l'équilibre entre la croissance rapide de la population et la diminution progressive des moyens de subsistance, en essayant de limiter le nombre d'enfants par famille dont la moyenne était estimée à 7 (Barampanze, 1991: 45). En analysant les circonstances de son adoption, on se rend compte de l'origine de cette politique de PF:

"Auparavant, la résistance à cette idée était assez grande dans l'opinion burundaise malgré des recherches et des séminaires assez nombreux sur ce thème. L'étude déterminante a été sans doute l'ensemble des projections des effets des facteurs démographiques sur le développement social et économique publiées et expliquées au gouvernement en 1982 par l'équipe RAPID I (Ressources au service d'une prise de conscience des incidences de la population sur le développement: Ressources for the awareness of population impacts on development) du "Futures Group" de New York." (Ndimurukundo, 1987: 52)

Cette équipe de chercheurs a convaincu avec succès le gouvernement de l'époque, et non la population, du bien fondé de cette politique de PF. Officiellement, cette politique a été adoptée en 1983 lors de la XIVème session du Comité Central du Parti Uprona (Union Pour le Progrès National, parti unique au pouvoir) tenue à Bujumbura, la capitale du Burundi:

"Il ne fait pas de doute que les citoyens burundais soient quelque peu réticents à ce programme de PF en ce qui concerne surtout la limitation des naissances. Cela se

comprend bien dans la mesure où ce problème n'avait pas encore été évoqué de façon vraiment officielle et que la mentalité des Burundi dans ce domaine repose sur la conviction qu'il faut avoir autant d'enfants que possible car ceux-ci constituent la meilleure des richesses et prolongent la pérennité. Les citoyens burundais, surtout ceux qui n'ont pas de formation, ne savent pas qu'il y a des possibilités de planifier la famille en limitant les naissances. Si tôt que la population aura compris et adhéré à cette politique de planification familiale, les services intéressés de l'État, en commençant par le Ministère de la santé, mettront tout en oeuvre pour que ces méthodes et techniques soient connues et assimilées pour être appliquées." (Parti Uprona; 1983: 7-8).

À travers cette prise de position, les autorités de l'époque présupposaient qu'une fois devenue officielle et expliquée à la population sans formation intellectuelle, la politique de limitation des naissances serait suivie en utilisant automatiquement les méthodes contraceptives modernes.

Dès lors, les activités de PF ont commencé en mars 1983 dans la province pilote de Muramvya, vers le centre du pays, pour ensuite se répandre dans d'autres secteurs sanitaires du pays à partir de 1987. Le projet Santé maternelle et infantile et PF (SMI/PF) a démarré à Muramvya et ses activités concernaient essentiellement la standardisation des activités de surveillance de la grossesse, de l'accouchement, de consultations de nourrissons et l'intégration effective de la PF dans les activités de la SMI (Rirangira, 1996: 2).

De 1983 à 1987, ce fut une période d'extension du projet avec notamment la transformation des dispensaires à vocation curative en centres de santé disposant d'un volet préventif. Plus tard, le Projet Santé et Population a pris la relève en construisant des centres de santé modèles où les méthodes contraceptives sont désormais disponibles. Parallèlement, d'autres activités ont été menées entre autres la formation du personnel de santé en cours d'emploi, la mise en place des superviseurs régionaux de SMI/PF et la sensibilisation des partenaires multisectoriels.

Les autorités politiques se sont occupées de la sensibilisation de la population au niveau de la communication publique lors des assemblées du parti Uprona et de l'administration. En fin de compte,

“les activités de surveillance de la grossesse et de consultation de nourrissons prétestées en 1983 au niveau de 30% des centres de santé sont prétestées dans 100% des centres de santé en 1987, et à cette époque, la couverture au moins pour la 1ère consultation prénatale est de plus de 70% et de 80% pour la consultation de nourrissons. La couverture contraceptive est restée faible, autour de 1,5%.” (Rirangira, 1996: 5).

On retiendra que la deuxième phase de 1987 à 1993 a été marquée par des activités en rapport avec la PF par d'autres acteurs multisectoriels. À ce sujet, faut-il signaler la mise en place d'une structure de coordination des activités de population et de PF en 1991, le développement des activités d'IEC, la création de nouveaux projets dans ce domaine, l'enquête démographique et de santé de 1987, l'amélioration de la qualité des services de SMI/PF, etc.

Enfin, la troisième phase de cet historique, qui va de 1993 à l'été 1998, est celle d'adaptation. En octobre 1993, une guerre civile a éclaté au Burundi, et se poursuit jusqu'à maintenant au mois de juin de l'an 2000. Les intervenants en matière de population et PF ont du mal à faire passer leur discours auprès d'une population sinistrée, endeuillée et déplacée pour la plupart. Les gens ne veulent plus entendre parler de PF perçue comme synonyme de limitation des naissances. En effet, il est inconcevable de parler de réduction de naissances pour des familles qui viennent de perdre bon nombre de leurs membres au cours de la guerre civile en cours. Ainsi, pour contourner cet obstacle de taille, le CPPF a opéré un virage pour parler de SR/PF. Cette initiative trouve son origine dans la Conférence internationale sur la population et le développement tenue au Caire en septembre 1994 (ONU, 1995). Elle préconise la santé reproductive et PF intégrée aux programmes des soins de santé primaires. Voilà, d'une manière synthétique, l'historique de la politique de PF au Burundi.

### 2. 2. 2. Définition de la SR/PF

Dans le cadre de cette étude, la PF est conçue comme une composante des soins de santé primaires destinés notamment à éliminer sinon à réduire le taux très élevé de mortalité maternelle et infantile mentionné plus haut. Ainsi, la PF comprend l'ensemble des manières d'agir et des connaissances en vue d'éviter les grossesses non désirées, provoquer les naissances désirées, régler l'intervalle entre les grossesses, déterminer le nombre d'enfants désirés, lutter contre la stérilité et contrôler l'époque des naissances en tenant compte de l'âge de la mère (Robatel, 1974, Karabagega, 1988: 117 et Ninteretse, 1992: 88 ).

Il est important de noter que la PF aide à éviter des grossesses à haut risque pour la santé de la mère et de l'enfant. En effet, une grossesse est à haut risque, si la mère est âgée de moins de 18 ans ou de plus de 35 ans, si elle a déjà eu de nombreuses naissances (quatre et plus), ou des naissances trop rapprochées, avec moins de deux ans d'intervalle. En somme, la PF prévient des accidents et des complications liés à la grossesse, contribue à l'amélioration de la santé de la mère et de l'enfant, et s'occupe également de la prise en charge des couples stériles.

En fait, depuis la Conférence Internationale sur la Population et le Développement tenue au Caire en septembre 1994, l'aspect démographique de la PF à savoir la limitation des naissances est abandonné pour mettre en valeur le concept de santé reproductive et PF:

“Par santé en matière de reproduction, on entend le bien-être général, tant physique que mental et social, de la personne humaine, pour tout ce qui concerne l'appareil génital, ses fonctions, son fonctionnement et non pas seulement l'absence de maladies ou d'infirmités. Cela suppose donc qu'une personne peut mener une vie sexuelle satisfaisante en toute sécurité, qu'elle est capable de procréer et libre de le faire aussi souvent qu'elle le désire. Cette dernière condition implique qu'hommes et femmes ont le droit d'être informés et d'utiliser la méthode de PF de leur choix, ainsi que d'autres méthodes

de leur choix de régulation de naissances qui ne soient pas contraires à la loi, méthodes qui doivent être sûres, efficaces, abordables et acceptables, ainsi que le droit d'accéder à des services de santé qui permettent aux femmes de mener à bien grossesse et accouchement et donnent aux couples toutes les chances d'avoir un enfant en bonne santé." (Nations Unies, 1995: 38).

L'objectif visé est de mieux intégrer les services de PF dans les soins de santé primaires prenant en charge la santé globale de la mère et de l'enfant. Cette nouvelle orientation est conforme au Rapport de la Conférence Internationale d'Alma-Ata sur les soins de santé primaires mettant en relief huit éléments essentiels à savoir l'éducation concernant les principaux problèmes de santé et les méthodes de prévention et de lutte y relatives; la promotion de bonnes conditions d'alimentation et de nutrition; un approvisionnement suffisant en eau saine et des mesures d'assainissement de base; la protection maternelle et infantile, y compris la planification familiale; la vaccination contre les grandes maladies infectieuses; la prévention et le contrôle des endémies locales; le traitement approprié des maladies et lésions courantes et la fourniture de médicaments essentiels (Montoya-Aguilar et al.; 1989: 17). Ainsi, nous comptons utiliser systématiquement ce concept de SR/PF, tout au long de cette thèse, à la place de PF tout court. Ce survol du concept de SR/PF nous conduit à inventorier les principaux acteurs dans ce domaine.

### **2. 3. Principaux acteurs de la SR/PF au Burundi**

Plusieurs projets dont les sources de financement sont variées participent à la campagne de la SR/PF. La plupart d'entre eux sont créés par le gouvernement du Burundi, en collaboration avec ses différents partenaires, alors que d'autres sont gérés et financés par des organisations internationales dont le FNUAP, l'USAID, la Banque Mondiale et l'Unicef. Parmi les acteurs oeuvrant en SR/PF, il est important de retenir surtout le CPPF, l'Église Catholique et le Projet IEC.

### 2. 3. 1. Le Bureau de coordination (CPPF)

Créé en 1991 par le gouvernement du Burundi, le CPPF est la référence nationale de toutes les activités en rapport avec le contrôle démographique et a pour mission de coordonner, orienter et guider toutes les activités en rapport avec la PF en vue de maintenir la croissance de la population dans les limites compatibles avec la croissance économique (CPPF, 1993: 3). Il est clair que la dimension démographique est au coeur de la priorité de ce projet de coordination en matière de PF. Ensuite, ce même Bureau est chargé de décider des méthodes de planning familial à introduire et à diffuser sur le territoire national tout en coordonnant toutes les activités d'information, d'éducation et de sensibilisation de la population pour qu'elle utilise les services de planning familial. Enfin, il assure le contrôle de qualité des services de PF.

À ce sujet, la cellule IEC du CPPF anime une émission radiophonique à la Radio-Télévision Nationale du Burundi et s'occupe de la formation de ses agents et animateurs au niveau provincial, là où les structures sont déjà implantées. Les objectifs à court et long terme ont été inventoriés par un rapport d'évaluation élaboré en 1997 (Monoja, 1997).

À long terme, le CPPF vise le changement des comportements des burundais en matière de procréation, le renforcement de la demande pour le service de PF, la maîtrise de l'accroissement démographique et la promotion des familles de petite taille. Il s'agit de ramener l'indice synthétique de fécondité de 6,8 enfants en 1992 (Barampanze, 1992) par femme à 4 enfants en l'an 2005. Toutefois, le logo du CPPF se limite à 2 enfants par couple, ce qui constitue une sorte de limitation des naissances (annexe no 14).

À court terme, le CPPF visait l'augmentation de la prévalence contraceptive de 4% en 1993 à 7% en 1996 et 21% en 2000 et la réduction des taux actuels de fécondité à un niveau compatible à celui des ressources nécessaires au développement socio-économique du pays.

En guise de perspectives d'avenir, le CPPF entend renforcer les services existants, augmenter l'accessibilité aux méthodes contraceptives de longue durée comme le stérilet, intégrer davantage la PF au sein des soins de santé primaires et mettre sur pied des structures communautaires de promotion de la PF dans un contexte global de SR.

### 2. 3. 2. Le Projet IEC

Créé au mois d'octobre 1988, le Projet Information, Éducation et Communication (IEC) en matière de population et de PF visait «à appuyer par la mobilisation sociale, le programme national de PF afin de juguler le galop démographique observable au Burundi à cette époque» (Projet IEC; 1997: 3).

Plus tard, le projet IEC s'est occupé des interrelations entre la population et le développement et s'appelle désormais Projet IEC en matière de «population et de développement durable.» (CPPF, 1997) (annexe no 15). Rattaché au Ministère de la communication, ce Projet se sert des structures administratives provinciales et locales en collaborant avec les autres institutions chargées des questions de population. En outre, la cellule IEC est chargée de la rédaction des messages publiés dans la presse écrite et diffusés à la Radio-Télévision Nationale du Burundi sur la campagne de la SR/PF tout en s'occupant de la formation des agents de mobilisation sociale (CPPF, 1993: 6). À long terme, le Projet IEC entendait en 1994 avoir contribué à une prise de conscience des conséquences socioculturelles et économiques du galop démographique par plus de 80% de la population en l'an 2010. Ensuite, il se proposait de favoriser l'adhésion des groupes-cibles aux programmes de PF pour atteindre le taux de prévalence contraceptive d'au moins 35% en l'an 2010. En résumé, les activités du CPPF et du Projet IEC tournent autour de la production des émissions radiophoniques et la rédaction des articles à publier dans les journaux locaux, la formation en cours des agents de sensibilisation sur le terrain, la mise sur pied des comités provinciaux et communaux, la production des supports pédagogiques, l'organisation des séminaires d'information et de sensibilisation en matière de SR/PF, etc.

### 2. 3. 3. L'Action Familiale

L'Action Familiale a été créée par la Conférence des Évêques Catholiques du Burundi en 1986 et se charge essentiellement des questions axées sur l'éducation en matière de population ainsi que celles en rapport avec la vie socio-affective, sexuelle, conjugale et familiale.

Elle a pour but de consolider l'amour conjugal, de promouvoir le concept de "parenté responsable" et de "procréation consciente" (Kiroombo, 1991). Tout en étant partiellement favorable à la PF, L'Église Catholique déconseille l'usage des méthodes contraceptives modernes, et propose les méthodes naturelles dont l'abstinence sexuelle. Quant aux moyens à utiliser pour maîtriser la fécondité, les méthodes naturelles restent les seules valables. En effet, pour l'Église Catholique, seuls la maîtrise sexuelle et le recours aux méthodes diagnostiques de la fertilité (méthodes naturelles et modernes) tiennent compte du réajustement nécessaire des mœurs en matière de vie familiale et sociale (Kiroombo, 1991: 97).

À ce propos, il n'est pas responsable d'utiliser des méthodes artificielles dont les méthodes contraceptives modernes pour maîtriser la fécondité. C'est ainsi que l'inefficacité des méthodes naturelles réside dans leur application à l'instar des méthodes artificielles utilisées comme une technique médicale:

"Or, les méthodes diagnostiques de la fertilité doivent être proposées aux couples, non pas comme une simple technique à appliquer, mais davantage comme un mode de vie conjugale intégrant à la fois la connaissance psychophysiologique de soi et du conjoint, les techniques qui diagnostiquent les signes de fertilité, ainsi que la corresponsabilité des deux conjoints dans la gestion de leur vie conjugale et familiale." (Kiroombo, 1991: 97).

L'Église Catholique est donc favorable à la PF tout en déconseillant l'usage des méthodes contraceptives modernes au profit des méthodes naturelles dont l'abstinence sexuelle. Même si la fécondité est un don de Dieu, l'Église ne

conseille pas une procréation illimitée. Par contre, elle prône la notion de "parenté responsable" émise par le Concile Vatican II en 1965 et explicitée par le Pape Paul VI en 1968. Dans leur Lettre Pastorale sur l'amour conjugal et le devoir de transmettre la vie humaine, les évêques du Rwanda et du Burundi (1979: article 23) recommandaient qu'un père et une mère responsables savent que la conception d'un enfant ne vient pas seulement de Dieu, mais des lois de la nature humaine et de leur exercice normal. C'est ainsi que les parents sont eux aussi responsables du nombre d'enfants qu'ils engendrent (Kironbo, 1991: 97). Plus loin, ils ajoutent que les parents sont responsables du nombre de leurs enfants devant Dieu, devant eux-mêmes, devant leurs enfants et devant la communauté dans laquelle ils vivent. Cette position est à prendre en compte car, "L'Action Familiale" a un impact sur l'acceptation ou le rejet de la campagne de PF à cause de son emprise sur les chrétiens car, l'Église Catholique compte dans ses adeptes plus de 60% de la population du monde rural (Atlas du Burundi, 1979).

### **2. 3. 4. Les autres intervenants**

Outre le CPPF, l'Action Familiale et le Projet IEC, il existe d'autres acteurs dans ce domaine. Le Projet Population du Ministère de la santé s'occupe de la promotion de la PF chez des adultes non scolarisés à partir de 1988 et bénéficie de l'appui financier l'USAID. Depuis la même période, le Ministère de l'enseignement primaire et secondaire et le FNUAP ont entamé le processus d'intégration dans le système scolaire des cours sur l'éducation en matière de population et de vie familiale.

Opérationnel depuis 1990, le Projet d'appui à la promotion féminine du Ministère de la promotion féminine soutenu par le FNUAP se concentre sur des activités génératrices de revenus tout en traitant la question de PF. Depuis 1990, le Ministère de la planification a créé en son sein l'Unité de Planification de la Population (UPP) chargée d'assister le gouvernement dans l'intégration de la variable population dans la planification du développement.

L'Association pour le progrès de la femme et de l'enfant est chargée de l'alphabétisation des adultes tout en prônant l'espacement des naissances. L'Association Burundaise pour le bien-être familial (L'ABUBEF), quant à elle, est une organisation non gouvernementale sans but lucratif créée en 1991. Elle est opérationnelle dans la capitale du pays, Bujumbura et est constituée par des membres et des volontaires. Elle fait partie des associations de PF regroupées au sein de la fédération Internationale pour la PF (IPPF). Elle s'occupe essentiellement de la sensibilisation de la population burundaise, en l'occurrence les jeunes, sur les dangers du galop démographique afin qu'elle adhère massivement à la politique de PF en acquérant des attitudes et des comportements favorables à la contraception moderne et à la promotion de la santé maternelle et infantile. Voilà les principaux acteurs qui interviennent dans la campagne de la SR/PF au Burundi dont la coordination pose des problèmes aux niveaux de la gestion, de la communication et du contenu du discours véhiculé.

#### **2. 4. Discours de la politique de la SR/PF au Burundi**

Les contenus des discours mentionnés ci-dessous, à titre indicatif, sont extraits des émissions radiotélévisées au Burundi et enregistrées sur une dizaine de cassettes audio et vidéo en notre possession. Ils sont issus des émissions en SR/PF animées séparément par les cellules IEC du CPPF, du Projet IEC et du service de l'éducation pour la santé (EPS) du Ministère de la santé publique.

Les arguments avancés pour justifier le rôle et la place de la politique de PF dans le développement national sont d'ordre économique, démographique, socioculturel et sanitaire en mettant en évidence deux aspects. D'un côté, on expose les conséquences négatives attribuées à la surpopulation et à la non adhésion à la politique de PF matérialisée par l'utilisation des méthodes contraceptives modernes. De l'autre, on vante les effets bénéfiques de l'adoption de la politique de PF sur le bien être familial.

Plusieurs effets néfastes illustrent quotidiennement la présence nuisible de la surpopulation au Burundi, si l'on en croit les propos tenus au cours des émissions sanitaires. Dans le monde rural, on assiste à d'interminables conflits fonciers dus essentiellement à l'exiguïté des terres causée par des naissances nombreuses par famille. Ces terres sont devenues de plus en plus infertiles à cause de l'érosion des sols, de leur exploitation excessive, des feux de brousse et du déboisement intensif. Une propriété foncière exploitée jadis par une famille de cinq personnes nourrit actuellement, et à titre illustratif, plus de trente individus.

L'enfant n'est donc plus uniquement synonyme de richesse comme autrefois, mais une charge tant au niveau de l'alimentation, du logement, de l'habillement que de la préparation de son avenir. À ce sujet, plusieurs familles se heurtent maintenant à un problème crucial. Comment un père de famille peut-il nourrir et marier ses nombreux jeunes gens qui réclament de fonder leur foyer? Où trouvera-t-il les moyens nécessaires alors que la question la plus cruciale est celle de la survie familiale? D'où, la solution réside dans la limitation des naissances pour ne pas être taxé d'irresponsable. Ensuite, le gouvernement n'a pas des moyens pour scolariser tous les enfants, pour construire des infrastructures sociales dont des écoles, des hôpitaux, des maternités et des routes. Il n'a pas non plus assez de ressources financières pour acheter des médicaments pour toute la population. Il revient alors aux parents d'assumer leurs responsabilités en réduisant le nombre de naissances par l'usage de la contraception moderne.

D'autres exemples éloquentes émaillent les émissions et les chroniques radiophoniques animées sur la question de la SR/PF. Il est fréquent de voir des pères de famille se dépouiller de leurs biens pour faire vivre une famille nombreuse en vendant leurs vaches, leurs chèvres, leurs moutons, une partie ou la totalité de leur propriété, pour finalement rester dans le dénuement total à cause de cette progéniture nombreuse dont la prévention réside dans l'adhésion effective à la politique de la SR/PF. Les moins courageux démissionnent, fuient ces lourdes responsabilités, et se réfugient loin de leurs

familles, laissant leur femme et leurs enfants dans la pauvreté absolue. Un animateur d'une émission de SR/PF qualifiait de lâches et d'irresponsables ces pères de famille qui ne sont pas prévoyants et s'exclamait en ces termes: "A quoi bon mettre au monde des enfants dont on ne pourra assumer l'alimentation, les soins de santé, l'habillement, la scolarisation, bref, la qualité de vie!" Si les couples ne font pas attention, leur nombreuse progéniture peut être une source de banditisme et de prostitution pour survivre, ce qui n'est pas bon pour l'avenir de notre pays, le Burundi. Cette prostitution en question est considérée comme un déshonneur dans la société burundaise. À ce sujet, les parents devraient avoir des enfants à la hauteur de leurs moyens pour les faire vivre dignement. Dans le cas contraire, leurs nombreux enfants vont hériter la misère, la maladie et la malnutrition, bref, une situation malheureuse et insoluble.

Sur le plan religieux, les Burundais doivent dépasser la fatalité et les croyances populaires selon lesquelles avoir un enfant, c'est accomplir la volonté de "Imana," Dieu. Il serait donc ingrat, dit-on, de refuser cette volonté gratuite et généreuse de Dieu. Cette attitude est erronée, anachronique et dépassée, si l'on s'en tient aux expressions utilisées par les animateurs et les animatrices des émissions sanitaires. Face à cette situation catastrophique engendrée par le galop démographique, l'adoption de la contraception moderne est la solution préconisée par le gouvernement et pilotée entre autres par le CPPF. Dans ce cadre, et ce depuis plus d'une décennie, l'administration et le parti Uprona, parti unique avant 1992, proposaient aux couples d'avoir 3 enfants par ménage au maximum. Le CPPF, quant à lui, propose par son logo, uniquement deux enfants par couple. Pour y parvenir, il existe des méthodes contraceptives modernes conduisant à l'espacement et à la limitation des naissances dont les pilules, les stérilets, les injections et les condoms.

À un autre niveau, le discours de la politique de la SR/PF vante les mérites de ce programme et ses bienfaits sur la santé familiale. Il encourageait les couples à limiter le nombre de leurs enfants à trois, dit-on, pour atteindre le bonheur de leur famille. Une famille heureuse, n'est-elle pas une famille

moins nombreuse? Tels sont les propos tenus par les animateurs des émissions en rapport avec la SR/PF. La pratique de l'espacement des naissances est aussi valorisée comme ce fut le cas dans la tradition de nos ancêtres. Le même discours félicite et encourage les rares femmes qui ont recours à la contraception moderne en abandonnant des pratiques dépassées et rétrogrades liées aux devins, aux sorciers et à certains guérisseurs traditionnels, tout en condamnant celles qui sont encore victimes de l'obscurantisme.

En résumé, le schéma adopté est simple et classique. Les médias, par le biais d'affiches, de brochures, de messages à la radio et à la télévision, dans la presse écrite, de réunions du parti et de l'administration, informent la population de l'existence de méthodes de PF, les avantages d'une petite famille et les inconvénients d'une famille nombreuse. Ils essayent de persuader le public d'adopter au moins une des méthodes contraceptives modernes disponibles au centre de santé le plus proche de leur domicile.

Voilà l'essentiel du discours de la politique de PF menée de 1983 à 1993 sur la limitation et l'espacement des naissances. À partir de la guerre civile d'octobre 1993 jusqu'à l'été 1998, les responsables du CPPF ont élaboré une nouvelle formule pour tenter de passer le discours de la PF perçu désormais comme synonyme de limitation des naissances. Dès 1995, on parle de la SR/PF lors des émissions sanitaires radiophoniques ou des spots publicitaires en langue nationale, le Kirundi. L'accent est mis sur la santé maternelle et infantile, la consultation prénatale, la vaccination, la maternité sans risque, la nutrition, la lutte contre les naissances nombreuses et trop rapprochées, l'usage des méthodes contraceptives modernes, etc. Telles sont les grandes lignes du discours de la politique de la SR/PF véhiculé aussi bien par la communication de masse, la communication publique et les agents de mobilisation sociale dont le personnel sanitaire.

### 3. Objectifs et hypothèses de recherche

#### 3.1. Objectifs

Parmi les documents consultés en rapport avec la SR/PF au Burundi, en l'occurrence aux Ministères de la santé et de l'éducation et à la bibliothèque de l'Université du Burundi, nous avons retenu une thèse de doctorat (Burafuta, 1985), un mémoire de maîtrise (Ngendabanyikwa, 1987) ainsi que des rapports et des séminaires de réflexion sur la situation de la santé de la mère et de l'enfant au Burundi.

De la recherche de Burafuta (1985) intitulée: Les Élités nationales face à la croissance démographique en rapport avec le développement socio-économique: Cas du Burundi, on retiendra que les élites «penchent davantage (70%) vers l'acceptation d'un planning familial visant au contrôle de la croissance de la population mais à condition que cela soit l'initiative des parents eux-mêmes» (Burafuta, 1985: 363). Telle est la position des habitants de la capitale du pays dont des intellectuels, ce qui nous amène à nous intéresser, pour notre étude, au monde rural.

Le mémoire de maîtrise de Ngendabanyikwa (1987) fait une description des connaissances, des attitudes et des pratiques de la PF en milieu rural au Burundi. Ses conclusions laissent encore à désirer puisque le cadre méthodologique n'est pas assez explicite notamment au niveau de la collecte, de l'analyse et de l'interprétation des données. Ensuite, il a rencontré des femmes venues aux centres de santé du pays considérées comme des converties ou semi-converties à la médecine moderne. C'est ainsi que notre investigation porte essentiellement sur les hommes et les femmes analphabètes du monde rural qui ne vont pas systématiquement dans les centres hospitaliers modernes pour des activités préventives relatives à la SR/PF.

D'autres éléments d'informations existent sur des rapports administratifs et des séminaires relatant, d'une manière générale et non démontrée, la

relation entre la population et le développement au Burundi, en mettant en évidence l'importance de la PF et de la contraception moderne (Rirangira, 1996; Ndimurukundo, 1987; CPPF, 1997; Unicef et al., 1992, etc.). Les résultats de ces travaux ne mettent pas suffisamment en évidence par exemple le caractère préventif de la SR/PF pour prévenir entre autres le taux de mortalité maternelle et infantile très élevé, et par conséquent, améliorer la santé familiale. Ils insistent plutôt sur la politique de limitation des naissances sous son aspect démographique et globalisant. La plupart d'entre eux ne présentent même pas le processus méthodologique emprunté pour aboutir à ces résultats. Ils se contentent de signaler l'existence d'obstacles à la promotion de la PF au Burundi dont la culture traditionnelle, la mentalité nataliste de la population et l'insuffisance des moyens matériels, financiers et humains, etc. Probablement, ces obstacles constituent la partie visible de l'iceberg dont la partie invisible serait à découvrir. Autrement dit, il est nécessaire d'effectuer un travail approfondi pour décrire et expliquer les composantes de cette culture traditionnelle et cette mentalité nataliste qui pourraient constituer un atout ou un handicap à la promotion de la politique de la SR/PF au Burundi. Ceci fait partie de la présente investigation.

Au niveau des recherches en communication et développement international en rapport avec la problématique de la SR/PF, aucune étude n'a été repérée pour le cas du Burundi, du moins dans la plupart des bibliothèques des universités occidentales. Le mémoire de maîtrise en communication réalisé par Eugénie Kanzayire (1991) porte sur La communication des politiques de planification familiale au public Rwandais. L'auteure reconnaît que sa recherche «s'est limitée à quelques individus de la capitale et ses périphéries», tout en précisant que le véritable milieu rural l'aurait éclairé sur la réception de la communication de la contraception (Kanzayire, 1991: 109). Le terrain d'enquête de ce travail se situe en dehors des limites de notre thèse axée sur la population analphabète du monde rural de Mugoyi au Burundi.

La thèse de doctorat portant sur l'Indonésie et rédigée par Andi F. Bakti (1998) est très pertinente et est intitulée: Communication, Islam and

development in Indonesia: An analysis of the different perspectives of the South Sulawesi Muslim population on family welfare and planning. Toutefois, la population analphabète de la colline de recensement de Mugoyi est catholique et animiste à la fois et non musulmane. À ce titre, le contexte politique, familial, socioculturel et religieux du Sud de l'Indonésie est différent de celui du Burundi. Néanmoins, il serait intéressant de relever des convergences ou des divergences sur les leçons tirées des expériences indonésienne et burundaise pour aborder des problématiques de la SR/PF dans les pays du Tiers-Monde.

Contrairement aux travaux antérieurs sur le Burundi axés sur la dimension démographique de la PF, la présente thèse met l'accent sur la prévention et la promotion sanitaires de la famille, ce qui constitue une originalité majeure à l'actif de cette étude:

«En effet, si la PF peut faire l'objet d'une promotion pour des finalités démographiques, la contraception a l'avantage de présenter un caractère préventif, qui non seulement influence positivement la santé de la mère et de l'enfant, mais agit aussi indirectement sur la santé, le bien-être de la famille et de la société dans son ensemble.» (Wollast, 1993: 19).

Cette dimension démographique liée à l'objectif de limitation des naissances serait à l'origine des résistances exprimées par la population du monde rural sur la pertinence du programme de PF. Officiellement, ce dernier se trouve dans une situation d'impasse depuis 1993. À ce sujet, le taux d'utilisation de la contraception moderne était évaluée à 3,5% en 1997 (CPPF; 1998), ce qui est le résultat de dix ans d'investissement dans ce domaine au Burundi. Il traduirait ces réticences de la population à l'endroit de cette politique de la SR/PF dont le taux de prévalence contraceptive moderne prévu en 1993 pour la fin de l'an 2000 serait de 21% (CPPF,1993: 2). Cette situation nous pousse à penser que le problème se situerait au niveau de cette politique même de limitation des naissances et aurait pour origine la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement.

Face à la croissance élevée de la population par rapport à la croissance économique, aux taux très élevés de mortalité maternelle et infantile, à la forte fécondité des femmes dans un contexte caractérisé par la misère et la pauvreté propres aux pays sous-développés ainsi que par une absence de l'utilisation massive de la contraception moderne, cette recherche entend relever les différentes contraintes issues de la contradiction entre communication et culture à partir de l'interprétation de la politique de la SR/PF au Burundi.

Au-delà des arguments justifiés, non fondés ou non encore démontrés, avancés par des travaux antérieurs dans ce domaine, il importe de dépasser les généralités et les apparences pour présenter les différentes interprétations de la politique de la SR/PF par la population du monde rural au Burundi. Ces interprétations refléteraient les fondements socioculturels des gens de la colline de recensement de Mugoyi dont la description ethnographique est très importante dans le cadre de cette étude. Enfin, l'application de la politique de la SR/PF au Burundi, plus précisément à Mugoyi, constituerait une illustration de la contradiction entre communication et culture dans ce contexte de développement. En définitive, au niveau théorique, cette thèse se penchera sur la compréhension de la relation entre la communication, la culture et le développement qui peut être conflictuelle ou harmonieuse et proposera des alternatives aux limites des modèles de communication et de développement actuellement en application dans le Tiers-Monde.

Sur le plan pragmatique, les résultats de cette thèse permettront d'identifier et de comprendre les différents obstacles à la promotion de la SR/PF au niveau de la colline de recensement de Mugoyi. En effet, dans un pays comme le Burundi caractérisé par une croissance rapide de la population (3% par an), et surtout par la mortalité maternelle et infantile très élevée, il est pertinent d'effectuer une recherche pour connaître les éléments favorables ou défavorables aux activités préventives de la SR/PF afin d'améliorer la situation socio-économique et sanitaire de la population analphabète du monde rural. Cette étude est d'autant plus importante que ce programme de la SR/PF a pour objectifs sanitaires «la diminution de la mortalité des enfants, la meilleure

santé des enfants survivants, le bien-être du couple et la diminution de la mortalité maternelle» (Wollast, 1993: 55).

Sur le plan méthodologique, cette étude fait appel à une approche ethnographique pour atteindre ses objectifs et dégager les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dont la politique de la SR/PF au Burundi constitue une illustration. Cette approche pourra démontrer, à partir de l'analyse de l'interprétation de la population analphabète de Mugoyi, s'il y a convergence ou divergence entre le discours de la politique de la SR/PF et la culture burundaise dans ce domaine. Elle tentera aussi de savoir pourquoi, au Burundi précisément, comme ailleurs en Afrique au sud du Sahara, la demande d'enfants demeure très forte et les programmes nationaux de PF ont été jusqu'à présent d'une faible efficacité (Tabutin, 1991).

Cette réflexion est intrigante et incite à pousser la recherche plus loin pour identifier les motivations à l'origine de cette situation spécialement au Burundi où le volet limitation des naissances n'a certes pas encore reçu l'adhésion de la population, surtout en milieu rural. Les changements de comportements dans ce domaine ne se diffusent que lentement. Pourtant, l'âge relativement tardif du mariage et de la première grossesse sont des facteurs à prendre en compte, notamment dans une stratégie d'information, d'éducation et de communication en faveur des jeunes avant le mariage (Unicef et al., 1992).

Afin d'atteindre la finalité théorique et pratique mentionnée ci-dessus, cette thèse entend présenter les différentes interprétations de cette politique par la population analphabète du monde rural de Mugoyi, d'une part, et le contexte socioculturel de réception de ce programme, d'autre part. Ces différents objectifs constituent un passage obligé pour infirmer ou confirmer l'hypothèse de cette étude réalisée dans le cadre de la communication et du développement.

### 3. 2. Hypothèse

À partir du contenu des pages précédentes et de la dichotomie qui existe, au niveau théorique, entre communication et culture dans un contexte de développement, l'hypothèse de cette recherche peut être formulée de la manière suivante: L'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète du monde rural de Mugoyi au Burundi reflète son environnement socioculturel. Par conséquent, cette interprétation serait différente du discours de cette politique de la SR/PF notamment en matière de sexualité, de fécondité, de procréation, de statut de la femme et de croyances religieuses. En outre, il y aurait une dichotomie entre les modes de communication empruntés pour promouvoir cette politique et ceux utilisés habituellement par la population analphabète du monde rural de Mugoyi. Cette hypothèse soulève un certain nombre de questions qu'il est nécessaire de passer en revue.

D'emblée, il est opportun de souligner que l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète de la colline de recensement de Mugoyi s'inscrit dans la droite ligne des théories de la réception active (Hall, 1980; Ravault, 1986 et Ang, 1990). Dans ces circonstances, le récepteur de cette politique est actif et l'interprète en fonction de sa conception du développement (Nair et al., 1994), de ses besoins matériels et non matériels (Servaes, 1991) et de ses intérêts (Katz et Foulkes, 1962).

Si l'étude de la communication revient à celle de la culture (Carey, 1989) et que celle de la réception active renvoie à l'ethnographie de l'audience (Ang, 1990), il devient pertinent de présenter l'humus socioculturel à partir duquel le public de Mugoyi reçoit et interprète le discours de la SR/PF en l'occurrence dans les domaines de la sexualité, de la fécondité, de la procréation, des croyances religieuses et du statut de la femme. Les différents leaders d'opinion (Katz et Lazarsfeld, 1955) présents dans la communauté de Mugoyi exercent une influence dans la réception et l'interprétation de ce discours en question. La présence sur le terrain est une occasion propice pour identifier le rôle joué dans

ce sens par des leaders dans les activités familiales, culturelles, sociales, religieuses, sanitaires, politiques et économiques en rapport avec la politique de la SR/PF à Mugoyi.

Face aux canaux officiels de communication dont la radio, l'observation participante servira à découvrir au sein de la communauté de Mugoyi, les structures traditionnelles de communication interpersonnelle (Ugboajah, 1987) ainsi que les réseaux alternatifs et parallèles invisibles mais fonctionnels à travers des canaux religieux, politiques et socioculturels (Arnaldo et Servaes, 1995).

L'auditoire de la politique de la SR/PF à Mugoyi ne serait pas passive puisqu'elle participerait activement dans la réception et l'interprétation de ce programme en fonction de ses intérêts, de sa conception du développement, de la famille et de la question du genre. Cette recherche rendra compte du décodage du discours axé sur la limitation des naissances par une population apparemment nataliste. Elle récoltera aussi les différentes interprétations et réactions de la population à l'égard des thèmes liés à la sexualité. Abordés généralement dans l'intimité et dans des circonstances bien précises, ces sujets liés à la sexualité font l'objet d'un débat sur l'espace public, ce qui provoque des réactions à recueillir auprès de la population de Mugoyi.

On retiendra que cette hypothèse met en évidence l'opposition entre la culture locale d'une population analphabète du monde rural et le discours de contrôle des naissances véhiculé par les différents projets prônant la limitation des naissances à travers les médias de masse, la communication publique et la communication interpersonnelle. En clair, l'originalité de cette étude consiste en quatre principaux éléments. Tout d'abord, la dimension «communication» est mise en valeur à travers une thèse doctorale en relevant les atouts et les limites des médias de masse par rapport aux structures traditionnelles de communication interpersonnelle. C'est une occasion de réfléchir sur la relation entre la communication, la culture et le développement qui peut être conflictuelle ou harmonieuse. Deuxièmement, en donnant la parole aux

destinataires de la politique de la SR/PF pour récolter leur interprétation et en effectuant une description ethnographique de cette audience, cette thèse essaiera de relever les différents éléments susceptibles de faciliter l'identification des contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement comme celui du Burundi. Troisièmement, contrairement aux recherches antérieures sur cette question de la SR/PF, cette investigation privilégie beaucoup plus la promotion de la santé familiale que l'aspect démographique de la limitation des naissances. Enfin, à partir des résultats de l'enquête ethnographique, cette étude est appelée à relever des implications méthodologiques liées aux recherches auprès des populations analphabètes du monde des pays en voie de développement.

## CONCLUSION

Ce premier chapitre a présenté le contexte de l'étude, les objectifs et l'hypothèse de cette recherche. Un pays sous-développé comme le Burundi caractérisé par une croissance rapide de la population et une chute de plus en plus profonde dans le sous-développement connaît des problèmes majeurs dont la malnutrition, la faim, la maladie, l'exiguïté et l'infertilité des terres agricoles, un élevage traditionnel de prestige non rentable, la mortalité maternelle et infantile, l'analphabétisme, l'ignorance et l'insuffisance des infrastructures socio-sanitaires. Face à ce style de vie d'une population rurale à plus de 90% et vivant sous le seuil de la pauvreté, le gouvernement du Burundi a proposé en 1983 un programme de PF dans le but de rétablir l'équilibre entre la croissance rapide de la population et la réduction progressive des moyens de subsistance dont la finalité serait le développement socio-économique du pays. L'impasse que connaît actuellement le projet de la SR/PF sur le terrain serait due aux contraintes issues de la contradiction entre communication et culture à Mugoyi.

Parmi les principaux acteurs de la SR/PF au Burundi, le CPPF fut mis sur pied pour assurer la coordination du contrôle démographique tant au niveau

des contraceptifs et préservatifs que du discours officiel dans ce domaine. Si l'Église catholique est opposée à la contraception moderne en proposant l'usage des méthodes naturelles et le concept de "parenté responsable," le CPPF et le Projet IEC en sont favorables pour des raisons démographiques et pour l'intérêt de la santé de la mère et de l'enfant. Qu'on se rappelle aussi que le discours en SR/PF met beaucoup plus l'accent sur des arguments sociaux, macro-économiques et étatiques en négligeant des raisons d'ordre familial, individuel et culturel.

Les conclusions de cette étude infirmeront ou confirmeront, à la lumière notamment des éléments du cadre théorique présenté ci-dessous, si l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète de Mugoyi diffère du discours de ce programme en matière de fécondité, de procréation, de sexualité, de statut de la femme et de croyances religieuses. Cette thèse démontrera aussi l'existence ou l'absence d'une dichotomie entre les modes de communication privilégiés par la politique de la SR/PF et ceux inhérents à la population de Mugoyi à travers ses activités quotidiennes.

## **CHAPITRE II**

### **CADRE THÉORIQUE**

Ce chapitre porte essentiellement sur l'école de la modernisation, l'approche participative de la communication et du développement ainsi que sur les relations entre la communication, la culture et le développement. Face aux limites des théories diffusionnistes en matière de communication et de développement, l'approche participative de la communication et du développement est présentée comme une solution alternative pour traiter des problématiques de développement du Tiers-Monde. Dans cette perspective, il y aurait plus de chances de parvenir à un développement durable si les rapports entre communication, culture et développement étaient harmonieux. Par contre, il est moins probable de sortir les pays pauvres du sous-développement, s'il existe une dichotomie entre ces trois concepts. Ces indications sur le cadre théorique de cette thèse constituent un éclairage pour ressortir les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement à partir de l'application de la politique de la SR/PF au Burundi.

#### **1. L'école de la modernisation et ses critiques**

##### **1. 1. Le paradigme dominant: les théories de la modernisation**

L'École de la modernisation rentre dans le cadre des théories du développement élaborées en Occident essentiellement au cours de ce 20e siècle, dans l'optique de développer les pays du Tiers-Monde. C'est dans ce cadre qu'apparaissent les théories de la modernisation vers les années 50. Elles ont été remises en cause plus tard par les tenants des écoles de la dépendance et du développement endogène. Mowlana donne un avant-goût de l'évolution dialectique des différentes écoles de pensée à travers la définition du terme développement qui, entre les années 40 et 60, était synonyme de croissance, modernisation, changement, démocratie, productivité, industrialisation et tant

d'autres notions associées au changement dans le monde occidental (Mowlana, 1990).

### **1. 1. 1. Théories économiques**

Après la Seconde Guerre Mondiale, le concept «développement» était synonyme de croissance économique avec l'augmentation du revenu par tête d'habitant comme principal indicateur du développement (Rostow, 1962). Si l'on considère le degré de développement de l'économie, Rostow pense que toutes les sociétés passent par l'une des cinq phases suivantes à savoir la société traditionnelle, les conditions préalables au décollage, le démarrage, le progrès vers la maturité ainsi que l'ère de la consommation de masse.

À son tour, Le Thanh confirme cette thèse puisque pendant longtemps, le développement a été conçu comme un équivalent à la croissance économique qui devait par la suite amener le progrès social (Le Thanh, 1984). Ainsi, la caractéristique de la société traditionnelle est que le rendement potentiel par individu ne pouvait dépasser un niveau maximum, parce que la société traditionnelle ne disposait pas des vastes possibilités qu'offrent la science et la technologie modernes ou ne savait pas les exploiter régulièrement et systématiquement (Rostow; 1962). Rostow et ses adeptes pensaient que si les pays sous-développés suivaient le modèle occidental, ils parviendraient à la croissance économique qui était à l'époque synonyme du développement.

### **1. 1. 2. Théories psychologiques**

La plupart des théoriciens de la modernisation dont Daniel Lerner ont élaboré des théories psychologiques pour expliquer des prédispositions favorables au développement. En 1958, cet auteur a effectué une recherche au Moyen-Orient dans le cadre de la modernisation des sociétés traditionnelles de cette région. Son étude s'est étendue sur l'Iran, l'Égypte, la Turquie, la Syrie, le Liban et la Jordanie. Ses recherches étaient sous-tendues par la réflexion selon laquelle le développement d'une société passe par sa modernisation ainsi que

celle des hommes qui la composent. Ces hommes doivent avoir des attitudes favorables au développement pour provoquer le développement socio-économique. C'est dans ce contexte que Lerner évoque les notions de mobilité physique et sociale et de personnalité mobile. En effet, "physical mobility so experienced naturally entrained social mobility, and gradually there grew institutions appropriate to the process." (Lerner, 1958: 48). Outre cette aptitude à la mobilité physique et sociale entraînant la création d'institutions appropriées au processus, l'homme à moderniser doit être une personnalité mobile car, "the mobile person is distinguished by a high capacity for identification with new aspects of his environment; he comes equipped with the mechanisms needed to incorporate new demands upon himself that arise outside of his habitual experience." (Lerner; 1958: 48). Cette personnalité mobile fait référence à la capacité de l'homme à s'adapter aux différents changements qui interviennent dans son milieu.

En guise de complément aux attitudes antérieures, Lerner définit l'empathie comme l'aptitude à se mettre à la place d'autrui et à accepter le changement. Ainsi, "the empathy, [...], is the capacity to see oneself in the other's situation. This is an indispensable skill for people moving out of traditional settings." (Lerner; 1958: 50). Évidemment, l'apathie est la caractéristique de l'homme traditionnel qui rejette toute idée de changement et de progrès. Par conséquent, Lerner pense qu'une grande capacité d'empathie est la caractéristique dominante d'une société moderne.

Cet auteur a défini la manière par laquelle la modernité est transmise et a inventorié les différentes étapes pour passer d'une société traditionnelle à une société moderne. Dans une société moderne comme l'Occident, il existe un mode de vie participatif. Les gens votent, font des achats, lisent des journaux, reçoivent un salaire pour un travail accompli, expriment des opinions diverses, les enfants vont à l'école, etc. Ensuite, le passage d'une société traditionnelle à une société moderne se fait en quatre étapes à savoir l'urbanisation, l'alphabétisation, l'accès aux médias et enfin l'intégration de tous les citoyens dans une société moderne participative. La conception de la

modernisation selon Lerner a eu une influence sur d'autres chercheurs dont les diffusionnistes intéressés par le changement social dans les pays en voie de développement.

### 1. 1. 3 . Théories diffusionnistes

Le sociologue américain Everett Rogers est l'un des spécialistes des théories diffusionnistes selon lesquelles l'innovation est généralement une idée technologique qui relève du paradigme dominant caractérisé par la communication de haut en bas: «The innovation is usually a technological idea, and thus one can see that past diffusion research fits well with the dominant paradigm's focus on technology and on its top-down communication to the public.» (Rogers; 1976: 137).

Rogers croit aussi que l'adoption des innovations se fait en quatre étapes à savoir l'exposition de l'individu à l'innovation, la compréhension de son fonctionnement, l'adoption d'une attitude favorable ou défavorable à l'innovation, le choix d'adopter ou de rejeter l'innovation et le renforcement de la décision prise. Alors que l'influence des médias se fait à la première étape, la communication interpersonnelle devrait se charger du reste du processus. D'après les diffusionnistes, la diffusion des éléments technologiques et culturels, de nouvelles structures sociales et économiques, de nouvelles valeurs et de nouveaux produits des pays développés vers les pays en voie de développement entraînerait le progrès socio-économique. Le développement est ici

“une forme de changement social dans laquelle des idées nouvelles sont introduites dans un système social en vue d'élever le niveau de vie en termes de revenu par habitant, grâce à des méthodes de production plus modernes et une meilleure organisation de la société.”  
(Rogers et Shoemaker; 1971, traduits par Mowlana, 1990: 9).

En somme, dans l'école de la modernisation, le développement est défini

par rapport aux critères de la croissance économique. Censée être infinie, cette croissance ne l'a pas été, ce qui a provoqué des remises en question importantes. À ce sujet, la quantification est devenue un élément important car, tout ce qui n'est pas mesurable n'existe pas ou n'est pas important. Par ailleurs, la révolution industrielle est le passage obligé vers le développement en ayant recours aux capitaux et à la technologie, ce qui devrait être le cas pour le Tiers-Monde. Si l'introduction de la technologie et des capitaux ne se solde pas par le développement escompté, la faute se situe dans les manières traditionnelles de penser, dans les croyances et dans les valeurs sociales des pays sous-développés. Dans ce cas, les sociétés sous-développés sont à moderniser, pour les développer, par la diffusion entre autres des capitaux et des technologies. Les théories économiques, psychologiques et diffusionnistes mentionnées ont une incidence sur le modèle de communication propre au paradigme de la modernisation.

#### **1. 1. 4. Modernisation et communication: Le modèle du stimulus-réponse**

Dans le cadre du paradigme de la modernisation, le modèle directif de la communication cherche à opérer des changements dans la société. En effet, les chercheurs des années 50 croyaient que les médias de masse disposaient d'un pouvoir invincible de persuasion auprès des publics-cibles considérés comme des récepteurs faibles, amorphes, inertes, passifs et malléables. Cette situation a amené Schramm à parler de "bullet theory:"

"Communication was seen as a magic bullet that transferred ideas or feelings or knowledge or motivations almost automatically from one mind to another relatively passive and defenseless, and communication could shoot something into them just as an electric circuit could deliver electrons to a light bulb. " (Schramm, 1971: 6).

Par conséquent, le comportement des gens exposés aux médias présentés comme des stimuli puissants sur des individus en contact direct ne peut être différent de celui prévu par des concepteurs des messages médiatisés. Il est donc

attribué aux médias “un extraordinaire pouvoir de manipulation qui leur permet d’injecter littéralement dans la tête des gens de nouvelles opinions, de nouvelles valeurs, de nouvelles croyances.” (Charron, 1990: 28).

La communication était conçue comme un phénomène de diffusion linéaire d'un point à un autre dans le but d’opérer une persuasion à la hauteur des habiletés de la source comme le résume White:

"Initially, communication was conceived in terms of relatively simple paradigm as the direct transfer of a message from the source to the receiver. It was assumed that the completion of the transfer depends largely on the ability of the source to make the receiver accept and implement the message as the source intends." (White; 1983: 279).

Faut-il préciser directement que White ne fait que rapporter car, il n’appartient pas à cette école prônant une vision victimisante de la communication de masse qualifiée aussi de «modèle hypodermique.» En abordant cette question, Rogers abonde dans le sens du modèle directif en définissant la communication comme "a process by which an idea is transferred from a source to a receiver with the intent to change behavior." (Rogers et al., 1981: 34). Ce modèle prône la transmission des messages des médias aux individus d'une manière unidirectionnelle dans le but d’opérer probablement un changement de comportement.

De son côté, James Carey (1989) a évoqué cet aspect de la vision linéaire de la communication, «a transmission view of communication», qui est un processus par lequel des messages sont envoyés et distribués dans l’espace, dans le but de contrôler la distance et les peuples: "Communication is a process whereby messages are transmitted and distributed in space for the control of distance and people." (Carey, 1989: 15). Cette approche de définition provient du 19e siècle où l’on identifiait la communication au transport des personnes, des biens et de l’information dans le but d’étendre l’influence et le contrôle le plus loin possible dans l’espace. Avec l’arrivée du télégraphe, l’idée de transmission

et de contrôle est omniprésente car, "communication was viewed as a process and a technology that would, sometimes for religious purposes, spread, transmit, and disseminate knowledge, ideas, and information farther and faster with the goal of controlling space and people." (Carey, 1989: 17).

Cette tendance orientée vers le changement d'attitudes et de comportements est dominante en Occident en général et aux Etats-Unis en particulier. La communication est donc conçue pour opérer des changements d'attitudes et de comportements de l'homme traditionnel pour le moderniser, ce qui est la condition nécessaire et indispensable pour le développer. L'intervention de Capriles explique alors la relation entre communication et développement chez Lerner (1958, 1962) qui essayait de relier les systèmes de communication au processus de développement d'une société. D'après lui, les médias deviennent ainsi des "multiplicateurs" du changement social, celui-ci étant vu comme le processus du passage d'une société traditionnelle à une société moderne (Capriles; 1982: 105). Ces mêmes médias répandent des connaissances et des attitudes de mobilité sociale à un grand auditoire. Tout en créant des personnalités mobiles et empathiques, ils participent à la modernisation des gens, et par conséquent, de la société dans laquelle ces derniers vivent.

D'après Lerner (1958, 1962), le niveau de développement économique d'un pays détermine la diffusion des moyens de communication sociale. Par conséquent, tous les pays industrialisés produisent des systèmes et moyens de communication de masse. En résumé, l'école de la modernisation postule que l'industrialisation et l'urbanisation génèrent de nouvelles attitudes, des structures sociales et économiques. À leur tour, ces dernières exercent une influence sur les attitudes et relations familiales qui deviennent désormais favorables aux nouvelles valeurs de l'économie industrielle et urbaine.

Devenu moderne et empathique, l'homme traditionnel est alors favorable aux nouvelles valeurs du développement conçu comme l'équivalent de la croissance économique. Cela s'effectue par la modernisation économique

et la diffusion de nouvelles valeurs, des capitaux et des technologies des pays développés vers les pays du Tiers-Monde. Au terme des décennies d'application, cette conception des effets directs et puissants des médias de masse sur des individus isolés et passifs ainsi que l'approche du développement réduite à la croissance économique ont été remises en cause par des chercheurs du Nord et du Sud.

## **1. 2. Critiques du paradigme de la modernisation**

Cette section expose les principales critiques formulées à l'endroit du paradigme de la modernisation, en mettant en relief surtout, les dimensions communication et développement.

### **1. 2. 1. Critiques des théories du développement**

Cette remise en question porte surtout sur les aspects économiques, psychologiques et diffusionnistes de la modernisation comme l'ont évoquée bon nombre de chercheurs. Les théories économiques de Rostow et sa thèse ont été contestées par Frank parce qu'elles ne correspondent pas à la réalité historique et culturelle du Tiers-Monde:

"Rostow et consorts ont analysé les pays développés comme s'ils avaient été isolés de ce courant de l'histoire mondiale. Il tombe sous le sens que toute tentative sérieuse pour élaborer une théorie et une politique du développement des pays actuellement sous-développés doit se fonder sur l'étude de l'expérience vécue par les pays sous-développés eux-mêmes, c'est-à-dire sur l'étude de leur histoire et du processus historique mondial qui a plongé ces pays dans le sous-développement." (Frank; 1970: 39).

Le modèle de développement occidental n'est donc pas à imiter pour les pays en voie de développement car, "il y a autant de schémas et modèles de développement qu'il y a des sociétés." (Tri: 1984: 14). Ce qui est bon pour l'Occident ne l'est pas nécessairement pour l'Afrique par exemple car, la

modernisation qui est synonyme «d'occidentalisation» ou «d'européanisation» n'a pas permis d'aboutir aux résultats escomptés dans le Tiers-Monde (Frank, 1970: 6).

L'approche psychologique de Lerner rend l'homme traditionnel responsable de son sous-développement et passe sous silence le contexte socioculturel dans lequel il évolue. Importer et assimiler les attitudes et les comportements propres à l'Occident, sans les adapter au contexte du Tiers-Monde, aboutissent à la "dépersonnalisation" de l'homme à développer, ce qui va à l'encontre de son épanouissement harmonieux et intégral. Cette affirmation contraste avec la conception actuelle selon laquelle des sociétés profondément enracinées dans leur culture traditionnelle sont les plus performantes en l'occurrence le Japon. Toutefois, les concepts de «mobilité» et «d'empathie» (Lerner, 1958, 1962) sont très pertinents et méritent d'être approfondis.

En outre, les diffusionnistes n'ont pas tout à fait raison de jeter la responsabilité du sous-développement sur l'homme traditionnel qui résiste aux changements en refusant d'adopter des innovations. En fait, cet individu ne vit pas isolé, et évolue dans un ensemble de relations familiale, amicale et sociale très contraignant. Cette approche du développement est caractérisée par un ethnocentrisme intellectuel et un paternalisme inapproprié. Aussi, le diffusionnisme est aussi inefficace pour développer le Sud, si l'on se réfère aux propos de Frank:

"En tant que politique de développement économique et de changement culturel, le diffusionnisme s'est révélé largement inefficace. Le contact et la diffusion séculaires entre les pays métropolitains et les pays actuellement sous-développés n'ont pas engendré le développement économique de ces derniers. De même, aucun type de diffusion des capitaux vers les provinces des pays sous-développés n'a entraîné le développement de ces hinterlands." (Frank; 1970: 69).

D'une manière générale, Frank (1980) va plus loin et pense que la perspective de la modernisation est empiriquement indéfendable et théoriquement insuffisante car pratiquement, elle est incapable de stimuler le développement dans le Tiers-Monde dont l'Afrique sub-saharienne, ce qui est évidemment discutable.

De son côté, Smith (1973) critique la tradition fonctionnaliste et évolutionniste dans laquelle se trouve l'école de la modernisation en mettant en évidence quelques éléments. Alors que sur le plan méthodologique, l'évolutionnisme néglige les sources et la voie du changement, il existe une erreur au niveau logique, quant à l'explication des causes de la transition. Empiriquement, il est sans fondement de classer les sociétés en utilisant à la fois des indicateurs de la tradition et de la modernité. Enfin, l'ethnocentrisme de l'approche de la modernisation n'est pas soutenable du point de vue moral parce que les théories de la modernisation passent sous silence les causes externes du sous-développement du Tiers-Monde.

La théorie de la dépendance (Nair et al., 1994: 156; Servaes, 1991: 70-71), quant à elle, rejette la responsabilité du sous-développement aux facteurs externes aux sociétés dépendantes situées à la périphérie par rapport aux sociétés développées placées au centre. L'absence de capitaux et de technologie crée cette dépendance tandis que l'exploitation économique du Sud par le Nord est à la base du sous-développement du Tiers-Monde. Les médias, quant à eux, perpétuent la domination culturelle en véhiculant l'idéologie capitaliste occidentale des pays développés sur les pays sous-développés.

Considérées comme une extension du paradigme de la modernisation, les théories de la dépendance ne constituent pas une alternative crédible pour sortir le Tiers-Monde de l'impasse: "dependency theory has not yet provided a plausible theory of or successful approach to underdevelopment." (Nair et al., 1994: 156). Toutefois, ce paradigme n'a pas suffisamment relevé les obstacles d'ordre national à l'origine du sous-développement du Tiers-Monde. D'après Galtung (1980), il existe quatre mécanismes d'impérialisme culturel à savoir

l'exploitation, la pénétration à travers l'élite de la périphérie, la fragmentation et la marginalisation. L'influence de ces trois derniers facteurs peut être directe ou indirecte, objective ou subjective.

En somme, ces théories économiques, psychologiques et diffusionnistes renferment des lacunes à combler pour être applicables au développement du Tiers-Monde. Il en est de même des théories de la dépendance qui jettent la responsabilité uniquement sur l'Occident, alors que toutes les conditions ne sont pas réunies au sein même du Tiers-Monde. Ce constat incite à trouver un autre paradigme pour remédier aux lacunes des deux premières théories.

### **1. 2. 2. Critiques des théories de la communication**

#### **1. 2. 2. 1. Remise en cause des effets directs et puissants**

Ces critiques résultent d'un nouveau courant de pensées qui s'est développé aux Etats-Unis et a remis en cause le modèle du stimulus-réponse (Lazarsfeld, 1948; Katz et Lazarsfeld, 1955 et Klapper, 1960). La conception victimisante de la communication de masse a été critiquée par des théoriciens qui ont dénoncé les aspects unidirectionnel, autoritaire et antidémocratique du "modèle hypodermique" en communication de masse. L'approche de la "bullet theory" comporte des lacunes notoires car, le phénomène de la communication est complexe. Outre l'absence du caractère bidirectionnel de la communication, ce modèle généralise la passivité du récepteur et limite le processus communicationnel à sa dimension persuasive (Willett, 1992: 395).

Il est donc normal de reconnaître que le public des médias de masse n'est pas non plus une masse homogène qui réagit de manière analogue et automatique aux stimuli externes. Les effets des médias sur les individus ne sont pas directs et puissants comme le postulait le modèle du stimulus-réponse. Lazarsfeld (1948) s'est rendu compte que l'effet direct de la communication de masse consiste beaucoup plus à renforcer les opinions préexistantes des gens qu'à les changer. Également, Klapper l'a exprimé en ces termes:

«A number of studies, some performed in the laboratory and some in the social world, indicate that persuasive mass communication functions far more frequently as an agent of reinforcement than as an agent of change. Within a given audience exposed to particular communications, reinforcement, or at least constancy of opinion is typically found to be the dominant effect; minor change, as an intensity of opinion is found to be the most rare.» (Klapper, 1960: 15).

Dans ce cas, les changements d'opinion ne constituent qu'une exception pour confirmer la règle générale énoncée ci-dessus.

### 1. 2. 2. 2. Le modèle du «two-step flow of communication»

Katz et Lazarsfeld (1955) ont approfondi la notion d'influence sociale issue des recherches sur les campagnes électorales américaines et ont proposé la théorie "des deux étages de la communication." Ils ont introduit l'idée de l'influence des médias en deux séquences, «two-step flow», et le concept de "leader d'opinion." Ce dernier reçoit des médias des messages qu'il retransmet à son tour à chacun des membres de son groupe généralement en contact direct. Loin d'être direct et puissant, l'effet des médias est d'abord filtré par ces leaders avant de parvenir aux autres membres de leurs groupes. Les leaders ne sont pas de simples courroies de transmission des médias aux individus car,

«ils se caractérisent par un plus grand usage des médias, un degré élevé de sociabilité et par le fait qu'ils sont conscients de leur influence sur les autres et de leur rôle de source d'informations et de guide. Ils ne forment pas un groupe social particulier. Au contraire, ils sont partie intégrante de chaque groupe primaire et participent activement aux échanges quotidiens qui y ont cours à travers les relations interpersonnelles.» (Willett, 1992: 328).

En conclusion, l'influence des médias est, selon Katz et Lazarsfeld, indirecte, médiante ou médiatisée et non immédiate. Il est donc évident que le leader d'opinion et le groupe familial, professionnel, religieux, politique ou social jouent un rôle important dans l'interprétation des messages des médias.

Par conséquent, l'influence personnelle serait plus importante que celle des médias de masse.

### 1. 2 . 2. 3. Le modèle du «uses and gratifications»

Katz et Foulkes (1962) pensent que l'utilisation des médias dépend des facteurs psychologiques et sociaux des récepteurs. Ils ont modifié la perspective en proposant de mettre l'accent sur ce que les gens font des médias et non l'inverse, c'est-à-dire, ce que les médias font aux gens. Quoi de plus normal car,

«Même le plus puissant des moyens de communication de masse ne peut pas, en règle générale, influencer un individu qui n'en a que faire dans le contexte social et psychologique où il vit. L'approche du problème fondée sur les "usages" suppose que les valeurs, les intérêts, les groupements, les rôles sociaux des gens sont décisifs et que les gens adaptent à leurs besoins ce qu'ils voient et ce qu'ils entendent.» (Katz et Foulkes; 1962, traduits par Balle, 1992: 29).

Cette approche des usages et gratifications met en relief l'usage que les gens font des médias avec lesquels ils sont en contact, ainsi que les satisfactions qu'ils en retirent à savoir une inspiration, un conseil, une information, une aide, etc. Dès lors, des recherches ont été effectuées pour déterminer les fonctions que le public attribue aux médias. Les gens s'exposent aux médias pour s'informer, affirmer leur identité, s'intégrer, interagir socialement, et enfin, se divertir (McQuail, 1972).

En résumé, les lignes précédentes ont mis en relief les limites du paradigme de la modernisation au niveau de la communication et du développement. Comme le souligne le rapport MacBride, ces modèles de développement étaient fondés essentiellement sur des données économiques:

«Les anciens modèles utilisaient la communication surtout pour la diffusion de l'information, pour faire comprendre à la population les «bénéfices» que promet le développement et les «sacrifices» qu'il exige. L'imitation d'un modèle de

développement, fondé sur l'hypothèse que la richesse, une fois née, s'infiltrera automatiquement dans toutes les couches de la société, comprenait la propagation de pratiques de communication de haut en bas [...]. Les effets ont été très éloignés de ce qu'on escomptait.» (MacBride, 1980: 6).

Effectivement, le développement était défini en termes de croissance économique censée être infinie, ce qui n'a pas été le cas (Meadows, 1972). Ensuite, la quantification a été aussi remise en cause car, tout ce qui n'était pas quantifiable n'existait pas alors que la culture, la justice et la liberté ne sont pas mesurables en dollars: «It seemed reasonable that if some dimension of development could not be measured and quantified in numbers, then it probably did not exist. Even if it did, it must not be very important.» (Rogers, 1976: 125). En fin de compte, l'école de la modernisation n'a pas produit les résultats escomptés au niveau du développement du Tiers-Monde à cause des contraintes de nature conceptuelle, ce qui justifie la recherche d'une alternative au paradigme dominant.

## **2. Un modèle de rechange aux théories de la modernisation:**

### **L'approche participative du développement et de la communication**

La plupart des chercheurs dans ce domaine qualifient cette alternative aux paradigmes de la modernisation et de la dépendance de modèle participatif de la communication et du développement ou de troisième paradigme. Ce modèle insiste notamment sur la satisfaction des besoins matériels et non matériels, la participation effective des gens à leur auto-développement et le caractère endogène de ce processus. Il sera présenté d'une part sous l'aspect «développement» et de l'autre, sous la rubrique «communication.»

#### **2. 1. Approche participative du développement: "Another Development"**

##### **2. 1. 1. Approche du modèle participatif du développement**

Plusieurs auteurs ont évoqué le concept d'un "autre développement," "another development," en mettant en évidence ses caractéristiques et ses

composantes (Rogers, 1976; Servaes, 1991; Freire, 1983; Berrigan, 1979; Cardoso, 1984; Nair et al. , 1994). La nouvelle tendance en émergence peut être décrite, d'après Servaes (1991), comme une multiplicité d'éléments dans un seul paradigme mondial, "multiplicity in one world paradigm." En effet, il existe une interdépendance au niveau des différents facteurs endogènes et exogènes qui entrent en jeu dans le processus de développement car, aucun pays n'est autonome et autosuffisant pour se développer à l'aide des facteurs internes uniquement. Le développement est alors à analyser dans un contexte global dans lequel le centre et la périphérie sont dans une relation interdépendante. Servaes (1991: 66) souligne qu'une attention particulière devrait être portée sur le contenu, et non la forme, du développement qui implique une approche normative.

Avec ce nouveau paradigme qui insiste sur la satisfaction des besoins matériels et non matériels (Servaes, 1991), le développement est conçu comme un processus dialectique, intégral et multidimensionnel, qui peut différer d'une société à une autre selon ses priorités et son identité. Ainsi, chaque pays met en place ses propres stratégies de développement puisqu'il n'existe pas un modèle universel dans ce domaine:

«[...], the central idea in this third paradigm is that there is no universal path to development, that is, that development must be conceived of as an integral, multidimensional, and dialectic process which can differ from one society to another. In other words, every country must find its own development strategy. This also implies that the problem of development is a relative one, and no part of the world can claim to be developed in all respects.» (Servaes, 1991: 63).

Comme l'ont bien mentionné Nair et al. (1994) et Servaes (1991), les paradigmes de la modernisation et de la dépendance ont été incapables de combiner la croissance économique et la justice sociale. L'égalité sociale dans la distribution de l'information et des bénéfices socio-économiques entre pauvres tant des villes que des villages fait partie de cette nouvelle combinaison

(Rogers, 1976). Ainsi, le nouveau paradigme essaye de repenser le problème de l'indépendance et de la justice dans leur relation avec l'homme et la société, et le problème des limites de la croissance économique comme inhérent à la relation entre la société et la nature. Cette nouvelle conception du développement, "another development," comprend un certain nombre d'éléments repris de la Fondation Dag Hammarskjöld par Servaes (1991; 66-68) et Nair et al. (1994: 157). La satisfaction des besoins matériels et non matériels des pays sous-développés revient à signifier que le développement est à orienter vers les besoins humains les plus fondamentaux. L'humanisation du processus de développement passe par la satisfaction des besoins d'expression, de créativité, d'égalité, de convivialité, de compréhension et de contrôle de leur propre destinée. En fait, ce genre de développement place l'homme au coeur de l'amélioration de ses conditions de vie:

«Le développement au service de l'homme vise à satisfaire les véritables besoins de ce dernier, d'abord et surtout ceux des hommes les plus défavorisés qui ont été souvent négligés. Le développement ne doit ni aliéner; ni détruire, ou altérer la personnalité culturelle des peuples: l'effort de développement doit donc être conduit à partir de ce que les nationaux sont, de ce qu'ils font, de ce qu'ils veulent, de ce qu'ils pensent et croient. Tel est le développement endogène.» (Tri; 1984: 16).

Un développement réussi est endogène, et émerge même de la société qui définit sa souveraineté, ses valeurs et sa vision du futur. Dans cette perspective, il ne peut effectivement y avoir de modèle universel.

Le nouveau paradigme reflète une certaine indépendance et autonomie dans la mesure où chaque société doit compter sur ses propres forces, ses ressources humaines et matérielles, ainsi que sur son environnement naturel et culturel. L'auto-suffisance et l'indépendance misent sur les potentialités des ressources locales, comme ce fut le cas pour la Chine qui n'a pas beaucoup utilisé l'aide étrangère et l'assistance technique (Rogers, 1976). L'indépendance a besoin de s'exercer sur les plans national et international, mais elle n'acquiert sa pleine signification que lorsqu'elle se concrétise au niveau local, au sein même

de chaque communauté. À ce sujet, les vues de Servaes (1991) convergent avec celles de Cardoso:

«Par self-reliance, [...] on n'entend ni autarcie, ni auto-suffisance, mais la possibilité d'une définition autonome des styles de développement et de vie dans le sens d'une meilleure utilisation des facteurs de production mais aussi dans un sens plus large: il s'agit en fait de réduire les vulnérabilités des sociétés dépendantes, de leur permettre de compter davantage sur leur propre résistance, de développer leur auto-confiance et la conscience de leur propre dignité.» (Cardoso, 1984: 190).

Le modèle de rechange en question tranche complètement avec l'école de la modernisation car, il propose de tenir compte des aspects écologiques en utilisant soigneusement les ressources de la biosphère dans le strict respect des limites imposées pour la sauvegarde de la qualité de l'environnement. Loin de se comparer aux pays développés en matière écologique, les pays en développement se projettent dans l'avenir, en tenant compte de leurs propres caractéristiques culturelles et écologiques.

Le développement passe également par la transformation des structures dans les relations sociales, dans les activités économiques, dans la distribution sociale de ces activités et dans la structure du pouvoir. Le résultat de ces transformations conduit à l'auto-gestion, et à la participation dans le processus de prise de décision par tous, au niveau de la communauté, ainsi qu'à l'échelle nationale et internationale. La participation populaire est importante dans la planification et l'exécution de l'auto-développement, ce qui s'accompagne généralement par la décentralisation de certaines activités jusqu'à la plus petite unité administrative (Rogers, 1976). Outre les caractéristiques mentionnées ci-dessus, Servaes ajoute que la nouvelle approche implique la participation démocratique, "the true form of democracy. By this I mean not merely government "of people and for people" but also, and more fundamentally, "by the people" at all levels of society." (Servaes; 1991: 67).

À travers cette nouvelle approche, il est clair que la croissance économique ne suffit pas pour caractériser le développement, et ne constitue pas une fin en elle-même. Le développement est défini à la fois par des éléments matériels et non matériels, à travers un processus endogène et la participation de la population à l'amélioration de ses conditions de vie.

### 2. 1. 2. Approche de définition du concept "développement"

Dans cette nouvelle vision des choses, le concept de développement implique la notion de participation depuis par exemple l'identification des projets prioritaires jusqu'à leur évaluation en passant par leur exécution. Ainsi, le développement est défini par Rogers

«as a widely participatory process of social change in a society, intended to bring about social and material advancement (including greater equality, freedom, and other valued qualities) for the majority of the people through their gaining greater control over their environment.» (Rogers; 1976: 133).

Cette approche privilégie un processus largement participatif de changement social dans une société dans le but d'atteindre un progrès social et matériel en y incluant plus d'égalité, plus d'indépendance et d'autres valeurs qualitatives pour la majorité de la population en vue d'exercer un plus grand contrôle sur son environnement. À ce sujet, le développement ne se limite pas à l'accumulation des capitaux ou des richesses mais signifie l'amélioration des conditions de vie des gens en commençant par les plus pauvres et les plus défavorisés. Wang et Dissanayake (1984: 5) conçoivent à leur tour le développement comme étant

«a process of social change which has as its goal the improvement in the quality of life of all the majority of people without doing violence to the natural and cultural environment in which they exist, and which seeks to involve the majority of people as closely as possible in this enterprise making them masters of their own destiny.» (Wang et Dissanayake; 1984: 5).

Cette formulation insiste sur le respect de l'environnement culturel et naturel des publics dans leur processus de changement social en vue de promouvoir la qualité de vie de la majorité de la population dans leur entreprise de devenir maître de leur propre destin, ce qui semble être plus un idéal qu'un objectif. En guise de complément aux définitions antérieures, par développement humain durable, le PNUD entend

«une forme de développement qui ne se contente pas d'engendrer la croissance économique, mais qui en répartit équitablement les fruits. Il régénère l'environnement au lieu de le détruire. Il place le pouvoir entre les mains des gens au lieu de les marginaliser. C'est une forme de développement qui donne la priorité aux pauvres, qui élargit leur liberté de choix et leur champ de possibilités, qui leur permet de participer aux décisions influant sur leur vie. Cette forme de développement est axée sur les gens, l'emploi, sur la nature et sur les femmes.» (PNUD, 1994: iii).

Cette définition revalorise l'importance de la répartition équitable de la croissance économique en donnant la priorité aux pauvres et aux femmes. Elle met en exergue les notions de liberté et de participation nécessaires pour le développement endogène et constitue un élément important de la nouvelle tendance orientée vers le modèle participatif du développement.

Ce développement en question dit endogène est un phénomène multidimensionnel qui intègre «à la fois le technologique, l'économique, le social, le politique et le culturel; donc, tous les aspects de la vie de la société» (Tri, 1984: 14). Ces différentes définitions sont complémentaires et expliquent le type de développement centré sur l'épanouissement de l'homme dans toute sa dimension car, «le but ultime et universel du développement est le bien-être physique, mental et social de chaque être humain.» (De Cuellar et al.; 1995: 10). Cette tentative de définition du concept «développement» mène à l'analyse de la conception de la communication dans ce troisième paradigme.

## **2 . 2. Approche participative de la communication**

### **2 . 2 . 1. Esquisse de l'approche de la réception active**

L'approche de la réception active est un courant de recherches en communication selon lequel le récepteur des messages médiatisés est actif. Il décode ces derniers en fonction de ses intérêts, de ses besoins et de ses intentions. Leur interprétation est influencée par l'environnement socioculturel direct et indirect dans lequel il évolue. Parmi les auteurs ayant contribué à la conceptualisation de la réception active, on retiendra notamment Stuart Hall (1973; 1980); Ravault (1980, 1986, 1995) et Ang (1990, 1993).

Stuart Hall est le pionnier de l'approche de la réception active développée par les études culturelles en Angleterre. Contrairement à la conception victimisante de la communication, Hall présente, d'une manière hypothétique, trois principales manières de décodage des messages par des récepteurs désormais actifs. Premièrement, c'est "when the viewer takes the connoted meaning from, say, a television news cast or current affairs program full and straight, and decodes the message in terms of reference code in which it has been encoded [...]." (Hall, 1980: 136). Le récepteur décode un message télévisé en empruntant les mêmes codes de référence que ceux qui ont été servis à sa production et à sa diffusion par l'émetteur.

Ensuite, "the second position we would identify is that of negotiated code or position." (Hall, 1980: 137). Le message est ici élaboré dans un code "négociable" pour aboutir à une sorte d'adaptation et d'opposition. Troisièmement, "finally, it is possible for a viewer perfectly to understand both the literal and the connotative inflection given by a discourse but to decode the message in a globally contrary way." (Hall, 1980: 137-138). Le message reçu et parfaitement compris par le destinataire est interprété en fonction d'un code totalement différent de celui de l'émetteur.

La réflexion de Hall (1973) a eu des échos chez d'autres chercheurs. Ang (1990) pense que l'intérêt de la réception active est à l'origine ethnographique.

Parler de l'analyse de la réception revient à discuter de l'ethnographie de l'audience et à faire ressortir les interprétations et les usages faits des messages par les récepteurs. En outre, l'analyse de la réception active a accru l'intérêt de Ang "pour la manière active et créative dont les spectateurs établissent leurs propres significations et construisent leur propre culture au lieu d'absorber passivement les significations prédigérées qui leur sont imposées." (Ang, 1990: 78). Dans sa discussion du modèle "encodage-décodage" de Hall, Fiske (1987) approuve ce modèle pour le "(...) déplacement d'accent qu'il opère depuis un texte désormais secondaire, vers un lecteur désormais conçu comme le site du sens." (Fiske cité par David Morley, 1992: 38). Effectivement, il est important de souligner que le sens n'est plus dans le texte mais chez le récepteur désormais actif et créatif.

Les deuxième et troisième hypothèses de Hall soulignent le pouvoir du récepteur dans la «ré-appropriation» et la «ré-interprétation» du sens à partir du code de démystification acquis dans le cadre des «réseaux interpersonnels et traditionnels de coersédution», ce qui peut aboutir à l'effet boomerang (Ravault, 1986). En ce cas, le message reçu par le destinataire est interprété en fonction d'un code totalement différent de celui utilisé par l'émetteur. Autrement dit, « le modèle d'encodage/décodage de Hall (1980) ouvre la voie à l'examen de la façon dont le public récalcitrant peut négocier, voire subvertir les significations préférentielles offertes par les médias.» (Ang; 1990: 81).

Dans le cadre de la réception active, l'approche ritualiste développée par Carey (1989) est pertinente dans la mesure où le sens du concept communication est proche du contenu des termes communion, partage, participation, communauté, etc. L'étude de la communication se résume à celle de la culture et revient à examiner le contexte social dans lequel des significations symboliques sont créées, appréhendées et utilisées. Par conséquent, l'analyse de toute activité communicationnelle est à situer dans son environnement socioculturel, religieux, économique et politique.

En clair, l'approche de la réception active démontre que le public des

médias n'est pas passif mais plutôt actif dans l'interprétation et l'appropriation des messages reçus. Leur décodage se fait en fonction du contexte socioculturel dans lequel vivent ces récepteurs. Cette dimension culturelle est importante car la communication de tout message est historiquement, géographiquement et culturellement située et contextualisée. Le résultat de la communication ne relève pas de l'intention et de la volonté de l'émetteur mais du récepteur considéré comme le site du sens. D'où, l'importance de mettre l'accent beaucoup plus sur le contexte de réception que sur le processus de production et de diffusion des messages. Finalement, à la lumière des réflexions précédentes, on peut supposer, que dans ce cadre bien circonscrit de la réception active, le message, c'est le code inhérent au récepteur. Cette hypothèse est justifiée dans la mesure où

«La théorie de la réception active met donc en évidence que ce qui est crucial dans le processus de la communication, ce ne sont pas les signaux que l'émetteur a organisés et placés dans l'environnement du récepteur mais le cadre conceptuel, cognitif et affectif à partir duquel le récepteur s'expose ou non aux signaux, les sélectionne, et en construit le sens ultime en s'en servant ou non dans les gestes qu'il pose et les décisions qu'il prend.» (Ravault, 1995: 14).

Cette dimension culturelle est importante dans le cadre de la réception active qui est une réplique à la conception des effets directs et puissants des médias sur des individus considérés comme passifs et manipulables. Toutefois, cela ne reflète pas la réalité quotidienne où chaque être humain est à la fois producteur et récepteur de messages. Par conséquent, il s'avère nécessaire d'aller au-delà de la réception active pour étudier la communication humaine dans son cadre habituel et naturel afin de proposer une alternative au modèle linéaire de la communication.

### 2. 2 . 2. Ébauche du modèle participatif de la communication

La nouvelle approche de la communication est en effet interactive, bidirectionnelle et participative. Au-delà du modèle linéaire et autoritaire de la communication selon le paradigme de la modernisation et de sa réplique par les théories de la réception active, il importe d'inverser la tendance et de mettre en premier lieu et au centre la population et son environnement socioculturel quotidien. Au lieu de partir des médias, de la technologie importée en Occident et de son contenu parfois inadapté au contexte de la réception, une réflexion s'impose pour analyser l'homme dans son cadre habituel et naturel de communication.

Qu'il s'agisse d'un modèle participatif de communication (Rogers, 1976; Berrigan, 1979; Bordenave, 1977; Mowlana, 1990) ou d'une autre forme de communication appelée "another communication" (Servaes, 1991; Nair et al., 1994), le résultat est presque le même. Il s'agit de la démocratisation de la communication à tous les niveaux avec un échange réalisé d'une manière horizontale et décentralisée dans une ambiance de participation sociale active naturellement.

D'après Servaes (1991), aucun pouvoir n'est capable de contrôler tous les réseaux de communication à tout moment dans une société donnée. Cela signifie qu'il existe des réseaux alternatifs et parallèles aux médias officiels qui fonctionnent avec une plus grande participation populaire, un taux élevé de crédibilité et une forte intégration avec d'autres institutions enracinées dans la société. Loin d'être mutuellement exclusifs comme deux structures antagonistes, les médias modernes et les réseaux parallèles ou alternatifs de communication peuvent être utilisés d'une manière complémentaire.

Les réseaux informels et traditionnels de communication méritent une attention particulière quant à leur orientation vers la promotion des causes sociales car, "adaptation of traditional media for education and social action are encouraged because of their cultural values and their inexpensiveness."

(Servaes, 1991: 69). C'est dans ce sens que l'utilisation de la communication traditionnelle africaine semble être une voie prometteuse à emprunter pour implanter des programmes de développement dont celui de la SR/PF. En fait, comme l'a noté Ugboajah du Nigéria en Afrique de l'Ouest,

"les structures traditionnelles de communication [...] comportent des facteurs pouvant fortement motiver le changement d'attitude à l'égard du développement: proximité psychologique et géographique, interpersonnalisation, transactionnalisation, instrumentation, légitimité et crédibilité, attrait populaire. Ces facteurs abondent dans toutes les zones rurales et semi-urbaines en Afrique." (Ugboajah, 1987: 598).

Cette communication interpersonnelle, de bouche à oreille, fait partie intégrante de la communication traditionnelle dans une société fondée sur l'oralité depuis des siècles. Une description de cette structure traditionnelle de communication est nécessaire puisqu'elle est susceptible de participer à la promotion des projets de développement à caractère social ou sanitaire. Cela est possible quand on emprunte par exemple des médias communautaires adaptés, selon Berrigan, à être utilisés par la communauté pour atteindre des objectifs décidés par la communauté elle-même:

"Ce sont des médias auxquels les membres de la communauté ont accès quand ils le désirent que ce soit pour s'informer, s'instruire ou se divertir. Ce sont des médias auxquels les membres de la communauté participent en tant que concepteurs, producteurs, interprètes. Ces médias sont les moyens d'expression de la communauté, plutôt que pour la communauté. La communication communautaire définit un échange de vues et d'informations, non pas un processus de transmission de l'émetteur ou récepteur." (Berrigan; 1979: 6).

Cette forme de communication est à l'opposé du modèle vertical propre au paradigme de la modernisation et se rapproche de la communication horizontale de Beltran (1980). Le rôle de la communication est alors de faciliter la poursuite des objectifs de développement axés sur la libération économique, l'indépendance, la justice, l'égalité, la démocratie, la promotion des droits de la

personne, etc. Outre le développement économique, ce troisième paradigme privilégie la promotion des valeurs et des cultures locales. Sur le plan de la communication, les réseaux parallèles et alternatifs aux médias officiels sont mis au premier plan et favorisent la participation communautaire, garant de la réussite des projets exécutés à la base, du moins si toutes les autres conditions sont réunies.

Finalement, ce nouveau modèle se fonde sur le caractère endogène du développement, ce qui peut conduire à l'autodéveloppement. Il est à signaler que la participation effective des bénéficiaires des projets de développement est le dénominateur commun de tout le processus qui intègre en ce cas leur dimension culturelle. Cet aspect est très important dans la mesure où la relation entre communication, culture et développement peut être favorable ou défavorable au développement durable.

### **3. Rapports entre communication, culture et développement**

Cette section est consacrée à la définition, à la compréhension et à la mise en exergue du concept «culture» à travers la trilogie communication, culture et développement. Tout au long du contexte de l'étude et du cadre théorique, la dimension culturelle a été évoquée à maintes reprises à travers l'école de la modernisation et l'approche participative de la communication et du développement. À cette étape, il importe de se concentrer sur cette notion, la culture, qui occupe une position centrale dans la conception et la réalisation de cette thèse, en mettant en évidence la relation entre la communication et la culture, d'une part, et celle entre la culture et le développement, d'autre part. Cette relation peut être harmonieuse ou conflictuelle, ce qui est par conséquent favorable ou défavorable au développement. L'apport de cette thèse sur la connaissance en communication s'intègre aussi dans cette dynamique de tension entre communication et culture dans un contexte de développement.

### 3. 1. Relation entre communication et culture: Symbiose ou dualité?

#### 3. 1. 1. Essence de cette relation et définition de la culture

Si la communication existe probablement avec le début de l'humanité, elle ne devient un problème, une difficulté, une interrogation, voire un objet légitime d'étude que dans les sociétés modernes constituées entre les 16 et 18<sup>e</sup> siècles (Attallah, 1989). L'ordre social est déterminé par l'exercice de la raison humaine, d'où le «surgissement» de la communication. Désormais, cette dernière est appelée à organiser les activités publiques liés entre autres à la démocratie, à la liberté d'expression et au suffrage universel. Ainsi, la communication tire son essence des sociétés modernes dont elle constitue la pierre angulaire. De ce fait, l'idéologie de la communication s'est érigée contre l'histoire et la culture (Lerner, 1958, 1962). Par contre, dans les sociétés traditionnelles, la communication est intimement liée à l'histoire et à la culture (Ravault, 1995), ce qui fait considérer la communication et la culture comme des concepts antagonistes et complémentaires. Cette contradiction entre communication et culture illustre l'opposition caractérisée par le sociologue allemand F. Tönnies (1977) lorsqu'il évoque les concepts "gesellschaft" (société moderne) et "gemeinschaft" (société traditionnelle).

Dans ce contexte, la culture est conçue comme une structure traditionnelle, dans ce monde où les sociétés traditionnelles sont régies par la transcendance divine à travers les hiérarchies, les inégalités et l'autorité. L'ordre social est régi par des liens traditionnels dont le fondement est religieux. Naturellement, cet ordre est inviolable car il revêt le caractère de fixité et d'immuabilité inhérent à l'ordre divin lui-même. Par conséquent, sa contestation se traduit immédiatement en contestation de l'ordre et de la sagesse de Dieu, ce qui est impensable et inconcevable (Attallah, 1989).

La société traditionnelle est caractérisée par une communication unidirectionnelle fortement hiérarchisée en fonction du statut social ou des liens traditionnels des interlocuteurs. Par contre, la société moderne semble se caractériser par une communication réciproque, non hiérarchisée, libre,

ouverte et égalitaire. La société ancienne fait dépendre la vérité du statut social tandis que la société moderne la fait dépendre du consensus à partir des liens contractuels (Attallah, 1989).

À partir de la description précédente, on se rend compte que la culture est un terme polysémique et complexe dont la signification varie selon les contextes. D'une manière générale et théorique, la culture est considérée comme «un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte.» (Rocher, 1969: 102). Willett ajoute que la culture est un "modèle de pensée, de sentiments, de réactions et de comportements que l'être humain se crée et acquiert dans tous les domaines de son activité, et qui est transmis entre individus ou diffusé par l'intermédiaire de différents médias" (Willett et al; 1992: 613). En renforçant cette vision globale des choses, on précise que la culture est à la fois le résultat de la formation intellectuelle, spirituelle et esthétique, la manière de vivre d'un peuple donné à moment précis de son histoire et le produit des artistes et intellectuels propres à une société déterminée (Williams, 1983: 90-91 et Raboy et al., 1994: 43-44). D'une manière concrète,

"La culture est mode et milieu de vie. Si elle comprend bien évidemment les oeuvres littéraires et artistiques, elle ne se limite pas aux productions de la culture savante. La culture se manifeste tout autant dans une façon de marcher et de s'habiller, une technique de pêche ou de chasse, une manière de parler, une façon de voir la nature, la vie, la société. La culture, donc, si elle ne se réduit pas au travail des artistes et des intellectuels, ne peut être limitée, à plus forte raison, aux produits des industries culturelles. Ces dernières ne constituent qu'un sous-ensemble du vaste champ de la culture." (Tremblay, 1990: 44-45).

En résumé, ces différentes définitions sont complémentaires. La culture est une façon de voir, de juger et d'agir caractéristique à un peuple donné à une période précise de son histoire. Si elle est à la fois création commune et âme

d'un peuple, la culture est aussi le produit de l'ensemble de l'existence humaine. Enfin, la culture constitue un phénomène dynamique et complexe relié au mode de communication de chaque peuple, ce qui signifie que cette tentative de définition n'est qu'à titre indicatif. En somme, la relation entre communication et culture tire ses origines des rapports entre sociétés modernes et sociétés traditionnelles ou tout simplement entre modernité et tradition.

### 3. 1. 2. Symbiose entre la communication et la culture: "Communiculture"

Il semble y avoir une certaine complémentarité et cohésion entre la communication et la culture dans les sociétés basées sur la tradition orale. En Afrique, il paraît ainsi pour les sociétés traditionnelles du monde rural. Au cours de la vie quotidienne, la communication et la culture constituent les deux faces d'une même réalité ou d'une même médaille :

"Au Nigeria, comme dans la plupart des pays du Tiers-Monde, la communication est si bien intégrée dans la culture et centrée sur l'individu qu'il serait vain de l'analyser qu'en termes de porteurs et d'opérateurs. La communication joue un rôle très important dans la cohésion et la stabilité des populations rurales et il s'agit d'une communication à caractère entièrement culturel et presque totalement oral." (Ugboajah, 1987: 598).

Dans ces sociétés à tradition orale, la communication est intimement liée à la culture de telle sorte que toute communication est entièrement culturelle. Parallèlement, tout élément culturel est communication. Dans ce cas précis, il s'agit de la "communiculture." Ce nouveau concept composé de la particule "communi" de communication et le terme culture traduit l'idée de la symbiose, de la cohésion, de l'intimité, de l'harmonie et de l'intégration entre la communication et la culture, et est propre aux sociétés analphabètes situées en Afrique sub-saharienne notamment. Cette "communiculture" est par exemple possible au niveau de l'approche participative de la communication propre au développement endogène. Dans ce sens, "un media est culturel lorsqu'il véhicule une communication/information pertinente qui satisfait les besoins

de l'audience et n'entraîne pas le rejet." (Ugboajah, 1987: 599). Dans ces circonstances, ce néologisme traduit la réalité selon laquelle l'étude de la communication revient à celle de la culture, si l'on s'en tient par exemple à Carey (1989). Ainsi, le contenu et les canaux de la communication reflètent les besoins, l'identité et les aspirations des gens à la fois producteurs et bénéficiaires des projets de développement.

### 3. 1. 3. Dichotomie entre communication et culture

Le modèle linéaire de la communication caractérisé par le transfert d'informations de haut en bas dans le but d'opérer une persuasion des publics semble déboucher sur une dichotomie entre la communication et la culture dans un contexte de développement. Dans cette communication verticale, autoritaire et paternaliste, les médias transmettent des informations aux différents publics, sans leur demander au préalable leurs avis et leurs propres besoins et aspirations là-dessus. La vision linéaire de la communication évoquée par Carey (1989), dans le but de contrôler la distance et les peuples, peut aboutir à la dichotomie entre la communication et la culture lorsqu'elle est appliquée dans un contexte de développement.

La plupart du temps, lors de la réception active, on assiste au décodage du message dans le sens diamétralement opposé à celui voulu par l'émetteur (Hall, 1980). C'est le cas de l'effet boomerang qui se produit car, les spécialistes de la «bullet theory» pensaient que les réactions des cibles ne pouvaient être différentes de celles initialement prévues par l'émetteur, ce qui a été parfois démenti par les faits sur le terrain.

### 3. 1. 4 Apport de cette recherche sur la connaissance en communication

La détermination des contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans le contexte de développement de Mugoyi au Burundi est une occasion pour apporter une contribution à la connaissance en communication. La réflexion sur la relation entre la communication et la culture est une source de synergie ou de statu quo pour la promotion des projets de développement exécutés dans le Tiers-Monde. Cette section est construite sur une dualité entre la communication de masse et la communication interpersonnelle, entre les théories du contrôle social des médias et celles de la réception active et enfin entre la communication et la culture tout court.

Premièrement, il est important de souligner que la communication et la culture sont intimement liées, et constituent les deux faces d'une même médaille, du moins dans les sociétés traditionnelles africaines caractérisées par l'oralité. La culture est le fondement de toute communication traditionnelle africaine, et par conséquent, toute communication est entièrement culturelle (Ugboajah, 1987). Dans cet esprit, l'étude de la communication revient à celle de la culture. Ceci est à l'origine de la création du néologisme «communiculture». La signification du concept communication est proche des termes communion, échange, partage, participation et communauté (Carey, 1989). Cela constitue un indice de la possibilité de conceptualiser un modèle participatif, démocratique (Beltran, 1980) et horizontal (Berrigan, 1979) de la communication traditionnelle africaine. Cette étude met donc un accent particulier sur le modèle participatif de la communication à enrichir car, il focalise son attention, non seulement sur l'aspect actif et créatif des récepteurs des médias de masse, mais aussi et surtout, sur leur statut de concepteur et de producteur dans un cadre naturel de communication interpersonnelle, essentiellement de bouche à oreille, ce qui peut avoir des incidences sur le développement.

En abondant dans ce sens, il est nécessaire de mettre en relief les résultats des recherches sur l'efficacité et l'importance des réseaux traditionnels,

informels et non officiels de communication par rapport à la communication de masse (Servaes, 1991). L'enrichissement de la revue de littérature dans ce domaine permettrait d'aller au-delà des réflexions antérieures de Freire (1974) avec ses réseaux parallèles par rapport aux milieux de l'éducation formelle et d'Ugboajah (1987) avec ses structures traditionnelles de communication jouissant d'une très grande crédibilité et d'un attrait populaire. Cela incite aussi à approfondir les réseaux alternatifs et parallèles invisibles, mais fonctionnels à travers des canaux religieux, politiques et socioculturels (Arnaldo et Servaes, 1995) ainsi que les formes et canaux traditionnels de communication combien efficaces, une fois intégrés dans les systèmes modernes de communication (Mowlana, 1990).

Par contre, la dichotomie entre la communication et la culture ne militerait pas en faveur du développement humain durable. Cette situation se produit lorsque des récepteurs reçoivent des messages des médias ou des leaders d'opinion et les réinterprètent à leur guise. Cette opération mène parfois à la production d'un discours diamétralement opposé au contenu du message original issu de l'émetteur (Hall, 1973). Justement, c'est cette liberté et cette capacité dans la créativité et dans la réception qui sont génératrices de la construction du sens en transformant le récepteur en une source désormais autonome de la première source émettrice.

Aux antipodes du modèle linéaire du paradigme dominant, l'originalité de l'apport en connaissance en communication réside aussi dans la mise en valeur de la réception active ainsi que dans la relation dynamique, conflictuelle ou harmonieuse entre la communication et la culture dans une perspective de développement humain durable des sociétés à tradition orale. Du reste, l'éducation traditionnelle africaine faite par la communication orale entièrement culturelle est émaillée de dictons, de proverbes et de paraboles. C'est justement dans ce sens que l'étude de la communication revient à celle de l'environnement socioculturel, religieux, économique et politique dans lequel des significations symboliques sont créées, partagées, modifiées et transformées (Carey, 1989). Voilà ce qu'on peut retenir de cette réflexion dont le

dénominateur commun combien porteur de synergie ou du statu quo est l'approche participative de la communication.

### **3. 2. La relation entre culture et développement**

#### **3. 2. 1. Harmonie entre culture et développement: La «cultudéveloppement»**

Envisager le développement d'un peuple à partir de sa façon de voir, de juger et d'agir, en tenant compte de ses aspirations et de ses besoins rentre dans le cadre de l'harmonie entre la culture et le développement. Cela se situe dans le cadre de l'approche du développement endogène et s'appellerait «cultudéveloppement.» Ce néologisme construit par la combinaison de «cultu» de culture et de développement renferme l'idée selon laquelle un développement harmonieux intègre automatiquement la culture tout au long de son processus, de la conception des projets jusqu'à l'évaluation en passant par le stade d'exécution. Dans ces conditions, la participation des bénéficiaires du développement, les populations du monde rural en l'occurrence, constitue une condition indispensable pour tendre vers un développement humain durable." En effet, la véritable participation des populations au développement est une garantie indispensable pour la mise en oeuvre d'une culture endogène, comme le note une étude de l'Unesco (1984). Cela constitue une condition sans laquelle les projets les plus techniquement valables ne pourraient être réalisés. De même toute approche de développement risquerait de manquer d'assise solide et tout concept de développement serait usurpé par des groupes sociaux dominants et activistes. Un développement réalisé par l'homme et pour l'homme lui même intègre d'office la dimension culturelle, ce que traduit le nouveau concept de «cultudéveloppement» à enrichir davantage.

### 3. 2. 2. Dichotomie entre culture et développement

La situation conflictuelle entre la culture et le développement se présente lorsqu'on passe sous silence l'importance des facteurs socioculturels dans tout processus de développement. L'application du paradigme de la modernisation qui ignore et dénigre la dimension socioculturelle des bénéficiaires du développement s'est soldée par un échec pour la plupart des projets initiés dans le Tiers-Monde. Ceci illustre que dans la plupart des cas,

"la planification économique en Afrique ne prête guère attention aux facteurs culturels. Mais comment nier qu'il est impossible de répondre à de profondes questions économiques sans tenir compte de la composante culturelle. La culture est une force subtile qui détermine l'acceptation ou le rejet de la politique de développement économique imposée aux populations rurales." (Ugboajah, 1987: 595).

Si le développement est imposé, il ne tient pas nécessairement compte des besoins, des aspirations et de la culture des gens auxquels il est destiné. D'où, l'importance de connaître davantage l'univers culturel des populations pour lesquelles les projets de développement sont élaborés.

La "communiculture" et "la cultudéveloppement" sont des concepts-programmes visant le développement intégral de l'homme dont il est nécessaire d'approfondir les caractéristiques. La communauté est le point de départ de la communication, de la culture et du développement endogène. D'où, l'intérêt de contourner ou d'éliminer la dichotomie entre la communication et la culture ainsi que celle entre la culture et le développement dans tout processus d'amélioration des conditions de vie des gens et de leurs ressources. Il semblerait que la meilleure voie pour atteindre le développement endogène serait, au niveau de la communication, de privilégier, la communication traditionnelle africaine (Ugboajah, 1987) ou les réseaux alternatifs et parallèles aux médias officiels (Servaes, 1991 et Arnaldo et al., 1995). Par contre, si l'exécution des projets n'intégrait pas dans son processus

la dimension culturelle et participative, on assisterait à des contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement. Actuellement, il est souhaitable d'intégrer les médias traditionnels et les médias modernes dans un ensemble cohérent et complémentaire. Cette tentative serait d'autant plus intéressante que

"s'il a été démontré que tous les médias ont un vaste potentiel d'application dans les pays en développement, il n'en reste pas moins vrai que ce sont les formes et les canaux traditionnels de communication qui, une fois intégrés dans les systèmes modernes de communication, restent le moyen le plus efficace pour obtenir les résultats souhaités avec le minimum de conséquences négatives." (Mowlana, 1990: 14).

Il semble que l'inverse de la proposition de Mowlana serait porteur de plus de synergie ou de statu quo à savoir adapter ou intégrer les médias modernes de communication dans les formes et les canaux traditionnels de communication des gens analphabètes du monde rural.

## CONCLUSION

En résumé, il est clair que le paradigme de la modernisation renferme des lacunes sous ses aspects développement et communication. Loin d'être réduit à la croissance économique, le développement vise l'épanouissement de l'être humain sous toutes ses dimensions, en l'occurrence l'amélioration de la qualité de vie des gens les plus pauvres, et l'augmentation de leurs propres ressources. Cela suppose une amélioration quantitative sur le plan matériel et qualitative au niveau non matériel comme la liberté, le respect des droits de l'homme, la démocratie, la justice sociale, etc. Pour ce faire, un accent particulier est mis sur la participation des gens dans tout le processus allant de la prise de décisions au partage des bénéfices des projets en passant par les stades de l'exécution et de l'évaluation. Telle est la philosophie de l'approche participative du développement. Outre la satisfaction des besoins matériels et non matériels, un développement humain durable nécessite à la fois des

apports endogènes et exogènes. Loin de la confrontation entre le Nord et le Sud, c'est l'interdépendance qu'il est nécessaire de privilégier parce que l'évolution en vase clos conduit à l'impasse.

Le modèle béhavioriste du stimulus-réponse selon lequel les médias de masse exercent un effet direct et puissant auprès des récepteurs passifs en contact direct a été infirmé par des résultats des recherches mentionnées précédemment. La solution de rechange se trouve du côté du modèle participatif de la communication mettant en relief le rôle actif des récepteurs des messages médiatisés et le contexte traditionnel et naturel de production et de diffusion de la culture. D'une façon générale, même si la pertinence de l'école de la modernisation a été remise en cause, sur le plan théorique, il n'en demeure pas moins vrai, qu'en pratique, son application se poursuit alors que le troisième paradigme est encore à l'étape académique:

*"It can be argued that the modernisation paradigm continues to be dominant in practice but increasingly more difficult to defend in theory, while the third paradigm is gaining ground in academic spheres but in practice is looked upon as a sympathetic though idealistic side show."* ( Servaes, 1991: 79).

Cette situation à l'origine d'une série de contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement est illustrée par Carey à travers les approches diffusionniste et ritualiste suivantes:

*"a ritual view of communication is directed not toward the extension of messages in space but toward the maintenance of society in time; not the act of imparting information but the representation of shared beliefs. If archetypal case of communication under a transmission view is the extension of messages across geography for the purpose of control, the archetypal case under a ritual view is the sacred ceremony that draws persons together in fellowship and commonality."* (Carey, 1989: 18).

Une vision ritualiste de la communication n'est pas reliée à l'extension des messages dans l'espace pour exercer le contrôle, mais plutôt au maintien de la

société dans le temps et à son historicité dans sa représentation des croyances partagées. La communication est alors un processus symbolique par lequel la culture est partagée, créée, modifiée et transformée. Dans sa perspective temporelle, l'aspect ritualiste s'intéresse au processus de communication dans son contexte socioculturel de construction du sens qui est historiquement situé. En résumé, le cadre théorique de cette thèse est bâti sur une double contradiction. Il s'agit du développement exogène représenté par l'école de la modernisation face au développement endogène à travers l'approche participative du développement, d'une part. D'autre part, la théorie du contrôle social des médias s'oppose à l'approche participative de la communication dont la réception active. En tout cas, la relation entre la communication, la culture et le développement peut être harmonieuse ou conflictuelle, ce qui est générateur de contraintes dans un contexte de développement humain durable.

## CHAPITRE III

### OPÉRATIONNALISATION DE LA RECHERCHE

Cette thèse entend déterminer les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement à partir de l'application de la politique de la SR/PF au Burundi. Sur le plan méthodologique, cette étude privilégie une approche ethnographique faisant appel à l'observation participante. Cette option est conforme aux orientations théoriques axées entre autres sur la réception active (Hall, 1973) et les relations unissant la communication, la culture et le développement. Une attention particulière est mise sur la dichotomie entre communication et culture. La présence sur le terrain est une occasion d'effectuer l'ethnographie de l'audience (Ang, 1990) de cette politique, ce qui met en relief la dimension culturelle présentée par l'approche participative de la communication et du développement (Servaes, 1991). Également, c'est un moment privilégié pour repérer les leaders d'opinion locaux (Katz et Lazarsfeld, 1955) et le mode de communication propre à la population de Mugoyi.

Ce choix est d'autant plus justifié que cette recherche se situe dans le contexte socioculturel burundais à décrire pour mieux comprendre les réactions de la population à l'endroit de la politique de la SR/PF considérée, précisément dans le cadre de cette recherche, comme une forme de promotion de la santé de la mère et de l'enfant. Cette démarche méthodologique est destinée à infirmer ou à confirmer l'hypothèse de cette étude selon laquelle l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète du monde rural de Mugoyi au Burundi reflète son environnement socioculturel. Par conséquent, cette interprétation serait différente du discours de cette politique notamment en matière de sexualité, de fécondité, de procréation, de statut de la femme et de croyances religieuses. En outre, il y aurait une dichotomie entre les modes de communication empruntés pour promouvoir cette politique et ceux utilisés

habituellement par la population analphabète de Mugoyi.

Les sections suivantes abordent successivement les composantes des instruments de collecte des données, les différentes étapes de l'enquête ethnographique, l'analyse thématique des données, les considérations éthiques et les difficultés rencontrées dans la réalisation de cette thèse.

## **1. Les instruments de collecte des données**

Par instruments de collecte des données, on entend l'observation participante, les histoires de cas, les entrevues semi-structurées et l'analyse des données documentaires dont la description est consignée dans les pages suivantes.

### **1.1. L'observation participante**

L'approche ethnographique guide cette recherche. L'ethnographie révèle ce que les gens pensent tout en dégagant les significations culturelles qu'ils utilisent chaque jour (Spradley, 1980: vii). En faisant une description de la culture des peuples à étudier, l'ethnographie a pour objectif central de comprendre le style de vie des gens à partir des points de vue des natifs d'une région déterminée. Il s'agit de relater leur vision du monde et d'apprendre des choses, qu'on ne saurait autrement, si on n'avait pas effectué une recherche ethnographique. Évidemment, l'ethnographie implique l'analyse de la culture parce que le chercheur est amené à connaître le comportement et les connaissances culturelles des gens à partir de ce qu'ils font, de ce qu'ils savent et des objets qu'ils fabriquent et utilisent régulièrement (Spradley, 1980: 5). Au-delà de cette étape, l'ethnologue observe le comportement, les objets naturels et artificiels, les émotions, l'angoisse et autres sentiments, mais il va plus loin pour connaître la signification profonde liée à toutes ces choses:

*"The ethnographer observes behavior but goes beyond it to inquire about the meaning of that behavior. The*

ethnographer sees artifacts and natural objects but goes beyond them to discover what meanings people assign to these objects. The ethnographer observes and records emotional states but goes beyond them to discover the meaning of fear, anxiety, anger, and other feelings." (Spradley, 1980: 7).

Pour y parvenir, l'approche ethnographique utilise l'observation participante qui est une méthode de recherche empruntée surtout par des anthropologues et des ethnologues pour étudier de façon large, la culture, les mentalités et les comportements d'une société donnée à un moment précis de son histoire. En tant qu'«immersion totale de la chercheuse dans la situation sociale à l'étude» (Laperrière, 1997: 242), l'observation participante propose de suivre six points de repère (Spradley, 1980: 53-58).

Premièrement, avoir un double objectif de travail signifie observer les activités, les gens et les aspects physiques de la situation, et en même temps, participer aux activités de la situation à étudier. Par contre, la participation ordinaire ne vise qu'à s'engager dans des activités appropriées. Deuxièmement, être attentif et constamment en position d'écoute car, la vie sociale à étudier est complexe. Troisièmement, il est recommandé de considérer l'ensemble de la situation à étudier et non des aspects partiels afin de collecter le maximum possible d'informations. Quatrièmement, cumuler les fonctions d'observateur et de participant. D'une part, le chercheur joue le rôle d'observateur critique, et de l'autre, il fait partie du groupe en sa qualité de membre et acteur. Cinquièmement, faire intervenir son moi (introspecteur), sa propre personne pour mieux comprendre les situations. Cela revient à jouer soi-même le rôle d'une personne-ressource, à vivre ses sentiments, ses jugements et ses réactions à l'issue des événements. L'exercice d'introspection enrichit beaucoup les données récoltées par observation participante. Enfin, sixièmement, il est d'usage d'enregistrer les données ou de prendre note séance tenante des faits à des moments précis. Il s'agit d'enregistrer à la fois les observations objectives et les sentiments subjectifs de la situation sociale à étudier.

À la lumière de ce qui précède, il faut remarquer que l'observation participante est exigeante, et est appelée technique à temps plein et douce. Elle interpelle la patience, la disponibilité et l'écoute du chercheur:

“On ne laisse pas sa recherche à 17h ni la fin de semaine comme une enquête par questionnaire, des entrevues ou une analyse de contenu. On ne s'immerge pas à temps partiel dans une société, il faut en connaître la vie quotidienne du matin jusqu'au soir, le travail, le loisir, les fêtes, etc. pour la saisir dans son entièreté. Il faut apprivoiser les rythmes ou les rites saisonniers. Une méthodologie douce en sciences sociales voudrait agir non pas sur la société mais dans elle, ne fait pas une étude sur les gens mais avec eux, ne se place pas en position d'extériorité, de supériorité. Le sociologue n'est plus autant le savant qui démonte les rouages secrets de la société que le témoin d'une attente qu'il cherche à exposer systématiquement.” (Fortin, 1987: 25-26).

Il est clair qu'au cours de cette phase dite ethnographique, le chercheur collecte le maximum possible de données sur la situation sociale à l'étude notamment les lieux, les structures, les objets, les actes, les événements, les personnages et les principaux acteurs pour en extraire entre autres les typologies (Laperrière, 1997: 244), ce qui a été tenté pour le cas de la colline de recensement de Mugoyi.

L'observation directe dont le but est la description d'une culture du point de vue de ses participants (Spradley, 1980: 3) est alors définie comme “l'enregistrement des actions perceptibles dans leur contexte naturel.” (Friedrichs et Ludtke, 1980: 3). Enfin, il convient de préciser que l'observation ethnographique s'est concentrée aussi sur les explications de la population de Mugoyi sur les concepts famille, sexualité, procréation, maternité, fécondité et croyances religieuses codifiés à travers la littérature orale actualisée lors des événements sociaux et des conversations quotidiennes.

L'observation participante comporte des avantages certains car, les personnes et les organisations observées ne peuvent dissimuler certains aspects

de leur fonctionnement, comme elles pourraient le faire en répondant à un questionnaire ou à des entrevues tout court. Ceci dit, dans la phase de l'observation participante,

"l'observation directe comme mode de collecte des données est utilisée en conjonction avec d'autres instruments: entrevues, échanges informels ou semi-structurés, sources secondaires de toutes sortes (rapports officiels, journaux, etc.), ces autres sources de données permettent d'approfondir la signification psychologique, sociale et historique des faits que nous observons." (Laperrière, 1997: 258).

L'ethnographe utilise alors l'observation participante, l'interview ethnographique et les histoires de vie ou un mélange de stratégies pour atteindre ses objectifs (Spradley, 1979: 17).

Même si l'observation participante vise la compréhension d'une communauté dans son ensemble, il y a des limites à établir pour cette étude. L'observation participante a été menée de telle sorte que le dénominateur commun soit axé sur l'infirmité ou la confirmation de l'hypothèse de cette investigation. Évidemment, nous sommes resté ouvert pour recueillir, par observation et participation, toute information sur les pratiques quotidiennes, les faits, les gestes, les discours, les rites, le repos, le travail, bref, tout ce qui actualise les normes et les valeurs du milieu de vie sur place à Mugoyi. Par ailleurs, une attention particulière a été accordée aux entrevues semi-structurées, aux conversations informelles et à certaines histoires de cas pour tenter d'enrichir et de concrétiser davantage notre observation participante.

## 1. 2. Histoires de cas

Les histoires de cas constituent un complément à l'observation directe perçue comme une sorte de description de façon exhaustive des composantes d'une situation sociale à l'étude. Pour récolter ces histoires de cas, nous nous sommes inspiré de la littérature sur les techniques et les méthodes utilisées pour les histoires ou récits de vie (Fortin, 1987: 35-48; Chalifoux, 1992; 295-310). Par la suite, nous avons adapté le contenu de ces récits de vie à l'étude des histoires de cas. Par conséquent, l'observation participante a permis de décrire comment ce cas s'intègre dans la vie de la colline de recensement de Mugoyi retenue comme terrain d'étude.

L'histoire de vie est "un récit qui raconte l'expérience de vie d'une personne" et comporte un contenu complexe et multidimensionnel car,

"il touche à tous les domaines ethnographiques (parenté, économie, technologie, politique, religion, etc.); il comprend à la fois des observations concrètes, des interprétations, des jugements de valeur et des significations symboliques; il concerne les dimensions biologique, culturelle, sociale et psychologique du développement de la personne." (Chalifoux, 1992: 296).

Si l'histoire de vie est une source "de données ethnographiques très riches, susceptible d'usages divers variant selon les intentions des chercheurs," poursuit Chalifoux, les histoires de cas, quant à elles, renferment par conséquent des informations encore plus complexes. À partir des données autobiographiques, Chalifoux (1992) propose de recenser trois sortes de sujets intéressants pour les sciences sociales à savoir les études culturelles, les études sociales et les études des processus de socialisation et d'enculturation.

Les études culturelles font référence à la dimension symbolique de la communauté dont les conceptions du monde, les idéologies et les connaissances. Si les études sociales sont en rapport avec les institutions, les groupes, les rapports sociaux (de travail ou réseaux d'amis), les processus de

socialisation sont liés aux modes d'intégration et de participation au sein d'unités sociales diverses.

L'«enculturation», quant à elle, est un processus d'apprentissage de divers aspects de la culture aussi bien explicite qu'implicite. L'histoire de vie peut être utilisée pour documenter l'histoire orale à partir de la collecte et de la préservation d'entretiens avec des témoins de périodes et d'événements historiques. Les fonctions scientifiques des histoires de vie exposées ci-dessus valent aussi pour les histoires de cas. Ces dernières permettent au chercheur de baliser son travail avec des points de repères précis pour tenter de répondre adéquatement aux objectifs de l'étude. Elles ont été racontées par des informateurs et des informatrices sélectionnés dans le milieu d'étude sur base des résultats de l'observation participante.

Quatre histoires de cas ont été réalisées dans le cadre de cette étude (annexe no 8). Premièrement, l'histoire de l'implantation du programme de PF dans la région de Rwibaga constitue un cas très pertinent dans la mesure où elle permet de savoir comment ce projet s'intègre dans la vie de la communauté. En fait, il a été indispensable de recueillir, par des faits importants relatés par la population elle-même en général, et par les informateurs et informatrices en particulier, les arguments qui président à l'intégration totale ou partielle de ce projet de PF sur le terrain. À cette occasion, nous avons pu, avec des exemples à l'appui, rassembler les événements les plus importants ayant marqué l'évolution du projet de PF dans la région, sa situation actuelle et ses perspectives d'avenir. Ces histoires nous ont renseigné sur l'importance accordée au projet de PF par rapport aux autres projets présents dans la région dont le projet théicole. Enfin, les réactions positives ou négatives à l'égard de ce projet de PF à partir d'une description ethnographique et des histoires de cas nous ont fourni des données sur la pratique traditionnelle de PF, ce qui met en évidence la dualité entre la tradition et la modernité sous toutes ses formes. Évidemment, le point de départ de ces histoires de cas s'inspire du discours véhiculé depuis au moins une décennie sur le programme de PF appelé depuis 1995 "S R/PF" (Rirangira, 1996: 5). La plupart des intervenants du milieu font

partie des personnes ressources dont les médecins, les infirmiers et les infirmières oeuvrant dans les centres de santé de Rwibaga et de Jenda.

Deuxièmement, l'impact des croyances religieuses traditionnelles sur l'évolution du programme de la SR/PF à Rwibaga a été pertinent pour ce projet de recherche. Faut-il rappeler que l'Église catholique, la seule religion d'origine occidentale présente à Mugoyi, est opposée à l'usage des méthodes contraceptives modernes dont les pilules, les stérilets et les condoms, et propose les méthodes naturelles en l'occurrence l'abstinence sexuelle.

Troisièmement, il a été opportun de dresser un tableau ethnographique sur l'impact du rôle et de la place de la femme traditionnelle burundaise du monde rural sur le programme de la SR/PF à Mugoyi. On touche alors les aspects liés à la femme analphabète en sa qualité d'épouse, de mère, de travailleuse domestique, aux questions en rapport avec la fécondité, la sexualité, la stérilité, le symbolisme lié à l'enfant, aux relations entre l'homme et la femme, etc. La question de l'héritage de la femme mariée en cas de décès de ses parents a retenu une attention particulière parce qu'elle fait partie du droit coutumier contesté depuis quelques années par les associations féminines à l'instar de l'Union des Femmes Burundaises (UFB). En somme, le statut familial et social de la femme analphabète de Mugoyi a été au coeur de cette étude en sa qualité de mère ou de femme stérile.

Quatrièmement, la dualité entre la médecine moderne et la médecine traditionnelle dans cette région a été d'une grande utilité pour cette observation sur le terrain. Une histoire des pratiques illustrant ce conflit tourne par exemple sur la concurrence entre les guérisseurs traditionnels et le personnel médical moderne à propos de la prévention des maladies (vaccination) ou de leur guérison (plantes médicinales traditionnelles), sur les rites traditionnels avant, pendant et après la grossesse par rapport aux consultations prénatales au centre de santé. Y-a-t'il conflit entre les pratiques de la médecine traditionnelle et celle de la médecine moderne au niveau des femmes de la colline de recensement de Mugoyi? La réponse à cette interrogation est consignée dans les

chapitres suivants. À partir de ces histoires de cas, nous avons développé “des questions du point de vue de l’ethnographe,” (Chalifoux, 1992:301), pour réaliser des entrevues afin de compléter ces histoires en question, et ainsi approfondir l’information socioculturelle déjà obtenue. Ces entrevues semi-structurées ont été réalisées avec quelques unes des personnes ressources du milieu identifiées sur place dont les sages du village (hommes et femmes), les sages-femmes traditionnelles, le personnel médical, etc.

En réalité, les informateurs ont raconté ces histoires de cas avec une plus grande marge de manoeuvre car, l’intervention de l’enquêteur ou de l’enquêtrice devait être minime pour ne pas influencer le contenu de leurs récits. Comme le propose Crépeau et al. (1976), nous avons posé aux informateurs certaines questions de précision qui n’affectaient pas la structure du récit à savoir quand? qui? où? comment? et que s’est-il passé ensuite? Cette façon de procéder neutralise l’influence du chercheur sur l’informateur et implique aussi une décentralisation sociale et culturelle de la part du premier. En clair, c’est une manière de contrôler l’ethnocentrisme et le sociocentrisme du chercheur qui a l’occasion d’intervenir d’une manière structurée au cours des entrevues complémentaires pour préciser certains aspects de l’observation ethnographique ou des histoires de cas.

Les thèmes mentionnés ci-dessus, pour récolter des histoires de cas, le sont à titre indicatif pour orienter l’enquête sur le terrain. D’autres histoires plus pertinentes ont jailli de l’immersion sur le lieu d’observation ethnographique et sont rapportées à travers les différents chapitres. Il s’agit par exemple des complications dues à l’usage des pilules ou des stérilets ayant des conséquences fâcheuses sur la fertilité ou la santé d’une femme, de la méconnaissance de l’utilisation des condoms qui se solde par une grossesse non désirée, du discours de la SR/PF perçu comme une façon de limiter les naissances ou de stériliser les femmes, bref, le séjour sur le terrain a été porteur de plusieurs cas semblables vécus et racontés par les informateurs et informatrices eux-mêmes. Il a fallu être attentif et patient pour rassembler le maximum possible de blagues, d’anecdotes, de paraboles et de faits divers en

rapport avec la problématique de la SR/PF à Mugoyi.

### 1. 3. Entrevues

Plusieurs auteurs se sont penchés sur l'entrevue comme méthode de collecte des données. Ainsi, «l'entrevue de recherche est une interaction limitée et spécialisée, conduite dans un but spécifique et centrée sur un sujet particulier.» (Deslauriers, 1991: 33). Madeleine Grawitz, quant à elle, pense que l'interview ou l'entretien au sens technique «est un procédé d'investigation scientifique, utilisant un processus de communication verbale, pour recueillir des informations, en relation avec le but fixé.» (Grawitz, 1990: 742 ). À son tour, Jean-Paul Daunais (1992) a souligné l'importance de l'entretien dans le domaine de la recherche:

“En somme, décider de faire usage de l'entretien, c'est primordialement choisir d'entrer en contact direct et personnel avec des sujets pour obtenir des données de recherche. C'est considérer qu'il est plus pertinent de s'adresser aux individus eux-mêmes que d'observer leur conduite et leur rendement à certaines tâches ou d'obtenir une auto-évaluation à l'aide de divers questionnaires. C'est privilégier le médium de la communication interpersonnelle. ” (Daunais, 1992: 274).

C'est justement à partir de cette communication interpersonnelle réalisée dans un climat empreint de détente, de confiance et d'ouverture que le chercheur peut atteindre ses objectifs. L'entrevue est donc une approche originale car, son but «est de savoir ce que la personne pense et d'apprendre des choses qu'on ne peut observer directement comme les sentiments, les idées, les intentions.» (Deslauriers, 1991: 34).

En définitive, l'apport de l'entrevue est essentiel «chaque fois que l'on cherche à appréhender et à rendre compte des systèmes de valeurs, de normes, de représentations, des symboles propres à une culture ou à une sous-culture.» ( Michelat, 1975: 229). En réalité, un ethnographe avisé rassemble le maximum

de ses données à travers l'observation participante et les conversations amicales et occasionnelles:

"In fact, skilled ethnographers often gather most of their data through participant observation and many casual, friendly conversations. They may interview people without their awareness, merely carrying on a friendly conversation while introducing a few ethnographic questions." (Spradley, 1979: 58).

La question de l'entrevue se situe dans le prolongement de l'observation directe et des histoires de cas mentionnés ci-dessus. Deux types d'entrevues sont surtout utilisés en recherche à savoir l'entrevue structurée et une autre appelée non-structurée. D'un côté, l'entrevue non-structurée «laisse beaucoup de latitude à la personne interviewée. Celle-ci peut s'exprimer librement sur le sujet qui lui a été présenté.» (Dagenais; 1994: 118). De l'autre, dans l'interview structurée, «l'interviewer dirige la communication. Il pose à la personne interviewée des questions ouvertes liées au sujet de sa recherche. » (Dagenais, 1994: 119). Entre les deux, il y a un juste milieu occupé par des entrevues semi-structurées:

"L'entrevue semi-dirigée consiste en une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le flux de l'entrevue dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux sur lesquels il souhaite entendre le répondant, permettant ainsi de dégager une compréhension riche du phénomène à l'étude." (Savoie-Zajc, 1997: 266).

Tout en privilégiant l'entrevue semi-structurée (annexe no 9), nous avons eu recours aussi aux entrevues structurées, chaque fois que les circonstances le recommandaient, notamment lors des différentes rencontres avec les responsables chargés de l'élaboration et de l'application de la politique de SR/PF (annexe no 10).

#### 1. 4. La collecte des données documentaires

La collecte des données documentaires est un complément aux méthodes mentionnées ci-dessus à savoir l'observation participante, les histoires de cas et les entretiens semi-structurés. Le concept document fait référence à toute source de renseignements déjà existante à laquelle le chercheur peut avoir accès. Il s'agit des documents sonores comme des cassettes, des disques, visuels comme des dessins ou des cassettes vidéo ou écrits à l'instar des textes ( Landry, 1992: 337).

Effectivement, nous avons rassemblé des cassettes audio et vidéo ainsi que des ouvrages et des affiches sur la problématique de la SR/PF au Burundi. Ensuite, font partie des documents ce que Benoît Gauthier et Jean Turgeon (1997: 401-429) appellent des données secondaires provenant entre autres des publications gouvernementales et non gouvernementales, des organisations internationales, des universités, des revues spécialisées ainsi que des coupures de presse d'information quotidienne, hebdomadaire ou mensuelle. Cette collecte des données documentaires a permis de récolter des documents audiovisuels sur la SR/PF au Burundi, mais aussi des textes sur des séminaires, des colloques et des publications dans des journaux officiels et privés. Une analyse thématique a porté sur les contenus de ces documents officiels (gouvernement et organisations non gouvernementales) et sur les coupures de presse.

## **2. Différentes étapes de l'enquête ethnographique**

Cette partie est composée par le choix du terrain, l'observation proprement dite du milieu, la collecte des histoires de cas, la conduite des entrevues semi-structurées, la récolte des informations documentaires ainsi que la transcription de toutes ces données. L'enquête sur le terrain a permis de récolter des données sur l'interprétation de la politique de la SR/PF à Mugoyi ainsi que les fondements socioculturels des gens en rapport avec la sexualité, la fécondité, la procréation, le statut de la femme, le mode de communication et les croyances religieuses.

### **2. 1. Choix du terrain**

L'enquête a eu lieu dans le monde rural où la question de la SR/PF se pose avec plus d'acuité que dans les centres urbains. Cela est dû notamment à la présence de la majorité d'analphabètes dans la population et à l'insuffisance d'infrastructures sanitaires et du personnel médical. Ceci est d'autant plus vrai qu'il existe une différence de fécondité entre les milieux urbain et rural en Afrique puisque "[...] pour le moment, seuls les citadins les plus instruits ont sensiblement diminué leur nombre d'enfants, mais ils ne composent encore qu'une minorité." (Tabutin, 1991: 163). Ensuite, prévenir la mortalité maternelle et infantile encore très élevée dont l'incidence est très négative sur la santé de la mère et de l'enfant suppose entre autres, l'usage de la contraception moderne, pour éviter des grossesses nombreuses, rapprochées, tardives et à risque. Cela n'est pas le cas pour le secteur de santé de Rwibaga dont le taux de couverture contraceptive moderne était estimé à 0,3% en 1997. Ce dernier secteur occupe l'avant-dernier rang après celui de Mutaho ayant le taux de couverture contraceptive moderne de 0,1%. C'est cette quasi absence de l'utilisation de la contraception moderne qui est à l'origine de la sélection de ce secteur comme terrain d'enquête ethnographique pour cette thèse (annexe no 11).

Éviter les grossesses à risque n'est possible que si les couples font des consultations médicales régulières, ce qui n'est pas le cas dans le monde rural dont le secteur sanitaire de Rwibaga. Le terrain de l'observation participante est situé à l'Est et à une centaine de kilomètres de la capitale du pays, Bujumbura, et plus précisément dans la province sanitaire de Bujumbura rural. En somme, la colline de recensement appelée Mugoyi, située dans le secteur de santé de Rwibaga même a été retenue comme lieu de cette enquête ethnographique. La colline de Mugoyi située au centre de la commune Mugongo-Manga est en contact avec cinq autres collines à savoir Jenda, Rwibaga, Rutambiro, Nyamugari et Murunga. Elle ne se trouve pas au chef-lieu des centres de Rwibaga et de Jenda.

## **2. 2. Sélection des enquêtrices et des enquêteurs**

Lors du séjour sur le terrain, il a été indispensable de travailler avec des personnes ressources et des enquêteurs pour réaliser efficacement cette recherche ethnographique dans cette région caractérisée par la Crête Congo-Nil qui traverse le Burundi du Nord au Sud. Cela signifie que les eaux des deux côtés de la crête ne se rencontrent jamais. D'un côté, les eaux des rivières situées à l'Est vont alimenter le fleuve Nil en Egypte. Et de l'autre, à l'Ouest de la crête en question, les eaux des rivières se jettent dans le lac Tanganyika, puis continuent jusqu'à l'Océan Atlantique.

Cela dit, nous avons bénéficié des services de deux enseignantes du Lycée Étoile des Montagnes de Jenda, l'unique école secondaire pour filles de la région dont les finalistes sont orientées à l'Université du Burundi située dans la capitale. C'est pour des raisons de pudeur et d'efficacité que ces deux enquêtrices ont été retenues pour aborder des sujets tabous liés à la sexualité et à l'usage des contraceptifs avec les informatrices. En principe, dans la société burundaise traditionnelle et rurale, des questions d'ordre sexuel sont abordées dans l'intimité ou entre des personnes de même sexe. Ensuite, du côté des enquêteurs, nous avons eu recours à un enseignant de cette même école

secondaire et à un infirmier du secteur de santé de Rwibaga.

Au départ, nous avons formé ces enquêteurs et enquêtrices pour qu'ils s'acquittent correctement de leur mission. Ils ont appris comment créer une ambiance teintée de confiance, savoir écouter l'interviewé(e), négocier pour enregistrer les témoignages, ne jamais bousculer les informateurs et les informatrices, leur expliquer le but de la recherche, bien enregistrer avec une minicassette, etc. En général, nous avons accompagné ces enquêteurs sur le terrain, ce qui ne fut pas le cas pour les enquêtrices pour des raisons culturelles avancées précédemment.

### **2. 3. Sélection des informatrices et des informateurs**

Les informateurs et les informatrices ont été sélectionnés au cours de la phase d'observation ethnographique pendant laquelle nous avons fait le tour des ménages de la colline de recensement de Mugoyi en compagnie des enquêteurs pour mieux connaître le contexte physique, géographique et socioculturel de la région. Il s'agissait de la première étape sur le terrain composée d'un grand tour de la situation à l'étude, pour s'en tenir à l'expression de Spradley (1980). En effet, les meilleurs informateurs sont des gens ordinaires qui le deviennent à travers une série d'interviews, des explications répétées et des réponses à des questions spéciales (Spradley, 1979: 25) (annexe no 12).

Concrètement, pour faire partie des informatrices, il fallait avoir au moins 30 ans et plus, être mariée, habiter la colline de recensement de Mugoyi d'une manière ininterrompue depuis au moins dix ans, et enfin être analphabète. Ces critères étaient aussi valables pour la sélection des informateurs car, "Good informants know their culture so well they no longer think about it. They do things automatically from years and years of practice." (Spradley, 1979: 47). Par ailleurs, une précaution s'impose dans la sélection des informatrices et des informateurs qui doivent appartenir à la région d'enquête:

“Tout d’abord, l’informateur fait partie de sa collectivité, il y est socialisé, il la connaît, il y participe, tant et si bien qu’il n’y pense plus. Le bon informateur sera spontané, il livre sa culture telle quelle, sans prendre de distance avec son milieu. Ensuite, l’informateur devra être encore engagé dans son milieu; s’il l’a abandonné depuis quelques années, il y a de fortes chances qu’il s’en soit désintéressé entre-temps ou qu’il l’ait oublié.” (Deslauriers, 1991: 39).

Ce choix est dicté par le fait que le lancement de la politique de la PF a été effectué en 1983. Mais les activités de communication proprement dites ont été effectives à partir de 1987. Pendant donc plus de dix ans, nous supposons que les couples mariés ont eu l’occasion d’entendre le contenu de la politique de la SR/PF, soit par la communication interpersonnelle dans les centres hospitaliers (hôpital, centres de santé), soit par l’intermédiaire d’un ami, d’un voisin ou d’une voisine, soit par la communication publique des responsables administratifs ou politiques lors des assemblées du parti, des réunions de l’administration ou par la communication de masse à la radio.

Au niveau de l’échantillon, nous avons privilégié des personnes analphabètes du monde rural pour recueillir entre autres leurs perceptions, leurs conceptions et leurs interprétations sur des thèmes choisis à cette fin. Nous tenons beaucoup plus aux témoignages de ces analphabètes qu’à ceux des experts dans ce domaine car, ce sont eux-mêmes qui maîtrisent mieux leur situation comme l’a souligné Servaes: «[...] in many cases at the local community level participants have proved to be more capable than “experts” because they best know their situation and have a perspective on problems and needs that no outsider can fully share.» (Servaes, 1995: 2). Après avoir compris la finalité de cette recherche, les informateurs et les informatrices de la colline de Mugoyi ont bien collaboré à l’enquête sur le terrain.

#### 2. 4. Description du déroulement de l'enquête ethnographique

L'entrée sur le terrain n'a pas posé de problème, puisque nous connaissions le milieu pour y avoir séjourné occasionnellement chez des proches parents du monde rural vivant essentiellement de l'agriculture et de l'élevage. Toutefois, c'était plus loin de la colline de recensement de Mugoyi retenue pour cette recherche. En outre, nous disposions d'un réseau de personnes ressources aussi bien du côté du personnel médical que de celui du corps enseignant des écoles secondaires et primaires de la région. Enfin, l'observation ethnographique était plus abordable pour nous qui sommes né et avons grandi jusqu'à la fin de l'école primaire, dans un milieu semblable à plus de 30 km de Rwibaga, dans un autre secteur sanitaire du monde rural également.

Nous avons vécu dans la région et participé aux différentes activités quotidiennes pour y mener une observation participante approfondie d'une manière intensive de juin à août 1998, ce qui nous a permis de récolter beaucoup de données importantes pour cette étude. Dans l'optique de faire une description ethnographique de cette population du monde rural, nous avons aussi participé à différentes activités politiques, économiques, sociales et sportives pour en saisir la dynamique, la portée et l'importance. Du lundi au vendredi, les femmes passent leurs journées entières dans les champs pour labourer, pendant que les hommes gardent les vaches dans les pâturages. Des cas où des hommes et des femmes passent leurs journées ensemble pour des activités champêtres ont été recensés à Mugoyi. Nous avons donc eu l'occasion, à maintes reprises, d'accompagner ces femmes et ces hommes dans leurs activités quotidiennes. Ce fut une expérience très enrichissante car, nous passions les journées à échanger sur tous les sujets qui nous intéressaient, mais aussi sur d'autres thèmes chers à nos informateurs.

Au cours des messes de mariage, les prêtres de l'Église Catholique expliquaient aux mariés le but du mariage et leur devoir dans l'éducation des enfants que Dieu leur donnerait. Un message traditionnel construit sur un

fonds culturel revenait souvent lors des discours de circonstances à l'occasion des célébrations des fêtes de mariage à Mugoyi et ses environs.

Également, au cours des cérémonies de dot, "gukwa," de mariage, "kurongoza," de naissance, "kuvuka," d'enterrement, "ku maziko," de relevailles, "gusohora," de levée de deuil définitive entre autres, "kuganduka," nous avons bien enregistré les contenus des discours de circonstances et des rites qui tournaient autour de l'enfant, de la vie, de la fécondité, de la famille, de la procréation, de la mort, etc. Il est important de noter que nous avons participé à maintes reprises à des veillées culturelles autour du feu en écoutant des légendes, des proverbes ou des contes, en dégustant la bière locale de sorgho avec nos hôtes, comme il est d'usage dans la tradition, etc. Cela se passait après les repas du soir, vers 20 heures heure locale, à l'intérieur des maisons d'habitations autour du foyer, "ku muzi w'iziko." Tel est le contexte privilégié de l'éducation traditionnelle des enfants à travers ce qu'on appelle communément l'école familiale du soir.

Les dimanches, vers 8 heures du matin, nous participions aux activités sportives organisées à Jenda par des fonctionnaires des deux sexes relevant des centres hospitaliers, scolaires et administratifs de la région. Les membres d'un club appelé les "Amis de la Montagne" parcouraient d'une manière hebdomadaire et régulière au moins une vingtaine de kilomètres à pied. Cela se faisait au rythme des chansons traditionnelles combien pertinentes aussi bien pour la marche que pour la recherche. Au terme de cette activité hebdomadaire d'une demi-journée, les participants se rencontraient dans des bistrotts pour se rafraîchir et échanger sur divers sujets dont la politique, l'économie, la culture, le sport, la tradition, la modernité, l'actualité, etc.

Évidemment, c'était une occasion pour nous d'en profiter pour échanger avec l'un ou l'autre sur les réalités du milieu et sur la problématique de la PF. Faut-il préciser que nous avons participé aux activités du plus grand marché de la région reconnu surtout pour la vente et l'achat des vaches, des génisses et des boeufs au niveau national à savoir le marché de Rwibaga. Il est important de

souligner avec force que l'observation participante concernait tout élément d'information en rapport avec la femme, l'enfant, la sexualité, la fécondité, la maternité, les croyances religieuses, etc. À titre illustratif, des proverbes, des dictons, des contes, des chansons populaires, des berceuses, des expressions symboliques et imagées de la vie quotidienne, bref, tout ce qui tournait autour du thème de la recherche a attiré une attention particulière. Du reste, dans une société rurale et analphabète caractérisée par l'oralité, les gens causent à longueur de journée, tout en travaillant, soit pour tuer le temps, soit pour chasser l'ennui, soit pour apprendre quelque chose de nouveau. Cela fait partie de la socialisation.

En guise de complément aux données ethnographiques récoltées lors de l'observation directe, des entrevues semi-structurées et des histoires de cas ont été réalisées par les enquêtrices, les enquêteurs et nous même. Les entrevues semi-structurées concernaient une dizaine de femmes qui ne fréquentent pas les centres de santé pour diverses raisons et cinq autres qui les fréquentent occasionnellement. Par ailleurs, nous avons récolté des informations d'une manière approfondie avec six sages de la colline Mugoyi âgés de plus de 60 ans, et les enquêtrices ont, à leur tour, rencontré six vieilles femmes de plus de 60 ans pour connaître en profondeur leurs points de vue sur cette problématique de la PF, de la fécondité, de la sexualité, du rôle et de la place de la femme dans la société traditionnelle, de l'impact des croyances religieuses sur la procréation, etc. Ce fut en quelque sorte une manière de récolter leurs histoires de cas à ce sujet et ainsi enrichir les données déjà récoltées.

Pour que l'étude englobe le point de vue des gens de sexe masculin de la colline de Mugoyi, nous avons aussi mené des entrevues semi-structurées avec une dizaine d'hommes qui ne fréquentent pas les centres de santé ou les hôpitaux pour cette question de la SR/PF. Parallèlement, nous avons aussi rencontré cinq hommes ayant déjà effectué des visites occasionnelles aux centres hospitaliers de Rwibaga ou de Jenda pour des questions relatives à la SR/PF entre autres (annexe no 13).

Pour connaître davantage la situation de la région, nous avons mené des entrevues avec les responsables des hôpitaux et des centres de santé de Jenda et de Rwibaga. En outre, des entrevues semi-structurées ont été réalisées avec les hauts cadres qui conçoivent cette politique de la SR/PF au niveau national à partir de la capitale du pays à savoir Bujumbura. Au niveau du CPPF, il s'agit notamment de l'actuel directeur, du précédent responsable à ce poste pendant une période de dix ans, de son adjoint également, d'un médecin superviseur des agents de mobilisation, de la responsable de la cellule IEC ainsi que du chef du service statistique. D'autres entrevues ont été aussi réalisées avec le médecin-directeur de la province sanitaire de Bujumbura rural, le coordonnateur des activités dans cette province et le chef du secteur sanitaire de Rwibaga où se trouve la colline de Mugoyi. Dans la recherche des réponses à certaines interrogations restées en suspens, nous nous sommes entretenus avec un professeur de l'Université du Burundi spécialiste en anthropologie du Burundi comme le mentionne l'annexe no 10.

Au niveau de l'observation participante, l'enregistrement des données comporte des notes descriptives et des notes analytiques (Laperrière, 1997: 255-258; Fortin, 1987: 30-31). Les notes descriptives vont du repérage au vif au compte rendu exhaustif de la situation observée d'une manière concrète et neutre. Au départ, ce sont des notes brèves, comprenant des mots ou phrases clés, qui sont complétées, dès la première occasion, pour en faire un compte rendu synthétique regroupant les différents points de repères. On aboutit alors à un compte rendu extensif de la situation observée dans toutes ses dimensions, muni d'une fiche signalétique faisant ressortir les principaux thèmes ou événements s'y rapportant.

Les notes analytiques, quant à elles, font référence au cheminement théorique de l'observateur sous forme de comptes rendus mentionnant les intuitions, les réflexions et les interprétations personnelles du chercheur qui vont être notées dans un journal de bord. Ce dernier comporte le déroulement quotidien de la recherche à savoir les conversations, les anecdotes, les impressions, les incertitudes méthodologiques, les erreurs, les confusions, les

réactions positives ou négatives, les événements, etc. Ce matériel a servi à élaborer des notes de planification contenant des observations, des lectures, des recherches, des contacts et corrections à faire à la suite des réflexions théoriques et personnelles menées sur place.

La collecte des histoires de cas et celle des entrevues semi-structurées ont été faites à l'aide d'un magnétophone pour enregistrer la narration livrée dans la langue maternelle, le Kirundi, parlée et comprise par les Burundais dont moi-même. Cet enregistrement s'est fait avec le consentement négocié des informateurs et des informatrices tant analphabètes qu'intellectuels à qui l'anonymat était garanti. Dans des cas rares, certains informatrices et informateurs ont refusé d'être enregistrés. Par conséquent, l'enquêteur ou l'enquêtrice prenait note au fur et à mesure que l'entrevue semi-structurée progressait. La consigne était claire et consistait à ne pas contrarier la volonté des informateurs et informatrices en forçant les choses.

La phase de l'enregistrement, de la transcription et de la préparation du document écrit a essayé de respecter les règles d'usage (Chalifoux, 1992; 303; Deslauriers, 1987: 43-45). La transcription est littérale, dans la langue originale, le Kirundi, et comporte des corrections afin d'éviter le charabia. La traduction en Français était indispensable puisque la rédaction se fait dans cette langue. En effectuant cette transcription et cette traduction, nous avons essayé d'être le plus fidèle des faits récoltés sur terrain.

Le texte est ponctué de points de suspension, d'hésitations ou d'énoncés incomplets, de mise entre crochets, des ajouts pour signifier un verbe manquant, un mot inaudible ou un doute, etc. En plus, le texte comporte aussi la description des gestes et attitudes (comme le sourire, les soupirs, les pleurs, les hésitations, etc.) des participants ou de l'informateur pour éclairer des passages obscurs par des explications renvoyant au contexte socioculturel, à des informations complémentaires notamment. Toutes les différentes sortes de données étant maintenant rassemblées, il ne reste qu'à passer à leur analyse.

### 3. L'analyse des données

La transcription des données s'est effectuée en respectant les différentes étapes du déroulement de l'enquête sur le terrain à savoir la phase de l'observation directe, celle des histoires de cas et des entrevues semi-structurées. Ensuite, les données ont été classées par thèmes selon les sources d'informations et le sexe des informateurs. C'est ainsi que nous avons abordé l'analyse en suivant la proposition de Mucchielli selon laquelle «analyser le contenu (d'un document ou d'une communication), c'est rechercher les informations qui s'y trouvent, dégager le sens ou les sens de ce qui est présenté, formuler ou classer tout ce que «contient» ce document ou communication.» (Mucchielli, 1991: 17).

Cette démarche de Mucchielli (1991) est intéressante car, elle propose d'abord de rassembler les récits qui se ressemblent, de chercher ensuite les éléments analogues présents dans tous les récits pour finalement parvenir à formuler une vision du monde à partir de la synthèse des éléments. Par conséquent, les données entièrement transcrites ont été analysées d'une manière thématique en mettant d'un côté, les ressemblances et les convergences, et de l'autre, les divergences et les différences. Dans cette dynamique de recensions des thèmes et des sous-thèmes, il est à souligner que l'importance d'un thème se mesure aussi bien par sa récurrence que par «sa nouveauté, son intérêt, sa valeur», ce qui est bien entendu subjectif mais opérationnel (Grawitz, 1984). Il a été possible de recenser les thèmes abordés et les arguments avancés aussi bien pour les histoires de cas, les entrevues semi-structurées que pour les éléments issus de l'observation directe et des différents documents consultés pour parvenir à une interprétation des résultats en rapport avec les objectifs et les hypothèses de recherche.

Cela dit, trois éléments ont participé à garantir la validité des données au niveau de cette étape de l'analyse (Laperrière, 1997). Par le critère de saturation, nous avons constaté qu'aucune donnée nouvelle ne venait contredire ou

compléter les faits déjà recueillis, ce qui a conduit à s'arrêter à ce niveau. Ensuite, nous nous sommes rendu compte que la théorie élaborée a pu expliquer l'ensemble des faits observés à cause notamment de son exhaustivité et de sa consistance interne.

#### **4. Validité et fidélité des données recueillies**

La question de la fidélité et de la validité des résultats de la recherche est pertinente en sciences sociales. Pour notre part, des précautions ont été prises pour assurer la fidélité des données récoltées sur le terrain en rapport notamment avec les différentes catégories déjà élaborées à savoir la famille, la sexualité, la procréation, la fécondité, la contraception, la communication et les croyances religieuses traditionnelles. Ensuite, comme le critère de fidélité vérifie la stabilité des observations (Lindlof, 1995), nous avons réalisé plusieurs observations sur les mêmes phénomènes pour aboutir aux mêmes résultats. Il en a été de même pour le cas des entrevues semi-structurées où les points de vue des différentes personnes interviewées séparément sur les mêmes thèmes ont abouti à une bonne convergence. Par conséquent, la stabilité des résultats a été vérifiée aussi bien par différentes sources d'information (Ouellet, 1994: 6) que par les différentes méthodes de recherche dont l'observation participante, les histoires de cas et les entrevues semi-structurées.

Étudier la validité revient à poser la question de savoir si les données retenues du phénomène ou de l'événement traduisent bel et bien la réalité de ce dernier (Ouellet, 1994: 196). Autrement dit, les résultats de la recherche correspondent-ils à ce qui se passe sur le terrain? C'est ainsi que nous avons jugé opportun d'utiliser plusieurs techniques de collecte pour maximiser le degré de validité interne et externe des données recueillies. C'est dans la variété et la richesse des informations récoltées que repose le concept de validité. Une observation est alors dite valide si la perception d'une personne concernée de près par l'objet de cette observation correspond aux données recueillies effectivement par le chercheur (Ouellet, 1994: 197). Cela a été concrétisé par

exemple en faisant écouter les données enregistrées aux mêmes sources d'information, d'une part, et à d'autres informateurs ou informatrices, d'autre part.

De leur côté, Friedrichs et Ludtke (1980) et Laperrière (1997: 259-261) présentent les limites de l'observation directe dont nous avons tenu compte lors du séjour sur le terrain. Face à "l'ethnocentrisme et à la subjectivité du chercheur " risquant de pervertir son choix des situations à observer, sa perception de ces situations et de ses analyses, nous avons jugé bon d'amasser le maximum possible de données sur les situations à observer. Cela a permis de faire un choix judicieux des situations à observer en fonction des objectifs et de l'hypothèse de recherche.

Ensuite, l'inévitable interdépendance entre observateur et observé se répercute sur les perceptions, les positions, les réactions et attentes mutuelles entre les acteurs en présence. À ce sujet, Friedrichs et Ludtke (1980) suggèrent par exemple un rôle neutre comme celui d'un étudiant, l'immersion totale dans la situation à l'étude jusqu'à se confondre avec le décor, et la tenue d'un journal de bord, ce que nous avons tenté de faire sur le terrain à Mugoyi.

Face à la sélectivité des perceptions, le chercheur essaye d'accorder une attitude égalitaire à tous les acteurs et à toutes les situations à l'étude (Friedrichs et Ludtke, 1980: 25). La prise de notes rapide et exhaustive pendant la période de l'observation directe, la présentation de ses données aux acteurs de la situation pour ajouter des informations, les soustraire ou préciser certaines choses constituent une solution à ce problème que nous avons contourné de cette façon.

Un autre critère non moins important a garanti la validité des données issues de l'observation directe. Il s'agit de la proximité des sources liée à notre présence sur le terrain car, une observation de première main vaut toujours mieux que celle de seconde main. Notre observation participante à Mugoyi est un facteur de plus garantissant la validité des données puisque nous rapportons

quelque chose qui est vécu et observé par nous même, autant de fois que possible. Voilà quelques uns des éléments pris en compte pour limiter les biais et garantir autant que possible la validité et la fidélité des données récoltées sur le terrain.

## 5. Considérations éthiques

La dimension éthique a retenu notre attention tout au long de ce travail, de la collecte des données à la rédaction de la présente thèse (Spradley, 1980: 20-25). L'enregistrement des données par minicassette nécessitait le consentement des informatrices et des informateurs pour lesquels l'enquêteur ou l'enquêtrice remplissait la fiche d'identification tout en lui garantissant l'anonymat. Dans la grande majorité des cas, les gens de Mugoyi ont systématiquement autorisé l'enregistrement. Mais, dans quelques cas exceptionnels, les informateurs ou informatrices ont exprimé leur refus d'être enregistré, une décision normale et respectée à la lettre par chaque enquêteur. En outre, la priorité est accordée aux intérêts des informateurs et des informatrices. Il importait alors de sauvegarder leurs droits et leur vie privée chaque fois qu'une occasion de conflits se présentait entre le chercheur et l'informateur notamment au niveau des rendez-vous et de l'emploi du temps.

L'enquêteur ou l'enquêtrice devait expliquer les tenants et les aboutissants de la recherche à chaque interlocuteur ou interlocutrice, «ce qui lui sera demandé et à quelles fins cette information sera utilisée- pour en évaluer les conséquences.» (Crête, 1997: 22-23). La transparence dès les premiers contacts a été d'une grande utilité tout au long de la recherche sur le terrain. Il était donc nécessaire, sinon indispensable, de communiquer les objectifs de la recherche aux informateurs et informatrices pour qu'ils sachent, dès le départ, les finalités de leur collaboration et ce à quoi s'en tenir. C'est dans ce sens qu'il faut garder les secrets livrés par des informateurs car, une fois divulgués, ils peuvent se retourner contre eux. La protection de leur vie privée consiste par exemple à utiliser des pseudonymes à la place de leurs propres noms et prénoms. Enfin, il

n'est pas bon d'exploiter les informateurs à la merci alors qu'il y a une façon, non pas d'acheter les informations récoltées, mais de leur rendre des services à leur tour, d'une manière directe ou indirecte, dans le respect des pratiques du milieu.

## 6. Difficultés rencontrées

Premièrement, le problème majeur rencontré est lié à cette recherche qualifiée de pionnière dans un domaine de la communication et de la santé où il n'y a pas de références scientifiques solides déjà produites sur le Burundi en rapport avec les objectifs et les hypothèses de cette thèse. En fait, tout est à construire en l'occurrence sur le plan méthodologique. Ainsi, tout est à concevoir, à organiser et à réaliser à partir des bribes d'informations disponibles dans ce secteur d'activités.

Deuxièmement, une partie minime d'informateurs et d'informatrices a refusé d'être enregistrée, ce qui surcharge le travail du chercheur auquel on ajoute la période de transcription des données combien longue et laborieuse. Troisièmement, la traduction des données du Kirundi au Français constitue un épineux problème qui exige un travail intensif de réflexion, d'analyse et d'évaluation pour trouver les meilleures expressions appropriées, les plus fidèles possibles à la pensée de la langue d'origine. Si traduire d'une langue à une autre, c'est parfois trahir, il existe de temps en temps des expressions intraduisibles qu'on essaie d'expliquer en tenant compte du contexte de production du sens.

Pour surmonter ces problèmes et en prévenir d'autres, le premier contact avec l'informateur ou l'informatrice consistait à lui expliquer les objectifs de la recherche, le cadre dans lequel cette étude est réalisée ainsi que sa finalité, c'est-à-dire contribuer à l'amélioration de la santé de la mère et de l'enfant, et par conséquent de la famille tout entière.

## CONCLUSION

La détermination des contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement sera effectuée à partir de l'application de la politique de la SR/PF au Burundi. Pour ce faire, nous faisons recours à l'approche ethnographique combinant à la fois l'observation participante, les histoires de cas, les entrevues semi-structurées et les données documentaires. Telle est la voie privilégiée pour connaître l'interprétation de cette politique par des récepteurs du monde rural de Mugoyi. Cette interprétation s'effectue en fonction des fondements culturels de ces mêmes récepteurs dont il est nécessaire de décrire le contexte de réception.

Avec le concours des enquêteurs, des enquêtrices, des informateurs et des informatrices, le déroulement de la recherche s'est effectué dans le Burundi profond de juin à août 1998, sur la colline de recensement de Mugoyi, dans le secteur de santé de Rwibaga et concerne une population essentiellement analphabète du monde rural. D'entrée de jeu, l'analyse des résultats de la recherche a dégagé une série de catégories reliées aux principaux acteurs, au discours de la politique de la SR/PF, à l'organisation de la famille, au mariage, à l'éducation des enfants, aux croyances religieuses, à l'attitude à l'égard d'un enfant, d'une mère, d'une femme stérile, de la contraception moderne et de la communication de masse. La dernière phase a consisté à présenter les résultats de la recherche, chapitre par chapitre, à en discuter pour parvenir à infirmer ou confirmer l'hypothèse de cette thèse, tout en proposant de nouvelles pistes pour des investigations ultérieures.

## **CHAPITRE IV**

### **ORGANISATION FAMILIALE, MARIAGE, ÉDUCATION DES ENFANTS ET CROYANCES RELIGIEUSES AU BURUNDI**

Ce chapitre rapporte une synthèse des éléments ethnographiques relevés essentiellement à travers l'observation directe, les histoires de cas et les entretiens semi-structurés réalisés à Mugoyi. Ce résumé tourne autour de l'organisation familiale, du mariage comme fondement de la famille, de l'éducation des enfants pour les préparer à l'âge adulte et des croyances religieuses en rapport avec l'acte de création propre à "Imana," Dieu. Il rend compte d'une série de rites, d'interdits, de cultes et de coutumes en vigueur à Mugoyi dans le but de préserver la vie et éloigner les esprits maléfiques et la mort. C'est à partir de ces fondements culturels dans les domaines mentionnés ci-dessus que les populations de la colline de recensement de Mugoyi interprètent la politique de la SR/PF. L'interprétation de cette dernière est influencée par l'environnement socioculturel décrit ci-dessous avec des détails ethnographiques pertinents.

#### **1. Organisation familiale**

##### **1.1. Définition du concept "umuryango," famille**

Pour mieux comprendre l'organisation familiale au Burundi, il est nécessaire de passer en revue la terminologie et les expressions utilisées par les gens de Mugoyi pour désigner le concept «famille». Selon le proverbe, "wihora uwawe ukamara umuryango," un informateur traduisait l'idée selon laquelle qui se venge contre le sien finit par exterminer sa famille, ce qui aboutit à l'autodestruction. La morale est que la société déconseille la vengeance qui est dévastatrice. Au sens restreint, "umuryango" désigne les parents, les frères, les sœurs, les oncles, les tantes, les neveux et les nièces, bref, la parentèle tant du côté paternel que maternel. C'est l'ensemble des personnes liées entre elles soit

par le mariage, soit par la filiation, soit par l'adoption.

Par extension, les amis, "abagenzi," et les voisins, "ababanyi," sont aussi appelés "umuryango," pour des raisons de solidarité et de bon voisinage dans la vie quotidienne. Ainsi, par le proverbe "umuryango uva ku muryango," une sage-femme de Mugoyi voulait dire qu'un bon voisin est plus utile que les membres de sa famille habitant une région éloignée. Ce voisin ou cette voisine remplace les services généralement offerts par les parents, les frères, les soeurs, etc. Ici, le concept "umuryango" traduit par famille signifie toute personne qui vient en aide à son voisin sans pour autant partager des liens de sang.

Au-dessus de la famille-ménage, il y a les parents, le conseil de famille, les grands-parents, les arrières-grands-parents et les ancêtres. Le conseil de famille est chargé de régler les différends qui surgissent au sein d'une même famille sans que la société, les voisins immédiats ou lointains, s'en mêlent. Cette pratique obéit à la coutume selon laquelle le linge sale se lave en famille. C'est une façon de régler les choses dans la discrétion et l'intimité, à l'abri des regards moqueurs des adversaires ou des ennemis effectifs ou potentiels des membres de la famille-ménage.

En définitive, les explications données par les différentes sources sur le terrain démontrent que le concept "umuryango" est polysémique et se traduit par les termes famille, lignage, clan et bien entendu bon voisinage.

## **1. 2. Organisation familiale : Le système patriarcal**

Trois niveaux se présentent au niveau des structures claniques au Burundi à savoir la maisonnée, "inzu," le lignage restreint, "umuryango," le lignage clan, "umuryango." (Mworoha, 1977: 38-41). Par "inzu," maison, on entend un enclos, "urugo," dont les différentes cases abritent les membres d'une même famille nucléaire. Plus concrètement, il s'agit des enfants issus d'un même père et d'une épouse ou des épouses de celui-ci ainsi que des épouses éventuelles des enfants. Tel est le noyau qui constitue la cellule de base

de la famille et de la société à partir de la famille-ménage.

Sur le plan spacial à Mugoyi précisément, cette famille en question habite une maison, "inzu," bien délimitée par une clôture faite de bambous. Les ménages des enfants issus d'un même père habitent des maisons situées de part et d'autre de celle de ce dernier construite au centre de l'enclos, "urugo." Cela constitue les limites de l'intimité et de la propriété privée très chères aux Burundais. À ce sujet, un étranger qui arrive sur les lieux doit tousser à l'entrée de l'enclos pour s'annoncer, sinon, il est pris pour un voleur. Cela explique l'habitat dispersé sur les collines qu'on observe au Burundi en général et à Mugoyi en particulier. Chaque colline appartient souvent à une seule famille pour des raisons agricoles et pastorales.

Par "umuryango", on désigne tous les descendants d'un arrière-grand-père paternel uniquement dans la lignée patrilinéaire appelés communément "abavandimwe." Les membres de la maison se rattachent alors à cette parenté élargie. Ensuite, les membres d'«umuryango» entretiennent entre eux des relations fréquentes et étroites:

"participation aux fêtes, solidarité face aux difficultés naturelles, sociales ou politiques; ils peuvent vivre sur un même domaine, mais ce n'est pas toujours le cas. Le muryango forme une unité sociale fondamentale. Il est représenté auprès des autorités politiques ou des autres familles voisines par une sorte de porte-parole choisi en fonction de son âge ou de ses capacités." (Mworoha, 1977: 38).

À un autre niveau, la parenté est tissée par les femmes en qualité d'épouses ou de soeurs, autrement dit, avec les lignages alliés. En effet, toutes les personnes issues du grand-père maternel ou de la tante maternelle par exemple forment des branches collatérales nommées "incuti." Leurs relations avec les membres d'"umuryango" sont fondées sur la solidarité sociale, la présence à des réunions familiales, et des possibilités de mariage existant habituellement entre cousins croisés dans un système patrilinéaire où ils sont

censés appartenir à des lignages différents.

Au troisième niveau, nous retrouvons encore le terme “umuryango”, cette fois-ci pour désigner une réalité plus large que la parenté élargie mentionnée plus haut, considérée comme “lignage mineur.” Par conséquent, le troisième cas regrouperait “umuryango” comme ensemble de lignages mineurs se trouvant disséminés dans tout le pays et se distinguant par un nom commun issu d’un ancêtre mythique (Mworoha, 1977: 39-40). À titre illustratif, le clan des “Bahanza” a un ancêtre connu dans la tradition sous le nom de “Ruhanza.”

De par la tradition, le système familial au Burundi est patrilineaire puisqu’il est fondé sur la parenté par les mâles et la puissance paternelle, comme le déclarait un informateur d’une cinquantaine d’années:

“Selon la tradition, l’enfant, en l’occurrence le garçon, hérite le nom et les biens de son père, pour ensuite les transmettre à ses descendants mâles. La chaîne se poursuit d’une manière ininterrompue de l’ancêtre aux petits-fils jusqu’aujourd’hui. Cela fait partie de l’héritage de notre passé à préserver pour les générations présentes et à venir.” (PN).

L’organisation familiale repose sur la famille de l’homme qui transmet son nom et son héritage à ses descendants mâles de père en fils. Cette coutume est observée dans tout le pays. D’où, l’impérieuse nécessité, pour une femme, d’avoir au moins un garçon.

Le même système est patrilocal en ce sens que la femme doit rejoindre son mari à la résidence de ses parents où s’établit désormais le foyer des jeunes mariés. Exceptionnellement, le fiancé peut rejoindre sa fiancée pour fonder un foyer dans la propriété de ses beaux-parents, “umukwe wo ku ndaro.” Le couple y séjournera pendant une certaine période, pour finalement rejoindre plus tard la propriété du père du marié où il a droit à l’héritage. Cette situation de

résidence temporaire se produit entre autres lorsqu'il n'y a pas d'enfants de sexe masculin dans la famille de la jeune mariée. Même dans cette circonstance, les descendants de cette union appartiennent au clan du père si l'union est légale et légitime, comme nous l'analyserons plus loin à propos de la dot.

Le conseil de famille, quant à lui, est reconnu par le code des personnes et de la famille en son article 371:

“Le conseil de famille est une institution créée au sein de la famille pour veiller à la sauvegarde des intérêts de chacun de ses membres dans les cas prévus par la loi. Dans ces conditions, il doit être guidé par l'esprit d'«ubushingantahe» caractérisé par l'abnégation, la probité et l'impartialité.” (Gouvernement du Burundi, 1993: 242).

En tout cas, le système patrilinéaire est majoritaire dans la région interlacustre regroupant notamment le Burundi, le Rwanda, l'Ouganda et la Tanzanie et une partie de la République Démocratique du Congo (Mworoha, 1977). À partir des témoignages recueillis à Mugoyi, il est clair que l'homme est le pilier et le fondement de la famille, “umuryango,” aussi bien au sens restreint qu'élargi, tant du côté paternel que maternel.

## **2. Le mariage: fondement de la famille et de la société**

### **2. 1. Buts ultimes du mariage traditionnel**

À travers les histoires de cas, les entrevues semi-structurées et l'observation participante, le mariage est au coeur des préoccupations aussi bien des parents, des grands parents, des jeunes mariés que des célibataires. On dirait qu'en dehors du mariage, il n'y a point de bonheur, comme cela s'explique au cours de ce chapitre. C'est par le mariage que la famille paternelle se perpétue en donnant la vie aux mâles en l'occurrence. Dans la tradition, les jeunes gens se mariaient autour de quinze ans, ce qui a amené les autorités politiques à retarder l'âge au mariage. Actuellement,

“le mariage est l’union volontaire de l’homme et de la femme, conforme à la loi civile. L’homme, avant vingt-et-un ans révolus et la femme avant dix-huit ans révolus ne peuvent contracter mariage. Néanmoins, le gouverneur de province peut accorder dispense d’âge pour motifs graves.” (Gouvernement du Burundi; 1993: 219).

Ce discours officiel très récent ne colle pas totalement à la réalité. Tout d’abord, les naissances n’étaient pas systématiquement enregistrées à l’état civil au niveau des communes et ne l’étaient pas encore au moment de la recherche sur le terrain pendant l’été 1998. Ensuite, il en était de même pour les cas de décès qui n’étaient pas recensés d’une manière régulière. Il est donc très difficile de croire que l’âge au mariage soit scrupuleusement respecté dans un monde rural totalement analphabète où on réduit ou augmente l’âge des enfants selon des intérêts ponctuels.

Selon les pratiques de la tradition burundaise rapportées par des personnes adultes, les parents préfèrent que leurs fils se marient le plus tôt possible pour agrandir la famille d’une part, et pour avoir le maximum possible de petits-enfants pendant qu’ils sont encore en vie, d’autre part. Également, les parents riches surtout se pressaient de marier leurs fils puisque toutes les conditions pour célébrer le mariage étaient réunies. Cela est très important car, la tradition est très sévère et intolérante à l’endroit des vieux célibataires. De sources concordantes sur le terrain, on affirme qu’

“un célibataire ou un homme marié décédé sans laisser de descendance était enterré avec un morceau de braise éteint dans sa main pour qu’il ne porte pas malheur aux survivants. En outre, cela avait un effet préventif pour que les enfants de sexe masculin qui naîtront de cette famille ne meurent, à leur tour, sans laisser de descendances.”

Ce morceau de braise éteint signifie que cette personne vient de s’éteindre définitivement sans laisser aucune trace, ce qui est encore mal perçu et mal interprété dans la culture burundaise. Abondant dans le même sens, le plus

grand spécialiste de la culture et de la langue burundaises, le professeur émérite Jean-Baptiste Ntahokaja rapporte qu' «on faisait semblant de toucher le côté du visage du cadavre d'une vieille célibataire avec une hache. Cela symbolisait le mariage pour que cette personne morte ne porte malheur aux autres filles de la famille. Avec ce rituel, la personne en question va au-delà, comme si elle était mariée.» (notre traduction libre, Ntahokaja, 1978: 44).

Le mariage est donc un événement heureux accompagné d'un certain nombre de rites pour conjurer les forces maléfiques d'une part, et pour réunir les conditions gagnantes pour la prospérité du nouveau couple, d'autre part. Le but ultime du mariage est d'avoir des enfants, de préférence une progéniture nombreuse, pour perpétuer la lignée paternelle, le nom du père et ainsi agrandir la famille.

## **2. 2. Rituels liés aux cérémonies de mariage, «guca ince»**

À la date fixée de commun accord entre la famille du fiancé et celle de la fiancée par un intermédiaire appelé "umuranzi," la fête de mariage se célébrait solennellement dans l'enclos du père du jeune homme. Le courtage matrimonial est en fait une institution encore vivace et qui est loin de s'éteindre. Du côté du jeune homme, toute la famille au sens large doit être présente pour cet événement heureux et solennel. Il s'agit des gens issus tant du côté paternel que maternel ainsi que des voisins et des amis.

La fiancée est accompagnée par une équipe de jeunes gens et de jeunes filles venus de chez ses parents pour la circonstance. Arrivée à l'entrée de l'enclos de son beau-père et sur fond de chansons traditionnelles de circonstance, "imvyino" et de danses, "intambo," le fiancé donnait à sa fiancée un petit garçon de moins de 2 ans. À son tour, il reçoit une fillette du même âge donnée par sa fiancée. C'est une façon de se souhaiter mutuellement une longue descendance faite des deux sexes en présence de toute l'assistance. Le jeune marié amenait aussitôt l'enfant jusque dans sa maison neuve.

À la tombée de la nuit, seuls dans la nouvelle demeure, au terme de la célébration de la fête marquée par des échanges de discours, de la consommation de la boisson de fabrication locale, des danses et des chants, les jeunes mariés entamaient le rituel proprement dit de mariage, tel que décrit par les différentes sources de Mugoyi:

“Le jeune homme arrache par force les habits portés par la jeune fille dès le départ de chez ses parents. Cette dernière résiste, proteste, pleure même, selon la tradition, jusqu’à ce que le premier y parvienne et lui donne des habits neufs achetés par son père. Cela s’appelle “guca ince,” c’est-à-dire déchirer les habits de la fille pour lui donner ceux achetés pour la fête en guise de rituel de mariage. C’est à partir de ce moment précis que la jeune femme est officiellement mariée. Les vieux habits retournent chez sa mère avec un cadeau offert par la belle-famille à savoir une houe ou un taurillon, selon le niveau de richesse des parents du jeune homme. Enfin, le jeune homme doit vaincre la résistance de la jeune fille pour accomplir les premières relations sexuelles de leur vie commune en la déviergeant. Le lendemain matin, les jeunes mariés se soufflaient mutuellement sur le visage un mélange parfumé composé d’eau et d’un produit médicinal et aromatique appelée “imbazi.”

“Imbazi” exprime la pureté de quelque chose qui est encore sain. En effet, le potentiel de fécondité est encore à son état maximal et intact. Il en est de même d’une jeune fille non orpheline et du lait d’une vache qui n’a pas encore perdu de veau. Par ailleurs, le lait et le beurre symbolisent aussi la fécondité, et sont utilisés dans certaines cérémonies rituelles du mariage. Ces dernières ont un aspect éminemment magique et religieux pour caractériser le passage de l’état de célibat à celui d’une personne mariée avec toutes la charge émotionnelle et culturelle y relative.

Deux à trois semaines après la consommation du mariage, si la jeune mariée n’était pas vierge, sa belle famille envoyait à ses parents une cruche de bière dans laquelle il y avait un chalumeau coupé de part et d’autre. C’était le

déshonneur total et l'humiliation pour les parents de la mariée. Ce geste codé touchait profondément surtout sa mère qui n'a pas su éduquer sa fille selon les normes de la tradition. Par contre, si la jeune mariée était vierge, la cruche de bière envoyée à ses parents contenait un chalumeau non coupé sur ses deux extrémités. C'était la joie et l'honneur du côté des parents de la jeune mariée.

Dans la société traditionnelle burundaise, il était normal qu'un homme ait plusieurs femmes pour plusieurs raisons. Dans un système patriarcal où le nom se transmet de père en fils pour perpétuer la lignée paternelle, il était d'usage qu'une femme ayant eu des filles seulement connaisse une co-épouse. Ensuite, des hommes riches ayant des propriétés foncières dans différents endroits pouvaient se permettre d'avoir une deuxième ou une troisième épouse pour avoir une progéniture nombreuse.

Le troisième cas est celui d'une femme stérile qui n'avait pas de choix que de retourner chez ses parents. Son mari récupérait alors la dot sans autre forme de procès. Cette pratique rentre dans le cadre de la conception selon laquelle, "impfizi ntiyimirwa," on ne peut pas établir des limites à un taureau qui se trouve au milieu d'un troupeau de vaches. C'est une sorte de métaphore pour dire qu'il est culturellement autorisé à un homme d'avoir plusieurs femmes.

Par ailleurs, trois situations se présentent pour les cas de divorce au Burundi, si l'on en croit les histoires de cas recensés sur le terrain. Si la femme, symbole de la fécondité, est stérile, c'est la répudiation pure et simple puisque l'homme n'est jamais stérile, du moins selon la tradition et les témoignages récoltés à Mugoyi. En ce cas, le beau-père restitue la dot à son gendre. Il arrive aussi que la femme manifeste un comportement intolérable comme l'adultère et connaît alors la répudiation par son mari. Les enfants restent avec son père selon le système de patriarcat. Ces cas de polygamie et de divorce existent à Mugoyi dans une moindre proportion par rapport à jadis.

Il est à remarquer que le mariage est une institution très importante dont

les rites sont scrupuleusement respectés car, il est la source de la vie. Bien des cérémonies sont accomplies pour souhaiter la prospérité au nouveau couple tout en prévenant des effets maléfiques des mauvais esprits. Cela montre aussi à quel point la tradition est exigeante à propos de la virginité, de la fécondité et de la sexualité. Les parents de la jeune fille ne participaient jamais aux cérémonies de mariage de leur fille, ce qui met en évidence les relations entre un père et sa fille marquée par le respect mutuel durant le processus d'éducation des enfants.

### **3. Éducation des enfants**

#### **3. 1. Éducation dès l'enfance**

Ce thème de l'éducation des enfants est d'une si grande importance pour les familles qu'il existe une série d'expressions et de proverbes pour l'évoquer. Dans la tradition burundaise, la sagesse populaire affirme que l'éducation des enfants commence dès le bas âge, "indero iva hasi," sinon, l'enfant risque d'acquérir de mauvaises habitudes d'autant plus qu'il a un sens d'observation très aigu dès l'enfance.

Cette idée est aussi exprimée à travers le proverbe "igiti kigororwa kikiri gito." Littéralement, l'arbre est redressé quand il est encore petit. D'une manière littéraire, les enfants acquièrent de bonnes habitudes lorsqu'ils sont encore très jeunes. Devenus adultes, il s'avère alors difficile de changer leurs habitudes, leurs attitudes et leurs comportements.

Ensuite, "unanirwa kugarura impene ikiri hafi, yamara kurenga umutumba ukabira nkayo." Littéralement, cette phrase traduit l'idée selon laquelle si tu n'attrapes pas la chèvre pendant qu'elle est encore près de toi, si elle va au-delà de la montagne, tu vas beugler comme elle. Tout simplement, il vaut mieux prévenir que guérir. Ce proverbe vaut parfaitement pour le cas de l'éducation des enfants. En effet, étant donné que ce dernier a un sens très poussé de l'observation et de l'imitation, les parents préféreraient ne pas

s'entourer d'enfants pour être à l'aise dans leurs conversations entre adultes. Il était aussi interdit aux jeunes de fréquenter les enfants mal éduqués des voisins. Cela est d'autant plus capital qu'une mauvaise éducation des enfants est automatiquement imputable aux parents et est source de moquerie sociale.

En somme, les parents s'occupaient jalousement de l'éducation de leurs enfants pour sauvegarder leur propre réputation, et en même temps, leur préparer un avenir meilleur adapté aux normes sociales. Selon l'adage populaire "umwana si uwumwe," l'enfant n'appartient pas seulement à sa famille, mais à la communauté tout entière. Les voisins avaient un droit de regard sur l'éducation des enfants de leur entourage, dans le cadre du bon voisinage, de la solidarité et de la responsabilité sociale des adultes. Il est alors important de savoir qu'une bonne éducation des filles surtout faisait partie des conditions nécessaires et indispensables pour réussir la vie.

### **3. 2. Éducation pendant la pré-adolescence**

Dès la pré-adolescence, l'éducation des filles est confiée à leur mère, pendant que celle des garçons revient automatiquement à leur père. Cette division du travail est très fondamentale surtout dans l'éducation sexuelle des enfants actuellement en vigueur à Mugoyi même.

Il est formellement interdit aux garçons de dormir avec leurs soeurs et ils doivent avoir leurs propres lits. En outre, les garçons ne sont pas autorisés à passer beaucoup de temps avec leurs soeurs ou leurs mères, de peur d'adopter des comportements féminins en paroles et en actes.

Également, le jeune homme ne doit jamais raser les cheveux de sa mère, ce qui est une tâche réservée à son mari ou à ses amies.

Dans le même ordre d'idées, à l'intérieur de leur maison d'habitation, les garçons s'assoient à côté de leur père pendant que les filles restent du côté de leur mère. Par ailleurs, les filles ne se promènent pas à la tombée de la nuit, ce qui est une mauvaise habitude qui risque de conduire à la fornication. Cela est

toujours d'actualité aussi bien pour les filles que pour les femmes. Cet acte n'est jamais toléré dans la société traditionnelle burundaise et ne l'est même pas encore aujourd'hui.

Un chef de famille peut frapper sa fille avant l'âge de sept ans pour lui donner des leçons en cas de manquements graves à la discipline de la maison ou au code de bonne conduite. De même, une femme avait la possibilité de corriger son fils par une punition sévère jusqu'à l'âge de sept ans environ. Par contre, un père n'avait plus l'autorisation de frapper sa fille devenue pré-adolescente. Dans ce cas, il s'adresse à sa femme qui se charge de la punir sévèrement par des coups de poings ou par un bâton, parce qu'elle dispose des prérogatives pour bien l'éduquer.

Si par mégarde, un homme frappait sa fille devenue adolescente, il offrait, en guise de réprimande, des cruches de bières aux notables du village pour avoir transgressé l'interdit. Aussi, une femme ne pouvait plus réprimander son fils devenu adolescent pour respecter la coutume en la matière. La tâche revient à son père qui s'en acquitte convenablement.

Par contre, un adolescent qui ose frapper son père ou sa mère est sévèrement puni. Si par malheur, une fille frappe sa mère, elle devient aussitôt la risée du village et ne peut plus prétendre au mariage. Elle est considérée comme une fille mal éduquée incapable d'obéir à un éventuel prétendant au mariage. Une fille est éduquée pour devenir une femme au foyer, travailleuse, responsable, courtoise, polie et respectueuse envers son mari, ses beaux-parents et son entourage. Les femmes s'occupent surtout des activités domestiques et champêtres. Quant aux garçons, ils sont préparés à devenir de vrais chefs de famille, de vrais notables intègres dans le village et des gardiens de vaches. Les filles et les garçons qui ont la chance de réussir le concours national instauré à la fin de la 6<sup>ème</sup> année primaire peuvent poursuivre leurs études secondaires et devenir fonctionnaires de l'Etat ou des entreprises privées. Voilà la synthèse des informations recueillies à Mugoyi sur cette distance culturelle, physique, sociale et psychologique en rapport avec l'éducation des enfants.

### 3.3. Le cas des filles célibataires enceintes

Une fille célibataire devenue enceinte entraînait de mauvaises conséquences tant pour elle que pour sa famille. Lorsqu'il y avait des doutes, sa mère faisait appel discrètement aux services de vieilles femmes du voisinage pour l'examiner. En général, une femme enceinte manifeste dès les trois premiers mois de la grossesse des signes évidents comme des vomissements, des maux de tête, une fatigue généralisée, une nausée permanente, une envie de sommeil à tout moment, etc. Les informatrices de Mugoyi en parlaient abondamment pour l'avoir vécu à maintes reprises.

Si le test s'avère négatif, la fille en question s'enduisait du kaolin, une craie blanche, sur sa figure et toute sa famille applaudissait pour avoir échappé au déshonneur et aux razzias de vaches. Par contre, si le test s'avérait positif, c'était une situation catastrophique sous forme de deux scénarios. La famille de la victime faisait appel à l'un de leurs favoris à la cour royale pour qu'il intercède pour elle. En ce cas, le roi évitait d'ordonner un razzia de vaches et exigeait à la famille de la fille de payer une seule vache en guise d'amende.

En l'absence d'intermédiaire à la cour, la famille de la fille coupable subissait un razzia d'une partie de leurs troupeaux de vaches, mais la victime était condamnée à jamais. La fille en question ne s'en sortait pas. Au moins deux situations se présentaient. Ses parents la chassaient de leur maison pour qu'elle aille s'exiler dans une région inconnue ou dans une forêt. Ce n'était pas toujours le cas, car le sort qui l'attendait revenait aux criminels comme l'a résumé un sage de Mugoyi en ces termes: "Les mains de la fille enceinte étaient liées sur son dos, pour être ensuite jetée dans une rivière profonde ou un précipice, "igisumanyenga," réservé en général aux criminels."

Actuellement, une fille-mère est une source de honte et d'infâmie pour elle-même et sa famille, mais elle n'est plus punie comme ce fut le cas jadis. Néanmoins, il est très difficile pour elle d'être épousée parce qu'elle est perçue comme une femme aux moeurs légères.

Tout ce rituel est destiné à former le caractère et la personnalité des enfants, et ainsi leur préparer un avenir meilleur. Tout cela souligne encore une fois l'aspect capital du sens de l'honneur, de la dignité, de la virginité et de la sexualité dont l'importance n'est plus à démontrer dans cette société traditionnelle aux normes très précises et rigides. En fin de compte, la coutume interdit toujours formellement les relations sexuelles avant le mariage spécialement pour les jeunes filles.

### **3. 4. Choix de la fiancée et la cérémonie d'«ugusaba»**

Le choix de la fiancée et l'accord des parents de celle-ci constituent un processus complexe dans lequel interviennent les deux familles des futurs mariés. Il se passe une enquête discrète des deux côtés sur la réputation des deux familles respectives ainsi que sur le comportement des deux futurs conjoints. Ce travail de collecte de renseignements se fait généralement en coulisses par des femmes. La mère de la fille s'assure aussi que les parents de leur futur gendre possèdent des vaches et une vaste propriété pour labourer. La vache et la terre étaient et restent, dans un monde rural vivant essentiellement de l'élevage et de l'agriculture, la base de la richesse.

Une fois l'enquête terminée, la demande s'adresse automatiquement et obligatoirement à la mère de la fille qui transmet le message à son mari. Si la tradition prouve une certaine compatibilité entre les deux familles à la suite du rapport favorable de l'enquête, les parents de la fille autorisent ceux du jeune homme à venir doter en s'adressant à son messenger ou à sa messagère. En fait, toutes ces tractations entre les deux familles se font à l'aide d'une personne appelée, "umuresha." D'après les témoignages des hommes et des femmes de Mugoyi ayant déjà eu recours à de tels services,

"umuresha" est une personne crédible et sérieuse chargée de négocier les fiançailles auprès de la famille de la future mariée. Elle faisait un va-et-vient entre la famille du garçon responsable de l'initiative et celle de la fille admirée d'avance par les parents du jeune homme.

Souvent, le succès et l'échec dépendaient des qualités de cette personne intermédiaire qui devait présenter sous un beau jour la famille du futur gendre. Il (elle) pouvait être un ami ou une parenté de la famille demanderesse en mariage."

Après avoir obtenu un accord, le père du jeune homme, accompagné par quelques notables, se rendait à la résidence des parents de la jeune fille, avec des cadeaux de bière et de nourriture, pour lui demander de nouer des relations d'amitié. Il précise toutefois qu'il voudrait obtenir "une vache à deux pattes qui pourra faire la cuisine, labourer les champs, puiser de l'eau, etc." Ceci est une figure de style pour signifier la jeune fille demandée en mariage. Prenant la parole à son tour, le père de cette dernière lui suggère de revenir à une date ultérieure afin d'effectuer des consultations auprès de sa famille car, dit-on, l'enfant n'appartient pas seulement au père, mais aussi à sa mère, à ses oncles, à ses cousins, etc. Ceci n'est qu'une formalité d'usage car, les choses sont déjà réglées en coulisses par la personne chargée de négocier le mariage. Cette première cérémonie s'appelle "gusaba", c'est-à-dire solliciter, demander la main de la jeune fille.

D'une façon générale, le père de la fiancée s'en remet à la décision de sa femme. À ce sujet, cette dernière est en étroite relation avec sa fille. Du côté du jeune homme, il faisait confiance en son père dans le choix de sa future épouse, parce qu'il lui reconnaissait une sagesse et une expérience inégalables dans ce domaine. Tout en lui témoignant sa confiance, il obéissait par conséquent à la tradition en la matière. Par contre, s'il désobéit à son père, il est mis en quarantaine au niveau familial et social, ce qui constitue l'une des plus graves punitions prévues par la coutume en la matière.

Avec l'évolution des mentalités et de la société, les choses commencent à changer, ce qui ne peut pas être généralisé. Les jeunes gens se rencontrent maintenant à l'école, au marché, dans les assemblées dominicales et lors des différentes fêtes organisées dans le voisinage à savoir mariage, levées de deuil, cérémonies de relevailles, etc. Ils profitent de cette occasion pour se connaître,

ce qui n'existait pas auparavant. Après une série de rencontres informelles, un jeune homme peut donner une somme d'argent, "urunywano," à une fille préférée en guise de fiançailles. Si cette dernière accepte le cadeau, le prétendant au mariage l'annonce à son père qui se charge de l'organisation de la suite des événements. L'enquête entre les deux familles commence par l'intermédiaire d'une personne crédible jusqu'à l'aboutissement d'un contrat de mariage ou d'une annulation. Cette évolution des mentalités est une exception pour confirmer la règle reflétant la tradition mentionnée précédemment. Cette tendance marginale se remarque surtout chez la plupart des anciens écoliers ayant échoué leurs études secondaires.

### 3. 5. La dot, "inkwano," et la cérémonie, d'«uguterekera abakwe»

À la date fixée de commun accord par les deux parties, le père de la fiancée, entouré par les membres de sa famille au sens large du terme à savoir, grands-parents, frères, cousins et oncles reçoit solennellement le père de son futur gendre avec toute sa délégation. Il organise une réception officielle à l'intention de la famille du futur gendre, "uguterekera abakwe," au cours de laquelle, ils échangeaient des discours axés sur des réjouissances basées sur la promesse officielle des liens par le mariage. C'est l'occasion aussi, pour le père de la fille, de recevoir une dot, "inkwano," comme le veut la tradition.

La colline de Mugoyi se situe au coeur de la région naturelle de Mugamba caractérisée par l'élevage de prestige par excellence, mais aussi par l'agriculture (annexe no 16). Dans cette région de Mugamba où vivent des pasteurs, la vache constitue la base de la dot, "inkwano." Aux dires des parents de Mugoyi ayant respecté cette institution à maintes reprises:

"Inkwano" est une institution sociale ayant survécu aux différents changements introduits dans le pays depuis la colonisation jusqu'à l'avènement de la république en passant par l'évangélisation et la fin de la monarchie. Le substantif pour désigner la fille, "umukobwa," vient du verbe "gukwa," donner une dot, ce qui donne aussi "gukobwa," être doté. En guise de remerciement, le père

du garçon donnait une ou deux vaches aux parents de la fille ayant consenti à la demande en mariage. La dot, "inkwano," est alors ici considérée comme un don qui fait appel à la réciprocité dans cette nouvelle alliance."

La dot sous forme de vaches pour les personnes riches en bétail, de houes pour les plus pauvres, et parfois d'argent actuellement, revêt la même signification sociale. C'est un don pour enrichir et renforcer les nouvelles relations sociales. Dans un tel système de réciprocité, le beau-fils reçoit une génisse issue du vêlage de la vache donnée comme dot en guise d'«indongoranywa», c'est une façon de rembourser une partie de la dot dans le strict respect de la coutume en la matière.

Dans certaines circonstances, la famille de la fille renonce à la dot car, la solidité de l'amitié était plus importante que ces biens matériels. En ce cas, la dot est superflue. Par contre, dans l'impossibilité de payer la dot avant la célébration du mariage, la famille du garçon promet de la verser dès que possible. C'est donc la célébration du mariage avec une promesse de dot .

En fait, une jeune fille déjà dotée ne pouvait pas rencontrer son fiancé. Si elle l'aperçoit au loin, elle se cache aussitôt. Elle le cache aussi aux autres filles, pour qu'elles ne racontent pas des mensonges et des calomnies à son endroit, ce qui risque de créer une image négative du côté du fiancé. Cette pratique était courante car, une fille bien éduquée pouvait être l'objet de calomnie par jalousie, ce qui occasionnait parfois un revirement de situation de la part de sa future belle-famille.

En outre, une fille ne pouvait se présenter aux cérémonies de mariage pendant la période des menstruations. La date de la célébration du mariage était retardée au moins d'un mois. Sa mère ne voulait pas que sa fille tombe aussitôt enceinte dès les premières semaines de son mariage pour éviter des confusions. La belle famille de la jeune mariée risquerait de croire que cette dernière est partie avec un fœtus conçu quelques jours, sinon quelques semaines, avant la date de la célébration officielle du mariage. Pour éviter ce déshonneur, la mère

de la fiancée prenait alors toutes les précautions nécessaires pour que sa fille ne tombe pas enceinte avant le mariage.

La dot est une institution sociale tellement importante que les pouvoirs publics ont hésité à la supprimer. Actuellement, le code de la famille et des personnes affirme tout simplement que "la validité du mariage ne peut être conditionnée par le versement d'une dot, même dans le cas d'un engagement écrit du futur époux." (Gouvernement du Burundi, 1993: 220). Depuis un certain temps, la dot est parfois versée sous forme d'argent, ce qui renferme une certaine dévalorisation de ce cadeau qui perd un peu de son symbolisme traditionnel. En effet, les symboles ne se traduisent pas totalement d'une culture à une autre, encore moins sous forme d'un produit à un autre.

Une fille déjà dotée ne pouvait plus se voir avec son fiancé jusqu'au jour du mariage. La fiancée doit littéralement fuir le fiancé chaque fois que se présente l'occasion de le rencontrer. La coutume était très stricte là-dessus pour que la fille ne tombe pas enceinte. Après les cérémonies de mariage, le couple avait envie de devenir aussitôt père et mère, ce qui les amenait à observer une série d'interdits et de rituels.

### **3. 6. Soins aux femmes enceintes et aux nouveaux-nés**

#### **3. 6. 1. Le cas des femmes enceintes**

Une femme enceinte boit différentes sortes d'infusions, fait beaucoup de sacrifices et observe un certain nombre de rituels et d'interdits pour que sa grossesse arrive à terme dans les meilleures conditions. La tisane la plus importante mentionnée par les informatrices est appelée "umubangiro." C'est une infusion d'une plante médicinale donnée à une femme enceinte dans l'espoir de remettre le fœtus dans la position normale jusqu'à terme. Dans cette société traditionnelle dominée par la sorcellerie, la magie et l'aspect sacré de la vie, une femme enceinte croit toujours au mauvais sort et à l'empoisonnement. C'est la raison pour laquelle elle prend toutes les précautions pour prévenir l'effet éventuel d'un acte maléfique à l'endroit de sa

grossesse, comme l'ont expliqué toutes les informatrices ayant eu recours à ce rituel:

“En position assise et les pieds allongés, juste à l'entrée de la maison, une femme enceinte boit la tisane en question à l'aide d'une petitealebasse enduite de kaolin. Le reste est versé sur elle, du ventre aux pieds, en prononçant simultanément ces paroles «que tu viennes avec le placenta et les pieds.» La femme se souhaite un accouchement sans problème durant lequel le placenta suit normalement la naissance du bébé.”

Ce souhait accompagné par ce rituel est destiné à garder la grossesse en bon état jusqu'à terme. Si le placenta ne suit pas la naissance de l'enfant, la femme meurt aussitôt. Toutefois, il arrive que la femme croit à tort que la grossesse a disparu mystérieusement sous l'effet toujours des forces maléfiques. Pour prévenir de telles situations, elle boit une tisane appelée “umugomera,” du verbe “kugomera,” arrêter, endiguer, si l'on en croit les femmes l'ayant pratiqué à maintes reprises:

“Umugomera” est un arbre dont les amulettes sont destinées à arrêter le mauvais oeil et les effets maléfiques. La femme enceinte en tire une tisane à boire pour éviter des malaises dus à son état de santé et ainsi éviter l'avortement. Cette tisane est préparée dans l'égrugeoir, «isekuro», pour y être bu.”

Ce symbolisme est révélateur dans la mesure où ce qui est dans l'égrugeoir ne peut pas être versé. De la même manière, la grossesse arrivera à terme sans avortement à l'instar du médicament dans l'égrugeoir, «isekuro» combien en sécurité, si personne n'intervient pour le renverser.

Outre des tisanes bues tout au long de la grossesse et des liquides extraits des jus de certaines plantes pris sous forme de lavements, les femmes évitent d'entreprendre de longs voyages tout en observant une série d'interdits alimentaires. En plus des interdits classiques auxquels elle doit se conformer scrupuleusement, une femme enceinte ne mange pas d'aliments très riches,

pour prévenir d'éventuelles complications lors de l'accouchement notamment des oeufs. Également, il est formellement interdit à une femme enceinte ou allaitante de consommer de la viande de chasse, de volaille, d'une vache morte pendant ou après le vêlage et de tout animal domestique foudroyé, sous peine de complications pendant l'accouchement, de fausse couche ou de mort du bébé nourri au sein. Également, elle ne mange pas de viande d'un animal foudroyé de peur que le fœtus ne soit déformé ou mort-né.

À travers ces interdits, l'on comprend alors le souci constant, d'éloigner la mort pour que le fœtus arrive à terme dans de bonnes conditions. En effet, la viande de chasse et celle d'une vache foudroyée ou morte pendant ou après le vêlage traduisent l'idée de la mort. Pour le cas des enfants morts avant la naissance, la femme est accusée de négligence, parce que cette situation malheureuse vise l'extinction de la famille de son mari. Si cela se produit plusieurs fois, elle est traitée par sa belle famille comme une empoisonneuse qui étouffe ses propres fœtus, en ne respectant pas les soins prénatals combien variés. Il en est de même lorsqu'elle est souvent l'objet d'avortements répétés.

Quant aux cas des enfants morts pendant la naissance, c'est toujours la faute à sa mère qui a eu peur pendant la période de travail, juste quelques heures avant l'accouchement. Les bébés se seraient noyés avec la rupture de la poche des eaux. Dans ces circonstances, son mari et sa belle-mère la maltraitent psychologiquement jusqu'à ce qu'elle quitte d'elle-même son propre foyer.

### **3. 6. 2. Soins aux nouveaux-nés**

Une femme enceinte est en mesure de connaître à peu près la période de son accouchement qui est fixée par les sages-femmes en fonction d'«umuksha.» C'est une ligne noirâtre qui part de près de l'organe sexuel féminin jusqu'au nombril. La grossesse arrive à terme lorsque cette ligne arrive au nombril. On ne savait pas le jour exact mais le mois était connu d'avance. Une femme enceinte accouchait là où elle se trouvait au moment opportun, dans les champs, sur la route, au marché, etc. Toutefois, si cela arrive en dehors

de l'enclos, on doit ramasser tout ce qu'on a utilisé à savoir la litière, pour la ramener dans la maison de son mari où on prépare son propre lit jusqu'à la date de la cérémonie des relevailles, "ugusohora."

Pendant une semaine, le mari et la femme dormaient dans deux endroits différents, et accomplissent une relation sexuelle rituelle le jour des cérémonies de relevailles, c'est-à-dire le huitième jour. La naissance des jumeaux est considérée comme porte-malheur dans la famille, et exige une série de cérémonies spéciales pour éloigner les esprits maléfiques.

Les nouveaux nés sont entourés de tendres soins pour qu'ils grandissent en paix et en harmonie. Ils portent des talismans pour éloigner les effets maléfiques des mauvais esprits et des ensorceleurs et boivent régulièrement des tisanes extraites de certaines plantes médicinales pour prévenir certaines maladies infantiles. Quand ils sont malades, la parents ont recours aux guérisseurs traditionnels qui administrent des tisanes de différentes sortes selon les situations. Il est donc évident que la médecine traditionnelle dans ce domaine est florissante et fait vivre bien des familles. Il arrive même que la plupart des parents abandonnent la médecine moderne pour finalement retrouver le salut dans la médecine traditionnelle. Par ailleurs, la plupart des parents fréquentent plus la médecine traditionnelle que la médecine moderne.

#### **4. Croyances religieuses**

##### **4. 1. Tentative de définition et attributs d'Imana, Dieu**

##### **4. 1. 1. Essai de définition du concept "Imana"**

Depuis l'époque précoloniale, les Burundais croient en Dieu unique appelé "Imana" en Kirundi, leur langue maternelle, si l'on en croit les différentes sources d'information à Mugoyi. Il est considéré comme Tout-puissant, invisible et source de bonheur. Jamais Il ne fait de mal à personne. Le mal provient de celui qu'on appelle "Bigiriti," "Rwuba rwa bigati."

Bien de noms théophores attestent de cette croyance ancestrale. À titre indicatif, on retient "Hakizimana," Dieu guérit, sauve ou enrichit, "Hatungimana," Dieu garde en vie, "Havyarimana," Dieu engendre, "Nduwayo," j'appartiens à Dieu, "Niyonkuru," Dieu est grand, "Ndayisenga," je prie Dieu et "Harerimana," Dieu éduque. Tous ces noms dont la liste n'est pas exhaustive, ont été enregistrés sur place à Mugoyi, et datent bien avant l'arrivée des missionnaires et des colonisateurs occidentaux au Burundi au 19ème siècle.

Un prêtre du Burundi spécialiste en théologie interviewé à ce sujet nous a précisé que la conception de "Imana" était monothéiste bien avant l'arrivée des missionnaires au Burundi vers la fin du 19ème siècle:

"Notre Dieu traditionnel est le même que celui des blancs surtout dans l'ancien testament, à des différences près que, ce sont des révélations écrites, plus précises. Nous c'était plus vécu qu'analysé. Mais c'était un Dieu personnel, juge, providence, voisin idéal et un peu père. Il ne faut pas imaginer que ce sont les missionnaires qui nous ont appris Dieu, nous le connaissions bien. Je vous donne un exemple. Mon arrière grand père se nommait [s'appelait] "Ntigabanya", c'est-à-dire Dieu donne sans compter. Sans doute que son père était comblé, heureux, et il l'a appelé comme cela, c'était autour de 1850 avant l'arrivée des colonisateurs. C'est dire que nous étions croyants." (A. A.N.)

D'ailleurs, ajoute notre informateur, les missionnaires ont voulu modifier et changer de nom en parlant de "Mungu" au lieu de "Imana." Et les gens n'ont pas adhéré. Ils continuaient à dire "Imana" à la place de "Mungu" ou évoquaient "Imana" au lieu de "Mungu" au niveau des pronoms. Cela s'est prolongé jusqu'à l'indépendance du pays en 1962.

En fait, "Mungu" est terme de la langue Kiswahili de l'Afrique orientale signifiant aussi "Imana." Même s'ils sont synonymes, un terme étranger ne pouvait être adopté à la place d'un concept traditionnel traduisant une réalité aussi affective, émotive, sentimentale que celle en rapport avec la vie, la

fécondité, la chance dont "Imana" est générateur, si on s'en remet à ses multiples attributs.

#### 4. 1. 2. Attributs d'«Imana», Dieu

Les attributs d'«Imana» sont multiples et variés à l'instar de cet Être invisible, surnaturel et complexe. Les nombreux noms en rapport avec Lui expriment en quelque sorte ses différentes qualités et compétences. Il s'agit de "Rurema," Le Créateur, "Rugaba," Le Donateur ou Celui qui règne, "Rukiza," Celui qui guérit, etc. Il est "Sebibondo," celui à qui appartiennent les petits enfants, car Il les donne gratuitement aux parents.

Une série de proverbes rentre aussi dans cette catégorie des attributs d'Imana. Ainsi, "agati gateretswe n'Imana ntigahenurwa n'umuyaga," ce qui, d'une manière littérale, signifie qu'une arbuste protégée par "Imana" ne peut être bousculée par le vent. En effet, Dieu protège plus que tout le monde sur terre. Ensuite, "Umwansi agucira icobo Imana ikagucira icanzo" traduit l'idée de l'adage français "l'homme propose et Dieu dispose." "Imana" est le protecteur contre la méchanceté de nos ennemis. Enfin, l'expression "Imana ntigira inzigo" signifie qu'Il est tellement bon que la rancune et la haine Lui sont étrangères. C'est dans ce sens qu'«Imana ntirenganya», Dieu n'est pas injuste. Rien de mauvais ne peut provenir d'«Imana» qui est la bonté.

#### 4. 1. 3. Différentes manifestations d'«Imana»

À cause de son caractère omniprésent et omnipuissant, "Imana" se manifeste sous plusieurs formes. Cette croyance a été observée à maintes reprises à travers la vie quotidienne à Mugoyi.

À tout seigneur, tout honneur, le roi, "umwami" a été cité comme l'une des manifestations d'«Imana;» quoi de plus normal, quand on sait que la monarchie est à la fois sacrée et d'origine divine! Le futur roi ne naissait-il pas avec des graines des différentes semences du pays dans son poing fermé, si l'on

se fie à la croyance populaire reprise à Mugoyi par nos différentes sources d'information. Selon la tradition, le roi est en étroite relation avec "Imana" et se confond parfois avec Lui. Il est en ce cas la source de la fécondité et de la prospérité puisque tout lui appartient à savoir les biens et les personnes.

À l'image de Dieu appelé "Sebibondo," père des enfants, le roi est aussi désigné sous le vocable, "Sebarundi," le père des Barundi. À l'instar d'«Imana», le roi, est perçu comme bon, généreux et juste envers tous les Burundais. En fait, la comparaison entre des personnages riches, sages ou puissants à "Imana" est fréquente de nos jours.

À travers certains rites observés encore par les Burundais, certaines bêtes symbolisent encore "Imana," et sont considérées comme porte-bonheur. Il s'agit du mouton blanc, "intama," du coq blanc, "isake yera," de la bergeronnette, "inyamanza," du taurillon choisi pour la reproduction, "ishuri," etc. La plupart des objets étaient associés à "Imana." On retient par exemple un arbre appelé "umumanda," le ficus, et un autre, "umurinzi," l'érythrine qui sont considérés comme des demeures d'«Imana», sacrées et respectées. Des pierres polies trouvées dans des ruisseaux peuvent également transmettre les bienfaits d'«Imana» et sont assimilées à Lui-même.

Enfin, les anciennes résidences des rois constituent des "bosquets d'«Imana» dans lesquels il est interdit d'abattre les arbres s'y trouvant. À cause de son aspect sacré et surnaturel, la nature et le monde invisible se mêlent pour traduire cette réalité mystique reliée à «Imana» ainsi que la conception du monde qui l'entoure.

#### **4. 1. 3. 1. Éléments néfastes à l'acte de création d'«Imana»**

Parmi les plus grands attributs d'«Imana», il y a "Rurema," Le Créateur, la source de la fécondité et de la procréation. Dans l'accomplissement de cet acte noble et générateur de la vie, il existe une série d'obstacles à franchir comme l'ont souligné différentes sources à Mugoyi.

Trois principaux cas se présentent lorsqu'une jeune mariée tarde à concevoir. Premièrement, il arrive que malgré l'usage des infusions, des lavements, des amulettes, tout se solde par un échec. La jeune mariée ne parvient pas à concevoir. En ce cas, c'est la stérilité de la femme et rien ne peut être fait pour changer la situation. Qu'on se rappelle la croyance populaire selon laquelle l'homme n'est jamais stérile. Si un couple n'a pas d'enfants, c'est évidemment la faute à la femme qui, de ce fait, en est tenue responsable.

Deuxièmement, les fausses couches répétées peuvent être dues à des excroissances dans le vagin de la femme. Les vieilles femmes spécialistes de cette question les coupent et le problème est désormais réglé. Elles utilisent alors "igikubwe," un arbre non identifié par les informatrices, par ignorance ou par discrétion et pudeur, dont les feuilles sont employées pour réduire les excroissances dans le vagin de la vache entre autres. À ce sujet, il est difficile d'obtenir plus de précisions car cela relève des secrets des initiés gardés très jalousement.

Enfin, troisièmement, il y a une stérilité due à une rupture de stocks d'ovules qui s'épuisent. En ce cas, les femmes buvaient du jus extrait de certaines plantes médicinales connues uniquement par les initiées dans ce domaine. La situation se normalise aussitôt. L'effet des "abarozi," empoisonneurs et passer outre les interdits d'ordre sexuel ont des répercussions néfastes sur l'action bénéfique d'«Imana» dans son acte de création. Par conséquent, ces actes maléfiques se soldent par de fausses couches ou la naissance d'enfants infirmes ou celle des monstres tout court.

Il existe des pratiques d'ensorcellement pour empêcher une femme de concevoir, ce qui a été reconnu à l'unanimité par les différentes sources d'information sur le terrain:

"À partir d'un prélèvement d'un objet ayant appartenu à une future victime, comme du sang des règles, un morceau d'habit, de placenta, d'excréments, des cheveux, des poils, même la poussière tombée de ses pieds, un jeteur

de sort peut rendre une fille stérile ou folle. Dès qu'on connaît l'origine de la maladie ou de l'infertilité, il faut à tout prix donner un contrepoison pour désensorceler, "kurogora." La victime boit tout simplement la boue sur laquelle le maléficier a piétiné, ce qui n'est pas toujours évident de connaître le vrai empoisonneur, encore moins ses traces, parce qu'il le fait discrètement. Ceci explique la plupart des cas de stérilité définitive. "

C'est dans ce sens que si on épuce son voisin, il faut lui remettre le parasite vivant, sous peine d'être accusé de vouloir lui jeter un sort. Parmi les effets majeurs des maléfices, on recense entre autres la stérilité, la maladie, rendre fou, appauvrir, inspirer la haine, empêcher l'amour, déchaîner une passion criminelle, tuer sans laisser de traces et laisser la foudre s'abattre sur quelqu'un ou son troupeau de vaches. Cela est à l'origine d'une multitude d'interdits.

En somme, les femmes ayant passé des mois ou des années sans concevoir boivent du jus extrait des feuilles des plantes médicinales, "umusamisho," destinées à favoriser la conception tout en observant une série d'autres rites. Parfois, il y a des jus extraits de plantes administrés sous forme de lavements , "ingomo."

Quant aux hommes, les guérisseurs leur donnent des médicaments destinés à renforcer leur fertilité appelés des aphrodisiaques, tout en reconnaissant que le mâle n'est jamais stérile. À côté des éléments néfastes à l'acte de création d'«Imana», il existe, au contraire, tout un rituel pour renforcer l'efficacité d' "Imana" dans ce domaine combien vital pour l'homme.

#### **4. 1. 3. 2. Rituels renforçant l'acte de création, «imihamuro»**

La coutume burundaise renferme tout un ensemble de rituels destiné à rendre efficace la prise d'infusion, à entreprendre un projet avec succès ou tout simplement à prévenir un malheur. Quand un guérisseur administre une infusion à son client, il l'accompagne de paroles et de gestes dont le but est de

maximiser l'efficacité de ce médicament. C'est quelque chose de magique et mystérieux à la fois.

Les rites effectués dans l'administration d'un remède, si l'on en croit les propos des informateurs, lui donne une charge magique qui aura un effet et une efficacité bénéfiques auprès du bénéficiaire. Ainsi par exemple, on utilise une serpette, un rasoir, une hache, bref, tout objet tranchant pour couper la maladie, ou la haine à l'origine de cette situation. En fait, il n'existe pas de maladies fortuites encore moins de morts naturelles. Tout cela provient du poison des ennemis ou des esprits maléfiques tout court. Les événements les plus importants de la vie sont généralement accompagnés par un ensemble de rites observés avec rigueur. Ainsi, après avoir accompli des relations sexuelles dans le but d'avoir des enfants, un couple passe à l'étape rituelle pour permettre à «Imana», de créer le foetus. Du côté de la famille du mari, on amène un bélier alors que du côté de celle de la mariée, on envoie un mouton. Tous les deux sont appelés "Imana." Au cas échéant, on amène des poils des deux moutons qu'on conserve dans des amulettes placées ensuite dans le lit conjugal de la femme.

Plusieurs objets peuvent servir d'amulette dont un os court, une extrémité de corne, un bout de bois et une racine, dans le but de favoriser la fécondité, et ainsi préserver la vie. Il y a d'autres amulettes qu'on porte autour du cou ou de la taille. "Ibimazi" est un terme générique pour signifier les divers talismans, les amulettes protectrices et les charmes destinés à éviter le mauvais oeil. Ainsi, on faisait porter aux enfants certaines amulettes, "ibiheko," pour qu'ils restent en bonne santé par exemple. Ces "ibimazi" ou amulettes que portent les bébés ont un effet beaucoup plus préventif que curatif. Faut-il souligner que les animaux domestiques portent aussi des amulettes spécifiques à eux en l'occurrence pendant la période de maladie.

Le septième enfant et les suivants sont appelés des cadets parce qu'ils sont choyés par leurs grands-parents. On a toujours peur que les esprits des ancêtres, "imizimu," ne leur fassent du mal. En guise de prévention, ils portent

des amulettes comme des serpettes, des petites lances, des grelots et des clochettes. Il s'agit de "Miburo," le sixième enfant, le septième, "Nyandwi" ou "Rwasa," le neuvième, "Nyawenda," le dixième, "Bucumi" et le onzième, "Nsaguye" ou "Karenzo." Le huitième enfant, le douzième et les suivants ne portent pas d'amulettes, et sont identifiés par le nom de leur rang respectivement comme "Minani," "Kagongo" et autres.

En outre, faut-il souligner avec force, que dans la tradition burundaise, un jeune couple ne passe pas une nuit dans une maison où il n'y a pas d'eau, ne fut-ce qu'une petite quantité d'eau réservée à "Imana," "utuzi tw'Imana." Avant de se coucher, cette dernière est placée dans un récipient et déposée dans la maison où dort le couple. Ce symbolisme est strictement observé de nos jours car, sans cette petite quantité d'eau indispensable dans l'acte de création, "Imana" ne donnerait pas d'enfants aux parents accusés de négligence dans une situation aussi vitale et précieuse que celle-là! Ainsi s'exclamait une informatrice âgée de 60 ans ayant pratiqué cela depuis son enfance.

En effet, la légende raconte que "Imana" touche dans le feu lors de ses cérémonies de création, puis Il passe sa main dans le feu, ensuite dans l'eau pour éviter la brûlure, "kwizinya." Si par hasard, il n'y pas cette petite quantité d'eau réservée exclusivement à "Imana," ce dernier peut même créer des infirmes ou des enfants mal formés.

D'autres versions disent qu'«Imana» a besoin de l'eau pour mettre en place les appareils respiratoires, les yeux et les oreilles du fœtus. L'expression populaire déclare que "Imana irafashwa mu kurema," Dieu est aidé par l'union de l'homme et de la femme dans l'acte de création. Cette croyance et cette pratique populaires à Mugoyi se retrouveraient dans d'autres régions du Burundi.

## 4. 2. Les principaux cultes observés au Burundi traditionnel

Dans la culture burundaise, il y a une multitude d'observations et de rituels à l'égard du monde visible et invisible. C'est ainsi qu'il existe une différence entre la chair et l'âme. Quand une personne décède, le corps se décompose, alors que son âme continue à vivre au-delà dans autre chose comme un serpent, un python, un arbre, etc.

En règle générale, la population est convaincue que l'esprit du défunt est nuisible aux survivants, si on ne le vénère pas pour l'apaiser. À ce sujet, les gens font appel au "mupfumu," le devin et aux guérisseurs, "abavuzi." "Umupfumu" est l'intermédiaire entre les vivants et l'esprit des morts. Le "mupfumu," devin n'est pas du tout "umurozi," le maléficier. Loin de là, il ne fait que du bien, alors que le jeteur de sort, "umurozi," ne fait que du mal.

### 4. 2. 1. Culte aux "mizimu," les esprits des défunts

Selon la croyance traditionnelle burundaise, après la mort, le corps du défunt se décompose. L'être spirituel, quant à lui, ne meurt pas. Il est invisible et puissant puisqu'il est censé faire du bien ou du mal aux survivants de la famille du défunt.

Pour prévenir son action malveillante et revendicatrice, il fallait organiser des cultes à l'intention des esprits des morts dont le plus important était celui du grand-père. Le culte rendu à son esprit combien craint et respecté consistait en offrande de bière et de lait, "guterekera," dans une petite hutte, "indaro," construite dans l'arrière-cour de l'enclos. Les esprits en question y étaient représentés par des galets, "inguru." C'était tout près du bosquet sacré, "igitabo," consacré au culte de "Kiranga" dont nous ferons la description dans la section suivante. On passait aussi par cet esprit pour demander à Dieu, "Imana" ce dont on avait besoin comme une progéniture nombreuse, des troupeaux de vaches, une récolte abondante, etc. Lorsqu'on oubliait de rendre ce culte, l'esprit en question se fâchait et laissait volontairement des calamités s'abattre sur les

survivants dont des maladies graves, "intezi." En guise de réparation de la négligence et dans le but de calmer l'esprit en question, on reprenait le culte de l'esprit du grand-père, "umuzimu," pour qu'il veille à la sécurité des survivants. Outre des moments de peine comme la maladie dans la famille, ce culte était organisé pour célébrer des occasions de bonheur. Ainsi, un chef de famille pouvait faire des offrandes à l'esprit du grand-père pour rendre grâce à Dieu pour lui avoir donné des enfants. Cela se faisait surtout à l'occasion de la naissance des enfants dits "b'imiziha," ceux du sixième au onzième rang. C'était le cas aussi lors de la naissance de jumeaux considérés comme porte-malheur dans la famille. Pendant ces fêtes, les gens mangeaient, buvaient, chantaient et dansaient beaucoup.

En général, ces cultes étaient organisés pour sortir d'une situation malheureuse comme une vieille célibataire qui souhaite se marier, une femme stérile qui aimerait guérir et avoir des enfants, une personne malade qui souhaiterait recouvrer sa bonne santé, etc. Il est à noter que la célébration du culte des esprits se faisait à un rythme annuel, et était accompagnée par des cérémonies de "kubandwa," culte rituel ordonné par le devin à certains malades pour retrouver la guérison

#### 4. 2. 2. Culte à «Kiranga»

Le culte familial des esprits des ancêtres a été abandonné au terme de quelques générations. Par contre, ce n'est pas le cas pour les grands esprits invoqués par tout le monde au niveau du royaume en l'occurrence celui de "Kiranga" encore en vigueur aujourd'hui dans certains coins du pays. À cause des critiques acerbes menées par le colonisateur, le missionnaire et le pouvoir des élites nationales après l'indépendance, ce culte se pratique discrètement un peu partout dans le pays dont à Mugoyi.

Selon la légende, "Kiranga" est le frère du roi et serait mort sur le champ de bataille et enterré "mu gicaniro," sous l'emplacement de l'endroit où l'on fait du feu pour le bétail, chaque matin et soir, au milieu de l'enclos, "urugo."

C'est la raison pour laquelle tout chef de famille est enterré à cet endroit, pour qu'il soit près de ses vaches et de sa famille, ce qui n'est plus le cas depuis l'époque coloniale vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. En tout cas, Kiranga demeure un personnage mythique et controversé:

"Ce culte qui avait pénétré toute la religion, aussi bien familiale que nationale, était pratiqué dans toutes les catégories sociales, par les femmes et les hommes. Seul le roi, considéré comme frère de «Kiranga», en était exclu, mais l'institution royale avait récupéré le «kubandwa», représenté à la cour par une prêtresse, «Muka Kiranga», la «Dame de Kiranga». L'initié appartenait à une nouvelle solidarité, en communication avec l'autre monde, et transcendait ainsi les contraintes des appartenances lignagères incarnées par les menaces que laissaient planer les esprits insatisfaits de certains ancêtres et l'activité des sorciers (abarozi). Au travers de la transe, la figure médiatrice de «Kiranga», héros humain et divin à la fois, ménageait à l'initié un accès au monde de l'au-delà, censé régler en fin de compte la destinée de chaque homme." (Ntahombaye, 1987: 197).

Le culte à "Kiranga" se déroule selon des circonstances précises. Pour célébrer un événement heureux comme la guérison d'une maladie grave ou sortir d'une situation malheureuse à l'instar des maladies des ancêtres, "intezi" caractérisées entre autres par des vomissements, des maux de ventre, des maux de tête, etc.

Également, on recourt à "ukubandwa" à l'occasion de la naissance des jumeaux, "amahasa," lorsque quelqu'un a été frappé par la foudre, à l'occasion de l'inauguration de certaines cultures, bref, c'était pour implorer les faveurs de "Kiranga," intermédiaire entre "Imana" et les hommes, et le remercier en même temps. Toutes ces cérémonies comportent des moments de beuveries, de danses et de chansons de circonstances dans un langage ésotérique, "imborogoto," réservé aux initiés.

En résumé, le culte national à Kiranga, ce prince légendaire, mythique et prestigieux, est différent de celui organisé à l'endroit des esprits des ancêtres,

“imizimu.” En guise de conclusion, nous proposons une description de la différence entre le culte aux esprits des défunts et celui de “Kiranga.” Confiné dans une tombe, dans un serpent, dans des objets ayant appartenu au mort, le culte aux esprits des défunts se déroule dans un cadre familial. Il ne dure qu’un certain nombre d’années, jusqu’à ce qu’un petit-fils, devenu “umuzimu,” esprit à son tour, accapare son culte. Si ce culte est restreint aux membres de l’enclos; celui rendu à “Kiranga” n’est pas limité, ni par le temps, ni par l’espace, ni par tel ou tel objet. Il traverse les âges pour se rendre là où il veut, au moment où il le souhaite, en qui il veut et aussi longtemps qu’il le désire. S’il n’est pas le Créateur lui-même, il s’en approche tellement que beaucoup tendent à les confondre jusqu’à lui rendre un culte semblable à celui réservé à “Imana.”

#### **4. 3. Les ritualistes et spécialistes du sacré**

##### **4. 3. 1. Le devin, «umupfumu»**

On devenait “umupfumu,” devin, par transmission héréditaire, du grand-père à l’un de ses petits-fils. Parfois une crise de possession déterminait la vocation dans ce domaine. Dans ce cas, “Rubambo” s’empare de la personne choisie comme médium. Ce dernier est à la fois l’esprit compagnon de Kiranga et patron des devins. Cette possession du devin par l’esprit de “Rubambo” se manifeste en donnant des réponses aux questions posées et est appelée aussi “Kubandwa.” Elle se passe à l’instar des cérémonies de “Kubandwa” mentionnées ci-dessus. En tout cas, l’apprentissage de cette profession exige une longue et coûteuse initiation dans la plus stricte discrétion.

Outre la divination et la fabrication des charmes, le devin fait des aspersions et des exorcismes. Les charmes ou talismans, “ibiheko,” les plus importants sont faits en bois ou en cornes d’antilopes remplies d’éléments variés appelés “rukoronko.” Ils sont destinés à se protéger contre toute sorte de maléfice, mauvais sort, mais aussi à favoriser la bonne santé et la fécondité des personnes qui les utilisaient. Placé sous la dépendance de “Rubambo,” le devin n’a pas de relation avec “Imana,” mais plutôt avec des esprits lors des

circonstances inquiétantes. La mission et les méthodes du devin sont variées. Il interprète les phénomènes surnaturels ou de l'au-delà pour en dégager la conduite à tenir. On l'appelle "Rumenyi," le voyant, celui qui a des connaissances. Cela se fait à partir de l'interprétation des entrailles des taureaux ou des poulets, des rêves, des mouvements d'une baguette divinatoire, du beurre fondu, de la position d'osselets sur un van, etc.

Le devin donne des réponses aux questions posées ainsi qu'aux énigmes de la société, sans en avoir préalablement pris connaissance. Portés aussi bien par des êtres animés, humains et animaux domestiques, que par ceux inanimés, demeure, arbres et champs, les talismans puisent leur force invisible aux manipulations et incantations du devin, qui les a préparés selon une procédure réservée exclusivement aux initiés. Outre "Imana," Dieu, "Umwami", le roi, considéré comme le médiateur de la puissance de fécondité d'«Imana,» est le plus grand talisman garantissant la prospérité du Burundi. Aussi, des femmes restées célibataires sont de véritables talismans vivants.

Le devin est aussi un guérisseur qui utilise des médicaments extraits de végétaux dont des jus d'herbes. Il est donc un exorciste qui extirpe par perspersions et incantations des esprits malfaisants des gens, des bêtes et des lieux hantés. Certains devins, "abategatega," ont un pouvoir magique de chasser de l'intérieur des personnes ou des animaux domestiques des esprits maléfiques et destructeurs, "ibitega."

Il existe une autre catégorie de devins appelés "pluviateurs," "abavurati." Un "umuvurati" est capable de faire tomber la pluie à un endroit spécifique, ou de l'éloigner, ou la faire cesser tout court. Son influence est alors considérable dans des régions agricoles où le retard, l'absence et l'excès des pluies ont des répercussions catastrophiques sur les récoltes.

#### 4. 3. 2. Le sorcier, "umurozi"

Aux antipodes du devin, toujours bienfaisant de nature, le sorcier,

“umurozi,” est un malfaiteur, un maléficier, un empoisonneur à qui on attribue par exemple des cas de décès de personnes dont ceux des enfants. Ils sont accusés d’être responsables de la stérilité et d’autres sortes de maux.

Seuls les devins peuvent identifier et combattre les sorciers qui accomplissent leur sale besogne la nuit. La hantise de l’action maléfique du sorcier est une source d’inquiétude constante non définitivement conjurée par les devins. Cela explique alors le recours aux cérémonies de “Kubandwa” et à la puissance du “Mwami,” le roi, pour tenter de trouver une solution aux angoisses de la vie quotidienne.

## CONCLUSION

Un couple légalement marié constitue le point de départ d’une famille, “umuryango,” dans le sens restreint du terme qui s’élargit avec la formation de nouveaux foyers par ses enfants. Cette famille s’agrandit encore pour donner naissance à une famille large dans le vrai sens du terme mentionné plus haut. Cela contribue à l’élargissement et à la pérennité de la lignée paternelle. L’organisation familiale, le mariage et l’éducation des enfants rentrent dans ce cadre où l’individu s’efface au profit de la famille liée par le sang combien omniprésente au cours des différents stades de la vie.

De la naissance jusqu’à la mort, en passant par les rites et cérémonies de fiançailles, de dot, de mariage, de naissances et de relevailles, le murundi obéit à une coutume déjà tracée par ses ancêtres et exécutée à la lettre par sa famille. Passer outre cette tradition entraîne des sanctions sévères prévues également par la coutume et codifiées par la société sous la surveillance des conseils de familles.

La sexualité, quant à elle, a été et est encore considérée comme un sujet tabou, sacré et abordé dans des circonstances particulières précisées par la tradition. C’est dans ce sens que l’éducation sexuelle des filles et des garçons est

confiée respectivement et strictement à leur mère et à leur père. Ce genre de thèmes ne peut être abordé qu'entre les filles et leur mère d'un côté, et les garçons et leur père de l'autre. Cela est d'autant plus important que la sexualité est conçue et orientée uniquement et exclusivement vers le mariage et la procréation. Les femmes en parlent entre elles en l'absence des hommes et des enfants. Il en est de même des hommes en dehors des femmes et des enfants. En dehors de ces circonstances, la sexualité est scandaleuse et intolérable. Les coupables sont extrêmement punis par la loi traditionnelle dont l'inceste entre le père et sa fille ou la mère et son fils. C'est la même chose pour une fille célibataire enceinte avant le mariage.

Longtemps avant l'arrivée des missionnaires et des colonisateurs, les habitants du Burundi étaient une population profondément religieuse croyant en un Dieu unique, "Imana" et le restent encore, du moins dans le monde rural. Dieu est la source de tous les bienfaits dont les enfants, la bonne santé, les richesses et une bonne et abondante récolte. Il est perçu comme omniprésent, puissant et invisible. Il se présente sous plusieurs formes dont la bergeronnette, le roi, les moutons blancs, les demeures royales et les bosquets. Face aux éléments néfastes à l'acte de création d'«Imana», on recense aussi des rituels pour renforcer son efficacité et conjurer les mauvais sorts. La femme de Mugoyi observe une série d'interdits et de rituels liés à la fécondité pour perpétuer la lignée de son mari.

Dans les conditions normales, l'individu en question fait l'auto-médication et les pratiques divinatoires pour se prémunir des mauvais sorts ou guérir des maladies. Ainsi, au-delà de ses connaissances, il paye les services des spécialistes du monde sacré pour prévenir ou résoudre ses problèmes à savoir des devins, des sorciers, des pluviateurs, etc.

Il est à noter qu'un enfant ou une personne tombe malade ou meurt à cause d'un esprit du grand-père fâché pour ne pas lui avoir rendu un culte, à cause d'un acte maléfique d'un ennemi, mais jamais à cause d'un phénomène naturel. Le surnaturel et le sacré interviennent dans la vie quotidienne du

murundi de telle sorte qu'il est actuellement difficile de l'extraire de la conception de la vie et du monde des ancêtres.

D'après la coutume, chaque Burundais sait très bien que l'individu ne vit pas en vase clos, mais plutôt en étroite interdépendance avec le monde naturel et le monde surnaturel et invisible. Il ne se définit pas en tant qu'individu, mais plutôt comme faisant partie d'un vaste ensemble dont la cohabitation est toujours conflictuelle à cause de la perception magico-religieuse du monde. La connaissance et l'observation d'une multitude de tabous, "imiziro" et l'usage des talismans, "ibimazi" ou "ibiheko" font partie de la vie quotidienne teintée d'une conception supranaturelle. Enfin, les gens de Mugoyi connaissent très bien bon nombre de présages ainsi que l'interprétation des événements et comportements en rapport avec les humains et les animaux. À titre illustratif, les cris du hibou présagent un malheur dans la famille dont un décès imminent.

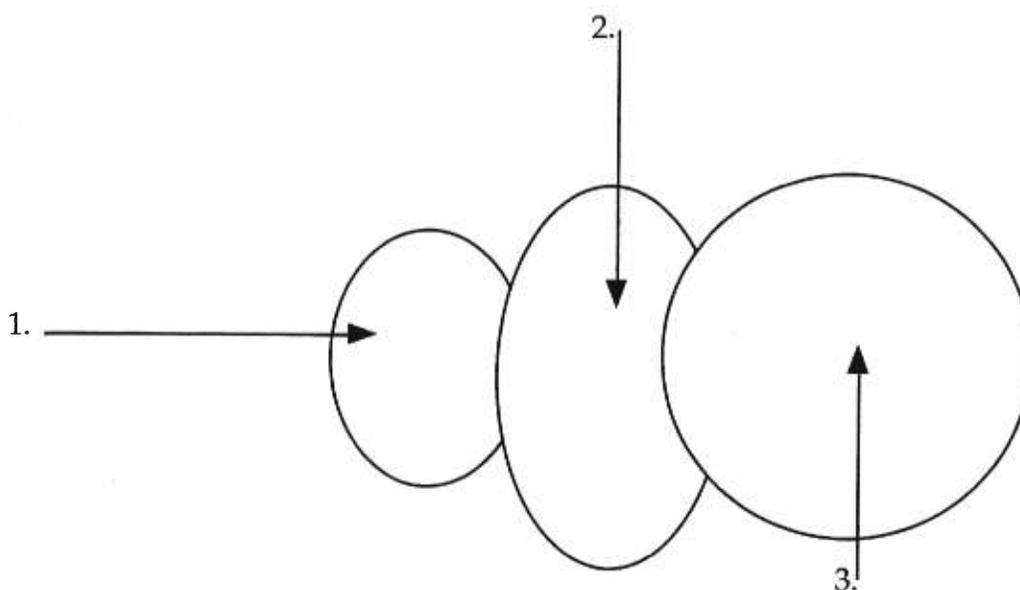
C'est dans le sens de l'élargissement et de la pérennité de la famille du mari que la femme de Mugoyi observe scrupuleusement un certain nombre de rites et d'interdits ainsi que des conseils donnés par les spécialistes de la médecine traditionnelle. Ainsi, la coutume burundaise renferme une série de tisanes, d'interdits et de rituels liés à la fécondité, à la protection de la grossesse jusqu'à l'enfantement dans des conditions les meilleures en recourant à la médecine traditionnelle.

Il est à signaler que la politique de la SR/PF tente de proposer une nouvelle culture dans ce domaine. Face à la famille dans le sens large du terme, le CPPF par exemple propose de se limiter à la famille nucléaire de deux enfants n'ayant aucun compte à rendre à la famille élargie. L'enfant ne devrait pas être considéré comme uniquement un don de Dieu, mais aussi le résultat de l'union entre un homme et une femme. Les rituels observés pour renforcer l'acte de création d'«Imana», apaiser les esprits des ancêtres défunts et ceux exécutés par les devins et les sorciers sont dénigrés et taxés de rétrogrades par le discours de la politique en question. Face aux soins traditionnels donnés aux

nouveaux nés et aux femmes enceintes, le CPPF propose la vaccination au centre de santé et les consultations avant, pendant et après les grossesses. En somme, il s'agit de remplacer tout ce qui relève de la coutume et de la médecine traditionnelles par les pratiques de la médecine moderne effectuées dans les dispensaires, les maternités, les centres de santé et les hôpitaux. Cette dualité entre ce qui est traditionnel et moderne sera abordé au cours du huitième chapitre axé sur les discussions des résultats de cette recherche.

Ce chapitre contient une série de contraintes qui mettent en évidence la rigidité des fondements culturels de Mugoyi à propos du statut de la femme, de la fécondité, de la procréation, de la sexualité et des croyances religieuses notamment. Cela s'effectue dans l'esprit de la pérennité de la famille du mari dans ce système patriarcal où l'homme est le centre de référence dans un univers caractérisé par le surnaturel et le sacré comme le montre le schéma ci-dessous.

En guise de synthèse, voici la figure no 2 qui illustre l'importance de la famille, «umuryango», au Burundi



1. "Inzu," maison. Au sens strict, le premier noyau représente la famille nucléaire composée par un couple et des enfants. C'est la base des deux autres noyaux et par conséquent, de la famille et de la société.
2. "Umuryango," lignage restreint, désigne tous les descendants d'un arrière-grand père dans la lignée patrilinéaire. C'est le prolongement de la famille nucléaire qui forme les lignages mineurs ici.
3. "Umuryango," lignage clan, est la somme des lignages mineurs dispersés dans tout le pays et au-delà des frontières nationales. Ce troisième niveau est reconnu par un nom commun issu d'un même ancêtre. Le murundi se définit donc dans le temps et dans l'espace à partir de cette chaîne ininterrompue dont les normes sont rigides. L'individu en l'occurrence la femme ou l'homme s'efface face à la famille qui dicte les règles à suivre au niveau du sacré, du surnaturel et de la procréation.

## **CHAPITRE V**

### **ATTITUDES DU PUBLIC À L'ÉGARD DE "UMWANA," ENFANT, DE "UMUVYEYI," MÈRE ET DE "INGUMBA," UNE FEMME STÉRILE**

Ce chapitre constitue une synthèse des données ethnographiques multiples et variées reflétant les attitudes, les valeurs, les comportements et les différentes perceptions notamment des informateurs et des informatrices de la colline de recensement de Mugoyi en secteur sanitaire de Rwibaga par rapport aux concepts "umwana," enfant, "umuvyeyi," mère et "ingumba," femme stérile. Également, il est question des relations entre l'homme et la femme dans un couple avec ou sans enfants. La recherche d'une progéniture nombreuse, de préférence de sexe masculin, est à l'honneur à Mugoyi pour plusieurs raisons. Alors qu'une femme féconde est glorifiée, une femme stérile fait l'objet de termes dérogatoires, offensifs et humiliants.

#### **1. Attitudes à l'égard de "umwana," l'enfant**

##### **1. 1. Signification du concept "Umwana"**

Le terme "umwana" en Kirundi, la langue maternelle du Burundi se traduit par le terme enfant et signifie une personne mineure sous l'autorité parentale. L'enfant est considéré tantôt comme un ange, "umumarayika," tantôt comme un innocent, "ikintazi," tantôt comme un héritier, "samuragwa." Une personne adulte est qualifiée d'enfant lorsqu'il lui manque la maturité propre aux adultes. Dans ce cas, ses comportements ressemblent un peu à ceux des enfants. Autrement dit, sa maturité et son jugement laissent encore à désirer comme ceux d'une personne manifestant une insuffisance de nature intellectuelle.

Les éléments récoltés sur le terrain, soit par des proverbes, soit par des chansons, soit par des berceuses traduisent bel et bien la perception de l'enfant comme un trésor, un don de Dieu, une main d'oeuvre agricole et une sécurité pour les parents durant leur vieillesse.

## **1. 2. Valeur et symbolismes liés à "umwana," enfant**

### **1. 2. 1. L'enfant est un trésor fragile et rare**

#### **1. 2. 1. 1. À travers les proverbes, "imigani"**

Les informations recueillies sur le terrain sont totalement convergentes et traduisent la mentalité selon laquelle l'enfant est un trésor exceptionnel. Ce dernier est inestimable, incommensurable et irremplaçable comme l'affirme une informatrice ayant déjà perdu deux enfants à partir de ce proverbe: "Umwana ni itunga ridasumwa kandi ridashumbushwa." L'enfant est une richesse qui n'est ni rachetable, ni compensatoire. On a beau être riche, mais on ne pourra jamais acheter un enfant, pour traduire que dans ces circonstances, ce qui est cher est fragile à la fois.

Selon l'expression populaire, "umwana ni amazi aseseka ntibayore," l'enfant est comme l'eau qui, une fois versée par terre, ne peut plus être ramassée. En d'autres termes, une fois décédé, l'enfant ne peut être retrouvé. En somme, la fragilité de l'enfant comparable à celle de l'eau qui, une fois versée par terre, devient automatiquement irrécupérable.

#### **1. 2. 1. 2. À travers la chanson féminine, "imvyino"**

Abondant dans le sens de ce proverbe et de l'expression populaire mentionné ci-dessus, une autre informatrice a déclaré que le plus grand trésor qu'une personne puisse avoir sur terre, du moins dans le Burundi profond, c'est son propre enfant. Ce thème fait l'objet d'une chanson populaire féminine vantant le bonheur que procure aux parents cette perle rare, en d'autres termes, ce meilleur bijou qui embellit le mieux les mères, selon ce couplet:

Extrait d'une chanson féminine

"Tkiruta ikindi	Le plus grand bien qu'on puisse posséder
Co mu Kirundi	Dans le Burundi profond
Ni umwana uvyaye"	C'est son propre enfant

L'idée de la primauté de l'enfant est omniprésente de telle sorte que les gens de Mugoyi préfèrent plutôt être pauvres avec des enfants qu'être riches sans aucune descendance. Du reste, d'après la tradition populaire à Mugoyi, il ne sert à rien d'être riche si on ne dispose pas soi-même de sa propre descendance. Dans ce cas, ce sont les étrangers qui en profitent, ce qui n'est souhaitable pour personne.

**1. 2. 1. 3. À travers les berceuses, "guhoza umwana"**

Les berceuses, "guhoza umwana," font partie des genres littéraires du Burundi (Ntahokaja, 1993). Le verbe "guhoza," bercer, apaiser et consoler, fait penser à une mère qui calme affectueusement son bébé en pleurs. Lors des activités champêtres ou en fin de journée, pendant la préparation du repas du soir par exemple, les femmes fredonnent cette berceuse dont le texte en Kirundi à gauche est directement traduit d'une manière littéraire à droite, verset par verset, pour en faciliter la compréhension (annexe no 17).

Dans la section précédente, nous avons constaté que ce qui est cher, l'enfant dans ces circonstances, est fragile. Cette idée est reprise lors des éloges faits par une mère à l'endroit de son enfant:

<u>Guhoza umwana</u>	<u>Berceuses</u>
"Hora kagozi ko mu nda	Calme-toi, petit cordon ombilical
Gacika ntibunge	Qui, une fois brisé, ne peut plus être renoué
Hora kadashumbushwa	Calme-toi l'irremplaçable
Nk'inkono n'umubindi	Comme le pot et la cruche
Hum! mama!"	Hum! mama!

Hum! mama! est un verset de transition qui revient d'une manière régulière, et est intraduisible en français. C'est une sorte de tremplin et de pause

entre couplets. Hum! est une exclamation qui donne un rythme à l'alternance entre couplets et refrains pour les berceuses. Mama! se traduirait par chérie, mon amour, mon trésor, etc. Hora, signifie, calme-toi et joue aussi le rôle de de Hum, selon certaines versions récoltées à Mugoyi.

Quand le cordon ombilical est brisé, cela revient à dire que l'enfant est mort. Une fois décédé, il est irremplaçable puisqu'on ne remplace pas les morts. Cette fragilité est comparable à celle d'un pot et d'une cruche faits en argile. Une fois cassés, on ne peut plus les récupérer car ils deviennent poussière et de petits morceaux. La recomposition de ces derniers ne peut plus donner le même pot, ni la même cruche. Cette image est donc très parlante à l'endroit de l'enfant. Cela revient à reconnaître que l'enfant est un trésor rare, cher et fragile. L'extrait suivant des berceuses renforce ce qui a été dit à travers le proverbe, l'expression populaire et la chanson féminine:

Guhoza Umwana

"Hora ihorere mama  
 Hora katabona bose  
 Iyaba kabona bose  
 Ntawuba aruta uwundi  
 Hora! Hora!"

Berceuses

Calme-toi, calme-toi mon enfant  
 Calme-toi, trésor qui n'est donné à tous  
 S'il était donné à tout le monde  
 Personne ne serait supérieur à un autre  
 Calme-toi! calme-toi!

Quoi de plus normal d'affirmer que l'enfant est un trésor irremplaçable, fragile, mais aussi rare et cher. À cause de son état, l'enfant est vulnérable et ne dispose d'aucun moyen d'auto-défense. Ainsi, la mère prend toutes les précautions pour le protéger. Si un malheur lui arrivait, la mort par exemple, il n'y pas moyen de réparer les pots cassés en le ressuscitant. L'enfant n'est donné à toutes les femmes car, il y en a qui passent leur vie dans l'isolement total, la résignation, le désespoir et l'impuissance.

Une femme comblée pour être devenue mère par la naissance de son enfant le garde jalousement. Elle souhaite à celle ou à celui qui hait son enfant de ne jamais en avoir. Justement, avoir le corbeau comme messenger est la plus grave des insultes dans la culture burundaise, puisqu'il signifie mourir sans

descendance et sans enfant comme le mentionnent ces quelques versets:

Guhoza umwana

“Hinge dutembere  
Mu mihana y’ababanyi  
Numvirize uwukwanka  
Uwukwanka ndamwanka  
Aragatuma rukona  
Abandi batuma abana

Hora! hora!”

Berceuses

Attends que l’on se promène  
À travers les maisons des voisins  
Pour que je détecte ton ennemi  
Je hais celui qui te hait  
Que le corbeau soit son messenger  
Alors que les autres comptent  
sur leurs enfants  
Calme-toi! calme-toi!

En résumé, l’enfant est un trésor fragile et rare qui n’est donné que par “Imana,” Dieu, comme il ressort des pages précédentes et suivantes.

**1. 2. 2. “Umwana” est un don d’«Imana», Dieu**

Qu’on se rappelle que l’enfant est le plus grand trésor qui puisse combler les parents de bonheur. Mais, ce dernier n’est pas le résultat de leur propre création ou imagination. Loin de là, il est le fruit d’une force suprême appelée “Imana,” Dieu.

En fait, “Imana est Rurema”, c’est-à-dire Dieu est Créateur. Bien sûr, “Imana irafashwa”, cela signifie que Dieu est aidé par l’union conjugale d’un homme et d’une femme dans cet acte de création. Mais ces deniers ne sont que des intermédiaires, des privilégiés d’un don gratuit de “Imana” comme le précise ce verset des berceuses:

Guhoza Umwana

“Hora nguhoze rirenge  
Hora! hora mama!  
Hora mwana w’isangi  
Nsangiye n’Imana  
Mana yakumpaye  
Yongere ikunderere  
Hum! mama!”

Berceuse

Calme-toi, je te bercerais jusqu’au  
coucher du soleil  
calme-toi! calme-toi mon enfant!  
Calme-toi, enfant en partage  
En partage avec Imana  
Dieu qui m’a fait don de toi  
Qu’il t’éduque pour moi  
Hum! mama!

Cette mère combien heureuse demande à "Imana," Dieu, origine de son enfant en partage actuellement, de l'éduquer tout en lui préservant des mauvais sorts jusqu'à l'âge adulte. La mère souhaite ardemment que la protection divine soit omniprésente pour que cet enfant reste en bonne santé. Plus loin, elle manifeste son désir ardent de rencontrer "Imana" pour le prier, lui remercier de ce don hors de l'ordinaire et enfin lui demander de lui gratifier un autre enfant.

Guhoza umwana

"Mana yakumpaye  
Icompa ngo tugahura  
Tugahuza uruhango  
Nopfukama nkayisenga  
Nkayicanira ikota

Ikanyuhira uwundi"

Berceuses

Dieu qui m'a fait don de toi  
Si je pouvais le rencontrer  
Le rencontrer face à face  
Je m'agenouillerais pour l'adorer  
Je lui ferai du feu pour se  
réchauffer  
Pour qu'il m'accorde encore un  
autre enfant

En entonnant les berceuses, les femmes expriment des louanges et des sentiments de profonde gratitude à l'endroit d'«Imana», puisqu'Il est le seul à donner et à promettre des enfants. Justement, «Imana» est véridique, crédible et donne gratuitement alors que les devins, "abapfumu," sont des menteurs. Ces derniers reçoivent une multitude de cadeaux et de prix et promettent des monts et merveilles dont des enfants. Souvent, ces promesses du devin ne se concrétisent pas.

À la longue, les devins sont démystifiés car, leurs médicaments et leurs rites traditionnels n'aboutissent pas aux résultats escomptés. Tel est le témoignage d'un informateur dont l'oncle paternel et la femme ont été victimes à maintes reprises de l'escroquerie de différents devins. Après dix ans de mariage et une perte de plus de la moitié de leur richesse, en payant des services inefficaces des devins et des prétendus guérisseurs traditionnels, ils ont eu leur premier enfant grâce au traitement de la médecine moderne. Mais tout cela n'est attribuable qu'à "Imana," Dieu.

Guhoza umwana

“Hora karaguzwa Mana  
 Ngo abapfumu barabesha  
 Hum! mama!”

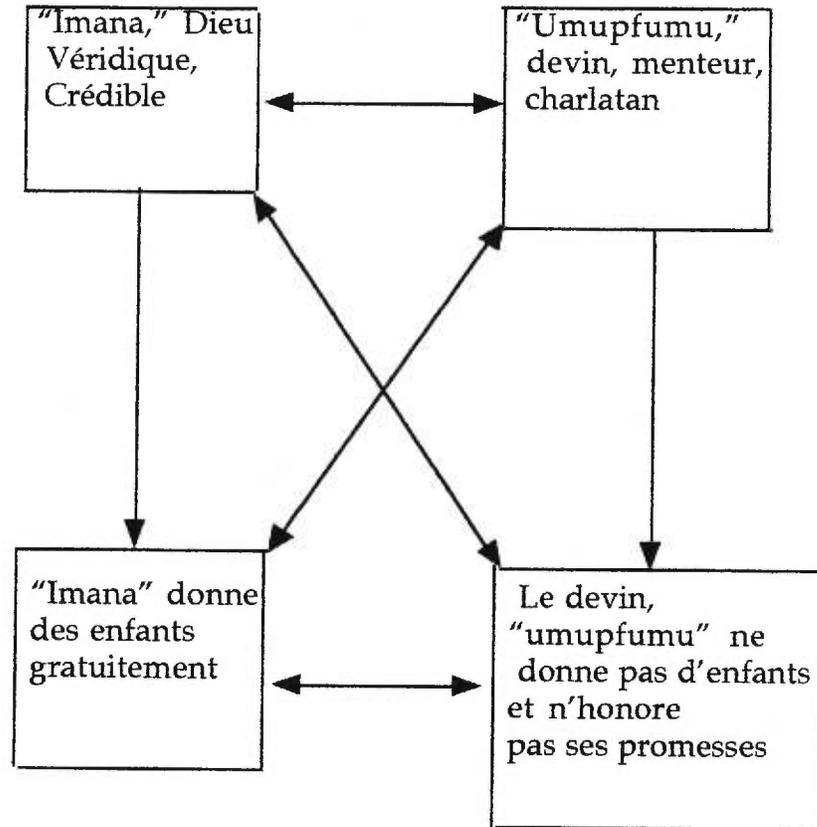
Berceuses

Tout doux, toi que Seul Imana accorde  
 Les devins sont des menteurs  
 Hum! mama!

Ces mères personnifient “Imana” à qui elles offriraient des sacrifices en guise de respect et de remerciement, ce qui n’est pas le cas à l’endroit des devins.

En guise de synthèse, cette dualité sémantique se visualise à l’aide d’un carré sémiotique qui est “la représentation visuelle de l’articulation logique d’une catégorie sémantique quelconque.” (Greimas et al.1979: 29). Les flèches aux extrémités des lignes diagonales ainsi que celles sur les lignes horizontales représentent les oppositions, les contraires. Par contre, les flèches sur les verticales jouent le rôle de convergence et de complémentarité. Le schéma suivant montre bien les convergences et les oppositions contenues dans les versets des berceuses à propos d’ «Imana,» Dieu et des devins, «abapfumu.»

Figure no 3 : Carré sémiotique à propos des devins, "abapfumu" et de Dieu, "Imana"



Source: Figure réalisée à partir des données ethnographiques récoltées à Mugoyi et mentionnées ci-dessus.

"Imana," Dieu donne gratuitement des enfants aux mères, ce qui n'est pas le cas aux devins qui promettent mais ne réalisent pas. Par conséquent, "Imana" dit la vérité alors que le "mupfumu," devin est un menteur.

D'après les propos d'un informateur assagi, "umwana," enfant, est un don de Dieu, "ingabirano y'Imana," d'autant plus qu'il peut naître après

plusieurs années d'infertilité ou après des échecs répétés des interventions des guérisseurs traditionnels, "abavuzi," des devins, "abapfumu" ou des sorciers, "abarozi." En témoignent des noms théophores attribués aux nouveaux-nés mentionnés plus haut dont "Hakizimana," pour signifier qu'«Imana» sauve ou guérit. Faut-il préciser que le verbe "gukira," guérir, renferme une double signification selon le contexte à savoir se remettre d'une maladie ou devenir riche. Ce nom peut avoir pour origine une longue période d'infertilité précédant la naissance d'un enfant ou une maladie quelconque de la mère pendant la grossesse.

Dans cette circonstance précisément, attribuer un tel nom évocateur et symbolique à la fois est justifié dans la mesure où la bonne santé constitue la première richesse reconnue par tout le monde. Ensuite, avoir un enfant, ce don d'«Imana» est le résultat de la guérison, de la délivrance du mal et constitue la meilleure richesse qui puisse exister sur terre. Mieux encore, ce don se fait gratuitement, en l'absence de toute considération ou de tout critère de mérite ou de favoritisme.

Deux noms mettent en évidence ce don précieux d'«Imana». Il s'agit de "Mpawenimana", je reçois d'«Imana» et surtout de "Katihabwa," l'enfant ne se donne pas, sinon tout le monde se l'offrirait comme il est mentionné dans l'extrait de la berceuse ci-dessous.

Guhoza umwana

"Hora katihabwa

Iyo kaba kihabwa

Mba narakwihaye"

Berceuse

Calme-toi, personne ne s'offre  
un enfant

Si on se l'offrirait

Je me le serais donné depuis  
longtemps

De la conception à l'enfantement, en passant par la période de grossesse, "Imana" est, et reste le principal agent et garant de ce cadeau précieux et irréprochable. Personne ne peut prétendre se donner un enfant, sinon tout le monde le ferait régulièrement et à volonté. Se donner un enfant dépasse les

compétences et les performances humaines et relève des secrets et des mystères réservés exclusivement à "Imana," Dieu. C'est justement «Imana,» et «Imana» seul, qui est capable de donner cet enfant comparable à un excellent médicament dont personne n'est capable de s'offrir en dehors d' "Imana" lui-même.

Guhoza umwana  
"Hora gati ntiyahira

Nahirwa n'Imana"

Berceuse

Chéri, excellent médicament  
dont je ne peux cueillir

Seul Imana le cueille pour moi

La femme est incapable de se donner un enfant, sinon elle l'aurait fait depuis longtemps. Ce privilège est réservé exclusivement à "Imana" qui en a les compétences voulues. L'enfant est comparé à un médicament connu seulement des seuls initiés en l'occurrence Imana. C'est la raison pour laquelle, Imana, et "Imana" seul, peut ramener à la vie un enfant en train d'agoniser ou ayant déjà perdu sa conscience:

Guhoza umwana  
"Hora kagozi ko mu nda  
Gacika ntibunge

Atari Imana Ikunze"

Berceuse

Calme-toi, petit cordon ombilical  
Qui, une fois fois brisé, ne peut  
plus être renoué

Sauf quand "Imana" le refait

En somme, "Imana" donne gratuitement l'enfant et le maintient en vie. Cette force et cette puissance de création est réservée à Lui à l'endroit de la plupart des mères privilégiées.

### **1. 3. Importance du nombre d'enfants et préférence du sexe masculin**

Les habitants de la colline de Mugoyi ont exprimé leur ardent désir d'une recherche d'une descendance nombreuse avec une préférence très marquée pour les enfants de sexe masculin. Cela obéit à des impératifs culturels, économiques, sécuritaires et affectifs. De même, la maternité est abordée avec des expressions de louange, ce qui n'est pas le cas pour la stérilité si détestée.

#### **1. 3. 1. Recherche d'une progéniture nombreuse, "igisata"**

Les résultats de l'enquête ethnographique sont formels. Le but primordial du mariage, du moins dans le Burundi profond, est la procréation. La société rurale burundaise souhaite encore ardemment avoir une descendance nombreuse pour des raisons sociale, spirituelle, économique et sécuritaire.

##### **1. 3. 1. 1. Sur le plan familial et spirituel**

Sur le plan familial et spirituel, la grande progéniture est considérée comme une richesse et une valeur en elle-même. "Ni umuhezagiro w'Imana," c'est la bénédiction de "Imana," Dieu. Un enfant est destiné à perpétuer son père, et partant ses ancêtres et sa lignée, tout en conférant honneur et bonheur à sa propre famille. Une progéniture nombreuse est par conséquent le prolongement des parents et des ancêtres dans un système patrilinéaire où l'homme est le centre de référence. Dans pareilles circonstances, il est fréquent de constater que la plupart des parents manoeuvrent pour marier leurs garçons avant l'âge requis de vingt-et-un ans, dans l'espoir d'avoir le plus grand nombre possible de petits-enfants dans les meilleurs délais. Du reste, beaucoup d'informateurs l'ont affirmé pour l'avoir fait à plusieurs reprises.

En clair, "igisata," une famille nombreuse, confère à ses membres un prestige et un statut important, source de modèle et d'inspiration des valeurs

sociales. En fait, une grande famille suscite admiration et envie pour les voisins et les étrangers. Si un couple sans enfant reste presque à l'index, en marge de la communauté des "bavyeyi," parents, la maternité et la paternité constituent une valeur sociale tant enviée que recherchée à laquelle aspire tout jeune couple pour échapper à l'extinction de la famille. Cette dernière est perçue comme un porte-malheur ou une malédiction tout court.

La croyance populaire affirme qu'une grande longévité d'un grand parent, renforcée par une progéniture nombreuse constitue un signe infallible de la bénédiction d'«Imana,» Dieu. En ce cas, un vieillard qui s'éteint après avoir laissé derrière lui de nombreux enfants, petits enfants et arrières petits enfants n'est pas considéré comme une personne morte. Loin de là, on dit qu'il se repose en continuant à survivre à travers sa nombreuse descendance. D'où, le refus de vouloir préciser le nombre d'enfants à avoir, si l'on s'en tient à ce témoignage d'une informatrice ayant sept enfants répondant à l'une des questions d'une enquêtrice:

"Et vous madame, combien d'enfants voulez-vous avoir? Les enfants? Oui. Éclats de rire.... Les enfants sont agréables à voir, je préférerais enfanter jusqu'à la ménopause. Combien d'enfants voudrais-tu enfanter concrètement? Moi? Oui. J'enfanterai tous les enfants que Dieu voudra bien me donner."

En fin de compte, les parents entendent avoir le plus grand nombre d'enfants possible. Ils ne veulent pas fixer les limites, car un enfant est toujours agréable à avoir. Enfin, selon la tradition, la question de la limitation des naissances ne se pose même pas parce qu'on valorise la recherche d'une descendance nombreuse. Les femmes continuaient à avoir des enfants jusqu'à la ménopause. Cela explique alors la présence dans certains foyers de douze à quatorze enfants. Cela justifie aussi les éclats de rires de l'informatrice lorsque l'enquêtrice lui demande le nombre d'enfants souhaité. La question ne se pose même pas dans la culture burundaise où on ne précise jamais le nombre d'enfants souhaités parce qu'affectivement, un enfant n'est jamais de trop

comme cela sera expliqué plus loin dans cette recherche.

### 1. 3. 1. 2. Au niveau de la sécurité, "igisata"

Au niveau de la sécurité, "igisata," une nombreuse progéniture avait une importance capitale pour la famille. En effet, lorsque cette dernière était attaquée, les descendants masculins assuraient la protection. L'un des sages contacté à ce sujet à Mugoyi a raconté que l'appartenance à une famille puissante garantissait la sécurité de ses membres. Ainsi par exemple, autrefois, si un membre d'une famille tuait une personne d'une autre famille, toutes les personnes de sexe masculin du camp de l'assassin étaient considérées comme responsables de ce meurtre. La vengeance pouvait s'appliquer sur chacune d'elle, alors que tout le monde n'était pas coupable. Par conséquent, les mâles de la famille du défunt devaient se venger, en tuant à leur tour, un proche parent de sexe masculin de la famille du meurtrier. Cette pratique est actuellement révolue.

On comprend alors que le sang versé était un crime commis par une famille contre une autre famille, et non un forfait exécuté par un individu contre un autre individu. La conception communautaire de la vie et de la solidarité exigeait que la personne ne se définissait pas d'une manière isolée, par rapport à lui-même, mais plutôt en liaison avec sa famille nucléaire et élargie, et enfin, son clan. Dans ces circonstances, il était interdit aux amis de se mêler à l'exercice de cette vendetta car, ce devoir n'incombait qu'aux gens ayant des liens de sang. Cette sorte de vengeance ne se pratique plus maintenant.

Par contre, si la victime appartenait à une famille dite "inyakamwe" ou "inkehwa," faible, celle-ci ne pouvait pas exercer sa vendetta faute de nombre face à une famille puissante. C'est la honte, le mépris et l'humiliation du côté de la famille qui ne compte pas beaucoup d'éléments dans son sein puisque l'affront ne pouvait plus se laver dans le sang comme le voulait la tradition. Par ailleurs, c'était la fierté et l'arrogance du côté de la famille coupable qui se vantait de sa puissance à l'origine du crime impuni. Cet état de fait est à

l'origine du proverbe "Inyakamwe inyaga imwe, nayo nyene igahirwa iyishikanye," pour signifier qu'une seule personne n'est capable de voler ou d'enlever qu'une seule vache. Même en ce cas, elle n'est certaine de son forfait que quand elle l'aura fait parvenir dans un endroit sécuritaire et discret. C'est la loi du grand nombre qui commande en dehors de toute morale. En résumé, c'est la loi du plus fort qui est toujours la meilleure qui prévaut dans pareilles circonstances.

Cette mentalité et ces pratiques dépassées ont des répercussions actuelles sur la recherche d'une progéniture nombreuse et de préférence de sexe masculin. Il arrive qu'un homme ayant des fils majeurs insulte ou agresse un père de famille n'ayant eu que des filles comme descendants, une manière de lui montrer qu'il est plus fort que lui. Ainsi, au niveau foncier, à cause de l'exiguïté des terres consécutives à la croissance démographique, une famille plus forte s'approprie parfois un terrain d'une autre plus faible par injustice. Évidemment, cet état de fait durait, jusqu'à un passé relativement proche, plus d'une décennie car, si elles n'étaient pas mal conçues, les procédures judiciaires obéissaient à un processus irrégulier et interminable.

### **1. 3. 1. 3. Sur le plan économique**

Sur le plan économique, on appelle "igisata," une grande famille ou encore mieux "umuryango w'amaboko," une famille "aux nombreux bras" destinés à labourer la terre dans un monde rural essentiellement agro-pastoral. Elle forme "ikibiri," c'est-à-dire un groupe de personnes labourant ensemble les champs en un laps de temps. Une famille nombreuse constitue alors une main d'oeuvre abondante dans une région vivant essentiellement de l'agriculture non mécanisée. La famille n'utilise que des instruments rudimentaires essentiellement la houe, la machette et la serpette.

On comprend alors qu'avoir de nombreux enfants est un atout important pour des activités champêtres, la principale source de subsistance et de richesse pour des populations rurales vivant essentiellement de l'agriculture

et de l'élevage des vaches, des chèvres et des moutons. Plus on a un grand nombre d'agriculteurs, plus la récolte est abondante car dans un passé relativement éloigné, la terre était encore très fertile et non atomisée. Par conséquent, les travaux domestiques devenaient faciles à exécuter et automatiquement rentables.

Une progéniture nombreuse est encore perçue non seulement comme une sécurité, une source de bonheur et d'honneur, une perpétuation de la lignée du père et de ses ancêtres, mais aussi, comme une assurance-vieillesse pour les parents, comme l'ont confirmé les différentes sources contactées sur place à Mugoyi. Ne dit-on pas que "urukwavu rurakura rukonka umwana," pour signifier qu'un vieux lapin est pris en charge par son petit durant sa vieillesse. En d'autres termes, durant leurs vieux jours, les parents comptent sur leurs enfants pour subvenir à leurs besoins élémentaires et quotidiens. Avoir des enfants constitue une assurance-vieillesse pour les parents dans un pays où il n'existe pas le système de sécurité de revenus comme en Occident.

### **1. 3. 2. Nombre d'enfants souhaités et nombre d'enfants réels**

Les résultats de l'enquête sur le terrain sont concordants là-dessus. À la question de connaître le nombre d'enfants souhaités par les parents, les informateurs et les informatrices répondent d'abord par un sourire ironique. En fait, c'est une façon de se moquer de l'enquêteur ou de l'enquêtrice puisque la question ne se pose même pas, du moins selon la coutume burundaise. En effet, le but du mariage, comme il est mentionné précédemment, est d'avoir une progéniture nombreuse pour répondre aux impératifs familial et socio-économique. Or, demander aux couples de fixer le nombre d'enfants souhaités va à l'encontre de la tradition selon laquelle on ne compte jamais ses enfants au risque de leur porter malheur. Toutefois, seul "Imana" peut les compter car, c'est Lui Seul qui les donne et qui les récupère à sa discrétion et selon des normes inconnues des parents, comme le note cet extrait d'un entretien d'un enquêteur avec un père de famille ayant déjà 5 enfants:

“Combien d’enfants voulez-vous avoir? Je ne sais pas. J’accueillerai les enfants que “Imana,” Dieu, me donnera.”  
 Combien souhaitez-vous avoir? Je ne sais pas le nombre que “Imana,” Dieu a fixé pour moi. Parfois, tu souhaites tel nombre et Dieu en décide autrement? Et vous combien souhaitez-vous finalement? Tu peux les souhaiter et ne pas les avoir. Mais tu peux les avoir aussi? Non, je ne sais pas parce que je n’ai aucune promesse d’«Imana», Dieu, sur le nombre d’enfants à avoir.”

Autrement dit, “Imana,” le Créateur, Lui Seul connaît le nombre d’enfants qu’Il donnera à chaque couple. Aussi, si on demande aux parents le nombre d’enfants vivants, ils répondent d’une manière évasive qu’ils n’en ont pas. Cela ne signifie pas qu’ils n’en ont pas effectivement. C’est une façon de les minimiser et de nier leur existence pour que la mort n’en soit pas au courant et vienne les emporter.

Les parents aiment leurs enfants tellement qu’ils voudraient que la mort ou leurs ennemis ne soient pas au courant de leur existence. En fait, ils ont peur qu’ils leur fassent du mal. Même ceux qui en ont dix ou plus avouent en avoir deux ou un. Un enfant ou deux constitue un nombre insignifiant de telle sorte que personne ne sera jaloux d’eux. Ceci dit, il est illusoire de spéculer pour savoir avec précision le nombre d’enfants souhaités dans le monde rural peuplés d’analphabètes puisque cette interrogation est contraire à leur culture, à leurs convictions et à surtout leurs aspirations.

Cela dit, compter les enfants est interdit par la coutume. En outre, la décision d’avoir des enfants et de fixer leur nombre échappe à la seule volonté des époux, s’ils en avaient une, encore moins de la femme, dans un système patriarcal où la politique est déjà tracée par la coutume et les ancêtres. Effectivement, lors des entrevues semi-structurées, les informatrices ont affirmé qu’elles préfèrent avoir beaucoup d’enfants pour qu’après le décès de la plupart d’entre eux, il y en ait qui survivent, comme l’explique une mère ayant déjà perdu cinq enfants:

“En fait, on ne peut pas savoir le nombre d’enfants à

avoir. Moi, j'avais eu huit enfants. Il y a eu cinq décès, et il en reste trois seulement. C'est la raison pour laquelle, il faudrait en avoir beaucoup pour qu'il y en ait qui survivent."

En outre, en sa qualité de conseillère de ses fils dans le sens de la recherche d'une descendance nombreuse, la belle-mère a une influence sur sa bru, "umukazana." On dirait que ses souhaits sont comme des ordres, un clin d'oeil que la bru perçoit aussitôt dans la direction souhaitée par sa belle famille, c'est-à-dire la recherche d'une progéniture nombreuse. À la question de savoir le nombre d'enfants qu'une belle-mère rencontrée à Mugoyi souhaiterait pour sa bru, cette dernière répond ainsi à l'une des enquêtrices:

"Ta belle-mère souhaiterait que tu aies combien d'enfants? Elle voudrait que j'aie des naissances continues. (Sourire). Ces vieilles femmes n'ont-elles pas encore compris le projet de PF? Ces femmes très âgées n'y pensent même pas, car elles souhaitent que leurs brus continuent tout simplement à avoir des enfants. Jusque quand? (Sourire). Jusqu'à ce que Dieu le veuille. (Sourire)."

En général, telle est la position exprimée par des belles-mères à ce sujet. Une autre informatrice d'une trentaine d'années ayant déjà quatre enfants rapporte ce que lui a dit sa belle-mère à propos du nombre d'enfants à avoir: "Elle souhaiterait que j'en enfante même dix. Elle dit d'en avoir autant que possible et qu'ils se débrouilleront pour vivre. En fait, elle veut que son fils se multiplie."

Le dialogue entre époux sur le nombre d'enfants n'existe pas car "abana baharurwa n'Imana," seul Imana compte les enfants. À la question de savoir si la femme ou l'homme discute avec son conjoint ou sa conjointe, elle rigole parce que selon la tradition à Mugoyi, la question ne se pose même pas. Elle dit qu'il ne peut pas connaître le nombre car, "Imana," Dieu est Seul à détenir ce secret. Quant à l'homme, il rigole car il sait que le dialogue est inexistant sur ce sujet. Tout va de soi. Il y a tellement de problèmes dans la vie quotidienne qu'il n'est pas nécessaire d'en inventer d'autres. La recherche du plus grand nombre

est tellement évidente que personne n'en discute. Ainsi, le couple n'a pas besoin de discuter d'une question réglée automatiquement par la tradition des ancêtres.

### 1. 3. 3. Préférence des garçons aux filles: le cas de «samuragwa», l'héritier

Selon la coutume burundaise encore en vigueur dans le monde rural, en l'occurrence à Mugoyi, la recherche d'un enfant de sexe masculin est encore très présente dans la mentalité des parents pour plusieurs raisons. Premièrement, dans un système patrilinéaire, la naissance du garçon est destinée à perpétuer le nom du père et par conséquent de sa famille et de son clan. C'est dans ce contexte que les enfants mâles portent toujours le nom de leur père. Si par contre, un couple ne parvenait pas à avoir une descendance de sexe masculin, le chef de famille assistait impuissant et affligé à la disparition de son nom. Cela avait des retombées négatives à l'endroit de la femme à qui incombait la faute pour n'avoir donné naissance qu'à des filles. Sa belle famille est convaincue qu'elle en est responsable.

C'est dans ce contexte que la recherche d'un enfant de sexe masculin est encore aujourd'hui à l'origine d'une descendance nombreuse beaucoup plus dans le monde rural que dans les centres urbains. La plupart des informateurs l'ont affirmé avec fierté pour avoir réussi à avoir des enfants de sexe masculin, parfois après une longue période d'attente couverte par des naissances successives de filles uniquement. À force de vouloir un enfant de sexe masculin, le couple finit par avoir une progéniture nombreuse.

Deuxièmement, cette tradition liée au sexe masculin rentre dans le cadre de la recherche d'un héritier à tout prix appelé "samuragwa." Ce substantif, "samuragwa" provient du verbe "Kuraga," léguer, exprimer ses dernières volontés. Il s'agit de l'exécuteur testamentaire, le légataire universel. À ce sujet, voici ce que disait un héritier âgé de 60 ans à propos de cette tradition chère aux habitants de Mugoyi:

“Quand le chef de famille était mourant et entamait le moment de l’agonie, on l’asseyait sur son lit avec une lance dans la main pour qu’il puisse exprimer ses dernières volontés. Il devait léguer toute sa richesse à ses enfants. En général, le légataire universel était l’aîné de la famille. Parfois, l’un de ses petits frères pouvait, à cause de son intelligence, de son esprit de droiture et d’intégrité, devenir le légataire universel.”

De tels cas rares où l’héritier n’était pas nécessairement le fils aîné ont été recensés sur le terrain à Mugoyi même.

En règle générale, le fils choisi était le plus capable de défendre valablement les intérêts de la famille en cas de litiges et jouissait d’une intégrité irréprochable. De son vivant, le père initiait son héritier présomptif, le prétendant à la succession qui l’assistait dans le règlement des différends entre les membres de sa famille. À l’occasion de la levée de deuil du père, “Samuragwa” était automatiquement et officiellement investi au vu et au su de tous les notables de sa parenté, du voisinage et de la région.

Désormais, “samuragwa” est le représentant légal de la famille ayant l’autorité paternelle. Les anciens de la famille dont les oncles paternels aidaient ce dernier à assumer ses responsabilités. Toutefois, les grandes décisions sont prises lors des conseils de famille où il préside pour tenter d’aplanir les différends. Il prononce les discours de circonstance à l’occasion des fêtes heureuses et malheureuses. Si un membre de la famille porte plainte au tribunal de la colline, “intahe yo ku musozi canke yo ku mugina,” sans passer par “samuragwa,” celui-ci réclame auprès du même tribunal une sanction contre le demandeur pour ne pas avoir respecté la hiérarchie et méprisé son autorité.

À l’occasion de la levée de deuil définitive, “kunywa amata,” l’héritier ou l’exécuteur testamentaire reçoit la lance de son père, un taureau et une vache et partageait le reste de l’héritage avec ses frères. Désormais, il remplace son père et a autorité sur ses frères et soeurs. La lance est le symbole de la

puissance, du courage, de la virilité, de la force et de l'autorité paternelle. C'est aussi l'arme traditionnelle pour défendre la famille en cas d'agression. En outre, une fille ne pouvait jamais devenir "samuragwa," l'exécuteur testamentaire comme le note un informateur d'une soixantaine d'années assumant les fonctions de samuragwa:

"Il est le pilier de la famille, le futur patriarche autour de qui tout doit tourner. Normalement, quand on a bien évolué on devient grand-père, on a tout un moi communautaire autour de soi, tout tourne autour d'un grand patriarche. Mais dans ma famille par exemple, du côté de mon père, je suis devenu le patriarche de mes neveux, de mes petits neveux. C'est une référence morale incontournable. Ils m'amènent des jeunes gens et des jeunes filles à conseiller et à suivre car j'ai promis d'être «Samuragwa», le successeur de mon père. On me l'a demandé et je l'ai accepté. Cela est dédié aux hommes. Tout l'ensemble de la société, le pilier de la société, les notables, "les bashingantahe" sont des hommes. La femme ne pouvait même pas toucher le sceptre de la sagesse, "intahe" parce qu'elle pouvait la souiller, lui faire perdre son efficacité, "kuyihumanya." Elle pouvait se trouver dans un moment de menstruations avec l'incompatibilité, les tabous, etc. "

Le code coutumier accorde une importance particulière au garçon à cause des implications patriarcales liées à la parenté au niveau de la succession. En effet, l'héritage s'effectuant, comme le veut la tradition, de père en fils, le droit d'hériter est exclusivement réservé aux garçons. Par ailleurs, la fille peut recevoir "ingabirano," des cadeaux des parents ou "indongoranywa," une vache donnée sous forme de retour de la dot, "inkwano." Toutefois, les filles ne peuvent hériter que dans des conditions exceptionnelles très limitées.

Une fois mariée, la fille ne peut plus bénéficier de l'héritage paternel et du partage des biens communs au clan du père, sauf si ce dernier meurt sans laisser de descendance mâle. Une femme divorcée ayant retourné chez ses parents, "igisubiramuhira," ou une vieille célibataire restée chez ses parents,

“isave,” peut hériter des terres ou des vaches, à condition qu’elles ne possèdent pas quelque chose de semblable ailleurs.

Troisièmement, une autre raison non moins profonde pour les parents, en l’occurrence la mère, de préférer des garçons aux filles est le phénomène de fille-mère plus intolérable dans le Burundi traditionnel que maintenant. Une célibataire vivant encore chez ses parents ne pouvait jamais se permettre d’être enceinte. Si cela se produisait, toute sa famille était couverte de honte, d’infâmie, de déshonneur dans le vrai sens du terme, comme cela a été expliqué précédemment au quatrième chapitre.

Quatrièmement, de cette mentalité établissant la supériorité du garçon sur la fille découle la conception selon laquelle la stérilité ne peut provenir que de la femme. En effet, dans l’acte de procréation et de reproduction, le mari fournit “imbuto,” des semences, et la femme est considérée comme un champ fertile ou stérile qui leur permet de grandir ou de mourir. En définitive, “havyara impfizi,” c’est l’homme qui procréé. D’où, les expressions relatives à l’homme dans ce domaine, “guteza inda umugore,” engrosser une femme ou “kurongora,” épouser une femme.

Cinquièmement, dans le droit coutumier burundais, la femme doit être dotée, ce qui rend le mariage légitime. La dot, “inkwano,” entraîne trois types de droits relatifs à la protection de la famille à savoir le droit de posséder sa femme, celui du père de posséder ses enfants, et enfin le droit de la femme d’être intégrée dans la parenté ou le clan de son mari. Mais cela n’exclut pas que la société traditionnelle reconnaissait à l’homme la légitimité des alliances monogamiques et polygamiques.

Dans le monde rural, la nature de la dot varie d’une région à une autre du pays. Si les uns donnent à la famille de la fille une vache ou deux, d’autres offrent des houes ou des cruches de bière selon le niveau de richesse de la famille du futur marié ou du fiancé. Qu’on se rappelle que la dot a pour rôle la légitimation sociale du mariage et de sa fécondité. La colline de recensement de

Mugoyi fait partie de la région de Mugamba, une contrée de l'élevage par excellence. D'où, la vache constitue la base de la dot. Cet animal domestique très convoité et prestigieux est élevé avec tendres soins. La vache est donc pour les éleveurs de Mugoyi, ce qu'est le chien ou le chat pour le monde occidental, du moins sur le plan sentimental. Faut-il ajouter que cette vache en question est utile sous toutes ses formes, vivante ou morte. Sa bouse constitue un fumier pour les agriculteurs. Elle fournit aussi du lait tout en se multipliant. Sa viande est un aliment important et très nutritif, de même que sa peau, ses cornes et ses sabots, etc.

Lorsque survient un éventuel divorce, les enfants issus de cette union restent avec leur père et ont droit à l'héritage paternel des biens et de la propriété essentiellement. Toutefois, dans le système patrilinéaire, l'enfant est rattaché naturellement au clan de son père même si sa mère n'a pas été dotée. À l'âge adulte, les enfants peuvent choisir de regagner le clan de leur père et personne ne peut s'y opposer. Aussi, leurs oncles et leur grand-père peuvent réclamer pour qu'ils viennent hériter et habiter dans la propriété de leur père.

Sixièmement, une femme ayant eu uniquement des filles peut entraîner son mari à adopter la polygamie et à avoir une seconde épouse pour tenter d'avoir un éventuel légataire universel, "samuragwa," ce qui est la source d'une progéniture nombreuse également.

En somme, on peut résumer les fonctions de l'enfant dans la culture burundaise à quelques éléments importants à savoir perpétuer la lignée paternelle tout en agrandissant la famille, affermir l'amour entre époux tout en conférant un statut de mère à la femme, aider la famille, hériter de ses biens, et enfin, conférer honneur et bonheur à cette même famille. Cela se visualise à travers le tableau ci-dessous.

Tableau no IX : les fonctions de l'enfant à Mugoyi

Les fonctions de l'enfant à Mugoyi
1. Perpétuer la lignée paternelle
2. Agrandir la famille
3. Affermir l'amour entre époux
4. Conférer un statut de mère à la femme
5. Aider la famille et hériter de ses biens
6. Conférer honneur et bonheur à la famille

Source: Tableau réalisé à partir des résultats l'enquête ethnographique effectuée à Mugoyi.

## 2. Attitudes à l'égard de "umugore," femme

Cette partie présente les valeurs et les symbolismes en rapport avec la femme tels qu'ils se dégagent des données ethnographiques recueillies sur le terrain. Des hommes et des femmes de Mugoyi en ont abondamment parlé lors des histoires de cas et des entrevues semi-structurées. Les attitudes et les attributs à l'égard de la femme varient selon que cette dernière est féconde, "umuvyeyi," mère, ou stérile, "ingumba."

### 2. 1. Attitudes à l'égard de "umuvyeyi," mère

#### 2. 1. 1. Signification du concept umuvyeyi

Le concept "umuvyeyi" provient du verbe "kuvyara," mettre au monde un enfant ou engendrer. Il comporte plusieurs significations complémentaires mais non contradictoires selon les contextes. Premièrement, "umuvyeyi" est toute personne ayant un enfant, qu'elle soit un homme ou une femme. Deuxièmement, est "umuvyeyi" toute personne ayant de la générosité et de la compassion. Lorsqu'on dit que "naka ni umuvyeyi," un tel est "umuvyeyi," cela veut dire que cet être humain ne fait que du bien. L'accent est mis sur la dimension humaine caractérisée par la bonté, l'amour du prochain et le don de soi, etc.

L'unanimité existe autour de ce concept au niveau de l'enquête ethnographique. Bien des proverbes suggérés par les informateurs l'attestent suffisamment. Ainsi par exemple, "ishavu ry'umuvyeyi ririrwa ntirirara," la colère d'un parent, "umuvyeyi," passe la journée mais ne passe jamais la nuit. Cela traduit l'idée selon laquelle toute personne reconnue comme "umuvyeyi," parent, n'est pas rancunière. À cause de sa bonté, de son esprit de compassion et de compréhension, la colère d'un parent à l'égard de son enfant est éphémère.

Pour abonder dans le même sens, "umuvyeyi agucira inkoni ndende akagukubita ngufi," "umuvyeyi," un parent coupe un long bâton, mais te frappe

avec un petit. En réalité, “umuvyeyi” menace de punir sévèrement son enfant pour lui montrer la gravité de la faute commise mais l’exécution est inversement proportionnelle à la menace proférée. Il semble que cette locution proverbiale traduit l’idée de l’adage français selon lequel “qui aime bien châtie bien.” Le pardon est donc spontané, alors que la menace était forte. Telle est l’approche pédagogique privilégiée par les parents, “abavyeyi,” dans l’éducation de leurs enfants.

En clair, “umuvyeyi” est toujours disponible pour donner des conseils à ses enfants d’une manière affectueuse et infatigable. Umuvyeyi est donc toute personne non rancunière et pleine de bonté aussi bien à l’égard de ses propres enfants qu’auprès de ceux d’autrui.

### **2. 1. 2. Devenir “umuvyeyi,” mère, signe de réussite**

Lorsqu’une fille quitte son célibat pour devenir une épouse, elle vient de franchir une étape importante dans sa vie puisque la tradition propre aux habitants de Mugoyi traite sévèrement et négativement les vieilles célibataires. Une fois devenue épouse, elle souhaite ardemment avoir un enfant, de préférence celui de sexe masculin, et si possible une progéniture nombreuse. Devenir mère est une réussite personnelle, familiale et sociale à la fois. Tel est le rêve de toute jeune mariée.

#### **2. 1. 2. 1. Devenir «umuvyeyi», réussite personnelle et familiale**

Par la naissance d’un enfant, une femme rentre dans la catégorie des mères. C’est ce qu’une mère chante à travers le verset suivant des berceuses pour calmer son bébé:

“Hora wangeze mu bavyeyi, ”Calme-toi, tu m’a mise au rang des mères.

Cette mère supplie son bébé avec affection, compassion et amour pour qu’il se taise, car, il l’a hissée au rang des mères. Cette supplication est d’une richesse ethnographique considérable et d’une profondeur sémantique remarquable. Avoir un enfant, en l’occurrence le premier ou la première, constitue un succès

incontestable pour une épouse, si l'on en croit les différentes sources d'informations récoltées à ce sujet à Mugoyi. À cause de son enfant, la femme fait désormais partie de la catégorie tant admirée que respectée des "bavyeyi," mères. Par la naissance de cet enfant, la mère vient de réaliser un triple gain à savoir intégrer effectivement la famille de son mari, en perpétuer la lignée et rejoindre la catégorie tant enviée des mères avec tous les privilèges et les considérations qui s'y rattachent.

En résumé, avoir un enfant pour une femme, c'est incontestablement réussir sa vie, c'est un signe de réussite personnelle, familiale et sociale. Cela est d'autant plus important qu'avant cette naissance, la femme occupait un rang inférieur et méprisable par rapport à celui des mères:

Guhoza umwana

"Hora wangeze mu bavyeyi  
Kera narabatinya  
Hum! mama!"

Berceuse

Calme-toi, tu m'a mise au rang des mères  
Autrefois, je les redoutais  
Hum! mama!

Le verbe "gutinya," craindre, fait référence à une certaine notoriété ou respectabilité. On peut craindre une autorité parce qu'on n'est pas familier avec elle à cause de son rang supérieur qui mérite bien des égards. L'épouse, non encore mère, avait peur d'approcher les mères, parce qu'elle était indigne de fréquenter cette catégorie de personnes respectables à laquelle elle n'appartenait pas encore. Avant d'obtenir son premier enfant, l'épouse en question avait peur des mères pour des raisons précises liées à son statut antérieur:

Guhoza umwana

"Nari imfyisi nari intambwe  
Yubuka bagatera"

Berceuse

J'étais une hyène, j'étais une lionne  
À qui on lance des flèches dès son  
apparition

En s'assimilant à une hyène ou à une lionne, la mère signifie par là qu'elle était comme une personne féroce et méchante. En fait, l'hyène et la lionne sont des bêtes sauvages considérée comme féroces et redoutables. Elles

étaient et restent, de nos jours, les ennemies des animaux domestiques dont les moutons et les chèvres, qu'elles dévorent parfois en l'absence des bergers. Dès que l'hyène apparaît, ces derniers la saluent avec des flèches et des lances, armes traditionnelles destinées à assurer la sécurité de la famille.

Par cette métaphore, la femme non encore mère est pour ainsi dire perçue comme capable de méchanceté à l'image de la lionne ou de l'hyène à l'endroit de l'enfant. Elle est assimilée, à une lionne ou à une hyène qui dès son apparition fait l'objet d'une poursuite armée. Bref, la femme sans enfant, tout comme l'hyène ou la lionne, est considérée comme des ennemis des enfants à combattre à tout prix pour assurer la sécurité de ces derniers. Par voie de conséquence, elle est traitée selon son rang social combien inférieur:

Guhoza umwana

"Kera naca mu canzo  
Icanzo gica umugongo  
None nca mw'irembo  
Hum! mama  
Kera nari gati ka Waga  
Kuma kakisenya"

Berceuse

Jadis, je passais par la petite porte  
laquelle porte fait courber l'échine  
Maintenant je passe par la grande porte  
Hum! mama!  
Jadis, j'étais l'arbuste de Waga  
Qui sèche et s'abat tout seul

L'analyse sémantique des termes utilisés nous amène à saisir la signification profonde et symbolique des concepts employés dans ces versets. "Icanzo" signifie une petite ouverture faite dans l'enclos pour des entrées et sorties rapides et discrètes. "Icanzo" symbolise l'humiliation de ne pas être mère. Il s'agit du manque de respect, d'estime et de considération à l'égard d'une femme sans enfant. Ce n'est pas tellement le fait de courber l'échine qui fait mal, mais plutôt toutes les peines et les frustrations psychologiques occasionnées par ce statut inférieur et méprisable. C'est la honte et la peur d'une femme sans enfant qui se cache pour entrer et sortir afin de ne pas se faire remarquer par d'autres mères.

En réalité, cette femme sans enfant se dérobe pour éviter d'être l'objet de moquerie et de commérages des mères. En effet, la coutume interdit à une

femme enceinte ou ayant un petit enfant au dos de passer par "icanzo," la petite porte. Cela symbolise la différence entre une mère et une femme sans enfant, mais aussi, c'est une manière de mettre en évidence l'importance accordée à une femme enceinte ou les soins attentifs manifestés à l'égard d'un bébé ou d'un fœtus. Lorsqu'elle est devenue mère, elle passe par la grande porte réservée aux mères combien fières, dignes et pleines de confiance en elles-mêmes. C'est encore une fois l'idéalisation de la maternité et le dénigrement de la stérilité, ce qui a bien entendu des répercussions sur la vie des femmes stériles en société. Elles se sentent marginalisées et mises en quarantaine, ce qui provoque des frustrations incommensurables.

Il existe une forte opposition entre l'humanité représentée par une mère et l'animalité ou la méchanceté incarnée par une femme stérile. Pour manifester la solitude d'une femme stérile, elle se compare à un arbuste d'une rivière "Waga" située au Sud du Burundi (annexe no 18). Cet arbuste isolé sèche et s'abat tout seul. Personne ne s'occupe de lui. Il en est de même pour cette femme qui manifeste un sentiment d'inutilité par manque d'enfant. Elle risque de quitter son foyer, source de son épanouissement et de sa pleine réalisation parce qu'elle ne vaut plus rien.

### **2. 1. 2. 2. Devenir mère, signe de réussite personnelle et sociale**

Devenir une mère est une source de réussite personnelle et sociale pour une femme. Cette dernière bénéficie d'une considération sociale remarquable, et de ce fait, passe par la grande porte:

"None ubu nca mw'irembo" "Maintenant, je passe par la grande porte"

Cela traduit le respect attribué à cette mère à l'instar de celui réservé au propriétaire de l'enclos.

En général, la grande porte est réservée à un hôte de marque, aux adultes ou à une personne chère qui mérite bien des égards. Passer par la grande porte revient à passer par l'entrée principale et traduit la fierté d'être mère qui se sent maintenant chez elle et n'a plus peur d'être expulsée. Son enfant constitue un

trait d'union entre elle et son époux et lui octroie automatiquement l'appartenance au clan de son mari.

En résumé, avoir un enfant humanise la mère, ce qui contribue à son épanouissement personnel, familial et social. "Umuvyeyi," est donc cette mère pleine d'humanité et de bonté. Il y a derrière ces qualités une idée d'élévation, de réussite, d'épanouissement. Nous sommes en présence de l'idéalisation de la maternité, "umuvyeyi." Quand une mère fredonne des morceaux de berceuses à l'égard de son enfant pour le consoler, l'endormir ou adresser des louanges à Dieu, elle est dans une situation de bonheur, ce qui n'est pas le cas pour une femme stérile.

## **2. 2. Attitudes à l'égard de "ingumba," femme stérile**

### **2. 2. 1. Signification du concept "Ingumba," femme stérile**

L'analyse lexicologique issue de l'enquête ethnographique nous apprend que "ingumba" vient du verbe "kugumbaha," être stérile ou le devenir. Une femme stérile est qualifiée de méchante puisqu'elle est frustrée par son état même. Dans le monde rural, la conversation quotidienne est émaillée par des proverbes. Ainsi, "ingumba inywera ku mvyeyi," signifie que la vache stérile profite de celle qui a vèl épour s'abreuver. Autrement dit, le soleil luit autant pour les bons que pour les méchants. L'idée derrière cela est que la femme stérile vient en seconde position et profite toujours des avantages accordés à une mère. Une femme stérile est traitée avec des termes humiliants et offensifs, ce qui se remarque au cours des pages suivantes.

### **2. 2. 2. «Ingumba», la femme stérile et méchante**

La femme stérile est méchante et est considérée comme l'ennemie de l'enfant à éviter à tout prix. Ces quelques versets des berceuses l'expriment suffisamment:

Guhoza umwanaBerceuse

“Hora nkwime intavyara Calme-toi, je ne te donnerai pas à la stérile  
 Intavuma intavumera Celle qui ne sait pas prendre un enfant  
 avec empressement et tendresse  
 Ntizi igihoza umwana” Elle ne sait pas ce qui calme un enfant

Le substantif “intavyara” est extrait du verbe “kuvyara,” engendrer ou mettre au monde. Une femme stérile, “ingumba,” est appelée aussi “intavyara,” celle qui n’a jamais mis au monde. Dans ces circonstances, elle ne sait pas comment entretenir un enfant, encore moins comment le calmer, lorsqu’il est en pleurs, puisqu’elle n’a jamais eu d’enfant.

### 2 . 2. 3. «Ingumba», une femme stérile, ennemie de l’enfant

Une femme stérile, “ingumba,” est considérée comme l’ennemi de l’enfant à l’instar d’une bête sauvage, “igikoko.” D’où, elle est aussi appelée “intavuma,” expression employée à l’endroit d’une personne qui ne se presse pas pour prendre dans ses bras un enfant en pleurs.

“Intavuma” provient du verbe “kuvuma” dont le sens est arracher violemment, être pressé de prendre quelque chose. “Kuvuma” est alors synonyme de “kunyakura,” prendre quelque chose avec vitesse. “Kuvuma” et “kunyakura” mettent en relief l’idée de rapidité à faire quelque chose. La femme stérile est définitivement incapable de manifester un empressement et une tendresse pour prendre un enfant en pleurs car, elle n’en a ni l’expérience, ni la volonté, ni les aptitudes de le faire. Telle est la signification de ces expressions mentionnées ci-dessus.

Le substantif “intavumera” provient du verbe “kuvumera,” signifiant beugler et s’applique aux vaches à l’endroit de leurs veaux. Une vache laitière rentre toujours la première avec empressement et en beuglant fort d’une manière répétitive pour rencontrer son petit récemment mis bas. L’instinct maternel manifeste en ce cas un sentiment d’affection et un débordement de

joie et de bonheur, ce qui n'est pas le cas pour la femme stérile.

Appliquée aux mères, cette métaphore est très parlante et traduit la frustration de la femme stérile qui n'a pas eu d'enfants à porter au dos, et par conséquent, se voit écartée du rang des mères et des joies de la maternité. Il est à remarquer que la vache est l'animal domestique le plus aimé par les éleveurs de la région de Mugoyi et de ses environs, foyer par excellence de la civilisation de la vache.

De ce fait, "ingumba," la femme stérile est automatiquement exclue du cercle des "bavyeyi", mères dont elle est indigne d'approcher. Par conséquent, "intavyara", la stérile est considérée comme l'ennemi des enfants au même titre qu'une bête sauvage, "igikoko." Aux antipodes des sentiments maternels et affectifs d' "umuvyeyi," la mère, se logent la haine, l'envie, la jalousie et l'absence de compassion chez "ingumba," la stérile.

Partant de là, sans enfants, la stérile est répudiée par son mari et devient l'objet de moquerie de ses commères. Cela est d'autant plus vrai que l'homme, "umugabo," est perçu comme un taureau géniteur, qui peut avoir d'autres épouses autant de fois que ses moyens le lui permettent. Tout se passe comme si la femme stérile était responsable de son sort. La tradition est impitoyable à l'endroit d'une femme stérile parce qu'elle est accusée d'être responsable de l'extinction de la famille de son mari.

#### **2. 2. 4. «Ingumba», la femme stérile fâchée contre «Imana»**

Cette situation est intolérable d'autant plus que la stérilité est féminine et jamais masculine, si l'on en croit les résultats de l'enquête. Les hommes sont persuadés que ce sont les femmes qui sont stériles et non les hommes. Par ailleurs, s'il en est ainsi, c'est parce que "Imana," Dieu, n'accorde pas ce don irréprochable à tout le monde, en faisant référence aux femmes stériles:

Guhoza umwana

"Buretse ntiha Bose  
Iyo iba yaha bose  
Nta wuba aruta uwundi"

Berceuse

Calme toi, il (Imana) ne t'accorde pas à tous  
S'il accordait à tout le monde  
Personne ne serait supérieur à un autre

Le nouveau statut de la femme devenue mère est la conséquence logique et directe de la naissance d'un nouveau-né comparé métaphoriquement à un arbre aux larges branches dans lesquelles s'abritent les mères. Par contre, les stériles en sont exclues et n'osent même s'en approcher. En effet, lorsque le soleil est au zénith, généralement dans la mi-journée, les mères abritent leurs enfants sous un arbre aux larges branches alors que les femmes stériles, "ingumba," n'en profitent pas et sont maltraitées comme en témoignent ces quelques versets des berceuses:

Guhoza umwana

"Hora munyinya w'ingara  
Wugamamwo abavyeyi  
Ingumba ntizegera  
Hora giti c'igitutu  
Gituza abavyeyi  
Ingumba zikijirwa"

Berceuse

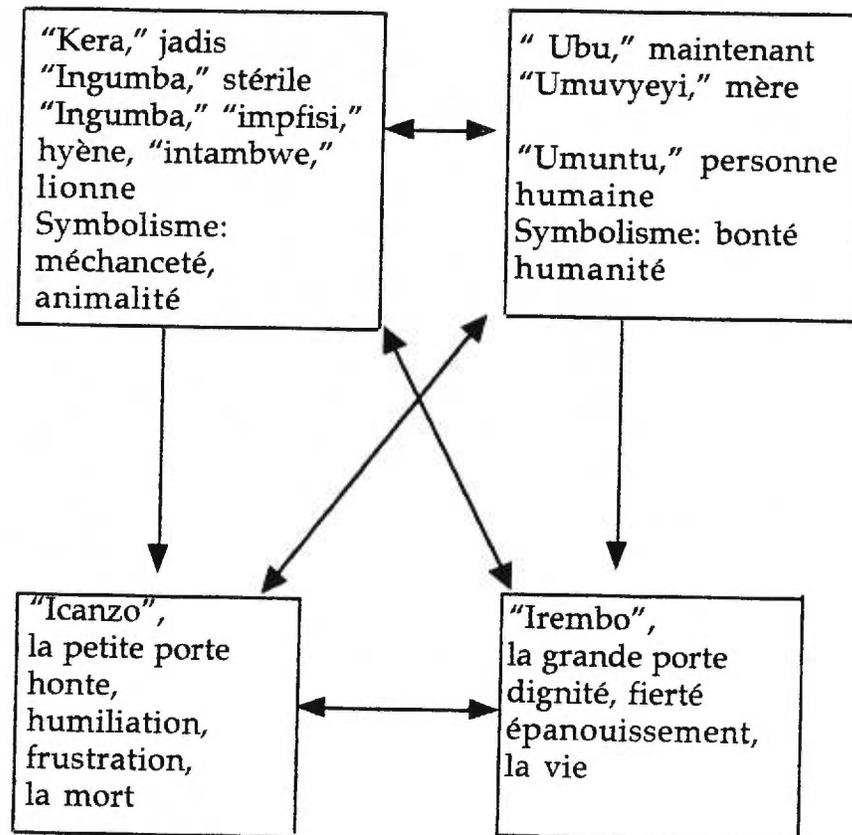
Tout doux, munyinya aux larges branches  
Où s'abritent les mères  
Tandis que les stériles sont tenues à l'écart.  
Tout doux, arbre ombreux ou ombrageux  
source de réconfort pour les mères  
Et les stériles sont couvertes de honte.

"Umunyinya" est donc un arbre aux nombreuses branches et aux nombreux feuillages. Cela symbolise le repos avec son enfant pour oublier toutes les souffrances qu'elle a enduré avant de l'obtenir.

Finalement, une mère est valorisée, respectée, estimée, humanisée avec tous les qualificatifs possibles. À l'inverse, une femme stérile est dénigrée, minimisée, humiliée, insultée et traitée de tous les maux à l'aide des métaphores on ne peut plus éloquentes. On comprend alors aisément pourquoi "umuvyeyi", une mère, exulte de joie, adresse des louanges à "Imana" pour lui avoir donné un enfant, ce qui l'a tirée du traumatisme psychologique et social, et de la mise en quarantaine dans lesquels elle était plongée. La stérile n'ose même pas approcher les mères, car elle se sent indignée et est perçue comme telle par ces dernières. Elle garde une rancune contre "Imana" qui ne l'a pas gratifiée de ce trésor, source de bonheur qu'est l'enfant.

La stérile est assimilée à un lion ou à une lionne à qui on lance des flèches dès son apparition ou à une personne seule souffrant de solitude. Jadis, elle passait par la petite porte combien inconfortable et étroite alors que maintenant, grâce à son statut de mère, elle emprunte avec fierté la grande porte réservée aux mères. Ceci conduit à élaborer le carré sémiotique ci-dessous pour mieux visualiser l'opposition sémantique entre une femme stérile autrefois mais devenue mère aujourd'hui.

Figure no 4: Carré sémiotique en rapport avec une femme stérile et une mère



Source: Figure réalisée à l'aide des données mentionnées ci-dessus et récoltées à Mugoyi.

### 3. Attitudes de la femme vis-a-vis de l'homme et vice-versa

"Umwana," l'enfant est un trait d'union entre l'homme et la femme. Une union durable se concrétise par la naissance de beaucoup d'enfants, de préférence de sexe masculin. Sinon, la femme aux nombreuses filles est mal considérée, ce qui amène parfois l'homme à avoir une deuxième femme. Si le mariage se solde par la naissance de beaucoup d'enfants, les relations dans le couple sont bonnes.

Par contre, sans enfants, les relations dans le couple sont tendues. Cette conception se traduit par cet extrait de la chanson populaire féminine recueillie à Mugoyi lors des cérémonies de mariage:

#### Couplets et Refrain en chœur

"Umugabo muvyaranye	L'homme avec qui vous avez des enfants
Ngwiza!	Multiplie-moi
Ni karaba dusangire	C'est lave-toi les mains pour partager le repas
Ngwiza!	Multiplie-moi
Dusigarize abana ma/sha	Et réservons une partie aux enfants chéris!
Ngwiza!	Multiplie-moi!
Umugabo mutavyaranye	L'homme avec qui vous n'avez pas d'enfants
Ngwiza!	Multiplie-moi
Ni karaba dukakane	Lave-toi les mains et entre-déchirons-nous.
Ngwiza!"	Multiplie-moi

Ces couplets tournent autour d'un couple avec ou sans enfant et la relation qui en découle entre conjoints. Deux conjoints qui n'ont pas d'enfant s'entre-déchirent. Par contre, ceux qui en ont partagent tout en harmonie et songent même au bonheur et à l'avenir de leur progéniture. Autrement dit, un couple sans enfant est condamné à la dislocation alors qu'un autre avec enfant

est appelé à se perpétuer dans le temps et dans l'espace. À ce sujet, des exemples concrets ont été recensés sur le terrain à Mugoyi où nous avons observé des cas de divorce et de polygamie

## CONCLUSION

Perçu comme un trésor, un don de Dieu, mais aussi comme une protection et une assurance-vieillesse pour les parents, l'enfant constitue une main d'oeuvre dans un monde rural essentiellement agro-pastoral. Ceci justifie peut-être en partie la recherche d'une progéniture nombreuse avec une nette préférence des enfants de sexe masculin et la reconnaissance de l'intervention divine dans l'acte de procréation.

Dans le Burundi traditionnel, c'est l'élément mâle qui détermine l'appartenance à la famille, étant donné que les enfants issus du mariage légitime sont toujours du clan du père. L'enfant, en particulier le garçon, est en définitive l'être en qui les parents, et au-delà les ancêtres s'incarnent, et continuent d'exister dans cette société de type patriarcal. Ainsi, la solidité et la pérennité du foyer sont en rapport avec la capacité de la femme d'engendrer plusieurs enfants et de préférence des garçons. Au cas échéant, on assiste à la polygamie pour les maris riches et à la répudiation pour les autres.

Par ailleurs, la maternité est à l'origine de la perpétuation de la lignée, de l'intégration de la femme dans la famille de son mari et de la réussite personnelle, familiale et sociale des femmes. De ce fait, la mère a atteint un degré d'humanité, ce qui n'est pas le cas pour une femme stérile. Cette dernière fait l'objet de termes dérogatoires parce qu'elle est considérée comme une ennemie des enfants, une personne méchante, sans valeur et sans considération sociale. Ce chapitre s'oppose au discours de la politique de la SR/PF qui prêche la limitation des naissances à 2 ou 3 enfants uniquement. Les données ethnographiques récoltées à Mugoyi démontrent que les gens recherchent encore une progéniture nombreuse pour de multiples raisons.

## **CHAPITRE VI**

### **ATTITUDES DE LA POPULATION À L'ÉGARD DE LA POLITIQUE DE LA SR/PF ET DES MÉTHODES CONTRACEPTIVES**

Les méthodes contraceptives modernes sont perçues par la population analphabète de Mugoyi comme une source de limitation des naissances et de stérilisation des femmes. Il s'agit des stérilets, des condoms, des injectables et des pilules. Par contre, les méthodes contraceptives naturelles comme l'allaitement maternel, l'abstinence sexuelle et les contraceptifs ancestraux sont bien appréciées par la population de Mugoyi. Cette interprétation issue des éléments de l'observation directe, des histoires de cas et des entrevues semi-structurées déboucherait sur des contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans le contexte de développement du monde rural de Mugoyi. Cette constatation fera l'objet d'une discussion au cours du huitième chapitre de cette thèse.

#### **1. Connaissance et perception de la politique de la SR/PF**

##### **1. 1. Méconnaissance de cette politique**

Il existe à Mugoyi une catégorie de personnes qui ne sont pas au courant de cette politique de la SR/PF et ne savent même pas de quoi il s'agit. Dans ce cas, ces personnes ne participent pas aux activités de la SR/PF, ne fréquentent pas les milieux hospitaliers pour s'informer et ne veulent même pas en entendre parler. Elles préfèrent la médecine traditionnelle à la médecine moderne surtout dans les domaines de la prévention infantile, "ingaburo y'abana," de la vaccination, "urucandago," et de la consultation prénatale, "kwipisha imbanyi," etc. Elles fréquentent les guérisseurs traditionnels, les devins et les sorciers pour tenter de trouver des solutions à leurs problèmes sanitaires ou à leurs inquiétudes.

## 1. 2. Connaissance par l'intermédiaire des amis ou des voisins.

Les femmes exposées à la politique de la SR/PF affirment en avoir pris connaissance par l'intermédiaire d'une parenté ou d'une amie à l'occasion des fêtes dont celles de mariage, de levées de deuil partielles, "guca ku mazi" ou définitives, "kuganduka." Souvent, les femmes se rencontrent après la participation à des événements sociaux comme la messe chaque dimanche ou le marché au moins une fois par semaine. D'autres affirment être vaguement au courant de cette politique de PF lors des visites chez des voisines, "ababanyi." Après une journée de dur labeur, ce qui est leur lot quotidien, les femmes du monde rural de Mugoyi passent parfois quelques moments chez leurs voisines pour cultiver des relations de bon voisinage. Elles échangent sur tous les sujets d'actualité et les rumeurs du moment. Cette initiative ou plutôt cette activité est à l'origine du proverbe: «agafuni kabagara ubucuti ni akarenge,» c'est-à-dire que «les visites régulières entretiennent de bonnes relations parentales ou amicales.»

En général, les hommes sont vaguement au courant de cette politique de PF par le biais des compagnons au bar où ils se rencontrent pour échanger sur des sujets variés reliés à la vie quotidienne. La plupart du temps, les hommes se rassemblent à l'entrée de l'enclos, «ku nama», pendant les moments de pause ou à la fin de la journée pour aborder des thèmes variés liés à l'histoire ou à l'actualité. Comme la colline de Mugoyi est située dans une région pratiquant l'élevage, c'est une occasion privilégiée pour les hommes, quand ils gardent les vaches dans les pâturages, d'aborder beaucoup de sujets pour tuer le temps. La question combien controversée de la PF fait couler beaucoup de salives en défaveur de sa promotion, comme nous avons pu le remarquer lors de la phase de l'observation participante.

## 1. 3. Connaissance de la SR/PF par la radio

Les émissions sur la santé en général et la SR/PF en particulier sont diffusées par la RTNB (Radio-Télévision Nationale du Burundi) aussi bien en

langue maternelle et nationale, le Kirundi, qu'en Français et en Kiswahili. Au niveau de la colline de recensement retenue pour cette étude, très peu de ménages possèdent un poste de radio récepteur pour écouter les émissions en Kirundi. Même les rares qui en possèdent un fonctionnel, connaissent d'autres problèmes notamment la non disponibilité pendant les moments de diffusion des émissions, la défectuosité de cet appareil, le manque de piles au moment opportun et l'oubli de capter les émissions car, les priorités sont souvent ailleurs (annexe no 19).

Pendant que les femmes s'occupent de leurs enfants ou préparent les repas du soir, simultanément avec d'autres activités domestiques, elles écoutent les émissions sanitaires d'une manière non assidue. Ce n'est pas une écoute attentive à l'instar des élèves attentifs qui écoutent un enseignant ou plutôt un malade qui écoute les recommandations de son médecin. Parfois même, les gens ne se rappellent pas tout à fait le contenu des émissions qu'ils viennent d'écouter à peine cinq minutes plus tôt. Ceci vaut aussi bien pour les hommes que pour les femmes. En outre, les moments de diffusion de ces émissions ne constituent pas les meilleures périodes d'écoute pour les femmes très occupées par les travaux champêtres et les multiples activités domestiques.

Les rares femmes qui fréquentent les centres de santé, les maternités et les hôpitaux sont parfois informées sur l'existence du programme de PF. Vers 8 heure du matin, au centre de santé, les activités préventives commencent par une éducation sanitaire au cours de laquelle les infirmières ou les éducatrices sanitaires abordent des questions liées à la nutrition, à la vaccination, à la lutte contre les épidémies et à la problématique de la PF. Comme nous avons pu le remarquer sur place à Rwibaga et à Jenda, un petit nombre de femmes participe à ces séances par rapport à l'effectif attendu. La plupart des enfants de moins de trois ans amenés par leurs mères souffrent de malnutrition, d'amaigrissement, de vers intestinaux, de maladies respiratoires, etc. Rares sont les enfants en bonne santé qui se présentent aux centres de santé de Rwibaga et de Jenda alors qu'il vaut mieux prévenir que guérir. Nous nous sommes rendu compte de cette situation pour avoir été sur les lieux à maintes reprises.

En résumé, trois catégories de personnes sont concernées par cette analyse de la connaissance de la politique de la SR/PF à savoir celles qui ne veulent pas en entendre parler, celles qui n'en sont pas volontairement ou involontairement au courant et celles qui la connaissent d'une manière vague. Évidemment, l'infime catégorie de ce dernier groupe n'a pas retenu grand chose de cette politique de la SR/PF, si l'on s'en tient à leurs propos.

## **2. Perception de la politique de la SR/PF**

### **2. 1. Trois catégories de gens**

Trois groupes de gens se classent dans cette rubrique. D'abord, la plupart des personnes ne connaissent pas l'existence d'une politique de PF ou ne veulent pas en entendre parler. Ces personnes utilisent régulièrement la médecine traditionnelle et non la médecine moderne. Ensuite, il y a des personnes qui ne sont pas atteintes par la sensibilisation en faveur de la PF parce que les responsables de cette activité ne parviennent pas à les rejoindre. Enfin, la dernière catégorie est constituée par des gens qui connaissent d'une manière floue le contenu de la politique de PF sans aller en profondeur. Quand on tente d'aller plus loin en posant une question précise, ils ne parviennent pas à y répondre. En somme, la majorité des gens de Mugoyi n'est pas suffisamment informée sur la politique de la SR/PF menée au Burundi et la perçoit comme une forme de limitation des naissances tout court.

### **2. 2. Perception du Logo du CPPF**

Le logo du CPPF est composé d'un couple avec deux jeunes enfants (annexe no 14). Il est affiché dans les hôpitaux, les maternités, les centres de santé du pays et les grandes places publiques. Les rares femmes qui fréquentent ces milieux hospitaliers pour des motifs liés à la SR/PF le reconnaissent facilement comme l'illustre cet extrait d'une entrevue semi-structurée réalisée par l'une des enquêtrices avec une informatrice:

“Où as-tu déjà vu cette image pour la première fois?

(Silence). Connais-tu cette image? Celle-ci? Oui. Est-ce la première fois que tu la vois? Celle-ci? Oui. On la trouve affichée au dispensaire. Qu'en penses-tu? Celle-ci? (Sourire puis un petit silence). Tu vois, il y a un dessin d'un petit enfant et d'un autre plus âgé. (hihihi! rires). Je pense que cette image traduit l'idée d'avoir un nombre d'enfants limité puisqu'il y a deux enfants et leurs parents."

Effectivement, la plupart des informatrices ont bien perçu que ce logo prône la limitation du nombre de naissances à deux enfants. Par contre, les femmes qui ne vont pas souvent à l'hôpital, à la maternité ou au centre de santé disent qu'elles ne connaissent pas la signification de ce logo. Sur place à Mugoyi, elles sont nombreuses à l'ignorer.

### **2. 3. Perception de quelques thèmes de la SR/PF**

La plupart des gens qui sont au courant de la politique de la SR/PF ont émis leurs perceptions sur quelques thèmes développés. Ils sont convaincus que la limitation des naissances n'est pas une bonne chose parce qu'elle va à l'encontre de leurs intérêts et de leur culture. La recherche d'une progéniture nombreuse pour des raisons avancées précédemment ne favorise pas l'adoption de la limitation des naissances.

Par contre, les gens de Mugoyi sont favorables à la pratique de l'espacement des naissances valorisée par la coutume traditionnelle. En effet, il est préférable d'avoir des enfants à un rythme raisonnable de deux ans et plus, pour éviter la naissance d'enfants à un intervalle annuel par exemple appelés «intahekana.» Ce sont des enfants nés à un rythme tellement rapproché que l'aîné ne peut pas porter sur son dos le cadet, comme ce fut le cas jadis et encore maintenant dans le monde rural. Cette pratique est fortement déconseillée car, ses effets sont très néfastes sur la santé de la mère et de l'enfant en particulier, et celle du bien-être familial en général. Les différents informateurs et informatrices contactés à Mugoyi sont unanimes là-dessus.

Le thème de la lutte contre la malnutrition est aussi régulièrement évoqué, car ce problème se pose avec acuité dans certaines familles aux ressources limitées. En effet, tous les jeudis, la plupart des mères amènent leurs enfants atteints de malnutrition au centre de santé le plus proche de leur domicile pour consultation. Le personnel médical apprend aux mères des recettes culinaires à préparer pour leurs enfants et profite de l'occasion pour sensibiliser les parents sur la nécessité de la limitation des naissances. Si certaines mères sont favorables aux visites aux centres de santé, d'autres préfèrent encore la médecine traditionnelle dans ce domaine.

D'autres sujets évoqués pour justifier la limitation des naissances sont d'ordre national et macro-économique et ne suscitent pas un intérêt particulier pour les parents. Il s'agit notamment des moyens limités de l'Etat pour construire des écoles primaires, de nouveaux centres de santé, de nouvelles routes et pour former un nombre suffisant d'enseignants, de personnel médical et de cadres de l'État.

En clair, les responsables des différents projets impliqués dans la promotion de la SR/PF prennent pour tremplin les problèmes vécus par la population pour promouvoir l'adhésion à la limitation des naissances par l'utilisation de la contraception moderne. On évoque souvent des problèmes liés à la pauvreté, à l'exiguïté des terres, à l'infertilité des sols, aux pratiques obscurantistes, à l'ignorance, à l'analphabétisme, à la maladie, aux conflits fonciers, etc. Même si ces problèmes sont inhérents à la vie quotidienne des gens, ils ne constituent pas pour autant un atout pour utiliser effectivement la contraception moderne. Les résultats de l'enquête effectuée à Mugoyi montrent que la politique de PF a connu trois principaux thèmes à savoir la limitation de naissances, l'espacement des naissances et la SR/PF. Le premier thème a été théoriquement abandonné au profit du second et du troisième très récemment, vers la fin de l'année 1995. Toutefois, ce découpage n'est que théorique car, sur le terrain, les activités de communication mettent beaucoup plus l'accent sur la limitation des naissances que sur la promotion sanitaire.

#### 2. 4. PF, synonyme de limitation des naissances et de stérilisation

Dès le lancement du programme de PF en 1983, l'objectif premier était la limitation des naissances. Mais les autorités du Ministère de la santé de l'époque ont recommandé d'intégrer la limitation des naissances dans un ensemble de services de santé maternelle et infantile (SMI) pour que la population soit rassurée et ne rejette pas cette nouvelle politique contraire à sa tradition et à ses habitudes. L'un des responsables du CPPF l'a précisé:

“On a voulu intégrer la PF dans ce qu'on appelait à l'époque la SMI, c'est-à-dire donner les possibilités au couple mère-enfant d'avoir des services plus ou moins complets, d'offrir la vaccination aux enfants, de faire des consultations pour la croissance des nourrissons, le contrôle du poids, etc. Ensuite, on a voulu en même temps offrir des services pour la consultation prénatale et post-natale, et évidemment entre les deux, assurer des conditions adéquates pour des consultations sans danger. C'est comme ça que le programme de PF a commencé.” (RJ).

Sur le terrain, la majorité des femmes rencontrées au cours de la recherche se sont prononcées contre la limitation des naissances, synonyme de PF. L'intégration du programme de PF dans la politique de la SMI n'a pas été concrétisée, et est restée au niveau du discours. En tout cas, la perception de la population ne fait pas ressortir cet aspect de promotion de la santé maternelle et infantile. Une des informatrices répond ainsi à la question de savoir pourquoi les femmes n'adhèrent pas à la politique de limitation des naissances:

“En fait, la majorité des femmes n'entendent pas suivre ce programme de limitation des naissances. Elles disent qu'un enfant ne manque jamais de nourriture, sinon, il subviendra lui-même à ses besoins alimentaires. Par ailleurs, la limitation des naissances est synonyme d'extinction de la famille, ce dont les femmes ne souhaitent pas entendre parler.”

Une femme qui, après avoir eu trois ou quatre enfants, ne parvient pas à

en avoir d'autres pour des raisons diverses, se considère comme une femme stérile, et est perçue comme telle par l'entourage. D'où, la PF est perçue comme une politique de limitation des naissances et de stérilisation des femmes. Cette perception ne milite pas en faveur de l'utilisation de la contraception moderne pour limiter les enfants à trois. Cela est d'autant plus vrai que dans la tradition, la pratique de limitation des naissances est inexistante et impensable même.

Depuis le lancement de la politique de PF en 1983 jusqu'en 1992, le parti unique au pouvoir (Uprona: Union pour le Progrès National) recommandait à la population d'avoir uniquement trois enfants dans l'esprit du parti dont la devise (Unité, travail, progrès) est symbolisée par les trois doigts du milieu de la main droite. Les membres de ce parti se saluaient en se montrant les trois doigts dans l'esprit du parti pour lequel ils faisaient en quelque sorte la propagande sans la moindre concurrence et sans scrupule.

Les responsables politiques et administratifs à tous les échelons se sont passé le mot d'ordre. Dans l'esprit du parti Uprona, la population doit avoir trois enfants. Évidemment, toute personne majeure était censée faire partie de ce parti-état ou de ses mouvements intégrés à savoir l'Union des Femmes Burundaises (UFB), la Jeunesse Révolutionnaire Rwagasore (JRR) et l'Union des Travailleurs du Burundi (UTB).

À la lumière de ce qui précède, on se rend compte que depuis 1983, toutes les couches de la population étaient supposées être informées sur la nécessité de limiter le nombre d'enfants à trois. Par conséquent, la politique de PF est devenue synonyme de limitation de naissances et de stérilisation, du moins dans la perception de la population analphabète du monde rural de Mugoyi.

L'effet boomerang de cette politique de PF s'est ouvertement manifesté vers la fin de l'année 1993 lorsque la guerre civile a éclaté au Burundi occasionnant la mort des milliers de personnes. À partir de cette période, la population s'est exprimée publiquement contre la politique de PF. Cette dernière n'a plus sa raison d'être parce qu'elle prône la limitation des

naissances alors que des familles viennent de perdre des êtres chers. La population réclamait, au contraire, d'enfanter davantage pour remplacer les morts. Cette guerre civile semble être un prétexte pour justifier leur opposition fondamentale à la politique de limitation des naissances parce que certaines familles de Mugoyi n'ont pas perdu des membres directs. Sur le plan pratique, elles avaient déjà manifesté leurs réticences et leurs résistances longtemps avant le déclenchement de cette crise socio-politique considérée comme un détonateur.

Pour abonder en ce sens, les expressions couramment utilisées dans la politique de PF le prouvent à suffisance. «Kugabanya imvyaro», c'est-à-dire, réduire le nombre de naissances, ce qui revient, aux dires des informateurs et des informatrices à «guhonya umuryango», anéantir la famille jusqu'à aboutir à son extinction tout court. Il en est de même de "kuvyara ku rugero," qui se traduit par enfanter sur mesure, un euphémisme pour dire tout simplement ne pas avoir un grand nombre d'enfants. En outre, l'expression «kuvyara abo dushobora kurera» est floue et polysémique et signifie avoir des enfants à la hauteur de ses moyens.

En d'autres termes, les riches ont le droit d'avoir le plus grand nombre d'enfants car, ils ont les moyens de les éduquer. Par contre, les pauvres n'ont pas le droit d'en avoir plusieurs, faute de moyens pour les nourrir, les soigner et préparer leur avenir. Cela est contradictoire et prouve que la politique de PF utilise deux poids, deux mesures et ne s'applique pas de la même manière selon que l'on est riche ou pauvre. Or, justement, cette même clientèle de la PF, les pauvres comptent sur leur progéniture pour devenir riche. Donc, un élément de plus pour provoquer un effet boomerang dans la réception de la politique de PF.

Jadis, une famille nombreuse était aussi une main-d'oeuvre pour augmenter la production vivrière. C'est le cas aujourd'hui, toute proportion gardée, car les enfants scolarisés jusqu'à l'enseignement universitaire, devenus fonctionnaires, ont parfois la chance de venir en aide à leurs parents et à leurs frères et soeurs. Cette réalité est perceptible dans la vie quotidienne et est plus

crédible que n'importe quel discours sur la limitation des naissances. Cette perception de deux poids, deux mesures sème la confusion dans l'esprit de la population analphabète du monde rural.

## **2. 5. PF, synonyme d'espacement des naissances, «kutavyara intahekana»**

Pendant que les tenants de la politique de PF prêchaient la limitation des naissances, ils insistaient aussi sur la pratique d'espacement des naissances en vigueur dans la tradition depuis les temps les plus reculés. La société ne tolère pas des naissances trop rapprochées, ce qui n'est pas une bonne chose pour la santé de l'enfant. Effectivement, dans la tradition burundaise, les naissances trop rapprochées provoquaient la risée de tout le monde. On les appelait «intahekana», pour signifier des enfants nés à un rythme très accéléré, annuel par exemple, de telle sorte que le premier ne peut pas porter sur son dos le second.

En fait, l'intervalle acceptable est de trois ans et plus puisqu'un enfant de 4 ans peut facilement jouer et encadrer celui âgé d'un an, lorsque sa mère est occupée par des activités champêtres ou domestiques. Il y a une autre expression couramment employée, «gutandukanya imvyaro», pour exprimer la volonté d'espacer les naissances pour prévenir des problèmes sanitaires à la famille. Cette pratique est toujours valorisée à Mugoyi.

## **2. 6. La santé reproductive et PF**

Le concept de SR/PF date de la Conférence internationale sur la population et le développement tenue au Caire en 1994 (Nations Unies, 1995). Cette expression tombe au bon moment pour le Burundi où la politique de PF est perçue comme une sorte de limitation des naissances, surtout à partir de la guerre civile en cours dans le pays depuis 1993. Au lieu de mettre l'accent sur la dimension démographique, les responsables du CPPF parlent maintenant de santé reproductive pour mettre en valeur la notion de la santé de la mère et de l'enfant. Cela est d'autant plus pertinent que le taux de mortalité maternelle et

infantile est très élevé. Mettre l'accent sur l'amélioration de la santé de la mère et de l'enfant risquerait alors de créer des attitudes favorables tant du côté de la femme que de celui de l'homme, des beaux-parents des deux conjoints et de la famille au sens large du terme, «umuryango.»

Bref, théoriquement, cette nouvelle orientation ne devrait pas rencontrer de résistance. On parle alors de la SR/PF, ce qui devrait occasionner le changement de l'appellation du CPPF en programme de santé reproductive par exemple. Mais l'amélioration de la santé de la mère et de l'enfant peut se faire par la médecine traditionnelle pour signifier que le virage terminologique ne suffit pas pour susciter l'adhésion de la population à la politique de la SR/PF. Enfin, il existe un décalage entre la théorie et la pratique. Malgré cette nouvelle appellation, la population de Mugoyi perçoit encore la PF comme une forme de limitation des naissances par l'usage de la contraception moderne.

### **3. Attitudes à l'égard des méthodes contraceptives**

Depuis des temps immémoriaux, l'homme et la femme du Burundi profond ont toujours su préserver la vie, la protéger et la soigner. Ils ont également su préparer la conception d'une nouvelle vie à l'aide des techniques et méthodes traditionnelles dont l'efficacité ne fait pas l'objet de la présente étude. Il importe surtout de passer en revue ces techniques et ces méthodes encore aujourd'hui à l'oeuvre parallèlement ou au détriment des méthodes contraceptives modernes. On note alors l'usage de diverses substances d'origine végétale introduites dans le corps féminin ou utilisées par ingestion, mais aussi, des méthodes mettant en oeuvre les croyances, la magie, les talismans des populations, etc. On retiendra essentiellement ici l'allaitement maternel, l'abstinence totale ou périodique et la plupart des contraceptifs ancestraux.

### 3. 1. Les méthodes naturelles ou traditionnelles

#### 3. 1. 1. L'allaitement maternel

L'allaitement maternel est la plus ancienne et la plus actuelle des méthodes naturelles de PF. Beaucoup de femmes de Mugoyi ont affirmé n'avoir jamais utilisé des méthodes contraceptives modernes. Et pourtant, elles ont eu des naissances bien espacées et même nombreuses. Une femme ayant eu dix enfants a affirmé n'avoir jamais utilisé la contraception moderne qu'elle ne connaît même pas, mais elle recourt aux méthodes naturelles et traditionnelles. Voici ce qu'elle répond à la question de savoir ce qu'elle a fait pour avoir des naissances bien espacées:

*"C'est "Imana," Dieu, qui l'a fait parce que j'allaitais un enfant pendant au moins deux ans et deux mois pour aussitôt tomber enceinte. Quand le premier enfant commençait à courir, j'en enfantais un autre. Tous mes enfants ont toujours eu une différence d'âge de trois ans."*

Pour en savoir davantage, nous avons rencontré un gynécologue pour éclaircir la situation. Une femme allaitante à la demande, jour et nuit, présente inévitablement une période d'aménorrhée plus longue. Par conséquent, elle est protégée plus longtemps vis-à-vis d'une nouvelle grossesse, en l'occurrence pendant les six premiers mois suivant la naissance.

En effet, les femmes de la colline Mugoyi, comme celles du monde rural, sont en contact permanent avec leur bébé tous les jours, 24h sur 24h, et ce pendant au moins plus de deux ans. L'allaitement maternel se fait donc à volonté et ce d'une manière intensive, ce qui explique l'espacement des naissances en question. Or, dans la tradition burundaise, la question de la limitation des naissances ne se pose pas. L'accent est plutôt mis sur l'espacement des naissances pour avoir des enfants en bonne santé. D'où, la raison pour laquelle les femmes n'ont jamais voulu utiliser des méthodes contraceptives modernes.

À la question de savoir si elle et les femmes de son entourage ont déjà utilisé des méthodes contraceptives modernes, une femme de quarante ans ayant eu 12 enfants dont 7 vivants et 5 décédés rapporte n'avoir pas senti la nécessité d'aller chez le médecin:

“ Non, je ne les ai pas utilisées. De même, mes voisines n'ont pas eu recours à ces méthodes. Mais leurs enfants se suivent à un bon rythme. La différence d'âge est de trois ans ou de deux ans et demi. Ainsi, je n'ai pas vu la nécessité d'aller chez le médecin puisque mes enfants ne se suivent pas à un rythme trop rapproché. Du reste, je ne suis même pas au courant de ces méthodes.”

Volontairement et naturellement, la femme de Mugoyi pratique l'allaitement maternel comme méthode naturelle de PF. Par conséquent, en fonction de sa durée et du nombre de tétées journalières, l'allaitement maternel peut exercer un effet d'inhibition de la fonction de reproduction qui se traduit cliniquement par une aménorrhée et par un espacement prolongé entre les naissances (Wollast et al., 1993).

### **3. 1. 2. Abstinance totale ou périodique**

L'abstinence totale était observée dans certaines circonstances bien précises dans le monde rural en général et à Mugoyi en particulier. La période subséquente à une naissance est celle de l'abstinence totale au moins pendant huit jours. L'homme et la femme dorment dans la même maison, mais dans deux lits différents pour observer un certain nombre d'interdits. Au cours du huitième jour, la famille du nouveau-né organise une cérémonie de relevailles, “ugusohora,” à l'intention de la parenté et des voisins. Ce soir même, les parents de l'enfant dorment ensemble et accomplissent un rituel sexuel destiné à clôturer la période des interdits.

D'autres circonstances recommandent également l'abstinence sexuelle notamment pendant la période de deuil à l'occasion du décès d'une personne

de la famille, de la mort du roi, «umwami», etc. Pour ce dernier cas, même les taureaux étaient séparés des vaches pour éviter l'accouplement. C'était une période de deuil pendant des mois sans labourer la terre, ce qui occasionnait des périodes de famine lors de la saison culturale suivante. Cette abstinence post-partum existe encore à Mugoyi dans un cadre intime.

À la veille d'une activité de chasse, les rapports sexuels étaient interdits car ils étaient perçus comme un signe de porte-malheur. Pendant certaines périodes, l'homme était absent de la maison pour exécuter des travaux forcés à la cour royale, à la cour des princes ou à la chefferie. Aussi, le mari devait s'absenter pour aller à la guerre, exercer du commerce loin de la famille, travailler dans un autre pays pour gagner de quoi nourrir sa famille, etc.

Les hommes quittent aussi la maison pour la transhumance pendant une période de plus de trois mois lors de la période estivale. Ils quittent la région de Mugamba pour aller dans celle d'Imbo située à l'Ouest à la recherche de pâturages. Ces différents moments d'abstinence sont observés d'une manière discrète au niveau de chaque ménage.

### **3. 1. 3. Abortifs ancestraux**

L'avortement provoqué existait dans la tradition burundaise car, la société ne tolérait pas des filles-mères. Cela se faisait à l'aide d'ingestion de jus de certaines plantes pour tenter de provoquer l'expulsion du fœtus. Ce genre de pratiques menait parfois à la mort de la mère et du fœtus. Faut-il ajouter que les pratiques culturelles associées à la reproduction et à la sexualité sont parfois plus importantes que les contraceptifs et les abortifs traditionnels. Les talismans, les incantations, la magie et la sorcellerie pour ou contre la contraception sont monnaie courante à Mugoyi.

En tout cas, il est difficile de connaître les jus des différentes plantes utilisées pour provoquer des avortements. C'est un secret réservé aux initiés pour des raisons économiques et culturelles. Également, il est difficile de

connaître les tisanes utilisées pour favoriser la conception, «imisamisho», sinon les détenteurs de cette médication perdraient leur expertise, leur crédibilité et leur clientèle. Ces méthodes contraceptives traditionnelles sont régulièrement pratiquées à Mugoyi.

### 3. 2. Les méthodes contraceptives modernes

Cette partie passe en revue quelques méthodes contraceptives modernes disponibles ainsi que les principales perceptions récoltées lors de l'enquête ethnographique sur le terrain. D'une manière générale, une minorité de femmes est au courant de ces méthodes d'une façon vague et superficielle. Beaucoup de femmes ayant déjà eu plus de huit enfants ont affirmé n'avoir jamais senti le besoin d'utiliser ces méthodes en question, et ce jusqu'à la ménopause:

*“Pour ma part, je n'ai jamais eu recours aux méthodes contraceptives modernes, de même que mes voisines immédiates. L'enfant tétait jusqu'à ce qu'il abandonne lui-même le lait maternel. Aussitôt, je tombais enceinte, ce qui donne un espacement de naissances de trois ans ou trois ans et demi. Le cadet âgé de sept ans est le dernier de mes huit enfants heureusement encore en vie. Finalement, j'ai atteint la ménopause sans avoir eu recours à la contraception moderne que je ne connaissais pas du reste.”*

En réalité, cette situation est le cas des femmes qui n'ont pas encore atteint la ménopause. La majorité d'entre elles ne se posent même pas de questions sur les méthodes contraceptives modernes puisqu'elles disent n'en avoir pas besoin. Le stérilet, la pilule, le condom et les injectables constituent les principales méthodes contraceptives modernes disponibles dans les centres de santé et les hôpitaux de Rwibaga et de Jenda (annexe no 13).

### 3. 2. 1. Perception de la pilule

La méthode contraceptive la plus connue est la pilule qui est même assimilée à des comprimés ordinaires, «ibinini». Par contre, sa perception est négative car il semblerait qu'elle fait grossir ou maigrir, ce qui constitue les deux extrêmes détestés par les femmes. Elles font mal à l'estomac et provoquent des maux de ventre. Du reste, un simple oubli se solde par une grossesse indésirable. Cette perception des quelques informatrices de Mugoyi est influencée peut-être par l'état de santé des femmes ou des filles instruites des centres urbains sous contraception.

L'interruption volontaire ou involontaire de la prise des pilules serait à l'origine de la naissance des enfants handicapés ou des monstres tout court, dit-on à Mugoyi. D'autres femmes pensent que l'administration des pilules entraîne la naissance de trois enfants seulement, un nombre présenté comme idéal par les responsables politico-administratifs lors des rencontres publiques de sensibilisation à l'endroit de la contraception moderne. Enfin, certaines femmes pensent même que la pilule rend purement et simplement stérile et cause certaines maladies incurables dont le cancer.

### 3. 2. 2. Perception du stérilet

L'image du stérilet est très négative chez certaines femmes et leurs partenaires car, il provoque des douleurs, des règles irrégulières, des diarrhées chroniques chez les utilisatrices, et fait très mal à l'homme pendant les rapports sexuels. Il y en a même qui étaient convaincues que le stérilet peut se perdre dans le ventre de l'utilisatrice de telle sorte que l'enfant qui naîtra le ramènera autour de son cou. Une jeune femme pensait aussi que le stérilet peut asphyxier l'enfant pendant la grossesse.

La pose du stérilet fait aussi mal, et est considérée comme une opération également dangereuse pouvant entraîner la mort. Ceci rejoint la perception selon laquelle l'opération chirurgicale est fatale, du moins dans l'esprit des gens

analphabètes du monde rural, en l'occurrence les femmes de Mugoyi. En tout cas, le stérilet est perçu comme un objet artificiel, un corps étranger dont les effets ne sont que néfastes sur la santé de la mère et de l'enfant.

### 3. 2. 3. Perception du condom

La plupart des hommes contactés ne sont pas spontanément prêts à utiliser des condoms lors des relations sexuelles avec leur femme. Ils disent qu'ils n'en voient pas la nécessité. Ils préfèrent que leurs femmes utilisent des méthodes contraceptives modernes, comme si la question de la PF était uniquement une affaire de femmes. Telle est effectivement la position des hommes de Mugoyi à ce propos.

Les femmes, quant à elles, ne souhaitent pas non plus que leurs maris utilisent les condoms pour trois raisons majeures. Premièrement, elles n'ont pas confiance en eux car, ils peuvent se déchirer pendant les rapports sexuels. Deuxièmement, ils peuvent se perdre dans le vagin et entraîner la mort de la conjointe. Troisièmement, il semble qu'ils constituent un obstacle au plaisir sexuel. Telle est du moins la perception des femmes à l'endroit des condoms, ce qui arrange énormément la position des hommes à ce sujet.

À propos de leur qualité, un médecin gynécologue a déclaré qu'un condom encore en bon état est efficace pour prévenir des grossesses non désirées, le sida et les maladies sexuellement transmissibles. En fin de compte, on a eu l'impression que la population analphabète masculine de la colline de recensement de Mugoyi n'utilise pas de condoms dans leurs relations sexuelles entre couples mariés.

À cause peut-être d'une mauvaise communication liée à la pudeur, les infirmières et infirmiers mettent les condoms sur l'index pour montrer comment on les utilise. Pendant les rapports sexuels avec leurs conjointes, les hommes ayant mal reçu l'information portent le condom sur le même doigt croyant protéger leurs femmes contre une éventuelle grossesse. C'est après

avoir constaté l'inefficacité de la méthode que les éducatrices sanitaires rectifient le tir, mais les dégâts sont parfois irréparables.

### 3. 2. 4. Perception des injectables

Dans la mentalité du monde rural de la région de Mugamba en général et de celle de la colline de Mugoyi en particulier, les injectables sont très appréciés par la population analphabète et la moins scolarisée. Cette dernière croit que les injections sont plus efficaces que les comprimés pour guérir des maladies comme la malaria. Par conséquent, les injectables constituent la méthode préférée par rapport aux pilules, aux stérilets et aux condoms.

Les injectables sont aussi pratiques car, il y a une injection pour trois mois la première fois, ensuite tous les deux mois, ce qui diminue les risques d'erreur ou d'oubli et garantit la régularité, si l'on s'en tient aux propos des médecins recueillis à Jenda et à Rwibaga. Toutefois, l'usage de ces injectables est accompagné par une rumeur selon laquelle une personne ayant subi ce genre de traitement connaît un sort particulier. À sa mort, elle grossit d'une manière démesurée et éclate comme un ballon gonflé à fond.

Il est clair que, par ignorance, par inquiétude, par méfiance ou par prétexte, les contraceptifs et les préservatifs sont qualifiés de tous les maux parce qu'ils touchent l'aspect le plus fondamental de la vie à savoir la procréation, source de bonheur pour les familles. Ces méthodes disponibles dans les centres de santé du pays sont distribuées gratuitement. Néanmoins, les centres de santé sont éloignés les uns des autres à un rayon de plus ou moins 6 km, ce qui ne favorise pas leur fréquentation régulière par des femmes enceintes qui ne se déplacent qu'à pied. Cet éloignement géographique constitue un handicap majeur, en plus des nombreux travaux ménagers et champêtres qui ne permettent pas à la femme d'avoir un bout de temps libre autant de fois que de besoin.

Un autre argument non moins important est celui relié à la santé. Les

femmes ne souhaitent pas utiliser la contraception moderne de peur de mettre en péril leur santé et leur fertilité. Ainsi, les femmes souffrant d'asthme, de diabète et de complications cardiaques pensent que l'usage des contraceptifs a un effet négatif sur leur santé. D'où, la réticence et le refus de cautionner l'utilisation de ces méthodes contraceptives modernes dont le taux d'utilisation est faible, si l'on se réfère aux données fournies par le secteur de santé de Rwibaga.

#### **4. Les choix réels effectués en rapport avec la contraception**

Sur incitation des infirmières et aides-infirmières des centres de santé, les femmes décident d'adopter des méthodes contraceptives modernes pour des raisons sanitaires. La plupart d'entre elles n'ont pas de choix comme celles ayant subi les césariennes qui doivent suivre les prescriptions médicales incontournables. D'autres optent pour l'usage de ces méthodes pour essayer d'espacer les naissances car, des naissances trop rapprochées peuvent être la cause de la mortalité maternelle et infantile très élevée actuellement.

Par ailleurs, ces méthodes sont jusqu'à présent distribuées gratuitement dans les centres hospitaliers. Le problème ne se situe pas au niveau de l'offre des contraceptifs et des préservatifs donnés au centre de santé, mais plutôt à l'absence de la demande. À partir des données récoltées sur le terrain, on peut supposer que la proportion des femmes sous contraception moderne à Mugoyi est insignifiante même si il n'y a pas encore eu d'enquête là-dessus. L'utilisation de la contraception moderne à Mugoyi est le résultat d'une prescription médicale et non d'un choix personnel effectué par les femmes, si l'on s'en tient aux propos tenus par les responsables des centres hospitaliers de Jenda et de Rwibaga.

#### 4. 1. Différentes méthodes contraceptives modernes utilisées

Aux centres de santé les plus proches de Jenda et de Rwibaga, les responsables reconnaissent que les méthodes les plus couramment utilisées sont les injectables (le noristerat), la pilule, le dispositif intra-utérin ou le stérilet, le condom et les spermicides. L'injectable est de loin la méthode la plus pratiquée au Burundi. En effet,

“que le centre de santé soit urbain, semi-urbain ou rural, la méthode injectable est la plus sollicitée. Elle est utilisée par plus de 70% des femmes qui utilisent une méthode de contraception (...). Ceci serait dû au fait que même pour les autres médicaments, la mentalité burundaise croit que “injection= efficacité.” (Rirangira et al., 1997: 18-19).

Cette attitude fait partie des croyances populaires selon lesquelles les injections sont plus efficaces que les comprimés comme il est mentionné ci-dessus. Outre l'injectable, la pilule occupe de loin la deuxième position avec un total de 17 % d'utilisatrices, contre presque 1,8 % pour le stérilet, 2 % pour le condom ou préservatif et 3,9 % pour les spermicides du moins pour l'année 1996 (CPPF, 1997).

Tableau no X : Répartition des nouvelles acceptantes par méthode et par type de centre en pourcentage à savoir urbain, semi-urbain et rural

Méthodes	Centre urbain (%)	Semi-urbain (%)	Rural (%)	Total (%)
Injectable	63,6	74,8	78	74,1
Pilule	18,9	20,5	15,5	17,6
Stérilet	2,8	1,9	1,3	1,8
Condom	0	1,4	3,1	2
Spermicide	13	1,4	1,7	3,9
Non précisé	1,7	0	0,4	0,6

Source:

Ce tableau a été élaboré à partir des données fournies par Rirangira et ses collaborateurs (1997: 18). Par ailleurs, par “non précisé,” on retient que les informatrices n'ont pas fournies de méthodes précises dont l'abstinence.

#### 4. 2. Bilan de la couverture contraceptive moderne au Burundi

Le bilan du taux de couverture contraceptive moderne au Burundi évolue d'une manière irrégulière de 1987 à 1997. Ce taux est passé de 1,5% en 1987 à 4% en 1993 pour chuter jusqu'à 1,7% et à 2,9% respectivement en 1994 et en 1995 à cause de la crise socio-politique qui secoue le pays depuis 1993 (CPPF; 1997: 5). Après le lancement des activités du Projet IEC sur tout le territoire national en 1987, 1,9% et 2,4% des femmes ont utilisé des méthodes contraceptives modernes respectivement en 1990 et 1991.

Ce taux de prévalence contraceptive de presque 4% en 1993 devait parvenir à 21% en l'an 2000 (CPPF, 1993: 2), ce qui ne sera pas le cas si l'on observe l'évolution de la situation en 1997. Pour visualiser ces chiffres, ces pourcentages sont présentés sous forme de tableau mentionné ci-dessous.

Tableau no XI : Taux de couverture contraceptive moderne de 1987 à 1997

Années	Taux de couverture contraceptive en %
1987	1,5
1988	1,7
1989	1,8
1990	1,9
1991	2,9
1992	3
1993	4
1994	1,7
1995	2,9
1996	3
1997	3,5

Source: Tableau réalisé à partir des données du bilan des activités de santé reproductive et de la PF de 1997 (CPPF, 1998: 5).

Ce bilan de la couverture contraceptive est à prendre avec réserve car, la situation est dynamique et change de jour en jour à cause du taux des abandons très élevés comme le démontre la section suivante.

### 4. 3. Raisons d'abandon de la contraception moderne

Plusieurs raisons expliquent l'abandon de l'utilisation des méthodes contraceptives modernes et se classent en quatre catégories (Rirangira et al., 1997:34). Premièrement, il y a des raisons liées aux caractéristiques individuelles de la femme. Il s'agit du désir de grossesse, des effets secondaires dus aux produits contraceptifs, du non-consentement du mari, du manque de la nécessité d'utiliser la contraception moderne en l'absence du mari ou de son décès ou en cas de divorce tout court.

Deuxièmement, des raisons socioculturelles dont les rumeurs, les situations politiques défavorables en cas de guerre ou la religion catholique opposée à l'usage de la contraception moderne. Troisièmement, des raisons liées au système de santé entre autres l'absence d'examen clinique avant la prescription de la méthode, l'insuffisance d'explications sur la méthode choisie, la longue distance à parcourir pour arriver au centre de santé, la non disponibilité du personnel à laquelle on ajoute un personnel incompetent ainsi que la longue attente au centre de santé.

Quatrièmement, il existe d'autres raisons comme l'oubli de la date de rendez-vous, puis l'abandon, le manque de temps, la maladie de la patiente même ou de son enfant, etc. Cette situation est présentée de manière synthétique par le tableau suivant:

Tableau no XII : Causes d'abandon de la pratique contraceptive moderne

Causes	Pourcentage (%)
Caractéristiques individuelles de la femme	55,2
Raisons socioculturelles	21,1
Raisons liées au système de santé	8,2
Autres raisons	15
Total	100

Source: Tableau réalisé à partir des données présentées par Rirangira et ses collaborateurs (1997: 34).

En somme, on retiendra que

“le taux d'abandon est très élevé, puisque moins de 60 % des nouvelles acceptantes continuent la pratique contraceptive au bout de 9 mois. Le plus gros contingent de pertues de vue s'observe pendant les 3 premiers mois qui suivent l'acceptation d'une méthode contraceptive, puis l'effectif des abandons diminue au fil du temps.” (Rirangira et al., 1997: 25).

Voilà alors les principales raisons à l'origine de l'abandon de la pratique contraceptive moderne au Burundi auquel on peut remédier à court, moyen et long terme. Un travail d'information, d'éducation et de communication serait nécessaire notamment pour combattre les rumeurs relatives à l'utilisation des méthodes contraceptives modernes qui constituent un obstacle majeur. En effet, 65% des femmes n'utilisent pas de méthodes parce qu'elles doutent de leur efficacité. En outre, 85% d'hommes ne conseilleraient pas à leurs épouses d'utiliser de méthodes parce qu'ils ont peur des effets secondaires (Rirangira et al., 1997). En fait, l'absence d'information crédible constitue un obstacle majeur car

“la nature du problème est double: l'accès difficile aux journaux écrits en langue nationale et la non aptitude à lire et à écrire. Il est à noter que la majorité des couples (63%) attendent toujours l'information de la part du gouvernement. Cela prouve encore une fois qu'ils ne savent pas où la chercher.” ( FNUAP, 1997: 43).

Les femmes impliquées dans les différents projets de développement sont conscientes de l'importance de l'utilisation de la contraception moderne, mais le grand pas à franchir reste celui du changement effectif des habitudes.

En règle générale, le taux de couverture contraceptive est plus élevé dans la capitale peuplée par des intellectuels que dans le monde rural habité par des analphabètes. Mais le contrôle de la contraception se fait plus facilement à l'intérieur du pays que dans la capitale où les femmes intellectuelles sous contraception ne sont pas souvent enregistrées.

## CONCLUSION

La population de Mugoyi ne connaît pas le contenu de la politique de la SR/PF. Les personnes rencontrées citent d'une manière vague les différentes sources d'information sur la PF à savoir les amis, les voisins, la parenté, le personnel médical, la radio, les agents de développement locaux dont les agronomes, l'administrateur communal et les agents d'hygiène. Cela est affirmé par une infime catégorie de personnes déjà au courant de la politique de la SR/PF. Faut-il souligner que personne n'a mentionné la télévision parce qu'il n'y a pas de postes récepteurs dans la région au niveau des services publics.

La politique de PF est perçue à Mugoyi comme une sorte de limitation des naissances et de stérilisation à l'aide des contraceptifs modernes. Cela est en partie le résultat du contenu des communications publiques menées par les responsables politico-administratifs qui prêchaient de limiter les naissances à trois enfants. Si le concept de santé reproductive est accepté par la population, il n'en est pas de même de celui de la réduction des naissances, contraire à leurs

pratiques culturelles d'origine ancestrale.

Il devient alors compliqué pour des familles habituées aux méthodes naturelles de PF dont l'allaitement maternel, l'abstinence périodique ou totale et d'autres contraceptifs ancestraux, d'accepter facilement l'utilisation de la contraception moderne dont la politique d'explication n'a même pas encore été entamée d'une manière structurée et contextuelle.

En outre, le manque de temps, l'éloignement géographique des milieux hospitaliers, les coûts psychologiques et sociaux liés entre autres à l'adoption de l'innovation technologique relative à la santé constituent un frein à l'usage des contraceptifs modernes par les femmes du monde rural. Faut-il souligner avec force que ces méthodes inspirent la peur, la crainte et l'angoisse liées à l'ignorance et à la sous information dans ce domaine. Ces inquiétudes semblent être justifiées dans la mesure où elles touchent l'aspect vital et affectif de l'être humain à savoir la procréation, la fécondité, la reproduction et la perpétuation de soi.

L'information est difficile à transmettre dans ce domaine de la sexualité qui touche la vie intime des couples qui ne peut être abordée publiquement et d'une façon banale. La stérilité est aussi frustrante puisque bien des femmes refusent d'utiliser des contraceptifs de peur de devenir stérile, ce qui les rendraient inutiles socialement, et les condamnerait à une vie malheureuse, du moins dans la culture burundaise de Mugoyi. La loi de l'offre et de la demande ne s'applique pas ici car, même si l'offre des contraceptifs est considérable et gratuite dans les centres hospitaliers, elle n'est pas nécessairement connue des intéressés. La demande dans ce domaine laisse encore à désirer pour ne pas dire insignifiante.

Pour abonder en ce sens, il ne suffit pas d'inventorier le nombre de contraceptifs et de préservatifs distribués dans les centres hospitaliers pour conclure que les rares couples qui les reçoivent pour des raisons médicales les utilisent effectivement lors des relations sexuelles. Ceux qui adoptent cette

technologie contraceptive ne le font pas d'une manière systématique, volontaire, régulière, et ce pendant une longue période, si l'on se réfère aux taux d'abandon très élevés. C'est le résultat d'une prescription médicale incontournable.

En définitive, les méthodes contraceptives modernes ne sont pas bien expliquées pour être probablement bien perçues par les différents publics comme inoffensives, acceptables, utilitaires, accessibles, efficaces pour connaître un succès éventuel d'utilisation auprès des populations analphabètes du monde rural. Le sixième chapitre a aussi mis en évidence l'assimilation de la politique de PF à la limitation des naissances et à l'usage de la contraception moderne, ce qui a eu une incidence sur le bilan combien faible du taux de couverture contraceptive moderne. En somme, l'interprétation de la population de Mugoyi à propos des préservatifs et des contraceptifs semble être à l'origine de la contradiction entre communication et culture dans le contexte de Mugoyi.

## **CHAPITRE VII**

### **ÉVALUATION DE LA COMMUNICATION DE LA POLITIQUE DE LA SR/PF AU BURUNDI**

Ce septième chapitre est consacré à la communication de la politique de la SR/PF au Burundi et se subdivise en deux temps. La première partie est consacrée à la description des principaux canaux de communication utilisés au Burundi. La deuxième section présente une analyse critique de ces canaux par rapport au contenu et au mode habituel de communication de la population analphabète du monde rural de Mugoyi. Suite aux contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans le contexte de développement de Mugoyi, l'approche participative de la communication constitue une alternative dans ce domaine sanitaire. D'emblée, on retient que les pouvoirs publics au Burundi utilisent la communication de masse, la communication publique et la communication interpersonnelle pour diffuser ses différents projets de développement (Barancira et al., 1996). La communication de masse est constituée surtout par la radio, la télévision et la presse écrite. À mi-chemin entre la communication de masse et la communication interpersonnelle se trouve la communication publique qui sera aussi présentée au cours de ce chapitre rédigé à partir des analyses thématiques des documents et des entrevues semi-structurées tant avec les concepteurs de la politique de la SR/PF qu'avec les différents publics présents à Mugoyi.

## **1. Les canaux de communication**

### **1. 1. La communication de masse**

#### **1. 1. 1. La radio**

La radio est considérée comme le meilleur canal pour atteindre simultanément le maximum possible de personnes du monde tant urbain que rural. Les résultats du recensement général de la population et de l'habitation de 1990 signalent l'existence d'environ 250 000 postes récepteurs sur 1 145 469 ménages (RGPH, 1992). Si un ménage possède un poste récepteur, les voisins en profitent pour signifier que l'écoute est souvent collective, du moins pendant la journée. Cela est surtout sensible pendant les périodes de crise où les gens sont à la recherche d'informations pour chasser au maximum la rumeur et la désinformation et ainsi créer une certaine harmonie et assurance intérieures.

La première chaîne est exclusivement consacrée aux émissions en langue maternelle, le Kirundi, mais diffuse de temps en temps des chansons en langues étrangères. On y trouve des tranches d'informations en actualité nationale et internationale, des émissions sur la promotion sanitaire, le divertissement, le théâtre radiophonique, l'éducation populaire, des chansons traditionnelles, etc. Quant à la deuxième chaîne, elle est exploitée en Français, en Anglais et en Kiswahili lors des bulletins et des journaux d'information, des magazines culturels, sportifs, sanitaires, politiques, etc.

Les grilles de programmes de la première et de la deuxième chaînes commencent à 5 h 30 du matin pour se terminer à 23h00 avec la fermeture de la station. La première et la deuxième chaînes diffusent alors un programme quotidien de 16 heures du lundi au vendredi. Le décompte fait 18 heures les samedis, les dimanches et les jours fériés parce que la pause de 9 heure à 11 heure est supprimée.

La première chaîne, la deuxième et la télévision se retrouvent sous la dénomination de Radio-Télévision Nationale du Burundi, RTNB en sigle. Les

émissions de la radio couvrent 90% du territoire national à cause des antennes installées à travers le pays. Les deux chaînes diffusent des émissions sanitaires produites par le personnel de la RTNB. Le service national d'éducation pour la santé (EPS) du Ministère de la santé publique dispose des tranches à la radio pour ses propres productions sanitaires dont la magazine santé diffusé tous les lundis de 16h45 à 17h00. Également, le projet IEC assure sa production axée sur des thèmes liés au développement en l'occurrence celui de la promotion sanitaire diffusé tous les samedis de 20h30 à 21h00. Tous les vendredis de 17h à 17h30, la radio diffuse "Irondeka rijanye n'amagara meza" qui est un magazine sur la santé reproductive préparé et présenté par la cellule IEC du CPPF.

Tableau no XIII: Grille des émissions axées sur la promotion sanitaire à la 1ère chaîne de la Radio-Télévision Nationale du Burundi

Jours et heures	Titres des émissions	Producteurs
Lundi: 16h45-17h00	Ikiganiro c'intungamagara (Magazine santé)	EPS
Vendredi 17h00-17h30	Irondeka rijanye n'amagara meza (SR/PF)	CPPF
Samedi 20h00-20h30	Tujjuka (soyons convaincus)	Projet IEC

Source:

Tableau réalisé à partir de la grille horaire de la première chaîne de la RTNB.

Ces trois émissions sont animées en Kirundi, la langue maternelle du Burundi parlée et comprise par les différents publics-cibles de la politique de la SR/PF. Il est à signaler également, que des tranches spéciales, avant ou après les informations sont consacrées aux spots publicitaires orientés vers la promotion de la SR/PF en l'occurrence (annexe no 20). Faut-il ajouter que les animateurs

et les animatrices de la RTNB diffusent régulièrement des messages et des commentaires sur la promotion de la santé en général et celle de la PF en particulier. Cela se fait en Kirundi, en Français et en Kiswahili sur les deux chaînes.

À côté de la radio nationale, on recense d'autres radios privées très récentes (Barancira et al., 1997). La Radio CCIB FM+ émane de la chambre de commerce et d'industrie et est opérationnelle depuis le 16 juin 1995. Couvrant la région de Bujumbura, la capitale et la rive ouest du Lac Tanganyika. Son programme quotidien de 5 heures (90% en français et 10% en Kirundi) contient une rubrique "santé" dans "vie pratique." La Radio "Umwizero" a commencé ses programmes en février 1996 et couvre 85% du territoire national. Avec son volume horaire quotidien de 4 heures diffusé en français, en Kirundi et en Kiswahili, cette station entend démarrer une émission traitant des questions sanitaires au Burundi. La Radio "Amahoro" patronnée par l'Église Catholique compte aussi intégrer des émissions sur la santé reproductive dans sa grille encore en gestation en 1998. Cela est d'autant plus facile que l'Action Familiale initiée par l'Église Catholique s'occupe de la question de la PF au Burundi. Enfin, la Radio "Culture" gérée par une personnalité privée est fonctionnelle depuis 1997, mais ne comporte pas encore d'émission d'éducation sanitaire.

Au niveau du Ministère de l'enseignement primaire et secondaire, le Bureau d'Éducation Rurale (BER) dispose d'un atelier de santé scolaire et d'une radio scolaire. Ces deux éléments contribuent énormément à la promotion sanitaire pour faire de l'école un centre de rayonnement des bonnes habitudes sanitaires. Les élèves devraient être des relais de l'éducation sanitaire de l'école vers leurs milieux de vie, c'est-à-dire à la maison. Le contenu de ces émissions radiodiffusées est identique même si les animateurs proviennent de différents projets. Tantôt, ce sont des journalistes de la RTNB dans le cadre de leur travail quotidien, tantôt, on retrouve les animateurs du service EPS du Ministère de la santé, tantôt, les producteurs du Projet IEC abondent dans le même sens de la promotion de la SR/PF.

Le contenu propose à la population à adhérer à la politique de limitation des naissances en utilisant la contraception moderne et en recourant aux services offerts par les centres de santé. Il s'agit des services de consultation avant, pendant et après la grossesse, d'amener leurs enfants aux centres de santé pour recevoir les différentes sortes de vaccin, de suivre les conseils du personnel médical pour prévenir certaines maladies infantiles, etc. Par contre, ces émissions critiquent le recours à la médecine traditionnelle pour soigner certaines maladies maternelles et infantiles, les visites aux guérisseurs traditionnels et aux sages femmes du village au lieu d'aller rencontrer les médecins, le maintien des pratiques rétrogrades liées à la recherche d'une famille nombreuse, etc.

### **1. 1. 2. La télévision**

La télévision du Burundi a démarré ses activités depuis 1984 et dessert 70% du territoire national. Environ 15 000 postes récepteurs sont installés à travers le pays (RGPH, 1992). Ses magazines et ses bulletins d'informations sont assurés en Kirundi, langue maternelle, en Français, en Anglais et en Kiswahili. Ce médium n'est pas pertinent dans le cadre de cette étude car, il est réservé surtout aux élites et aux habitants des centres urbains qui ne font pas partie de cette recherche.

La télévision diffuse un programme de 6 heures de lundi à vendredi et de 7 heures le samedi, le dimanche et les jours de fête. En général, ce sont les centres urbains et administratifs qui disposent des appareils récepteurs pour suivre la programmation télévisuelle. Toutefois, il y a des émissions sanitaires animées aussi bien en français, en Kirundi qu'en Kiswahili.

### **1. 1. 3. La presse écrite**

Elle est essentiellement gouvernementale avec la publication d'un quotidien de l'information en Français, "Le Renouveau" et un mensuel en langue nationale, "Ubumwe," Unité. Ce dernier est produit pour la propagande

du pouvoir auprès des personnes du monde rural et contient des rubriques d'éducation pour la santé, mais il est lu surtout par des personnes lettrées des centres urbains et administratifs. Et pourtant, il était destiné à environ 80% des personnes analphabètes du monde rural qui n'ont pas accès au contenu de ce journal.

Quant à "Le Renouveau," il est financé par le gouvernement et distribué dans l'administration pour faire la propagande du régime en place. Les deux journaux véhiculent des informations d'obédience gouvernementale notamment la promotion de la santé en général ainsi que celles en rapport avec la SR/PF en particulier.

Des journaux privés existent aussi au Burundi dont l'hebdomadaire "L'Avenir" rédigé en Français qui rapporte des informations en rapport avec la politique de la SR/PF au Burundi. De toute façon, ces journaux ne sont pas pertinents pour la population analphabète du monde rural en général et de Mugoyi en particulier parce qu'ils ne sont pas accessibles.

#### **1. 1. 4. La communication publique**

Dans le cadre de la SR/PF, la communication publique s'effectue lors des assemblées du parti unique Uprona et de l'administration à tous les échelons surtout de 1983 à 1992 avec l'avènement de nouveau du multipartisme. Les différents responsables interviennent en faveur de la limitation des naissances lors des discours prononcés pendant des meetings publics. Le discours de ce parti unique était axé sur la limitation des naissances à trois enfants dans l'esprit du parti dont la devise est unité, travail et progrès. Ce thème est encore développé par les responsables politiques et administratifs lors des réunions publiques en recommandant à la population du monde rural en général et à celle de Mugoyi en particulier à réduire le nombre de leurs naissances car, la situation économique et agricole est catastrophique. Ces messages sont souvent livrés aux centres hospitaliers, au marché, lors des fêtes nationales comme la célébration de l'anniversaire de l'indépendance, la fête du travail le premier

mai de chaque année, à l'occasion de la présentation officielle de nouvelles autorités locales, du lancement de la campagne de vaccination, de l'inauguration d'une maternité ou d'un bureau communal, etc. Ce discours n'est pas contrôlé par le CPPF, ce qui occasionne souvent des confusions avec le contenu des émissions radiodiffusées sur la SR/PF. On retrouve également des affiches du logo du CPPF, des T-shirts sur lesquels sont imprimés le même logo, des calendriers, etc.

## **1. 2. La communication interpersonnelle de la SR/PF**

Les agents de la communication interpersonnelle en matière de la SR/PF sont principalement le personnel médical, les animateurs et animatrices communautaires et les encadreurs du développement à la base à savoir les agronomes, les chefs de cellule, de colline, les conseillers, etc. Ces derniers ne sont pas élus par la population mais plutôt nommés par le pouvoir.

### **1. 2. 1. Le personnel de santé**

La question de la SR/PF relève du domaine préventif alors que le personnel médical dont les moyens et l'effectif sont insuffisants s'occupent du curatif. Ensuite, la séance d'éducation à la PF se fait parfois une fois par semaine ou les deux semaines le matin au centre de santé, juste avant les soins curatifs. Toutes les personnes qui fréquentent les centres de santé n'ont pas l'occasion d'être exposées à ces séances qui durent une dizaine de minutes. Cependant, les encadreurs de la population dont des agronomes abordent occasionnellement le discours de la limitation des naissances dans leur travail habituel de sensibilisation de la population au développement. Cette activité faite d'une façon aléatoire et non systématique est confiée à une infirmière ou à une auxiliaire infirmière, comme si c'était une activité de seconde zone et facultative. L'exposé se fait de manière directive et ne favorise pas la participation des femmes venues pour la vaccination de leurs enfants ou le contrôle de leurs poids. L'infirmière qui expose se présente comme une autorité qui donne des ordres sans autre forme de procès. L'approche ne favorise pas

l'interaction avec l'auditoire encore moins la participation de l'assistance. Tel est le constat qui se dégage de notre observation de cinq séances d'éducation sanitaire aux centres de santé de Rwibaga et de Jenda.

Enfin, les centres de santé connaissent un personnel insuffisant, ce qui occasionne des surcharges de travail dans le domaine curatif. Dans ce contexte, les activités préventives dont celles de la PF sont secondaires comme l'a souligné l'un des cadres du Ministère de la santé publique. Avec toute la bonne volonté, disait-il, il n'y a que deux infirmiers au niveau d'un centre de santé, encore que parfois même, pour des raisons plutôt que pour d'autres, il puisse arriver qu'il n'y ait qu'un seul pendant une assez bonne période. Il va de soi, précise-t-il, que ce personnel ne va pas consacrer assez de temps aux clientes comme il devrait le faire.

Concrètement, le personnel du centre de santé suggère aux patientes l'existence de méthodes modernes de PF mais ne les impose pas comme l'a exprimé une infirmière chargée de l'éducation sanitaire. Notre travail, dit-elle, consiste à expliquer aux femmes venues écouter le contenu du message concernant les méthodes de limitation et d'espacement des naissances. La personne désireuse de passer à l'action, ajoute-t-elle, reviendra nous voir pour lui administrer la meilleure méthode de PF. Voilà l'impression que nous avons gardée pour avoir assisté à plusieurs séances de ce genre. Il est quand même étonnant que les médecins ne participent pas aux séances d'éducation sanitaire pour les rendre crédibles.

Toutefois, placé sous l'angle de stratégies pour la promotion de la santé, le personnel médical comprend l'importance de la politique de PF comme l'a expliqué un gynécologue assez expérimenté dans ce domaine:

“la PF est une stratégie, c'est un argument important pour la santé, même dans les pays sous-peuplés avec 4,5 habitants au km<sup>2</sup>. Le personnel de santé comprend que la PF reste une stratégie importante ne fut-ce que vu sous l'angle sanitaire. Si le personnel de santé est en face d'une

femme qui a déjà subi 2 ou 3 césariennes, vous comprenez que le personnel est motivé pour donner des services pour que cette femme ne prenne pas une grossesse qui pourrait lui emporter la vie.” (JR).

En somme, le personnel médical comprend l’enjeu de la PF, mais cela ne se traduit pas dans les faits. Le personnel de santé (médecins et infirmiers) constitue parfois un anti-modèle dans la mesure où il enseigne la limitation des naissances mais ne prêche pas par l’exemple. Cela a été relevé par les bénéficiaires des services de ce personnel médical à Rwibaga et à Jenda. Il est courant de constater qu’un médecin ou un infirmier soit chef d’un ménage de 8 à 10 personnes alors qu’il propose à la population de limiter les naissances à 3 enfants à l’aide de la contraception moderne. À ce sujet, la réplique de ce personnel médical est nette:

“Pour la question de modèle, vous savez les hommes sont des hommes. Je peux concevoir un modèle sans que je constitue moi-même personnellement ce modèle, ce sont des choses qui existent et je crois à ce niveau, les gens doivent aussi voir leur intérêt propre. Moi, si je vais au centre de santé, ce n’est pas pour voir si tel infirmier a 4 ou 5 enfants. Peut-être sa santé et ses moyens le lui permettent. Il faut aussi qu’il y ait une question de choix du couple lui-même. C’est le couple qui doit choisir. Il ne faut pas croire que le personnel de santé va obliger les gens à adopter la PF. Ce sont des facilitateurs, mais le libre choix doit appartenir au couple.” (JR).

De toute façon, la population de Mugoyi trouve anormal qu’il y ait une politique de PF pour les riches et une autre pour les pauvres. L’expression «Kuvyara abo dushobora kurera» qui se traduit par «avoir les enfants à la hauteur de ses moyens» rejoint le contenu de cette précédente citation exprimée par un médecin du Ministère de la santé publique du Burundi. Autrement dit, plus on a les moyens matériels et financiers, plus on est autorisé à avoir plus d’enfants, ce qui pose des interrogations liées à l’éthique. Cela est perçu et interprété par la population de Mugoyi comme une politique de deux poids, deux mesures et ne diffère pas de la pratique traditionnelle selon laquelle les riches pouvaient se permettre d’être polygame. En fin de compte, la

sensibilisation à la PF se fait d'une manière relâchée de la part du personnel médical et volontariste de la part des parents.

### 1. 2. 2. Animateurs et animatrices communautaires

Le CPPF n'a pas encore formé des animateurs et des animatrices communautaires en matière de SR/PF pour tous les secteurs sanitaires du Burundi. Cela explique l'absence totale d'animateurs et d'animatrices de la SR/PF dans le secteur de santé de Rwibaga en général, et sur la colline de recensement de Mugoyi en particulier. Cette communication interpersonnelle est à instaurer au niveau de la communauté dans cette société basée sur l'oralité depuis des siècles. Ainsi, dans une enquête effectuée par le Département de la population du Burundi, on constate que presque la moitié des maris (46%) ont déclaré avoir reçu l'information sur la contraception la première fois par l'intermédiaire d'un ami ou d'un parent (Ministère de l'intérieur, 1987: 94).

Toutefois, le choix des agents de sensibilisation en matière de SR/PF est dicté par des critères repris par Floride Ndakoraniwe, journaliste spécialiste de cette rubrique dans le journal gouvernemental Le Renouveau. Elle rapporte que ces personnes doivent savoir lire et écrire et être intègres pour être écoutées par la population. Ce sont des gens qui sont en contact avec la population, et en qui la population a confiance. Parmi ces agents, on note les encadreurs agronomes, les chefs de collines, etc. (Ndakoraniwe, 1992). Or, justement, ce sont ces mêmes agents de développement (en santé, en éducation, en agriculture, etc.) qui ont peu de contacts avec la population en dehors de leur lieu de travail. Ils se comportent comme des bureaucrates alors qu'ils sont censés être des hommes de terrain. Enfin, ils sont perçus par la population de Mugoyi comme des représentants du pouvoir central autoritaire. Même si le canal de la communication interpersonnelle est le mieux approprié dans ce contexte de l'oralité, ces encadreurs agronomes et ces chefs de collines ne sont pas tous crédibles auprès de la population. La plupart d'entre eux se comportent d'une manière autoritaire et manifestent une incompetence en matière de PF. Du reste, le CPPF reconnaît lui aussi l'une des lacunes de ces agents de

communication interpersonnelle qui ont été le plus souvent choisis par les autorités locales sans toujours tenir suffisamment compte de leurs aptitudes (CPPF, 1993: 16).

La plupart des agents de communication interpersonnelle incarnent le pouvoir et reflètent une vision linéaire, unidirectionnelle et autoritaire propre aux fonctionnaires de l'État. La question qui se pose est de savoir comment recruter des agents crédibles et efficaces au niveau de la communauté. Si ces agents communautaires sont convaincus de jouer ce rôle, il y a plus de chance qu'ils aient plus de succès que quelqu'un venu de la capitale pour se rendre à l'intérieur du pays. Ainsi, cette stratégie de recrutement des animateurs communautaires, d'après l'une des autorités du CPPF, est à évaluer en profondeur pour qu'on puisse avoir au niveau de la population, au niveau de la colline, au niveau de la base, des gens qui ont une crédibilité qui puisse maintenant être les relais des programmes de santé au niveau de la base (NJ).

L'un des médecins responsables du CPPF va plus loin dans sa réflexion et propose une collaboration entre ces agents et les accoucheuses traditionnelles. En fait, dans certains endroits, une accoucheuse traditionnelle formée et crédible peut être un relais de toute la composante de la santé reproductive. Malheureusement, ces accoucheuses en question sont des personnes très âgées et analphabètes, ce qui peut constituer un obstacle de taille à leur reconversion en médecine moderne. Par ailleurs, cette proposition est d'autant plus pertinente que 80% des femmes enceintes accouchent à domicile dans des conditions hygiéniques précaires, ce qui est la source de plusieurs complications mortelles.

En effet, si on formait ces sages-femmes traditionnelles pour qu'elles interviennent auprès de ces mères enceintes, elles contribueraient peut-être à la réduction du taux de mortalité maternelle et infantile élevé. Elles se chargeraient de suivre scrupuleusement les femmes qui auraient choisi la médecine traditionnelle pour les orienter vers la médecine moderne et ainsi limiter les problèmes. Ceci constitue une piste à explorer. En fait, la question

qui se pose est justement de bien choisir les vrais animateurs communautaires crédibles et perçus comme tels par la communauté pour laquelle ils travaillent.

## **2. Critiques de la communication de la SR/PF**

### **2. 1. Absence de politique de communication de la SR/ PF**

L'analyse des documents du CPPF et du projet IEC révèle l'absence d'une politique de communication bien structurée en matière de la SR/PF au Burundi. Les responsables des services chargés de l'information, de l'éducation et de la communication ont aussi reconnu qu'il leur manque l'expertise en communication. Cette constatation justifie l'existence d'une politique incomplète et inadaptée au contexte socioculturel de la population du monde rural. Les stratégies mises en place n'ont pas été prétestées et les objectifs sont irréalistes notamment en matière de couverture contraceptive moderne. Par contre, les moyens matériels et financiers sont toujours disponibles dans ce secteur. Il faut remarquer qu'au début du programme, le volet communication a été oublié sinon négligé au profit de la disponibilité des services, ce qui a constitué un handicap majeur reconnu par l'une des autorités du CPPF. Elle affirme que l'accent a été mis sur le développement des services et non la communication: «Le problème principal, c'est qu'au début on a voulu développer les services sans développer l'aspect communication. La communication qui était développée à cette époque, je dirais jusqu'en 1990 carrément, ce n'était pas une stratégie de communication bien développée.» (RJ).

Outre l'absence d'une politique de communication bien planifiée et structurée, le discours de promotion de la PF est lui aussi vague, homogène, non personnalisé et axé sur des éléments macro-économiques dont la construction des écoles, des routes et des hôpitaux:

“On développait tous ces aspects macro-économiques. On disait bon on n'a pas assez d'écoles, si les gens continuent à avoir beaucoup d'enfants, ils ne vont pas être scolarisés, nous n'avons pas assez d'hôpitaux, des messages macro-

économiques qui n'accrochent pas le couple parce que dire à une personne qu'on a une moyenne d'exploitation agricole de 0,5 ha, cela ne signifie pas beaucoup pour lui. Là, il y a eu des lacunes au niveau de la communication."

Les responsables du CPPF ont affirmé l'existence des activités de communication musclées à l'époque du parti unique (Uprona) de 1983 à 1992 en rapport avec la limitation des naissances, d'après l'un des responsables du CPPF:

"Il y a eu des campagnes dans le temps qui n'étaient pas adaptées du tout. Disons qu'elles étaient adaptées au contexte socio-politique et économique de l'époque basées sur la limitation des naissances, mais aujourd'hui, je pense, en plus des campagnes de masse, il faut une communication interpersonnelle parce que les problèmes sont vécus d'une manière différente d'un couple à un autre."

Actuellement, les principales lacunes ont été inventoriées au niveau de la politique de communication non suffisamment élaborée et du discours de la SR/PF inadapté à la culture de la communauté de Mugoyi. L'essentiel est de mettre en oeuvre une nouvelle politique de communication en tenant compte des leçons du passé et du contexte du monde rural de Mugoyi. Il devient alors pertinent d'utiliser les différents canaux de communication avec des agents crédibles et un message spécifique à chaque catégorie sociale. Cette proposition viendrait corriger la tendance générale propre au pays en développement selon laquelle les politiques de communication ne sont pas suffisamment incorporées dans les stratégies de communication (MacBride, 1980).

## **2. 2. Absence de coordination des messages de la SR/PF**

Il existe un problème de coordination de messages et de toutes les activités en rapport avec la population parce qu'il y a beaucoup d'intervenants dans la conception, la rédaction et la diffusion du discours de la SR/PF dont le service d'éducation pour la santé (EPS) du Ministère de la santé publique, le

CPPF, le Projet IEC, l'ABUBEF et l'Action Familiale de l'Église Catholique. Multiplicité d'intervenants sur le terrain, discours souvent discordant et par conséquent confusion de messages au niveau de la réception et de l'interprétation par les différents publics, le problème est assez épineux et se pose avec acuité comme nous l'expliquerons au cours du huitième chapitre.

À partir de 1987, différents Ministères ont mis en place des structures pour s'occuper de la question de la population et de la PF en créant des cellules d'information, d'éducation et de communication. Il y en a aux Ministères de la Communication, de l'Éducation Nationale, des Affaires Sociales notamment, alors que la question était traitée depuis longtemps par le Ministère de la santé publique. Chaque ministère faisait son plan d'action sans se concerter avec les autres services, d'où, des chevauchements menant à des confusions et à des confrontations au niveau du contenu des messages relatifs à la SR/PF. Le problème devait être réglé depuis la création du CPPF en 1991, ce qui n'a pas été fait pratiquement jusqu'au mois d'août de l'an 2000.

L'ABUBEF est née en 1993 et se développe d'une manière autonome, ce qui complique davantage la question de la coordination du discours en SR/PF. À ce sujet, la solution consiste en une décision politique tout simplement, si l'on en croit un haut cadre au Ministère de la santé publique:

“Les messages qui sont élaborés par l'EPS qui est une institution du Ministère de la santé publique ne posent pas de problème du moment que c'est un appui technique. C'est un bureau qui aide dans la diffusion des messages qui sont élaborés par les services du ministère de la santé publique. Effectivement, pour les autres intervenants, il se pose un problème de coordination des messages. Je pense que c'est tout simplement une question de décision politique. Il faudrait absolument que le pouvoir public donne le pouvoir d'agir, le pouvoir d'action au CPPF.” (R.N).

Actuellement, le problème reste entier et important d'autant plus que chaque structure ministérielle croit qu'elle n'a pas à répondre devant une autre

structure ministérielle. Toutefois, des solutions pointent à l'horizon et existent déjà au Ministère de la santé publique, comme le signale l'un des anciens responsables du CPPF:

“Il était prévu d'autres structures supra-ministérielles pour assurer la coordination, ce qui a été freiné par la guerre civile en cours dans le pays depuis 1993. Il était prévu aussi une mise en place d'une politique nationale de population avec un groupe de travail interministériel, tout cela constituait un cadre structurel à mettre en place pour coordonner les messages et les services à la fois.” (CK).

Même si le CPPF coordonnait tous les messages de la SR/PF, le problème ne serait pas résolu pour autant car le discours actuel n'est pas totalement adapté au contexte du monde rural. Le dossier est loin d'être clôturé puisqu'on ne réussira la politique de SR/PF, du moins théoriquement, que lorsque la coordination sera efficace. La présence sur le terrain ne devrait pas être perçue comme une confrontation des différents Ministères au détriment de la population car, l'essentiel est que le couple reçoive un message unique, cohérent et non équivoque. Ceci n'est pas encore le cas car, l'Église Catholique par exemple est opposée à l'utilisation de la contraception moderne. Cette situation est une conséquence de la contradiction entre communication et culture à Mugoyi.

### **2. 3. Communication de masse inadaptée aux publics de Mugoyi**

La communication de masse a été le canal le plus utilisé par les différents projets impliqués en SR/PF dont le CPPF. Or, ce médium est perçu par la population de Mugoyi comme quelque chose de mystérieux et d'étrange par rapport à son environnement habituel. Cette perception négative est renforcée par les thèmes abordés notamment ceux reliés à la sexualité et à la limitation des naissances. En effet, la population de Mugoyi pense qu'il est anormal d'aborder publiquement sur la voie des ondes des sujets liés à la sexualité réservés habituellement à la vie privée. Cette situation est à l'origine du choc culturel et est source de l'effet boomerang, ce qui illustre bien la dichotomie

entre communication et culture dans ce contexte de Mugoyi caractérisée encore par la recherche d'une progéniture nombreuse. La conception, la rédaction et la diffusion des messages de PF se faisaient en l'absence d'études minutieuses, comme si tout devait s'opérer à coup de baguette magique. L'un des responsables ayant dirigé le CPPF pendant longtemps le reconnaît lui-même:

"Les messages qu'on utilisait au départ, c'était comme si c'était évident. On disait il faut promouvoir la PF, il faut lancer des messages, etc. Mais c'est l'inverse qu'il faut faire, il faut produire des messages qui ont une base, et la base, c'est la recherche, et la recherche ne peut se faire qu'au niveau de la communauté. Il faudrait voir au niveau de la communauté, quelles sont leurs connaissances face à la santé reproductive, et quelles sont leurs attentes? Vraiment faire des messages qu'on conçoit dans un bureau, sans tenir compte des réalités sur le terrain, je crois que c'est là la principale lacune." (JR).

Effectivement, à travers la réception de la politique de la SR/PF sur le terrain, on se rend compte que la population de Mugoyi est opposée à la limitation des naissances et à l'utilisation de la contraception moderne. Elle désapprouve aussi les jeunes animateurs et animatrices de la radio ou les agents de développement communal considérés comme des donneurs de leçon dans le domaine de la sexualité, de la fécondité et de la procréation. Ce discours à l'origine de l'effet boomerang est axé sur la limitation des naissances à trois enfants, le recours à la contraception moderne, l'abandon des valeurs traditionnelles rétrogrades liées à la recherche d'une progéniture nombreuse, etc. Face à cette communication de masse inappropriée et à la communication publique inefficace, il s'avère nécessaire de réfléchir sur la communication interpersonnelle.

#### **2. 4. Approche participative de la communication**

Il serait souhaitable de faire participer la population du monde rural dans la conception, la construction, l'exécution et l'évaluation des messages de la SR/PF, ce qui n'a pas été fait jusqu'à présent. Cette participation serait la

source de la création d'une certaine harmonie entre la communication et la culture et intégrerait la dimension culturelle des gens et leurs aspirations dans la conception des projets de développement. Cette même population sait produire des chansons, des berceuses, des contes, des proverbes, bref, elle peut participer elle-même à la construction du discours de la SR/PF à adapter à leur environnement socioculturel, ce qui éviterait l'élaboration et la diffusion des messages inadaptés au contexte de réception. D'où, la nécessité d'ouvrir un débat avec la population elle-même sur la question de la limitation des naissances. Au lieu de se contenter de la transmission d'information sur l'importance et la nécessité de la réduction du nombre d'enfants, il serait souhaitable de récolter les différentes réactions de la population du monde rural pour tenter de trouver des solutions à cette situation. C'est une participation de la population pour se prononcer sur un programme élaboré à leur insu et en rapport avec leur propre développement. Ce serait une occasion de réactualiser les thèmes en cours en fonction du contexte socioculturel de réception et surtout des perceptions de la population de Mugoyi.

Ceci nous amène alors à distinguer le contenu du discours médiatisé de celui emprunté par les agents de sensibilisation. La communication de masse se chargerait par exemple des thèmes généraux liés à la promotion de la santé et à l'importance de l'hygiène. Par contre, la communication interpersonnelle aborderait des sujets plus intimes dont la sexualité, l'utilisation de la contraception moderne, l'éducation sexuelle des enfants et des jeunes, etc.

Le contexte et le lieu de la communication traditionnelle sont très importants pour promouvoir la politique de la SR/PF au Burundi. Traditionnellement, l'éducation des enfants se fait le soir après les travaux domestiques et champêtres, par des contes, des fables, des proverbes, des jeux de langage, des dictons, tout cela s'effectue en langue maternelle, le Kirundi, etc. Les hommes et les femmes de Mugoyi sont appelés à utiliser cette tradition orale combien riche pour transmettre les messages liés à la SR/PF. La population du monde rural participerait dans la composition et l'exécution des théâtres radiophoniques destinés à mettre en valeur la bonne santé de la mère

et de l'enfant, les visites régulières au centre de santé, etc.

Au niveau des animateurs communautaires, il serait préférable de définir les structures traditionnelles de communication (Ugboajah, 1987). À titre illustratif, il s'agit des réseaux traditionnels formés des sages-femmes, des guérisseurs et des devins. Au niveau de cette même approche participative, des personnalités crédibles choisies au sein de la population même se chargeraient de faire la promotion de cette politique de la SR/PF au niveau de la base et serviraient de tremplin au réseau officiel de la médecine moderne. On noterait par exemple, les légataires testamentaires, «samuragwa», les sages-femmes et les notables, «abashingantahe.» Il est souhaitable de partir de la recherche au niveau de la communauté afin de dégager l'humus culturel dans lequel baignent les différents publics. Ensuite, il devient nécessaire d'élaborer des messages qui n'entrent pas en contradiction avec l'environnement socioculturel des récepteurs et les présenter avec des canaux accessibles et jugés pertinents et crédibles par la population elle-même.

D'abord, par la communication de masse, la radio n'atteint pas toutes les personnes souhaitées parce que presque la totalité de la population n'a même pas de postes récepteurs. Les rares qui en ont, ne sont même pas disponibles pour écouter le contenu des émissions sur la SR/PF. Ensuite, les femmes sont occupées par les activités domestiques ou champêtres pendant que les hommes rentrent les vaches ou sont en train de les traire du moins pendant la soirée. Il arrive aussi que les piles manquent pour faire fonctionner ces postes de radio ou tombent en panne pendant une longue période, faute de budget de maintenance. En tout cas, l'écoute de la radio n'est pas encore intégrée dans les habitudes de vie de la communauté rurale de Mugoyi. Enfin, les sujets tabous liés entre autres à la sexualité ne sont pas les bienvenus s'ils sont abordés sur les ondes de la radio nationale. En fait, ce sont des thèmes traités généralement dans l'intimité, soit entre les personnes de même sexe, soit dans les couples, soit entre le personnel médical et les malades. La communication interpersonnelle correspond aussi à la culture du monde rural analphabète qui communique de bouche à oreille au niveau de l'enclos, "urugo," du voisinage,

“ababanyi” et du responsable de dix maisons, “nyumbakumi”. Cette communication de bouche à oreille est instantanée, directe, interactive, spontanée et mérite une étude approfondie pour en faire une description détaillée. Il serait possible de privilégier la communication interpersonnelle qui se ferait même au niveau de la base, de la communauté et des centres de santé. Les meilleurs agents seraient par exemple les sages femmes qui pourraient effectuer des visites personnalisées dans chaque ménage pour aborder des questions intimes et privées liées à la sexualité, la fécondité et la stérilité à condition que leur mission soit redéfinie et contextualisée.

## CONCLUSION

À la lumière des perceptions de la population de Mugoyi mentionnées ci-dessus, il s’avère nécessaire de privilégier l’approche participative de la communication. En fait, une communication de bouche à oreille, dans un cadre familial, amical ou parental serait plus appropriée qu’une communication de masse homogène et anonyme qui n’arrive même pas à destination.

Partant de là, les agents de communication, autrement dit, des leaders d’opinion ou des animateurs communautaires, seraient issus du milieu et choisis démocratiquement par les membres de leurs communautés d’appartenance. À la lumière des chapitres précédents, la plupart des légataires testamentaires, “samuragwa,” des notables, “abashingantahe,” et des sages-femmes rempliraient probablement cette fonction.

En le faisant, on se souviendrait que la réception s’effectue dans les champs, “mu mirima,” sur les routes, “ku nzira,” au marché, “mw’isoko,” à la maison, “i muhira,” à l’entrée de l’enclos, “ku nama,” autour du foyer familial, “ku muzi w’iziko,” dans les débits de boisson, “mu bunywero,” etc. Ce n’est pas le cas de la pratique actuelle mettant en exergue les centres hospitaliers et l’écoute des émissions radiophoniques pour un public non disponible, faute de

temps et de technologie réceptrice appropriée. En somme, la communication de masse serait reléguée au second plan au profit de la communication interpersonnelle adaptée au contexte socioculturel des récepteurs et surtout aux thèmes développés liés à la vie privée. En fait, il y a un discours approprié à la communication de masse et un autre destiné à la communication interpersonnelle. Le discours radiodiffusé est anonyme, inefficace et imprécis au niveau des publics, ce qui provoque souvent des effets boomerangs. D'où, la nécessité de privilégier la communication interpersonnelle qui se réaliserait au niveau de la base et de la communauté, dans l'intimité et la discrétion.

## **CHAPITRE VIII**

### **INTERPRÉTATION DE LA POLITIQUE DE LA SR/PF À MUGOYI: CONTRAINTES ET PERSPECTIVES**

Le huitième chapitre de cette thèse est consacré aux discussions des résultats de cette recherche portant sur La politique de la SR/PF au Burundi: Contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement. Cette réflexion est articulée en deux temps. D'une part, il s'agit de partir des données issues de l'enquête sur le terrain pour aborder la question du développement par rapport à l'école de la modernisation et à l'approche participative du développement. D'autre part, l'interprétation de ces mêmes données a fourni des éléments importants relatifs à la théorie des effets directs et puissants des médias de masse et à l'approche participative de la communication dont la réception active. Les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture émergent de l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population de Mugoyi, ce qui est un préalable pour élaborer des perspectives d'avenir dans ce domaine. Successivement, ce chapitre est composé des sections sur les approches contradictoires du développement, la politique de la SR/PF inadaptée au contexte de Mugoyi, «l'incommunication» de ce programme, l'absence de cellule nationale de coordination et les discussions concernant l'hypothèse de cette thèse.

#### **1. Approches contradictoires du développement**

##### **1. 1. Politique de la SR/PF imposée à la population de Mugoyi**

L'adoption de la politique de PF au Burundi est le résultat d'un processus exogène à la population. Une équipe de chercheurs du "Futures Group" de New York a expliqué avec succès, au gouvernement du Burundi de 1982, l'ensemble des projections des effets des facteurs démographiques sur le développement social et économique du pays (Ndimurukundo, 1987). Malgré

une résistance assez grande dans l'opinion burundaise à l'endroit de la limitation des naissances (Parti Uprona, 1983), le même gouvernement a adopté officiellement cette politique en 1983. Cette dernière est donc un projet imposé à la population du monde rural dans le cadre du développement du pays dont la limitation des naissances par l'utilisation de la contraception moderne serait un passage obligé. La population, principale bénéficiaire de ce développement, n'a pas été associée aux différents stades du processus allant de la conception à l'implantation de cette politique sur le terrain en passant par son élaboration. Les conséquences liées à ce processus unidirectionnel se sont manifestées lors de la réception et de l'interprétation de cette politique par la population analphabète de Mugoyi.

Un spécialiste de la culture du Burundi précise que cette politique de PF a été imposée de l'extérieur du pays sans tenir compte des aspirations et de l'identité de la population:

"C'est quelque chose qui est projeté du dehors. J'allais même dire qu'on bombarde la population pour pouvoir remplir le programme assigné, et on voit très bien qu'on veut embarquer la population dans une voie sous forme d'embrigadement. Chez nous, si pauvres soyons-nous, nous ne supportons pas l'embrigadement. Chaque fois qu'on voit qu'on va être embrigadé, on refuse même si on n'a pas de solution de rechange, même si on en sera malheureux." (AAN).

Cette réflexion d'un professeur d'anthropologie à l'Université du Burundi reflète la contradiction entre communication et culture dans le contexte de développement de Mugoyi. Cela résulterait en partie de l'absence de la consultation de la population puisqu'elle n'a pas donné son point de vue lors du processus de la mise en place de la politique de PF. Cette approche directive et diffusionniste est mal perçue par la population surtout dans un domaine exclusivement réservé à la vie privée et intime des couples et obéissant beaucoup plus à la transcendance divine qu'à la raison humaine (Attallah, 1989). Ensuite, la même population considère que la dignité n'a pas de prix face

au mépris manifesté par les concepteurs de ce programme de PF qui dénigrent publiquement tout ce qui est traditionnel et contraire à la philosophie de cette politique de limitation des naissances.

## **1. 2. Perceptions opposées du concept «développement»**

En adoptant cette politique de PF en 1983, le gouvernement du Burundi croyait que «l'explosion démographique allait entraver gravement le développement socio-économique et annihiler les efforts consentis par l'État et la population pour augmenter la production» (CPPF, 1990). Tout d'abord, il n'y a pas une explosion démographique comme telle mais plutôt une croissance rapide de la population (3% par an). Ensuite, la population analphabète de Mugoyi affirme avec conviction qu'un enfant n'est jamais de trop et ne constitue pas un handicap, mais plutôt un atout à l'augmentation de la production et au développement socio-économique du pays.

Selon l'interprétation de la population de Mugoyi, l'augmentation de la production est nécessaire, mais le plus important dans la vie ne se situe pas uniquement au stade des besoins matériels de croissance économique, mais plutôt au niveau de la satisfaction des besoins non matériels notamment le prolongement du nom du père et de sa lignée à travers une progéniture nombreuse. L'enquête sur le terrain a révélé que les gens sont convaincus que «utunga utavyaye ukaba utungiyi barundi», c'est-à-dire, «être riche sans avoir ses propres enfants, c'est amasser des richesses pour autrui», ce qui est une source de frustration. L'augmentation de la production agricole et vivrière est insuffisante pour caractériser la perception du développement de la population de Mugoyi. L'enfant est à la fois le symbole de la richesse et la source matérielle et spirituelle de la pérennité de la lignée paternelle. Une progéniture nombreuse est la meilleure richesse parce qu'elle peut labourer des champs en un temps record, ce qui abonde dans le sens de l'augmentation de la production conçue comme équivalent au développement par l'école de la modernisation (Rostow, 1962). Mieux encore, l'enfant est à la fois la source de la satisfaction des besoins matériels et non matériels (Servaes, 1991), ce qui va dans le sens du

développement durable tel que perçu par la population de Mugoyi. Cette vision des choses rentre dans le cadre de l'harmonie entre la culture et le développement et s'appelle «cultudéveloppement.» Ce néologisme traduit les fondements culturels de la population de Mugoyi selon lesquels l'enfant est à l'origine de l'amélioration de la qualité de vie de ses parents (Wang et Dissanayake, 1984).

Effectivement, dans cette société du monde rural vivant essentiellement des produits de l'agriculture et de l'élevage, une progéniture nombreuse constitue une main d'oeuvre importante pour labourer la terre et augmenter la production familiale. Également, les parents préfèrent avoir beaucoup d'enfants pour que les plus chanceux d'entre eux puissent poursuivre leurs études jusqu'au niveau le plus élevé afin de contribuer financièrement à l'autosubsistance de leurs familles. Concrètement, ceux qui ont terminé leurs études primaire, secondaire ou universitaire sont des fonctionnaires, des religieux ou des religieuses qui ont construit des maisons en matériaux durables pour leurs parents et pour eux-mêmes sur la colline de Mugoyi et ses environs, ce qui est une source de modèle et d'aspiration pour les parents. Cela va dans le sens du souhait que les parents adressent à leurs enfants en disant: «Murakagira inka n'ibibondo», ce qui signifie «ayez des vaches et des enfants.» Cette adresse traduit les fondements culturels de Mugoyi selon lesquels l'enfant est une source de richesse, «itunga,» de développement, «iterambere» ou de progrès, «amajambere.» Parallèlement, non seulement la vache renforce le prestige social d'une famille, mais son apport économique est très important.

Le concept «développement» signifie augmentation de la production agricole et vivrière et se limiterait uniquement à la croissance économique prônée par Rostow (1962), si l'on s'en tient au discours du CPPF. Si une progéniture nombreuse constitue un obstacle au développement, d'après les planificateurs de la politique de la SR/PF, la population de Mugoyi est convaincue du contraire. Par conséquent, les deux conceptions du développement sont contradictoires et illustrent la dichotomie entre la culture et le développement à Mugoyi. Cette approche diamétralement opposée du

développement constitue une contrainte majeure à l'intégration de la politique de la SR/PF dans la communauté de Mugoyi. Voilà comment la population analphabète de Mugoyi a effectué une réception active de la politique de la SR/PF à propos du concept développement.

### **1. 3. Approche diffusionniste inadaptée au contexte de Mugoyi**

Cette approche du développement réduite à la croissance économique et à la diffusion de nouvelles valeurs et croyances (Rogers, 1976) est réductrice de la réalité et des aspirations des gens sur le terrain. La modernisation (Lerner, 1958, 1962) signifie abandonner les pratiques culturelles traditionnelles jugées dépassées et obscurantistes pour adopter les valeurs culturelles d'origine occidentale. À titre illustratif, il s'agit d'abandonner la recherche d'une progéniture nombreuse pour se limiter à trois ou quatre enfants, d'utiliser la contraception moderne, de remplacer systématiquement les visites aux devins, aux sorciers et aux guérisseurs traditionnels par des consultations au centre de santé, à la maternité et à l'hôpital.

Convaincu que la diffusion des valeurs occidentales constituait une garantie de la réussite de la politique de PF surtout à l'endroit de la population analphabète, le pouvoir en place au Burundi affirmait en 1983 que «les citoyens Burundais, surtout ceux qui n'ont pas de formation, ne savent pas qu'il y a des possibilités de planifier la famille en limitant les naissances. Sitôt que la population aura compris et adhéré à cette politique de planification familiale, les services intéressés de l'État, en commençant par le Ministère de la santé, mettront tout en oeuvre pour que ces méthodes et techniques soient connues et assimilées pour être appliquées.» (Parti Uprona, 1983: 7-8). Au-delà de l'ignorance des méthodes contraceptives modernes utilisées, cette approche diffusionniste ignore que le noeud du problème se situe au niveau des fondements culturels à partir desquels la population de Mugoyi décode et interprète cette politique de la SR/PF (Ang, 1990 et Ravault, 1995). Non seulement cette dernière croit que cette politique est opposée à la satisfaction de leurs besoins tant matériels que non matériels (Servaes, 1991), mais elle

l'assimile au «sous-développement», «amajanyuma.» La réduction des naissances équivaut à une stérilité partielle lorsqu'un couple dispose uniquement de deux ou trois enfants, ce qu'on observe en général du côté des jeunes intellectuels de la capitale.

Évidemment, l'absence d'empathie (Lerner, 1958, 1962) se situe de part et d'autre. Les concepteurs de la politique de la SR/PF n'ont pas su se mettre à la place de la population du monde rural pour la comprendre dans ses résistances et hésitations afin de rectifier le discours à temps en adoptant une approche participative. Par contre, la population analphabète de Mugoyi affiche une certaine apathie et une absence de mobilité physique et mentale (Lerner, 1962) dues à son environnement socioculturel. Par conséquent, adopter des modes de vie modernes comme la limitation des enfants à trois conduirait à la modernisation de cette société traditionnelle et au développement. Or, on n'observe pas d'industrialisation et d'urbanisation (Lerner, 1958) à Mugoyi qui seraient à l'origine de nouvelles structures économiques et sociales génératrices de la transformation des structures familiales vers un désir d'une famille de taille réduite (Piché et Poirier, 1991). Cette situation traduit l'inefficacité de l'approche diffusionniste adoptée pour transmettre le discours de la SR/PF à Mugoyi, site d'illustration de la contradiction entre communication et culture à partir de l'application de la politique de la SR/PF.

#### **1. 4. Absence de la participation de la population à son développement**

L'approche participative (Servaes, 1991, Berrigan, 1979 et Unesco, 1984) proprement dite n'a pas été utilisée dans le processus d'élaboration et d'exécution de la politique de la SR/PF au Burundi. Cela se remarque à travers les commentaires issus de la réception du projet de la SR/PF sur le terrain. Les inquiétudes et les aspirations de la population n'ont pas été sollicitées pour en tenir compte dans la promotion de la politique de la SR/PF. L'objectif de limitation des naissances est bel et bien éloigné des priorités de la communauté de Mugoyi qui vit dans la pauvreté, la maladie, l'ignorance, la malnutrition et la misère, si l'on se réfère au contenu du premier chapitre de cette thèse.

Au cours de l'observation participante, les parents n'hésitaient pas à affirmer que les enfants subviendront eux-mêmes à leurs propres besoins. En fait, il est illusoire de vouloir convaincre quelqu'un qui vit dans de mauvaises conditions de faim, d'hygiène et d'eau potable de limiter les naissances alors que le minimum vital est à peine assuré. Or, une nombreuse descendance est perçue comme l'une des solutions aux problèmes quotidiens des familles de Mugoyi. C'est la vie au jour le jour, ou plutôt la survie au quotidien qui compte. Mal habillés, mal logés, dans la promiscuité, il est difficile à ces gens qui luttent quotidiennement pour trouver de quoi survivre, de penser au lendemain, encore moins à l'avenir de leurs enfants, dans une perspective de long terme.

Faut-il souligner aussi que ce discours de la limitation des naissances parvient d'une manière vague, indirecte et parfois déformée à la population analphabète de Mugoyi. Toutefois, elle souhaite ardemment avoir une bonne santé, et mener une vie heureuse, ce qui est largement justifié, si l'on observe les rapports médicaux des centres de santé et des hôpitaux de Rwibaga et de Jenda. L'absence de la participation de la population dans l'élaboration et l'exécution de la politique de la SR/PF au Burundi est une contrainte majeure dans le processus menant à son développement.

## **2. Politique de la SR/PF inadaptée au contexte de Mugoyi**

### **2. 1. Discours injustifié par des recherches sur le terrain**

Le discours de la politique de la SR/PF ne résulte pas des recherches effectuées auprès de la population du monde rural du Burundi (CPPF, 1993). Tout le discours sur le développement, les stratégies de communication et les messages relatifs à la procréation, à la fécondité, à la sexualité, au statut de la femme et aux croyances religieuses n'ont pas été élaborés en tenant compte des traditions du monde rural dans ces domaines. Les responsables du CPPF l'ont adopté croyant qu'il produirait des résultats escomptés sur le terrain et ne s'attendaient pas à des résistances de la population du monde rural.

Si les recherches avaient été effectuées sur le terrain avant de lancer ce programme de PF, il y aurait eu moins de résistances et de rumeurs à propos de la contraception moderne par exemple. Ainsi, il aurait été inutile d'inciter uniquement les femmes du monde rural pour qu'elles utilisent la contraception moderne dans la mesure où le processus de prise de décision dans ce domaine leur échappe en grande partie. On n'aurait pas mis l'accent sur la limitation des naissances alors que la pratique de leur espacement est très valorisée par la tradition encore en vigueur à Mugoyi. Les sages-femmes n'auraient pas été l'objet de dénigrement du discours de cette politique alors qu'elles assument 80% des accouchements des femmes du monde rural. La transmission de ce discours de la SR/PF par la communication de masse illustre la dichotomie entre la communication et la culture et a produit des effets boomerangs indésirables par les responsables du CPPF.

Enfin, ce discours injustifié par des recherches sur le terrain a été critiqué par des participants à un atelier organisé par le Projet IEC qui recommandent de remplacer les émissions radiodiffusées et télévisées qui vont à l'encontre de la culture burundaise par des messages favorisant le développement de la population (Nyambirigi, 1997). Si l'élaboration de la politique de la SR/PF avait été le résultat des recherches effectuées sur le terrain, il y aurait eu probablement moins de contraintes issues de la contradiction entre communication et culture à Mugoyi.

## **2. 2. Opposition entre limitation des naissances et progéniture nombreuse**

Le discours du CPPF axé sur le contrôle et la limitation des naissances par l'utilisation de la contraception moderne émane de la modernité (Attallah, 1989) et va à l'encontre de la culture des populations analphabètes de Mugoyi encore sous l'emprise du poids de la tradition. Cette politique est perçue par ces dernières comme une injonction d'origine occidentale qui ne répond pas nécessairement à leurs propres préoccupations. Les publics de Mugoyi vont même plus loin dans leur réflexion en se demandant pourquoi les gens d'origine occidentale veulent qu'on les imite dans leur politique de limitation

des naissances? Pourquoi ne serait-il pas l'inverse? Pourquoi ces gens n'imiteraient-ils pas cette volonté de recherche d'une progéniture nombreuse puisqu'ils ont beaucoup de richesse pour faire vivre leurs enfants. Il semble qu'ils voudraient l'imitation de leur égoïsme, poursuivent-elles, alors qu'il serait aussi préférable de suivre l'esprit de famille, de solidarité et de partage propre aux burundais de Mugoyi. En fait, traditionnellement, plus un homme avait des moyens matériels, des champs à labourer et beaucoup de vaches, il devenait polygame en épousant au moins une deuxième épouse. Par transposition, les hommes riches d'origine occidentale vivant au Burundi, opteraient pour une progéniture nombreuse, faute d'avoir une deuxième épouse, d'après les observations faites par la population de Mugoyi. Cette réaction est une manière d'exprimer le refus de la politique de limitation des naissances.

Avant l'arrivée du missionnaire et du colonisateur, la coutume recommandait qu'il ne fallait jamais compter les enfants, ce qui était une prérogative réservée uniquement à «Imana», Dieu. Pour quelles raisons profondes, par quel coup de baguette magique, on ferait volte-face avec la politique de PF qui enseigne la limitation des naissances à une population analphabète du monde rural dont les conditions de vie n'ont pas qualitativement changé depuis des décennies? Face à l'exiguïté des terres cultivables et à leur infertilité dues à la croissance démographique et à leur surexploitation, à l'érosion et à l'absence de fumier, les gens continuent à avoir une progéniture nombreuse pour des raisons culturelles mentionnées au cours du cinquième chapitre. On dirait que les couples sentent une obligation d'engendrer à laquelle ils ne peuvent se soustraire. La population analphabète du monde rural de Mugoyi est profondément nataliste. Le but du mariage est de perpétuer la lignée paternelle par une progéniture nombreuse, de préférence de sexe masculin, ce qui est aussi une source d'émancipation de la femme. Si ceci vaut pour les laïcs, on peut se demander ce qu'il en est pour les religieux et les religieuses comme l'exprime un prêtre du Burundi interrogé à ce sujet:

“Le but de la vie est d'engendrer matériellement pour les

laïcs, et spirituellement pour les religieux et les religieuses. Et puis, vivre, c'est se multiplier le plus possible, "Kugwira." Tout ce qu'on souhaite de meilleur dans la tradition, c'est de se multiplier et faire en sorte qu'il y ait d'autres moi communautaire autour de vous à qui vous identifier dans plusieurs secteurs. Alors plus vous avez élargi votre moi communautaire, plus vous vous sentez mieux vivre." (A.N.A).

Faute d'engendrer matériellement, les religieux ou les religieuses engendrent spirituellement par une formation religieuse, morale et humaine léguée aux croyants. Pour abonder dans ce sens, un adage populaire dit que "n'uwudasize umwana asiga umugani," "une personne qui meurt sans laisser une descendance derrière elle lègue au moins un message." Cela constitue une question de dignité et d'identité culturelle et humaine à laquelle les Burundais de Mugoyi attachent une grande importance. À travers l'interprétation de la politique de la SR/PF, les parents analphabètes de Mugoyi souhaitent une progéniture nombreuse pour plusieurs raisons dont l'assurance-vieillesse, la lutte contre la mortalité infantile très élevée et les motivations économiques, sociales, affectives et culturelles.

Premièrement, dans un pays où la mortalité infantile est très élevée, il vaut mieux en avoir beaucoup pour qu'il y en ait qui survivent, «hagire abapfa n'abasigara.» Si la mort emportait six enfants sur dix par exemple, il en resterait au moins quatre. Même si la vaccination au centre de santé était assurée à 100% puisqu'elle prévient sensiblement la réduction de la mortalité infantile, la recherche surtout d'une progéniture nombreuse ne serait pas nécessairement abandonnée pour autant parce que la population analphabète de Mugoyi préfère encore la médecine traditionnelle à la médecine moderne. La dichotomie entre communication et culture se situe au niveau des pratiques de la médecine traditionnelle et moderne.

Deuxièmement, si les enfants sont un trésor et un don de Dieu, il n'est pas question d'en fixer le nombre, encore moins de les compter, ce qui risque de leur porter malheur. À ce sujet, une mère ne peut dire à Dieu de lui donner

peu d'enfants. Ce serait à la fois minimiser la valeur de l'enfant et injurier Dieu. Cette valeur est tellement forte que les parents croient en leur incapacité à contrôler le mystère de la vie. C'est ainsi qu'ils laissent les choses aller sans être en mesure de contrôler, encore moins de limiter les naissances. Sur les plans affectifs, émotionnels et culturels, un enfant n'est jamais de trop, même pour les parents les plus pauvres, c'est au contraire leur richesse et leur source d'épanouissement et d'amélioration de leur qualité de vie.

Troisièmement, les parents préfèrent des garçons aux filles notamment pour perpétuer la lignée paternelle car le nom se transmet de père en fils, ce qui favorise aussi l'augmentation du nombre d'enfants par couple. Ils sont des agriculteurs et des éleveurs mais aussi des intellectuels et des travailleurs dans les différentes centres urbains du pays. Mieux encore, dans une société profondément patriarcale, l'homme compte beaucoup au Burundi, car il peut devenir "Samuragwa," légataire testamentaire, un notable, "umushingantahe" et un patriarche de sa famille, "umuryango." Un jeune homme construit son foyer tout près de l'enclos paternel et élargit la famille, ce qui n'est pas le cas pour une fille qui s'installe dans la propriété de son mari. En général, parmi les intellectuels, les hommes ont plus de marge de manoeuvre que les femmes pour aider matériellement leurs parents, ce qui justifie encore une nette préférence des garçons aux filles.

Voilà certaines des raisons d'avoir une progéniture nombreuse, tout en sachant qu'un couple sans enfant est mal perçu par la société burundaise en général, et par la population de Mugoyi en particulier. Cette situation est à l'origine des cas de divorce même chez des intellectuels des centres urbains du Burundi. Qu'on se rappelle qu'une personne morte sans laisser de descendance est enterrée avec un morceau de braise éteint pour souligner sa fin définitive sur terre, même si elle continue à vivre sous forme d'esprit, "umuzimu." Cela est perçu par les survivants du défunt comme un signe de porte-malheur et un mauvais présage neutralisé par l'usage du rituel de braise éteinte. Dans les conditions socio-économiques actuelles, la population de Mugoyi perçoit négativement la contraception moderne parce qu'elle va à l'encontre de leurs

aspirations fondamentales à savoir la recherche d'une progéniture nombreuse, source de bonheur du couple, d'épanouissement de la femme et de pérennité de la lignée paternelle. Ces fondements culturels sont à l'origine du refus de la politique de la SR/PF et illustrent la contradiction entre communication et culture à Mugoyi.

### **2. 3. Dichotomie entre contraception moderne et contraception traditionnelle**

À partir de l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète de Mugoyi, il existe une dichotomie entre la contraception moderne et les méthodes contraceptives traditionnelles. Cette opposition illustre le troisième cas du décodage des messages de Hall (1973) et se solde par le refus de la politique de la SR/PF. Tel est l'effet boomerang souligné entre autres par Hall (1973), Ravault (1980, 1986) et Ang (1990). Cette contrainte est d'autant plus forte qu'elle touche l'aspect de la vie le plus important et sacré à savoir la procréation et la fécondité.

Les contraceptifs modernes sont présentés par le discours de la SR/PF comme un moyen pour limiter les naissances et améliorer la santé de la mère et de l'enfant. Mais les rares personnes au courant de ce produit à Mugoyi ne connaissent pas suffisamment ses qualités et ses caractéristiques. Cela se manifeste par des rumeurs et des craintes en évoquant les effets secondaires liés à l'utilisation des stérilets et des pilules comme les maux de tête, les nausées, les vomissements, la stérilité, etc. En général, le condom et les contraceptifs sont inconnus à Mugoyi. Ces produits taxés d'origine occidentale sont incompatibles avec les pratiques traditionnelles, les valeurs et les croyances liées à la recherche d'une forte fécondité pour des raisons économiques, sociales et culturelles. Il devient difficile d'abandonner un comportement traditionnel pour adopter une nouvelle pratique contraire aux habitudes des gens dans ce secteur de la procréation, ce qui justifie la perception négative de la population de Mugoyi à l'endroit des condoms, des stérilets et des pilules.

Sur le plan social, le recours à la contraception moderne à Mugoyi est

non seulement intolérable par les maris et leurs familles, mais aussi par l'entourage qui croit profondément aux bienfaits d'une famille nombreuse. Sur le plan psychologique, les rares femmes ayant adopté la contraception moderne à l'insu de leur mari pour des raisons médicales se sentent mal à l'aise et vivent une tension intérieure très forte. Elles n'ont pas confiance dans cette technologie contraceptive d'origine occidentale qui pourrait altérer leur potentiel de fécondité. Même si les condoms et les contraceptifs sont donnés gratuitement aux hôpitaux et aux centres de santé de Jenda et de Rwibaga, les rares femmes sous contraception le font, non pas pour limiter les naissances, mais pour des raisons sanitaires. Les femmes ayant subi des césariennes se retrouvent dans cette catégorie. Cette adaptation à la contraception moderne est une preuve de décodage du discours de la contraception moderne à partir d'un code négociable (Hall, 1973). Toutefois, cette adaptation est de courte durée, si l'on observe le taux d'abandon élevé de l'usage des contraceptifs modernes évalué à 60% au Burundi (Rirangira, 1997).

La plupart des informateurs ne sont pas favorables à l'usage des condoms et encore moins des contraceptifs pour leurs femmes et préfèrent les méthodes naturelles à savoir l'abstinence. Effectivement, par rapport aux pratiques traditionnelles de PF axées notamment sur l'allaitement maternel prolongé et l'abstinence post-partum, les condoms et les contraceptifs modernes ne sont pas bien perçus. L'utilisation de la contraception moderne est associée dans l'imaginaire des burundais vivant dans les centres urbains à la prostitution. Ceci constitue un handicap supplémentaire à surmonter au niveau du monde rural. Non seulement, les condoms ne sont pas tolérés dans le cadre de la limitation des naissances, mais ils sont associés à des pratiques sévèrement réprimées dans la tradition à savoir l'adultère. Il est alors opportun de créer une image de respectabilité pour les promouvoir, ce qui exige des stratégies et un travail d'éducation sanitaire. Cela expliquerait les nombreuses réticences et résistances exprimées par la population de Mugoyi et le faible taux de couverture contraceptive moderne estimé à seulement 3,5% en 1997, au terme de 10 ans d'investissements (CPPF, 1998) alors qu'on projetait en arriver à 21% en l'an 2000 (CPPF, 1993). En fait, l'introduction de la contraception moderne

dans la vie des couples de Mugoyi est perçue négativement parce que la population souhaite encore une progéniture nombreuse, si l'on se réfère aux propos recueillis sur le terrain.

En fait, la promotion de la contraception moderne par la communication de masse illustre la contradiction entre communication et culture dans le contexte de Mugoyi. Par contre, on assiste à une harmonie entre la communication et la culture à propos des méthodes contraceptives naturelles transmises par des structures familiales crédibles et naturelles. Les femmes n'ont pas besoin de recourir à cette technologie occidentale pour espacer les naissances parce qu'elles considèrent que l'abstinence et l'allaitement maternel suffisent amplement. Lorsqu'on a demandé à une femme de Mugoyi pourquoi l'intervalle entre deux enfants est de deux ans ou plus, elle a répondu que c'est Dieu qui l'a voulu, et que l'enfant tétait jusqu'à ce qu'elle tombe enceinte de nouveau. Effectivement, il est prouvé scientifiquement que l'allaitement maternel intensif et régulier exerce une aménorrhée et un espacement prolongé des naissances à cause de l'inhibition de la fonction de la reproduction (Wollast et al, 1993).

#### **2. 4. Perceptions différentes entre l'homme et la femme à Mugoyi**

Le statut de la femme analphabète fait partie des contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans le contexte de développement de Mugoyi. Sur les plans social et familial, la femme n'est pas égale à l'homme en droits et en devoirs, ce qui diffère du discours de la politique de la SR/PF. Cette situation constitue une contrainte majeure défavorable au développement harmonieux et durable de la famille de Mugoyi en général et de la femme en particulier (Tri, 1984, PNUD, 1994 et De Cuellar et al., 1995))

Dans une société patriarcale où le pouvoir de décision appartient au mari et à son lignage, la femme semble être réduite au rôle de reproductrice de la vie, d'éducatrice des enfants de sexe masculin et de travailleuse domestique et

champêtre. Une femme féconde est admirée par la famille de son mari ainsi que par son entourage. Par cette maternité, de préférence nombreuse, la femme s'intègre dans le clan de son mari. Cette intégration est d'autant plus réussie qu'elle aura enfanté des garçons pour perpétuer le nom de son mari et la lignée paternelle qui se transmet de père en fils. Avoir une progéniture nombreuse, en l'occurrence des enfants de sexe masculin, est pour une femme mariée, une sorte de réussite personnelle, familiale et sociale. Elle est le symbole de la fécondité, de la fierté et de l'épanouissement de la vie.

Par contre, une femme stérile fait l'objet de termes dérogatoires, offensifs et humiliants. Elle est considérée comme l'ennemie des enfants, une empoisonneuse et une bête sauvage. Elle est répudiée par son mari parce qu'elle ne remplit pas son premier rôle de femme au foyer à savoir la perpétuation de la lignée paternelle par des naissances nombreuses de préférence de sexe masculin. Par conséquent, la stérilité partielle (2 ou 3 enfants) ou totale (sans enfants) ainsi que l'utilisation de la contraception moderne ne sont pas acceptées, encore moins tolérées, par les femmes analphabètes de Mugoyi.

À la lumière des éléments mentionnés ci-dessus, il est normal que l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète de Mugoyi soit différente du discours de ce programme à propos du statut de la femme. Le pouvoir de décision appartient beaucoup plus à son mari intégré dans un ensemble de relations familiales et parentales complexes et défini d'avance par la coutume et les ancêtres (Attallah, 1989). Le discours axé sur la limitation des naissances et l'usage de la contraception moderne dépasse les compétences de la femme du monde rural et fait référence aux valeurs profondément ancrées dans la famille, "umuryango," au sens large du terme. Toutefois, les rares femmes qui fréquentent les centres hospitaliers modernes pour la vaccination de leurs nourrissons ou la lutte contre la malnutrition, utilisent la contraception moderne uniquement pour des raisons médicales. Il s'agit de la prévention de nouvelles césariennes ou de l'espacement des naissances pour une femme dont la santé est fragile, ce qui est d'une durée

provisoire. Néanmoins, l'espacement traditionnel des naissances est observé chez les femmes dont les maris sont des ouvriers dans les différents centres urbains du pays. À cause des moyens limités et de la longue distance à franchir, ces derniers rentrent à la maison généralement un week-end par mois. Il en est de même pour les militaires qui rentrent chez eux en principe une fois par trimestre et ce pour une durée de trois semaines uniquement.

## 2. 5. La sexualité, un sujet tabou

Le fait que la sexualité soit considérée comme un sujet tabou par la population de Mugoyi constitue une contrainte majeure à la promotion de la politique de la SR/PF. Même si l'homme et sa famille élargie sont les mieux placés pour recevoir le discours relatif à cette politique, les thèmes de la limitation des naissances, de l'utilisation de la contraception moderne et de la sexualité ne sont pas abordés conformément aux pratiques traditionnelles. La sexualité étant un sujet tabou abordé lors des conversations intimes entre personnes de même sexe et de même âge, il est anormal, déclarent les différentes sources contactées sur le terrain, qu'on en parle à tort et à travers par le biais de la radio nationale perçue comme le symbole même de l'indiscrétion. Cette interprétation de la population de Mugoyi (Hall, 1973) est contraire aux attentes des responsables notamment du CPPF qui utilisaient beaucoup plus la communication de masse (la radio) que la communication interpersonnelle à ce sujet.

En effet, cette radio même, disait-on à Mugoyi, transmet à haute voix et à l'intention de tous les auditeurs sans distinction d'âge et de sexe, ce que les gens ordinaires abordent dans l'intimité. La sexualité étant un sujet tabou et sacré parce qu'elle est à l'origine de la vie, disaient les sages femmes de Mugoyi, elle devrait être traitée selon les normes de la tradition. En effet, l'éducation sexuelle des filles revient automatiquement à leur mère pendant que celle des garçons est confiée à leur père. Ainsi, les jeunes gens et jeunes filles célibataires qui s'improvisent en donneurs de leçons en matière de sexualité, d'amour et de reproduction, sur les ondes de la radio nationale, à l'intention des auditeurs et

auditrices de la tranche d'âge de leurs parents, grands-frères ou grandes soeurs, commentent les informateurs et informatrices de Mugoyi, suscitent la honte, «isoni», l'indignité, le manque de respect, la pitié et la compassion. Le fait que la sexualité soit interprétée par la population comme un sujet tabou illustre la dichotomie entre communication et culture à Mugoyi.

## **2. 6. Observation inconditionnelle des croyances religieuses**

La population de Mugoyi considère les croyances religieuses comme des impératifs catégoriques auxquels elle ne peut se soustraire, ce qui est une contrainte à la promotion de la politique de la SR/PF relevant de la modernité. Cette interprétation suggère que la société de Mugoyi est encore régie par des liens traditionnels très forts dont les fondements d'ordre religieux sont inviolables, indiscutables et immuables (Attallah, 1989). C'est une obligation morale à laquelle la conscience n'a d'autres choix que se soumettre. L'enfant étant conçu et perçu comme un don de «Imana», Dieu, on ne peut concevoir une demande d'un nombre d'enfants limité à 3 seulement.

Une nouvelle orientation au niveau des croyances de la population du monde rural s'impose pour abonder dans le sens des réformes à opérer. Cela est d'autant plus important que la dimension spirituelle et morale a été banalisée par le discours de la politique de la SR/PF au Burundi alors qu'elle constitue le fondement même de l'être humain.

D'après les propos d'un prêtre catholique contacté au Burundi, "Imana," Dieu, exerce une certaine obligation sur la conscience des croyants. Qui dit "Imana," dit obligation de la conscience des fidèles dans le sens souhaité par les Saintes Écritures. Par voie de conséquence, les gens savent qu'ils sont obligés par "Imana" pour engendrer des enfants. On entendra alors des personnes dont l'obéissance à Dieu, "Imana," est inconditionnelle dire qu'elles engendrent pour Lui. Elles vont même jusqu'à déclarer que ne pas engendrer constitue un manquement aux obligations conjugales.

Le mariage n'est conçu que dans la mesure où il est orienté vers la recherche d'une progéniture nombreuse, de préférence de sexe masculin. Dans la culture traditionnelle burundaise, "Imana," est une force extraordinaire qui oblige la conscience humaine sans négociation. Un homme qui n'obéit pas à "Imana" est considéré comme une bête féroce. Dans ce contexte, la société de Mugoyi est régie par la transcendance divine (Attallah, 1989). Cette mentalité est à faire évoluer par les religieux et les religieuses pour qu'il y ait une possibilité de faire un choix, ce que l'Action Familiale appelle une "parenté responsable." (Kiroombo, 1991). En effet, le type d'homme à promouvoir est en même temps responsable devant Dieu, maître de ses choix, et redevable à la société dans laquelle il vit comme l'explique un prêtre spécialiste en théologie:

"Moi qui suis croyant et prêtre, Dieu, ce n'est pas une instance supérieure qui m'oblige de haut et qui me tyrannise. Dieu, c'est une instance de promotion intérieure, dans ma conscience. Je sais que ma conscience a une dimension transcendantale. Ma conscience est heureuse dans la mesure où elle se coule en Dieu. Je suis responsable. Cela signifie que Dieu ne m'oblige pas de façon tyrannique. Je suis responsable, je fais mes choix en toute sérénité. Il faut donc qu'on oblige les Burundi à faire des choix en toute sérénité en sachant que Dieu les promeut, ce sont des choix moralement acceptables. L'Absolu, c'est un Dieu qui promeut une morale sereine, c'est-à-dire pour nous les chrétiens, ce sont les 10 commandements liés aux devoirs et aux droits de l'homme. Cela est un absolu. Mais la façon de le mettre en pratique, cela se contextualise. Pour qu'on le mette en pratique, il faut qu'on fasse une véritable révolution philosophique sur la conception de l'homme au Burundi. Cela ne s'improvise pas. Il faut des recherches mais avant tout des connaisseurs. Si on ne touche pas Dieu pour le murundi moyen, on ne fait rien." (AAN).

À la lumière de cette réflexion philosophique et théologique à la fois, il importe de créer une alliance entre les responsables laïcs de la politique de la SR/PF, et ceux de l'Église Catholique chargés de la promotion de la notion de parenté responsable. Même s'il existe des points de divergence notamment sur l'usage de la contraception moderne, des points de convergence seraient

élaborés à partir d'une réflexion commune pour tenter d'harmoniser leurs points de vue. Cette approche communicationnelle corrigerait la situation actuelle caractérisée par un discours discordant et contradictoire à l'endroit des populations analphabètes du monde rural. Un débat entre les tenants du profane et ceux du sacré est nécessaire pour construire ensemble des concepts équilibrés de part et d'autre. En résumé, un consensus (Attallah, 1989) sur les plans idéologique, méthodologique, philosophique et culturel est souhaitable et irait dans le sens de la coordination du discours sur le développement en général et la promotion de la santé familiale en particulier.

La valeur de l'enfant est tellement forte que les gens se disent que le mystère de la vie les dépasse, ce qui est certainement vrai. Mais au lieu de croiser les bras, car la vie est en partie la résultante d'une union entre l'homme et la femme, les parents doivent assumer leurs responsabilités et maîtriser ce mystère de la vie autant que possible. Par la communication, l'éducation sanitaire et la sensibilisation, le murundi moyen est appelé à atteindre ce stade pour devenir autonome et maître de son destin, tout en restant en harmonie avec "Imana." La nouvelle philosophie du projet en santé familiale entre autres inclurait à la fois la dimension matérielle et spirituelle en dehors de laquelle il n'y aurait pas de développement humain durable (Servaes, 1991).

### 3. «Incommunication» de la politique de la SR/PF à Mugoyi

L'interprétation de la communication de la politique de la SR/PF par la population analphabète de Mugoyi débouche sur «l'incommunication» de ce programme. Une communication incomplète, inefficace et inappropriée se remarque aux niveaux de la communication de masse, de la communication publique et de la communication interpersonnelle.

#### 3. 1. Une approche de communication directive, inefficace et inadaptée

La communication de masse par le biais de la radio et de la télévision a été privilégiée sans tenir compte de son efficacité auprès des publics de Mugoyi. Les planificateurs du CPPF pensaient que le discours médiatisé de la SR/PF allait atteindre les objectifs escomptés du côté de l'auditoire du monde rural. Il suffisait de faire passer un message par la radio et la télévision pour que les gens captent les conseils, les intériorisent et les suivent scrupuleusement comme un coup de baguette magique (Schramm, 1971). Telle est en général la position émise par les planificateurs de la politique de la SR/PF notamment ceux du CPPF.

Cette approche de communication est issue du modèle des effets directs et puissants des médias de masse sur des individus isolés, passifs et vulnérables comme l'ont rapporté la plupart des auteurs dont Carey (1989), Rogers (1975) et White (1983). Cette conception linéaire et unilatérale selon laquelle l'effet direct et puissant des médias de masse provoque des changements d'attitude et de comportement était naïve dans la mesure où personne ne s'est senti visé par cette communication anonyme, d'après les propos d'un intellectuel burundais:

«Les messages étaient diffusés par la radio et la télévision de telle sorte que personne ne s'est senti concerné par l'affaire. On a transmis des messages, on a diffusé des discours et au nom de l'autonomie des personnes, les gens se disaient que ce n'était pas leur affaire, à tel point qu'il n'y a eu personne pour s'impliquer sérieusement.» (JR).

Effectivement, le discours médiatisé est général et englobant de telle sorte qu'il s'adresse autant aux femmes, aux hommes qu'aux jeunes, alors que leurs caractéristiques socio-psychologiques et démographiques ne sont pas identiques. Il aurait fallu élaborer un discours adapté et spécifique à chaque catégorie sociale selon le sexe et l'âge.

En fait, la question de la limitation des naissances est attribuée aux personnes d'origine occidentale, «abazungu», et est transmise à travers une technologie d'origine étrangère également à savoir la radio. Les gens de Mugoyi répétaient souvent que cette pratique de limitation des naissances ne relève pas de leur identité, «akaranga», et de leur culture, «imico.» Dans ce contexte, la radio est perçue comme quelque chose de mystérieux, d'étrange et de surnaturel. Elle inspire la méfiance dans ce domaine de la sexualité et symbolise même l'indiscrétion, si l'on s'en tient aux propos recueillis sur le terrain. Cette perception de la population à l'égard de la radio est une illustration de la contradiction entre communication et culture à Mugoyi.

Ensuite, la population de Mugoyi a fait remarquer que les ressortissants d'origine occidentale vivant au Burundi n'ont qu'un ou deux enfants. Il s'agit, par exemple, des diplomates, des experts, des hommes d'affaires, des fonctionnaires des ONG et des organisations internationales. Par conséquent, elle attribue la paternité de la limitation des naissances à l'Occident. En outre, la communication de masse ne touche pas directement les personnes concernées par cette politique, à savoir la population analphabète de Mugoyi, à travers son discours globalisant et homogène qui n'établit pas de différence entre les vieux, les adultes, les jeunes et les moins jeunes, comme si tout le monde avait le même profil, les mêmes problèmes, les mêmes ambitions et la même culture.

Il faut remarquer que le discours radiodiffusé est rédigé dans un style autoritaire, comme si c'était des ordres à suivre sans autre forme de procès. À titre illustratif, on entend au cours des émissions radiophoniques qu'il est irresponsable, pour les femmes du monde rural, de continuer à rechercher une progéniture nombreuse alors qu'elles n'ont pas de moyens pour nourrir leurs

enfants. L'idéal serait de limiter leurs enfants à trois comme le réclamait l'ancien parti unique Uprona jusqu'en 1992. Les gens du monde rural ne captent pas en grand nombre le discours radiodiffusé, encore moins télévisé en rapport avec la SR/PF. Les rares qui y parviennent effectuent une véritable réception active qui aboutit à des résultats contraires de ceux escomptés par l'émetteur.

L'approche de communication empruntée est non seulement inadaptée, mais aussi inefficace, de par le canal utilisé et le discours anonyme et inadapté servi avec suffisance et arrogance. En somme, la communication de masse, la radio en l'occurrence, n'est pas la voie idéale pour atteindre une population analphabète qui ne dispose même pas de postes récepteurs. À ce sujet, les participants à un séminaire organisé par le Projet IEC en juin 1997 souhaitent que le gouvernement mette à la disposition des collectivités locales des postes de radio et de télévision ainsi que des fonds pour leur maintenance (Nyambirigi, 1997). La contradiction entre communication et culture s'est manifestée surtout lorsque la radio a abordé des thèmes reliés à la sexualité généralement réservés à l'intimité des couples.

### **3. 2. Absence d'une communication participative à Mugoyi**

Face aux contraintes inhérentes à la communication de masse dans le contexte du monde rural, il semble que la participation de la population serait une piste intéressante à explorer pour atteindre les couples de Mugoyi. Les agents locaux de développement dont des agronomes, des instituteurs de l'école primaire, des employés des hôpitaux, de la maternité et du centre communal de Rwibaga, bref, tous ceux qui ont le minimum de formation de niveau primaire, et ayant la chance d'écouter les émissions sanitaires radiodiffusées sont assimilés aux leaders d'opinion (Katz et Lazarsfeld, 1955). Toutefois, ces agents de communication publique (personnel administratif ou politique) ou interpersonnelle (médecins et infirmiers) ne prêchent pas par des exemples concrets et sont perçus comme des anti-modèles dans ce domaine de la limitation des naissances. Par conséquent, cette catégorie n'est pas

nécessairement crédible aux yeux de la population de Mugoyi.

La participation de la population dans les phases d'élaboration et d'exécution de la politique de la SR/PF a été absente, mais elle s'est manifestée lors de l'enquête ethnographique sur le terrain. Les gens ont été approchés pour dire ce qu'ils avaient sur le coeur. Ils souhaitent être associés à tout le processus allant de la conception à l'évaluation, en passant par l'exécution des projets de développement, dont celui de la SR/PF. Cette participation garantirait la symbiose entre la communication, la culture et le développement, ce qui n'a pas été le cas pour le programme de la SR/PF. Cette participation de la population serait la première étape pour tenter d'introduire la communication et la négociation sur le discours de la limitation des naissances et de la contraception moderne.

Au niveau justement de la communication, l'approche participative se traduirait par l'utilisation des structures traditionnelles de communication (Ugboajah, 1987), des réseaux traditionnels et informels en matière d'éducation des enfants par exemple à savoir le père pour les garçons et la mère pour les filles. Il s'agit des réseaux traditionnels et interpersonnels de coéducation (Ravault, 1986), des réseaux alternatifs et parallèles aux médias officiels (Servaes, 1991) comme l'institution des notables, «abashingantahe», des sages-femmes «abakirizi», des guérisseurs traditionnels, «abavuzi» et des légataires testamentaires, «samuragwa » considérés comme des leaders importants dans la communauté. Ce serait alors une communication démocratique, horizontale (Beltran, 1980) culturellement adaptée au contexte de Mugoyi, participative et communautaire (Berrigan, 1979).

#### **4. Absence de coordination de la politique de la SR/PF au Burundi**

L'absence de coordination de la politique de la SR/PF au Burundi est une contrainte majeure tant aux niveaux de l'organisation que de la communication et s'exprime de plusieurs manières. Face à un foisonnement d'ONG et de projets qui s'occupent de cette question au Burundi, il est nécessaire de pallier les lacunes du CPPF en mettant en place une structure nationale de coordination multisectorielle en santé familiale. Cette structure supraministérielle composée d'experts de différents secteurs aurait une gestion autonome et fonctionnerait comme un centre de recherche indépendant du pouvoir des différents Ministères. Au préalable, cela suppose la fusion des différents projets relatifs à la SR/PF, ce qui éviterait des chevauchements, des doublons, des confrontations des messages sur le terrain et favoriserait l'efficacité et la synergie du nouveau projet en santé familiale.

Cette coordination se ferait essentiellement sous trois formes. Premièrement, la coordination des messages s'impose car, les différents intervenants en santé reproductive transmettent des messages contradictoires, ce qui démotive et crée la confusion auprès du public du monde rural. Effectivement, d'autres messages produits par les différents projets en SR/PF, en dehors des orientations du CPPF, "ont inondé le marché, provoquant dans une certaine mesure, une certaine confusion et [une] mauvaise interprétation des messages [de] PF par ce public cible. Cela est même à l'origine de la multiplication des rumeurs de toutes sortes" (CPPF, 1997: 23). Une orientation culturelle et philosophique de la politique de la SR/PF serait nécessaire pour que les couples comprennent qu'ils ont la possibilité de faire un choix en optant pour "une parenté responsable." Deuxièmement, une coordination des moyens toucherait les ressources humaines, matérielles et financières. Cette initiative empêcherait la dispersion des moyens puisque la disparité crée des duplications et des gaspillages tout en aboutissant sur des conflits évitables et non rentables. Enfin, troisièmement, une coordination des structures est recommandable car la fusion d'une multiplicité de comités tenterait de prévenir la plupart des

contraintes mentionnées tout au long de ce huitième chapitre.

Cette coordination aux niveaux du discours, des ressources et des structures se ferait dans le cadre d'un "projet en santé familiale." Cette formulation remplacerait l'expression SR/PF qui renferme des connotations péjoratives dans l'esprit des publics du monde rural. Cela est d'autant plus intéressant que la santé n'a pas de prix, et est perçue comme telle par tout le monde. Ensuite, la santé est un concept neutre par rapport à la dimension restrictive de santé reproductive. Par conséquent, il serait logique de changer le logo du CPPF qui traduit cette idée contestée de limitation des naissances à deux enfants et qui ne correspond même pas à la réalité des publics de Mugoyi. Ce nouveau projet en santé familiale s'occuperait de tous les aspects de la santé familiale à l'exception de la dimension démographique liée à la limitation des naissances.

## **5. À propos de l'hypothèse de cette thèse.**

À partir des éléments contenus dans les différents chapitres de cette thèse, cette section est destinée à infirmer ou à confirmer, d'une manière synthétique, l'hypothèse selon laquelle l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète du monde rural de Mugoyi au Burundi reflète son environnement socioculturel. Par conséquent, cette interprétation serait différente du discours de cette politique notamment en matière de fécondité, de procréation, de sexualité, de statut de la femme et de croyances religieuses. En outre, il y aurait une dichotomie entre les modes de communication empruntés pour promouvoir cette politique et ceux utilisés habituellement par la population analphabète du monde rural de Mugoyi.

La politique de la SR/PF au Burundi prône la limitation des naissances au départ à trois enfants, ce qui n'a pas été bien apprécié par la population de Mugoyi. En fait, les différents publics ne souhaitent plus une progéniture nombreuse, comme ce fut le cas pour leurs grands-parents et leurs parents, il

n'y a pas longtemps, qui enregistraient jusqu'à 13, voire 15 enfants par couple. Si les couples ne veulent plus une progéniture nombreuse, ils ne souhaitent pas non plus limiter leurs naissances à trois enfants uniquement dans l'esprit de l'ancien parti unique Uprona, encore moins à deux enfants selon le logo du CPPF. Quand on demande à l'homme ou à la femme analphabète de Mugoyi le nombre d'enfants souhaité, la réponse est identique et instantanée: "J'accepterai les enfants que "Imana," Dieu, voudra me donner." La croyance en Dieu unique est tellement fondamentale et l'amour paternel et maternel tellement profond qu'un couple ne peut lui supplier de lui donner peu d'enfants. Cela est impensable et inconcevable dans la mentalité d'un couple analphabète de Mugoyi encore sous l'emprise de la transcendance divine (Attallah, 1989). N'empêche que le discours de la politique de la SR/PF n'hésite pas à critiquer cette mentalité selon laquelle avoir une famille nombreuse est le fruit d'une bénédiction divine, ce qui s'est soldé par un décodage oppositionnel de la population de Mugoyi (Hall, 1973).

Cette critique va droit au coeur des populations rurales et a provoqué la réprobation des informateurs et informatrices de Mugoyi profondément convaincus que cette attitude n'est pas rétrograde et anachronique comme le laisse croire le discours de la politique de la SR/PF, mais qu'elle est conforme à leurs profondes convictions. En effet, les couples ne comptent pas leurs enfants de peur de leur porter malheur et de les exposer à la mort. D'où, cette ambiguïté culturelle et spontanée au niveau du nombre d'enfants voulu qui reflète la contradiction entre communication et culture.

Cette volonté délibérée de ne pas préciser le nombre d'enfants à naître, existe aussi au niveau de ceux déjà nés et vivants. À la question de savoir le nombre d'enfants dont un couple dispose déjà, il vous répondra qu'il en a un ou deux alors qu'il en compte 5 ou plus. Ceci est un phénomène culturel d'anéantissement verbal et mental de l'existence de leurs enfants pour que la mort ne soit jamais au courant de leur existence. Par conséquent, la mort ne les connaissant pas, elle ne pourra pas les emporter. Cette attitude culturelle est profondément enracinée et traduit l'affection parentale à l'endroit de ce qu'il y a

d'irremplaçable au monde à savoir un enfant. D'où, l'impertinence du thème de la limitation des naissances dans un monde rural où une progéniture nombreuse est à l'origine de la solidité et de la pérennité du foyer. En outre, une famille nombreuse composée d'enfants de sexe masculin est une garantie de la perpétuation du nom du père et de la lignée patrilinéaire, ce que le discours de la politique de la SR/PF ignore à ses dépens au niveau de la fécondité et de la procréation.

Cette imprécision au niveau du nombre et cette recherche d'une progéniture nombreuse sont entretenues aussi par une mortalité infantile encore élevée à cause de plusieurs facteurs dont le taux de vaccination encore très faible, la malnutrition et le recours à la sorcellerie. Les couples souhaitent une progéniture nombreuse pour qu'il y ait des enfants qui survivent à cette mortalité infantile incontrôlable liée aussi au mauvais sort, aux poisons des ennemis ou à la colère des esprits des ancêtres défunts.

La recherche d'une progéniture nombreuse est encore perçue comme une sorte d'assurance-vieillesse des parents. En tant que main-d'oeuvre dans une société rurale vivant essentiellement de l'agriculture et de l'élevage, plus on avait de nombreux bras pour labourer la terre, plus grande était la récolte et par conséquent la richesse. Cette dernière s'évaluait en fonction des biens matériels, mais aussi des ressources humaines et du nombre de vaches. Cette pratique est encore d'actualité à Mugoyi et apparemment pour longtemps. Avec la scolarisation, les jeunes fonctionnaires viennent en aide aux membres de leurs familles en construisant des maisons en matériaux durables, en garantissant les frais de subsistance de leurs familles ainsi que les frais de scolarité de leurs jeunes frères et soeurs. Le discours de la politique de la SR/PF selon lequel une petite famille est une famille heureuse n'a pas fonctionné à Mugoyi et a produit le contraire des effets escomptés. Ceci confirme la partie de l'hypothèse axée sur la fécondité, la procréation et les croyances religieuses et illustre la contradiction entre communication et culture. Si la politique de la SR/PF fait la promotion de la limitation des naissances, la population de Mugoyi fait un décodage diamétralement opposé (Hall, 1973) et préfère une

progéniture nombreuse dont le nombre est indéterminé pour des raisons culturelles. Cela se traduit par le refus de la politique de la SR/PF par la population de Mugoyi et s'appelle l'effet boomerang (Hall, 1973, Ravault, 1980, Ang, 1990).

Le thème de l'espacement des naissances a rencontré l'adhésion des informateurs et des informatrices de la colline de recensement de Mugoyi. En fait, la tradition burundaise déconseille la naissance des enfants à un rythme accéléré, annuel en l'occurrence, ce qui a des répercussions négatives sur la santé de la mère et de l'enfant. Le discours de la politique de la SR/PF abonde dans ce sens. Cela a été bien perçu par la population de Mugoyi, du moins celle qui est exposée aux activités de communication de cette politique en question, ce qui infirme en partie l'hypothèse de cette thèse, du moins pour ce thème. Ce cas illustre l'harmonie entre la communication et la culture, autrement dit, la «communiculture», lorsque des structures traditionnelles sont utilisées pour promouvoir la pratique de l'espacement des naissances à l'égard des couples du monde rural. S'il y a convergence sur la nécessité de l'espacement des naissances, il n'en est pas de même sur les méthodes contraceptives à utiliser pour atteindre cet objectif. Alors que la politique de la SR/PF propose l'usage de la contraception moderne à savoir la pilule, le stérilet, les injectables et le condom, la population de Mugoyi recourt aux méthodes naturelles dont l'abstinence et l'allaitement maternel. Ce décodage oppositionnel (Hall, 1973) est une source de contradiction entre communication et culture à Mugoyi et confirme l'hypothèse de cette recherche à propos de la contraception moderne.

D'après les propos des différentes sources contactées sur le terrain, les femmes préfèrent les méthodes naturelles aux méthodes contraceptives modernes, du moins les rares qui en sont au courant par l'intermédiaire du personnel médical des hôpitaux, des maternités et des centres de santé. Si les premières sont inoffensives, les secondes comportent des effets psychologiques, physiques et sociaux difficilement supportables. Les rumeurs et les perceptions liées aux contraceptifs et aux préservatifs modernes ne militent pas en faveur de leur adoption et de leur utilisation. La stérilité et certaines maladies

incurables dont le cancer sont associées à l'usage de cette contraception moderne. La consommation de la pilule serait perçue comme la cause des maux de tête ou d'estomac, de la minceur ou de la grosseur démesurée du poids des femmes. Ensuite, les stérilets et les condoms sont considérés comme des corps étrangers pouvant se volatiliser dans le corps féminin jusqu'à entraîner des maladies graves menant à la stérilité et à la mort. Toutefois, les injectables sont généralement bien appréciés par les femmes de Mugoyi. Cela est lié à la mentalité populaire selon laquelle des injections de médicaments seraient plus efficaces que des comprimés. À la douleur des aiguilles est associé un effet bénéfique en faveur de la guérison des maladies. En somme, les méthodes contraceptives modernes inspirent la crainte, la peur et l'angoisse liées à leurs effets secondaires tels que perçus par les différents publics de Mugoyi. D'où, la PF est assimilée à la limitation des naissances et à la stérilisation, ce qui est contraire aux priorités et aux objectifs des gens du monde rural de Mugoyi. Cela est d'autant plus justifié que cette technologie d'origine occidentale est étrangère à la culture locale et touche l'aspect le plus fondamental de la vie à savoir la sexualité, la reproduction et les croyances religieuses. Les rares femmes du monde rural passent peu de temps sous contraception pour des raisons médicales puisque les abandons sont multiples et estimés dans tout le pays à presque 60% (Rirangira, 1997).

La population de Mugoyi est favorable à la promotion et à la protection de la santé maternelle et infantile, ce qui va dans le sens du discours du CPPF dans ce domaine. Cette cohésion entre la communication et la culture ou plutôt cette «communiculture» se produit lorsque la population fait appel à la médecine traditionnelle pour prévenir la mortalité maternelle et infantile par exemple. Si le consensus existe sur l'importance de la santé familiale, la divergence réside dans les moyens utilisés pour y parvenir. La politique de la SR/PF privilégie les centres hospitaliers modernes pour des soins préventifs et curatifs et des consultations prénatales et post-natales. Par contre, le réseau familial traditionnel de Mugoyi recommande le recours aux guérisseurs traditionnels, aux sages-femmes et aux vieilles femmes du milieu. Il en est de même pour les soins aux nouveaux-nés dont les pratiques de vaccination n'ont

pas encore remplacé systématiquement la médecine traditionnelle dans ce domaine, ce qui illustre la contradiction entre communication et culture. Cette interprétation du thème de la promotion de la santé maternelle et infantile va dans le même sens que le discours de la politique de la SR/PF et infirme l'hypothèse de cette recherche.

La femme est la principale cible du discours de la SR/PF au Burundi en général et à Mugoyi en particulier. Or, dans une société de type patriarcal où le pouvoir de décision appartient à l'homme et à son lignage, il semble inopportun que la femme soit la principale cible des émissions et des magazines sanitaires radiotélévisés. Les rares informatrices de Mugoyi qui fréquentent les centres de santé pour les soins infantiles ont demandé aux autorités médicales d'inviter les hommes aux séances d'éducation relatives à la PF. À ce sujet, le personnel médical a mandaté les femmes de revenir au centre de santé accompagnées de leur mari respectif, ce qui est une mission difficile à accomplir. Alors que le discours de la politique de la SR/PF présuppose l'égalité de l'homme et de la femme en droits et en devoirs, il n'en est pas ainsi à Mugoyi. Ce constat est unanimement partagé par les couples de Mugoyi. En somme, le statut de la femme qui est inférieur à celui de l'homme constitue une contrainte majeure à la promotion de la politique de la SR/PF, ce qui confirme l'hypothèse de cette étude.

La population de Mugoyi n'a pas apprécié le traitement de la question de la sexualité sur les ondes de la radio nationale ou lors des communications publiques. Contrairement à l'option du CPPF qui privilégie la communication de masse et publique, les différents informateurs et informatrices préfèrent que ce sujet soit réservé au cadre familial propre au couple de Mugoyi. Voilà une autre source de dichotomie entre communication et culture.

La réception du discours radiodiffusé de la SR/PF par la population de Mugoyi a suscité beaucoup d'interrogations et de suspicion. Quoi de plus normal pour une politique de SR/PF non prétestée, ce qui a abouti à un discours inapproprié pour la population de Mugoyi, un discours diffusé par de

mauvais présentateurs sur des canaux inadéquats et en général inaccessibles comme la radio et la télévision, et de surcroît, dans un style non attrayant et arrogant. Si les thèmes de la limitation des naissances, de la sexualité et de la procréation avaient été prétestés, ils n'auraient pas été développés à la radio par de jeunes animateurs qui ne se semblent se soucier de l'intimité et de la discrétion reliées à la vie familiale et à la gestion sociale d'une manière gérontocratique. Tel est l'essentiel de l'interprétation de la population de Mugoyi à ce sujet, ce qui abonde dans le sens de l'hypothèse de cette étude.

## CONCLUSION

Au cours de ce chapitre consacré aux discussions des résultats et aux perspectives d'avenir, nous avons recensé des contraintes issues de la contradiction entre communication et culture à Mugoyi. Ces contraintes sont notamment de nature conceptuelle et épistémologique, culturelle, sociale, économique, communicationnelle et organisationnelle.

L'interprétation de la politique de la SR/PF par la population de Mugoyi a mis en évidence l'inadéquation de l'école de la modernisation au contexte du monde rural de Mugoyi. À partir de l'application de la politique de la SR/PF, nous avons assisté à la dichotomie entre la modernité et la tradition, ce qui est à l'origine des différentes contraintes mentionnées ci-dessus. Du reste, une recherche effectuée dans la capitale du Burundi en 1985 a constaté que les gens sont favorables à la PF à condition que l'initiative relève des parents et non de l'État (Burafuta, 1985). Le problème semble être épineux dans le monde rural peuplé d'analphabètes caractérisés par une absence d'empathie et de mobilité (Lerner, 1958, 1962).

En fait, il semble problématique de demander à la population analphabète de Mugoyi d'imiter le modèle occidental en matière de santé reproductive en adoptant la limitation des naissances par l'utilisation de la contraception moderne alors que les fondements socioculturels à l'origine de la

recherche d'une progéniture nombreuse n'ont pas encore changé. On dirait que ces gens du monde rural souffraient d'un vide culturel que la théorie et la philosophie du projet de PF viendraient combler sans autre forme de procès, ce qui n'a pas été le cas. La population vit surtout des produits de l'agriculture artisanale, de l'élevage archaïque et du troc, ce qui rend difficilement mesurable la notion de croissance économique (Rostow, 1962). À la rigueur, les théories de la modernisation pourraient s'appliquer à la minorité de l'élite intellectuelle urbaine de la capitale ayant partiellement adopté un style de vie de type occidental, ce qui se situe en dehors de cette étude.

La politique de la SR/PF privilégie la communication de masse à travers la radio, la télévision et la presse écrite alors que ces médias sont inaccessibles à la majorité des publics de Mugoyi. Il est clair que les stratégies de communication mises en place par la politique de la SR/PF étaient inadaptées pour deux raisons majeures. La communication de masse, la radio en l'occurrence, n'est pas le meilleur canal pour rejoindre une population analphabète du monde rural vivant essentiellement de l'agriculture et de l'élevage. Aussi, le contenu de cette communication ainsi que les animateurs de cette politique ne sont pas adaptés au contexte socioculturel de réception du monde rural. La solution de rechange résiderait dans l'élaboration d'un nouveau discours pour promouvoir la santé familiale avec de nouveaux animateurs communautaires issus du monde rural dont les sages-femmes, du côté du sexe féminin et les légataires testamentaires, "samuragwa," ainsi que certains notables, du côté masculin. Pour renverser cette tendance actuelle en matière de SR/PF, il serait préférable d'adopter une nouvelle orientation culturelle et philosophique du projet en SR/PF d'une part, et de revoir en profondeur les conditions de vie et les fondements socioculturels notamment à l'origine de la contradiction entre communication et culture à Mugoyi, ce qui dépasse le cadre de cette thèse rendue à l'étape de la conclusion générale.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette thèse porte sur La politique de la santé reproductive et planification familiale au Burundi: Contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement. Cette conclusion générale renferme une synthèse des résultats de cette étude et une orientation pour des investigations ultérieures dans ce domaine. Au départ, nous avons voulu savoir pourquoi la politique de la SR/PF fait l'objet des critiques, des hésitations et des résistances de la part de la population du monde rural alors qu'elle est supposée contribuer au développement notamment par la réduction de la mortalité maternelle et infantile. Les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans un contexte de développement sont à l'origine de cette situation comme le précise la suite de cet exposé. Partant de cette constatation, nous avons émis l'hypothèse selon laquelle l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population analphabète du monde rural de Mugoyi au Burundi reflète son environnement socioculturel. Par conséquent, cette interprétation serait différente du discours de cette politique notamment en matière de fécondité, de procréation, de sexualité, de statut de la femme et de croyances religieuses. En outre, il y aurait une dichotomie entre les modes de communication empruntés pour promouvoir cette politique et ceux utilisés habituellement par la population analphabète du monde rural de Mugoyi.

À la lumière des éléments du cadre théorique axés sur l'école de la modernisation, l'approche participative de la communication et du développement ainsi que sur les relations entre communication, culture et développement, nous avons tiré la conclusion suivante. Il ne peut y avoir de développement humain durable que lorsqu'il y a symbiose entre la communication, la culture et le développement. En ce cas, on est en présence de la «communiculture» et de la «cultudéveloppement.» Par contre, en présence de la dichotomie entre la communication, la culture et le

développement, il risque de ne pas y avoir un développement humain durable. Ce concept de développement est à comprendre dans le sens de l'amélioration de la qualité de vie des êtres humains, en l'occurrence les plus pauvres et les plus défavorisés.

À l'aide d'une approche ethnographique combinant à la fois l'observation participante, des histoires de cas, des entrevues semi-structurées et des analyses thématiques des documents, cette recherche a eu pour terrain d'enquête la colline de recensement de Mugoyi située dans le secteur de santé de Rwibaga. Cette observation participante s'est déroulée dans le Burundi profond, plus précisément à Mugoyi, de juin à août 1998, auprès d'une population analphabète pratiquant d'une manière traditionnelle et archaïque des activités agricoles et pastorales. Au terme de l'analyse et de l'interprétation des données issues de l'enquête ethnographique, il s'avère nécessaire d'en dégager une synthèse, pour cette conclusion générale, en relevant les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture dans le cas de Mugoyi. Ces contraintes de nature culturelle, sociale, économique, communicationnelle, organisationnelle, épistémologique et conceptuelle ressortent de l'interprétation de la politique de la SR/PF par la population de Mugoyi, si l'on se réfère aux discussions des résultats exposés lors du huitième chapitre.

La population de Mugoyi est opposée à la limitation des naissances à deux ou trois enfants pour des raisons culturelles, économiques, sociales et religieuses. Les couples de Mugoyi préfèrent une progéniture nombreuse dont le nombre indéterminé n'atteindrait pas 13 ou 15 enfants comme ce fut le cas pour leurs grands-parents, il y a plus d'une génération. Si, pour le CPPF par exemple, une famille heureuse est une famille de petite taille, réduite à deux ou trois enfants par couple, la population de Mugoyi ne l'entend pas de cette oreille. Au niveau économique, une progéniture nombreuse constitue une main-d'oeuvre importante dans une région vivant essentiellement de l'agriculture non mécanisée. Dans un pays où la mortalité infantile est très élevée, les parents préfèrent obtenir une descendance nombreuse pour qu'il y

ait des enfants qui survivent. Par ailleurs, si l'enfant est un trésor, il n'est pas question d'en fixer le nombre, encore moins de les compter, ce qui constitue un porte-malheur à leur bien-être. À ce sujet, une mère est incapable de dire à Dieu de lui donner peu d'enfants. Ce serait à la fois minimiser la valeur de l'enfant et injurier Dieu. Sur les plans affectifs, émotionnels et culturels, un enfant n'est jamais de trop, ce qui conduit à l'impossibilité de demander à Dieu de limiter le nombre de ce don précieux et irremplaçable. Sur le plan familial et spirituel, une famille nombreuse est non seulement considérée comme le résultat d'une bénédiction divine tant enviée, mais aussi comme le prolongement des parents et des ancêtres dans un système patrilinéaire où l'homme est le centre de référence.

Un autre argument non moins pertinent pour renforcer la recherche d'une descendance nombreuse réside dans la conception de la maternité. Devenir mère, «umuvyeyi», est une étape importante qui est à l'origine de la réussite personnelle, familiale et sociale d'une femme. Cela lui permet de perpétuer la lignée de son mari, d'y être intégrée et considérée comme une personne humaine. Cela n'est pas le cas pour une femme stérile traitée avec des termes humiliants parce qu'elle est considérée comme une méchante et ennemie des enfants, une empoisonneuse et une bête sauvage et féroce. Les femmes de Mugoyi préfèrent de loin avoir une progéniture nombreuse pour ne pas être répudiées par leurs maris, ce qui équivaldrait à rater leur vie.

En général, les fonctions de l'enfant, «umwana», sont multiples et variés à savoir perpétuer la lignée paternelle, agrandir la famille, aider les parents dans leurs activités champêtres et domestiques, conférer un statut définitif à la mère, affermir l'amour conjugal entre époux, conférer honneur et bonheur à la famille, garantir l'assurance-vieillesse pour les parents, etc. Au Burundi, c'est l'élément mâle qui détermine l'appartenance à la famille, étant donné que les enfants issus du mariage légitime sont toujours du clan du père et que l'héritage se transmet de père en fils. Cette attitude de la population de Mugoyi envers l'enfant est probablement à l'origine de l'assimilation de la PF à la limitation des naissances. On comprend alors l'absence d'enthousiasme de la

population analphabète de Mugoyi à la politique de la SR/PF prônée par le CPPF, ce qui confirme l'hypothèse de cette recherche à propos de la fécondité, de la procréation et des croyances religieuses.

La population de Mugoyi a reçu positivement le discours prônant l'espacement des naissances, «gutandukanya imvyaro», et la promotion de la santé de la mère et de l'enfant, «kubungabunga amagara y'umuvyeyi n'ikibondo». Au niveau de la colline de recensement de Mugoyi, les différentes sources d'information valorisent, selon la tradition, des naissances à un rythme très espacé. Les enfants nés à un intervalle très rapproché appelés «intahekana», étaient la source de moquerie sociale à l'endroit de leurs parents. Effectivement, leur mère très surchargée par des travaux champêtres et domestiques n'était pas en mesure de s'occuper en même temps du nouveau-né et de l'enfant qui venait d'être sevré, ce qui avait directement une incidence négative sur leur croissance et leur bonne santé. L'interprétation de ces thèmes de l'espacement des naissances et de la promotion de la santé de la mère et de l'enfant infirme en partie l'hypothèse de cette thèse.

Les méthodes contraceptives modernes, «uburyo bwo kurondoka ku rugero», inspirent la peur, la crainte et l'angoisse pour des raisons culturelles, sociales et psychologiques exprimées par certaines informatrices de Mugoyi. Ces dernières préfèrent les méthodes naturelles à savoir l'allaitement maternel, l'abstinence et les contraceptifs ancestraux aux méthodes modernes dont la pilule, le stérilet, l'injection et les condoms. La population assimile la PF à la stérilisation à cause de ces contraceptifs et de ces préservatifs, ce qui constitue un effet boomerang. En définitive, si les méthodes contraceptives modernes étaient perçues comme efficaces, inoffensives, peu coûteuses socialement et psychologiquement, elles auraient plus de chances d'être acceptées par la population, si l'on en croit les propos des sages-femmes de Mugoyi. Ces réactions de la population à l'endroit des préservatifs et des contraceptifs ont confirmé l'hypothèse de cette étude.

Les stratégies de communication utilisées pour promouvoir la politique

de la SR/PF en matière de procréation, de fécondité, de sexualité, de statut de la femme et de croyances religieuses n'ont pas été appréciées par la population de Mugoyi et ont abouti à une «incommunication.» En effet, la communication de masse, à travers la radio, ne rejoint pas les différents publics de Mugoyi qui utilisent surtout les réseaux interpersonnels d'ordre familial et amical. En outre, la sexualité est un sujet tabou qui, abordé à travers les ondes de la radio, a provoqué un effet boomerang du côté de la plupart des rares femmes de Mugoyi exposées aux émissions radiophoniques en SR/PF. Contrairement à l'option de la communication de masse privilégiée par le CPPF, l'éducation sexuelle des enfants de Mugoyi est assumée par la mère du côté de la fille, et par le père pour les garçons, et ce dans la plus stricte intimité et discrétion. D'où, une certaine dichotomie entre la tradition et la modernité pour ce thème de la sexualité, ce qui confirme l'hypothèse de cette investigation.

Au niveau des agents de mobilisation sociale, le personnel médical est non seulement incomplet pour s'occuper sérieusement des questions relatives à la SR/PF, mais aussi il constitue souvent un anti-modèle à la promotion de la politique de limitation des naissances. La communication publique qui propose de limiter les enfants à trois, est aussi inadaptée au contexte des couples de Mugoyi. En somme, les canaux, le contenu et les agents de la communication de la politique de la SR/PF sont à l'origine de la contradiction entre communication et culture. Dans un monde rural comme celui de Mugoyi peuplé par des analphabètes, il aurait été préférable de recourir à la communication interpersonnelle où les notables, «abashingantahe», les légataires testamentaires, «samuragwa» et les sages-femmes, «abakirizi», du milieu seraient des agents de mobilisation sociale d'un discours adapté au contexte de réception dont celui de l'espacement des naissances en faveur de la santé familiale. La perception de la communication de masse par rapport au réseau familial, «umuryango», confirme l'hypothèse de cette étude.

En somme, la dichotomie entre la communication et la culture d'une part, et entre la culture et le développement, d'autre part, s'est manifestée au niveau des thèmes de la contraception moderne, de la limitation des

naissances, de la sexualité, du statut de la femme et de la communication de masse. Par contre, la "communiculture" et la "cultudéveloppement" ont été remarquées à l'endroit des thèmes de l'espacement des naissances, de la promotion de la santé de la mère et de l'enfant et de la communication interpersonnelle. En outre, au sein de la société de Mugoyi, nous avons recensé des cas internes de dichotomie dans la mesure où le statut de la femme entre en contradiction avec l'approche participative de la communication et du développement durable. En fait, au niveau de la satisfaction des besoins humains, la stérilité est féminine et non masculine, l'héritage s'effectue de père en fils, une femme devient rarement légataire testamentaire, "samuragwa," encore moins notable garant de la justice sociale, "umushingantahe." Faut-il ajouter que l'absence de mobilité et d'empathie de la population de Mugoyi ne favorise pas l'amélioration des conditions de vie des couples. Si une évaluation de la politique de la SR/PF au Burundi par des experts est nécessaire, il devient aussi souhaitable de faire évoluer, d'une manière contextualisée, la mentalité des couples de Mugoyi à propos de la santé reproductive et de la mentalité nataliste par rapport à l'amélioration des conditions de vie de la population.

Par ailleurs, à partir des résultats obtenus à Mugoyi, est-il possible de généraliser au niveau du Burundi et des pays en voie de développement? Cette recherche qualitative s'est concentrée sur la colline de recensement de Mugoyi et n'avait nullement l'intention de généraliser les résultats au niveau du Burundi. Ses conclusions valent donc uniquement pour cette colline de Mugoyi. Néanmoins, certains éléments de la conclusion de cette étude pourraient se retrouver dans d'autres collines de recensement du pays comme la recherche d'une progéniture nombreuse et la volonté d'espacer les naissances. Sur le plan ethnographique par exemple, Mugoyi se situe dans la région de Mugamba pratiquant l'élevage par excellence. Cela n'est pas le cas pour la région frontalière d'Imbo où l'élevage des vaches est presque inexistant.

Toutefois, à la lumière des conclusions de cette étude, des éléments communs peuvent être dégagés au niveau du développement du monde rural des pays en voie de développement en général et des pays africains en

particulier. La «communiculture» et la «cultudéveloppement» militent en faveur du développement du monde rural du Tiers-Monde. Par contre, la dichotomie entre la communication et la culture d'une part, et entre la culture et le développement d'autre part, n'abonde pas dans le sens du développement humain durable entendu dans le sens de l'amélioration de la qualité de vie des gens et de leurs ressources. D'où, la nécessité d'une réforme de l'école de la modernisation qui renferme des contraintes épistémologiques et conceptuelles lorsqu'elle est appliquée dans les sociétés rurales des pays en développement.

Pour pallier ces insuffisances conceptuelles et épistémologiques, l'approche participative de la communication peut être appliquée dans son ensemble, en tenant compte des spécificités socioculturelles, économiques, communicationnelles et démographiques de chaque pays. Évidemment, cela vaut pour une population analphabète du monde rural vivant essentiellement de l'agriculture et de l'élevage pratiquant la religion traditionnelle (animisme) et parfois, sinon occasionnellement, la religion catholique, du moins d'une manière passive. Une application serait possible pour d'autres milieux du monde rural africain dont les conditions seraient semblables à celles des habitants de la colline de recensement de Mugoyi, en secteur de santé de Rwibaga, dans la province de Bujumbura rural. Privilégier l'approche participative du développement consiste à associer les bénéficiaires des projets dont celui de la SR/PF dans leur conception, leur élaboration, leur exécution, leur évaluation régulière et le partage équitable des bénéfices de leurs résultats.

Cette étude démontre que la communication interpersonnelle, à travers les réseaux familiaux et informels, doit être privilégiée au détriment de la communication de masse. Pour des questions liées à la sexualité, à la procréation, à la fécondité et à l'usage des contraceptifs, il est recommandable de passer par des mères et des sages-femmes pour s'occuper de la population féminine. Parallèlement, il est très souhaitable que ces mêmes thèmes soient abordés par des notables ou des légataires testamentaires du côté des personnes de sexe masculin du monde rural. La communication de masse s'occuperait des thèmes généraux de sensibilisation à la qualité de vie, à la régularité dans la

vaccination des enfants et à l'importance des consultations avant, pendant et après la grossesse, à la protection de la santé de la mère et de l'enfant, etc.

Cette thèse constitue un apport à la connaissance en SR/PF au Burundi pour plusieurs points. Premièrement, elle a tenté de décrire les réseaux informels, familiaux et traditionnels de communication du monde rural en matière de SR/PF en mettant en exergue les concepts "communiculture" et "cultudéveloppement." Il est à remarquer que ces réseaux traditionnels doivent être privilégiés par rapport aux canaux officiels de communication dans le domaine de la promotion de la SR/PF, en mettant beaucoup plus l'accent sur la dimension sanitaire que démographique.

Deuxièmement, presque toutes les réflexions publiées sur la question de la PF au Burundi à travers des colloques, des séminaires et des journées de réflexion se contentent de signaler des obstacles à la promotion de la SR/PF au Burundi, mais ne vont pas en profondeur pour infirmer ou confirmer ces considérations générales. En l'absence d'une démonstration, on risque de les considérer comme des affirmations gratuites. À titre d'exemple, il est souvent mentionné que la culture et la mentalité nataliste constituent un handicap à la promotion de la politique de la SR/PF au Burundi, ce qui est discutable. Aucune étude rigoureuse n'a été menée, en dehors de celles effectuées avec des questionnaires et des entrevues structurées inadaptés à une population analphabète du monde rural, pour constater si effectivement la culture peut constituer une contrainte, mais aussi, un atout à la promotion de la SR/PF. Pour ce dernier cas, on peut citer l'unicité linguistique, une seule langue maternelle, le Kirundi, et surtout, la pratique de l'espacement des naissances valorisée par la tradition jusqu'à nos jours. Cette coutume est observée dans le but de favoriser la bonne santé de la mère et de l'enfant, ce qui correspond aussi aux objectifs de la politique de la SR/PF. Par contre, la recherche d'une forte fécondité, une progéniture nombreuse, constitue un obstacle à ce programme qui prône la limitation des naissances.

Troisièmement, la culture et la mentalité pro-nataliste sont souvent

citées comme un obstacle à la promotion de la politique de SR/PF, mais aucune étude ne remet en question, d'une manière rigoureuse, le discours et les stratégies de la politique de la SR/PF mis en oeuvre par les différents projets intervenant dans ce domaine. Les mauvaises stratégies de communication, le discours souvent inadapté au contexte socioculturel des différents publics du monde rural, l'absence d'une structure de coordination, l'inadéquation du thème de la limitation des naissances aux priorités des communautés de base de Mugoyi, le chevauchement et la confusion du discours des différents partenaires en SR/PF, bref, rien n'a été analysé d'une manière fouillée pour remettre en question les responsabilités et les défaillances des concepteurs de cette politique de la SR/PF. Ces derniers se contentent de déclarer que la faute revient uniquement aux populations analphabètes du monde rural qui refusent leur propre développement alors qu'ils n'ont pas fait une véritable évaluation. Pour la première fois dans la littérature existante au Burundi, cette thèse a démontré que l'erreur fondamentale réside d'abord et avant tout du côté des concepteurs de la politique de la SR/PF. Ceci tranche avec les contenus des rapports produits par les responsables du CPPF qui attribuent la responsabilité du faible taux de couverture contraceptive moderne uniquement aux résistances culturelles de la population analphabète du monde rural qui serait opposée à son développement.

Quatrièmement, il est important de souligner avec force la mise en valeur de la dimension ethnographique pour aborder des questions liées au développement, comme ce fut le cas pour cette thèse, afin de mieux comprendre la réception du discours de la politique de la SR/PF au Burundi. L'organisation familiale dans un système patriarcal, le mariage comme fondement de la famille dont l'objectif ultime est la procréation, l'éducation des enfants dans le but de créer de nouveaux foyers et ainsi perpétuer la lignée paternelle, l'observation des rites de naissance, de mariage, de décès et de levée de deuil orientés vers la protection de la vie, les rites associés à l'acte de création d'«Imana», Dieu, le culte rendu aux esprits des ancêtres défunts, bref, tous ces éléments ethnographiques concourent à peindre l'environnement socioculturel des différents publics de la politique de la SR/PF dont il est

nécessaire de tenir compte dans tout projet de développement. En fait, l'individu n'agit pas à sa guise ou selon sa volonté, mais en fonction de la culture et de la tradition qui sont d'ordre familial, «umuryango», clanique et social. La mentalité pro-nataliste semble encore très présente pour un bout de temps car, les conditions économiques et les fondements culturels à l'origine de cette situation n'ont pas encore changé.

Face à ces impératifs culturels, l'individu observe scrupuleusement les tabous, les interdits, la coutume de sa famille, de son clan, de ses ancêtres, sinon il est mis en quarantaine ou les forces du mal s'abattent sur lui, ce qui lui coûte cher pour se désensorceler. Les rites et les croyances religieuses traditionnelles rythment la vie sociale de telle sorte que tout est codifié par des forces naturelles et surnaturelles auxquelles le couple de Mugoyi ne fait qu'obéir sans se poser de questions. Au-delà de la personne humaine, il n'y a que la famille qui compte et le clan patrilinéaire qui a le dernier mot sur tout le cours de la vie, du choix de la conjointe aux rites des esprits des défunts, en passant par les cérémonies de naissances, de mariage et de levées de deuil partielles et définitives. Voilà quelques uns des fondements culturels mettant en évidence l'originalité de l'apport de cette thèse par rapport à la connaissance actuelle en matière de SR/PF au Burundi.

En revoyant l'hypothèse de cette thèse à l'envers, peut-on affirmer sans risque de se tromper que si l'interprétation de la politique de la SR/PF en matière de fécondité, de procréation, de sexualité, de statut de la femme et de croyances religieuses et de communication avait été identique à la vision des concepteurs de cette politique dont les responsables du CPPF, le développement humain durable serait-il au rendez-vous à Mugoyi en l'absence de la contradiction entre communication et culture dans ce contexte? Cette interrogation rentre dans le cadre des perspectives d'avenir et des pistes de recherches ultérieures. Toutefois, le développement étant conçu comme un phénomène global et multidimensionnel, il serait problématique de vouloir changer les contraintes issues de la contradiction entre communication et culture à Mugoyi, si on ne modifie pas d'abord et avant tout les conditions à

l'origine de cet état de fait. En d'autres termes, il ne peut y avoir de promotion palpable de la politique de la SR/PF par l'utilisation massive de la contraception moderne dans le monde rural de Mugoyi, si les différentes contraintes ne sont pas modifiées positivement. Il s'agit de l'amélioration de l'économie agricole traditionnelle de subsistance, de la modernisation des valeurs traditionnelles, du renforcement et de l'accessibilité des services sanitaires, de la lutte contre l'analphabétisme par la scolarisation universelle des enfants en l'occurrence des filles, du développement de la communication interpersonnelle au niveau de la base, du respect des valeurs traditionnelles positives profondément ancrées dans la mentalité de la population, de l'amélioration du statut de la femme, etc. Le développement semble être le résultat d'un tout complexe et non une somme séquentielle de quelques éléments sectoriels. En définitive, l'adoption de la politique de la SR/PF est-elle une cause ou une conséquence du développement? La réponse à cette interrogation ferait l'objet d'une prochaine recherche complémentaire à la modeste contribution de cette thèse dans ce débat épistémologique en constante évolution.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- ANG, I. (1993). Culture et communication: Pour une critique ethnographique de la consommation des médias de masse dans le système médiatique transnational (trad. de D. Dayan). Hermès, 11-12, 75-94.
- \_\_\_\_\_ (1990) The nature of the audience. In J. Downing et al. Questioning the media. Newbury Park: Sage.
- \_\_\_\_\_ (1985). Watching dallas. London: Methuen.
- ARNALDO, Carlos A. et Jan Servaes. (1995). Communication for development. Newsletter. Association Internationale des Études et Recherches sur l'Information (AIERI), Vol (5), 1, février 1995
- ARONSON, E. (1980). The social animal. San Francisco, Freeman and Co.
- ATTALLAH, Paul (1989). Théories de la communication: Histoire, contexte, pouvoir. Sillery: Presses de l'Université du Québec
- \_\_\_\_\_ (1991). Théories de la communication. Sens, sujets, savoirs. Sillery: Presses de l'Université du Québec
- ATKIN, Charles (1981). Mass communication research principles for health education, Health education by television and Radio, New York, Manfred Meyer
- BACKER, T. E., E. M. Rogers et P. Sopory (1992). Designing health communication campaigns: What works? London: Sage.
- BAKTI, A. F. (1998). Communication, Islam and development in Indonesia: An analysis of the different perspectives of the south Sulawesi muslim population on family welfare and planning. Thèse de Ph. D. en communication. Montréal: Université du Québec à Montréal
- BALLE, Francis (1992). Médias et société. 6e édition. Paris: Monchrestien
- \_\_\_\_\_ (1988). Médias et société. Paris: Monchrestien
- BANQUE MONDIALE (1996). Effective family planning programs. Washington: Banque Mondiale.
- BARAMPANZE, G. (1992). Rapport du séminaire atelier sur le fondement démographique, socio-économique et culturel de la régulation des naissances. Bujumbura du 6 au 18 juillet 1992. Bujumbura: Ministère de l'intérieur.

- BARANCIRA, Sylvestre, Simon Kururu et Bonaventure Nikoyandoye (1996). Étude des moyens de communication de masse dans le contexte socio-politique actuel. Bujumbura: Ministère de la santé publique
- BARBIERI, M. (1991). The socio-economic context of infant and child mortality in Sub-Saharan Africa. DHS World Conference, 5-7 août, 1991, Washington.
- BAUMAN, K. E. et al. (1988). Three mass media campaigns to prevent adolescent cigarette smoking. Preventive medicine, 17, 510-530
- BELTRAN, L. R. (1980). L'adieu à Aristote: la communication horizontale, Communication internationale d'études des problèmes de la commission, Communication, no 48, Paris: Unesco.
- BERRIGAN, F. J. (1979). Les médias communautaires et le développement. Études et documents d'informations, no 90 (UNESCO)
- BETTINGHAUS, E. P. et M. L. CODY (1987). Persuasive communication, New York: Holt.
- BORDENAVE, Juan E Diaz (1977). Communication and rural development. Paris: Unesco.
- BURAFUTA, Jean-Paul (1985). Les élites nationales face à la croissance démographique en rapport avec le développement socio-économique: Cas du Burundi. Thèse de doctorat. Québec: Université Laval.
- BUREAU DU RECENSEMENT GÉNÉRAL DE LA POPULATION ET DE L'HABITATION (1992). Recensement général de la population et de l'habitation (1992). Résultats définitifs. Bujumbura: Ministère de l'intérieur et des collectivités locales.
- BUREAU DE COORDINATION DU PROGRAMME NATIONAL DE PLANIFICATION FAMILIALE (1998). Bilan des activités de santé reproductive / planification familiale pour l'année 1997. Bujumbura: Ministère de la santé publique.
- \_\_\_\_\_ (1997). Bilan des activités de santé reproductive / planification familiale pour l'année 1996. Bujumbura: Ministère de la santé publique.
- \_\_\_\_\_ (1996). 1987-1996: 10 ans d'activités de promotion de la

- planification familiale au Burundi. Bujumbura: Ministère de la santé publique.
- (1996). Bilan des activités de santé reproductive/planification familiale pour l'année 1995. Bujumbura: Ministère de la santé publique
- (1994). Rapport d'une journée de réflexion sur les questions de population dans le contexte socio-politique actuel africain. Bujumbura, le 13 juin 1994. Bujumbura: Ministère de la santé publique.
- (1993). Stratégie nationale de communication en appui au programme national de planification familiale au Burundi. Bujumbura: Ministère de la santé publique.
- (Déc.1991). Plan moyen terme 1992-1996. Bujumbura: Ministère de la santé publique.
- (1991). Stratégie nationale de communication en appui au programme national de planification familiale (Déc.1991). Plan moyen terme 1992-1996. Bujumbura: Ministère de la santé publique
- (1991). Rapport annuel 1990 sur les activités administratives, curatives, préventives des hôpitaux et centres de santé. Bujumbura: Ministère de la santé publique.
- (1990). Bilan des activités de santé maternelle et de planification familiale pour l'année 1989. Bujumbura: Ministère de la santé publique.
- CACIOPPO, J. T., R. E. Petty et K. J. Morris (1983). Effects of need for cognition on message evaluation, recall and persuasion. Journal of personality and social psychology. VOL. 45, no 4.
- CALDWELL, J. C. et P. Caldwell (1987). The religious and cultural context of high fertility in Sub-Saharan Africa. In Population and Development Review, vol. 13, no 3.
- CALDWELL, J. C. (1987). Theory of fertility decline. New York: Academic Press.
- CARDOSO, F. H. (1984). Les idées à leur place: Le concept de développement en Amérique Latine. Paris: A. M. Métailié.

- CARDOSO, F. H. (1977). Politique et développement dans les sociétés dépendantes. Paris: Édition Anthropos.
- CAPRILES, O. (1982). La nouvelle recherche latino-américaine en communication. Communication-Information, 5, (1), 97-144.
- CAREY, James (1989). Communication as culture. Essays on media and society. Boston: Unwin Hyman
- CASIMIR, Fred L. (1991). Communication in development. Norwood, New Jersey: Ablex
- CHALIFOUX, Jean-Jacques (1992) L'histoire de vie in Benoît Gauthier. Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- CHARRON, Danielle (1990). Une introduction à la communication. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- CLELAND, J. et C. Wilson (1987). Demand theories of fertility transition: An iconoclastic view. Population studies, 41: 5-30.
- CRÉPEAU, P. et M. Einarsson (1976). Projet de recherche interculturelle sur les biographies. Ottawa: Musée de l'homme.
- CRÊTE, Jean (1997). L'éthique en recherche sociale. In Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données. Québec: Presses de l'Université du Québec
- DAGENAIS, Sylvie (1994). Sciences humaines et méthodologie. Initiation pratique à la recherche. Montréal: Éd. Beauchemin ltée.
- DAUNAIS, Jean-Paul (1992). «L'entretien non directif» in Benoît Gauthier. Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données. Québec: Presses de l'Université du Québec
- DAYER, M. G. (1988). Actes du colloque sur la Population et le développement. Bujumbura du 9 au 14 avril 1988. Bujumbura: Université du Burundi
- GAUTHIER, Benoît (1992). Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- De CUELLAR, Javier Perez et al.(1995). Notre diversité créatrice: Rapport de la commission mondiale de la culture et du développement. Paris: Unesco.

- DE GUISE, Jacques . (1991a). Le marketing social. In Michel Beauchamp et al. Communication et société. Repères pour la réflexion et l'action. Montréal: G. Morin.
- \_\_\_\_\_ (1991b). Communication publique et changement d'attitude. In Michel Beauchamp et al. Communication et société. Repères pour la réflexion et l'action. Montréal: G. Morin.
- DERVIN, B. (1981). Mass Communication: Changing conceptions of the audience, in R. E. Rice et W. J. Paisley (Eds). Public communication campaigns. Sage: Beverly Hills.
- DESLAURIERS, Jean-Pierre. (1991). Recherche qualitative, guide pratique. Québec: Presses de l'Université du Québec
- DOLENKO, Michael (1997). Break free: building a critique of social marketing theory. Mémoire de maîtrise en communication Montréal: Université Concordia
- EVANS, W. O. et M. E. Evans (1970). A neutral language for the drug scene, in J. R. Wittenborn et al. (éd.). Communication and drug abuse. Springfield: C. C.Thomas.
- FARQUHAR, J., N. Maccoby et D. Solomon (1984). Community applications of behavioral medicine in E. Gentry (Ed.), Handbook of behavioral medicine. New York: Guilford.
- FESTINGER, L. (1957). A theory of cognitive dissonance. Los Angeles: Stanford University Press.
- FILION, Louis Jacques.(1990). Méthodologies de recherche qualitatives. London: University of Western Ontario
- FINE, S. H.(1981). The marketing of ideas and social issues. New York: Preager.
- FISKE, J. (1987a) British cultural studies and television in R. C. Allen. Channels of discourse. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press
- \_\_\_\_\_ (1987b). Television culture. London and New York: Methuen
- FLAY, Brian R. (1981). On improving the chances of mass media health promotion programs causing meaningful changes in behavior, In Health education by television and radio,

- Manfred Meyer, New York.
- FONDS DES NATIONS UNIES POUR LA POPULATION (1997). État de la population mondiale 1997. Le droit de choisir: Droits et santé en matière de reproduction. New York: Nations Unies
- \_\_\_\_\_ (1994). État de la population mondiale 1994. Choix et responsabilités. New York: Nations Unies.
- FORTIN, Andrée (1987). L'observation participante au coeur de l'altérité in J. P. Deslauriers. Les méthodes de la recherche qualitative. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- FRANK, A. G. (1970). Le développement du sous-développement: L'Amérique Latine. Paris: Édition Maspéro.
- \_\_\_\_\_ (1980). Capitalisme et sous-développement. Paris: Maspéro
- FRANK, O. et G. McNicoll (1987). An interpretation of fertility and population policy in Kenya. Population and Development Review, no13, no2.
- FREEDMAN, J. L., D. O. Sears et J. M. Carlsmith (1978). Social psychology. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- FREIMUTH, V. S. (1990). The chronically uniformed: Closing the knowledge gap in health, in E. B. Ray et L. Donohew (Eds), Communication and health; systems and applications. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- FREIRE, Paulo (1974). Pédagogie des opprimés suivi de conscientisation et révolution (Traduit du brésilien). Paris: François Maspéro.
- FREIRE, Paulo (1983). Pédagogie des opprimés. Paris: Édition La Découverte
- FREY, F.W. (1973). Communication and development. Handbook of Communications. Chicago, Rand Mac Nally College Publishing Company
- FRIEDRICHS, J. et H. Ludtke (1980). Participant observation: Theory and practice. Lexington (Mass.), Lexington Books.
- GALTUNG, J. (1980). The true worlds: A transnational perspective. Glencoe. Illinois: Free Press.
- GAUTHIER, Benoît et al. (1992). Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- GAUTHIER, Benoît et Jean Turgeon (1997). Les données secondaires .In

- Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données.  
Québec: Presses de l'Université du Québec
- GOLIBER, Thomas J. (1997). Population and reproductive health in sub-saharian africa. In Population Bulletin. Vol. 52, no 4.
- GOUVERNEMENT DU BURUNDI (1993). Décret-loi portant réforme du code des personnes et de la famille, in Bulletin officiel du Burundi, 32e année, no 6/93. Bujumbura: Ministère de la justice.
- \_\_\_\_\_ (1980). Décret-loi portant réforme du code des personnes et de la famille, in Bulletin officiel du Burundi, 19e année, no 3/80. Bujumbura: Ministère de la justice.
- (1998). Ubumwe, mensuel d'information en Kirundi.  
Bujumbura: Ministère de la communication
- GRAWITZ, Madeleine (1990). Méthodes de recherche en sciences sociales.  
Paris: Dalloz
- \_\_\_\_\_ (1984). Méthodes de recherche en sciences sociales. Paris: Dalloz
- GREEN, L. W. et A. McAlister (1984). Macro-intervention to support health behavior: Some theoretical perspectives and practical reflections. Health Education Quarterly, 11, 323-339.
- GREIMAS, Algirdas Julien et Joseph Courtes (1979). Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris: Hachette.
- HAKIZIMANA, Aloys (1994). Évaluation de la réception des messages de planification familiale au Burundi. Mémoire de maîtrise en sciences de la communication. Université de Montréal: Département de communication
- HALL, S. (1973). Encoding and decoding in the television message.  
Birmingham: Stencilled occasional paper, CCCS.
- HALL, S. (1980). Encoding/decoding in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe et P. Willis (Eds) Culture, media, language. London: Hutchinson
- HALL, S. (1980). Cultural studies: Two paradigms. In Media, culture and society, 2, 57-72
- HALL, S. (1979). Culture, the media and the "ideological effect" In J. Curran, M. Gurevitch and J Wollacott (Eds) Mass Communication and society. Beverly Hills, CA: Sage

- HORUGAVYE, Patrice (1997). Problématique démographique au Burundi: Situation et tendances futures. In Rapport final du séminaire national sur population-environnement et développement au Burundi. Gitega, mai 1997. Bujumbura: Ministère de l'aménagement du territoire et de l'environnement.
- HOVLAND, C. I., I. L. Janis et H. H. Kelley (1953). Communication and persuasion. Yale: University Press.
- HYMAN, H. H. et P. B. Sheatsley (1947). Some reasons why information campaigns fail, Public Opinion Quarterly, vol.11, automne 1947. Traduction française: Quelques unes des raisons de l'échec des campagnes d'information, in Psychologie sociale, Textes fondamentaux anglais et américains, A Lévy (dir), Tome I, Dunod, 1965.
- KAPFERER, J. N. (1978). Les chemins de la persuasion. Paris: Gauthiers-Villars.
- KANZAYIRE, Eugénie (1991). La communication des politiques de planification familiale au public rwandais. Mémoire de maîtrise en communication. Montréal: Université du Québec à Montréal.
- KARABAGEGA, F. (1988). Impact de la planification familiale sur la santé in M. G. DAYER (1988). Actes du colloque sur la Population et le développement. Bujumbura du 9 au 14 avril 1988 Bujumbura: Université du Burundi
- KASUN, J. (1988). The war against population: The economics and ideology of population control. San Francisco: Ignatus Press
- KATZ, E. et T. Libies (1991). Moyens de défense et vulnérabilités: typologie de la réaction des téléspectateurs face aux émissions de télévision importées. Centre québécois de relations internationales (Eds), Commerce national et cultures nationales. Souveraineté et protectionnisme en matière culturelle. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- KATZ, E. et P. F. Lazarsfeld (1955). Personal Influence. New York: Free Press
- KATZ, E. (1978). La recherche sociale sur la radiodiffusion: propositions pour un nouveau développement. Étude préparée pour la British

- Broadcasting Corporation. Londres: BBC.
- KATZ, E. et J. G. Blumler (1974). The uses of mass communications: Current perspectives on gratifications research. CA: Sage
- KATZ, E et David Foulkes (1962). Sur l'utilisation des mass media comme moyens d'évasion. Public Opinion Quarterly, vol. 26, 72
- KIROMBO, E. (1991). L'Action familiale au Burundi. In Rapport final du séminaire sur la population et le développement au Burundi. Bujumbura du 4 au 9 novembre 1991.  
Bujumbura: Ministère du plan
- KLAPPER, J. (1960). The effects of mass communication. Glancoe, IL: Free Press.
- KOTLER, P. et E. L. Roberto (1989). Social marketing. New York: Free Press.
- KOTLER, P. (1982). Marketing for non-profit organizations. 2e éd., Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- KOTLER, P. et G. Zaltman (1971). Social marketing: an approach to planned social change, in Journal of marketing, 35: 3-12
- KUATE-DEFO, Bartélémy et al. (1998). Sexualité et santé reproductive durant l'adolescence en Afrique avec une attention particulière sur le Cameroun. Boucherville: Ediconseil Inc.
- LANDRY, Réjean (1992). L'analyse de contenu in Benoît Gauthier. Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- LAPERRIÈRE, Anne (1997). L'observation directe in Benoît GAUTHIER, Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- LARAMÉE, A. (1993). Utilisation des théories de la communication: Une introduction à la planification de la communication (Traduction de Alain Laramée et Marie-Hélène Chartier).  
Québec: Télé-Université.
- LARAMÉE, Alain et Vallée Bernard (1991). La recherche en communication. Éléments de méthodologie. Québec: Presses de l'Université du Québec
- LARSON, C. U. (1989). Persuasion. Reception and receptibility. Belmont, Californie.

- LASSWELL, H. D. (1948). The structure and the function of communication in society. L. Bryson (éd.) The communication of ideas. New York, Harper and Brothers
- LAZARSELD, P. F., B. Berelson et H. Audet (1948). Voting, a study of opinion formation in a presidential campaign. Chicago: University of Chicago Press
- \_\_\_\_\_ (1948). The people's choice. New York: Columbia University press.
- LERNER, Daniel (1958). The Passing of traditional society: Modernizing the Middle East. Glencoe: Free Press.
- \_\_\_\_\_ (1962). Toward a communication theory of modernization, in L. Pye, éd, Communication and Political Development. Princeton: Princeton University Press.
- LERNER, D. (1967). Communication and change in the developing countries. Édition East West Center Press, Honolulu.
- LE THANH, Kôï (1984). Les trois dimensions du développement in Anouar Abder Malek. Clés pour une stratégie nouvelle du développement. Paris: Les éditions ouvrières
- LEWIS, Peter (1993). Alternative media: Linking global and local. Paris: Unesco
- LINDLOF, Thomas R. (1995). Qualitative research methods. Thousand Oaks, CA.: Sage.
- LOCOH, Thérèse (1989). Les politiques de fécondité et de planification familiale en Afrique. In D. Tabutin et al. Population et environnement, Rapport présenté à la commission des communautés européennes. Bruxelles.
- \_\_\_\_\_ (1989). Les politiques de population en matière de fécondité dans les pays francophones: L'exemple du Togo. Les Dossiers du CEPED, no 6, Paris: CEPED
- \_\_\_\_\_ (1992). Vingt ans de planification familiale en Afrique subsaharienne. Les dossiers du CEPED No 19. Paris, février 1992.
- MACBRIDE, S. et al. (1980). Voix multiples, un seul monde: communication et société aujourd'hui et demain. Paris: Les éditions Africaines
- MALTHUS, Thomas Robert (1798). First essay on population, 1798

- New York: A. M. Kelly.
- \_\_\_\_\_ (1967). An essay on the principle of population  
London, New York: A. M. Kelly
- \_\_\_\_\_ (1963). Essai sur le principe de la population. Paris: Gonthier.
- MATTELART, Armand (1967). Géopolitique du contrôle des naissances.  
Paris: Éditions Universitaires.
- McGUIRE, W. J. (1989a). Theoretical foundations of campaigns. In R.R.Rice  
and C. K. Atkin (eds). Public communication theory. 2nd ed.  
Newbury Park, CA: Sage
- \_\_\_\_\_ (1989b). The structure of individual attitudes and attitude  
systems. In A. Pratkanis, S. Breckler et A. Greenwald (Eds.).  
Attitude function and function. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- \_\_\_\_\_ (1985). Attitude and attitude change, in Handbook of  
social psychology, G. Lindzey et E. Aronson (dir.), Chicago  
Random House, vol. 3, 2e éd., 1969 et vol. 2, 3e éd., 1985.
- \_\_\_\_\_ (1984). Public communication as strategy for inducing health-  
promoting behavior change. Preventive medicine, 13, 299-319.
- \_\_\_\_\_ (1969). Attitude and attitude change. In Handbook of social  
psychology. G. Lindzey et E. Aronson. Chicago: Random House.
- MCQUAIL, D. (1985). Gratifications research and media theory: Four models  
or one? in K. E. ROSENGREN, L. A. Wenner et P. Palmgreen.  
Media gratifications research: Current perspectives.  
Beverly Hills: Sage.
- \_\_\_\_\_ (1972). Sociology of mass communications.  
Harmondsworth (Middlesex, England), Penguin.
- MEADOWS, P. et al. (1972). The limits to growth. Cambridge: MIT
- MEDEIROS (de), N. (1994). Culture sanitaire et décodage des messages  
télévisés de santé chez les Fon du Sud du Bénin. Thèse de Ph. D.  
en communication. Montréal: Université de Montréal.
- MICHELAT, G. (1975). Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie  
dans Revue française de sociologie. Vol.16, 1975.
- MINISTRÈRE DE L'AGRICULTURE ET DE L'ÉLEVAGE (1989). Situation  
agricole du Burundi. Bujumbura: Direction générale de la

- planification agricole et de l'élevage.
- MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE ET SECONDAIRE (1992a). Bilan des activités pour l'année 1991. Bujumbura: Ministère de l'enseignement primaire et secondaire.
- \_\_\_\_\_ (1992b). Rapport du séminaire sur la Population, l'éducation et le développement au Burundi. Bujumbura du 9 au 11 avril 1992. Bujumbura: Ministère de l'enseignement primaire et secondaire.
- MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR (1987). Enquête démographique et de santé au Burundi. Bujumbura: Ministère de l'intérieur.
- MINTZ, J. (1988-89). Le marketing social, une nouvelle arme pour un vieux combat, in Promotion de la santé, vol. 27, no3, hiver 88-89.
- MORLEY, D. (1992). La réception des travaux sur la réception. Retour sur «Le Public de Nationwide» (traduit de l'anglais par Daniel Dayan) Hermès, 11-12.
- \_\_\_\_\_ (1992) Television audiences and cultural studies. New York: London
- \_\_\_\_\_ (1980). The Nationwide audience: Structure and Decoding. London: British Film Institute.
- \_\_\_\_\_ (1986). Family television: Cultural power and domestic leisure. London: Comedia Publing group.
- MOWLANA H. et L. Wilson (1990). The passing of modernity: Communication and the transformation of society. New York: Longman
- MOWLANA, Hamid (1990). Communication, technologie et développement. Paris: UNESCO.
- \_\_\_\_\_ (1979). Technology versus tradition: Communication in the Iranian revolution. Journal of Communication, 29, 3, 107-112.
- MONOJA, Luka T. (1997). Rapport d'évaluation du projet d'appui au programme national de planification familiale. Bujumbura: CPPF
- MONTOYA-AGUILAR, C et M. I. Roemer (1989). L'évaluation et l'Assurance de la qualité des soins de santé primaires. Genève: OMS.
- MUCCHIELLI, Alex (1991). Les méthodes qualitatives. Paris: Presses

- Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_ (1992). L'entretien projectif. Paris: Eyrolles.
- MWOROHA, E et al. (1987). Histoire du Burundi. Des origines à la fin du XIXe siècle. Paris: Hatier.
- MWOROHA, E (1977). Peuples et rois de l'Afrique des lacs: Le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle. Paris: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- MYERS, D. K. (1987). La psychologie sociale. McGraw-Hill Book Company.
- NAIR, K. Sadanandan et S. A. White (1994). Participatory communication. Working for change and development. New Delhi: Sage Publications
- NATIONS UNIES (1996) Rapport de la cinquième conférence mondiale sur les femmes. Beijing, du 4 au 15 septembre 1995. New York: Nations Unies.
- \_\_\_\_\_ (1995a) Rapport de la conférence internationale sur la population et le développement. Le Caire, 5-13 septembre 1994. New York: Nations Unies
- \_\_\_\_\_ (1995b) Résumé du programme d'action de la conférence internationale sur la population et le développement. Le Caire, 5-13 septembre 1994. New York: Nations Unies
- NDAKORANIWE, Floride. (18 novembre 1992). Planning familial: formation des agents de sensibilisation. In Le Renouveau. Le quotidien d'information du Ministère de la communication, de la culture et des sports. Bujumbura: Ministère de la communication
- NDARIBAZE, Jean-Marie (1997). L'élevage bovin dans les hautes terres du Burundi: cas de la commune de Mugongo Manga. Mémoire de licence en géographie. Bujumbura: Université du Burundi.
- NDIMURUKUNDO, Nicéphore (1987). Connaissances, attitudes et pratiques sur la santé maternelle et infantile. Bujumbura: Unicef.
- NEWCOMB, T. M., R. H. Turner et P. E. Converse (1970). Manuel de psychologie sociale. Paris: Presses universitaires de France.
- NGENDABANYIKWA, Norbert (1987). Contribution à l'étude des connaissances, attitudes et pratiques du planning familial

- en milieu rural au Burundi. Mémoire de licence spéciale en santé publique. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- NINTERETSE, G. (1992). Contribution de la planification familiale à l'amélioration de la santé de la population. Rapport final du séminaire sur la population et le développement au Burundi. Bujumbura du 4 au 9 novembre 1991. Bujumbura: Ministère du plan.
- NKURUNZIZA, François (1997). Dynamique démographique. Agriculture et environnement au Burundi. In République du Burundi. In Rapport du séminaire national sur la population-environnement et développement au Burundi. Bujumbura: Ministère de l'aménagement du territoire et de l'environnement
- NTAHOKAJA, Jean-Baptiste (1993). Plaidoyer pour l'Afrique. Bujumbura: Université du Burundi.
- \_\_\_\_\_ (1978). Imigenzo y'ikirundi (coutumes du Burundi). Bujumbura: Université du Burundi (stencilé)
- NTAHOMBAYE, Philippe (1983). Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi. Paris: Éditions Karthala.
- \_\_\_\_\_ (1987). La langue et la culture in Emile Mworoha et al. Histoire du Burundi. Des origines à la fin du XIXe siècle. Paris: Hatier
- NTIRANYIBAGIRA, Théodora (1996). Enjeux, contraintes et conséquences de l'articulation «communication-développement» pour le bon fonctionnement des coopératives du Burundi. Mémoire de maîtrise en communication. Montréal: Université du Québec à Montréal.
- NYAMBIRIGI, Donatien (1997). Rapport de réflexion sur les stratégies d'IEC en matière de population et de développement humain durable. In L'Avenir, hebdomadaire d'information et d'analyse. Bujumbura: Maison de la Presse.
- NYERERE, Julius (1976). Liberated man-the purpose of development. Convergence, 4/9.

- \_\_\_\_\_ (1973). Freedom and development. Dar-Es-Salam: Oxford University Press.
- O'KEEFE, Daniel J. (1990). Persuasion: Theory and research. Newbury: Sage.
- OUELLET, André (1994). Processus de recherche. Une introduction à la méthodologie de la recherche. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- PAISLEY, W.J. (1989). Public communication campaigns: The american experience, in R. E. Rice et C. Atkin (éd.). Public communication campaigns. 2e éd., Newbury Park: Sage.
- PARTI UPRONA (1983). La politique de planification familiale et de contrôle démographique. Bujumbura: Parti Uprona.
- PERLOFF, R. M. (1993). The dynamics of persuasion. New Jersey: Lawrence Erlbaum associates, publishers.
- PETTY, R. E. et J.T. Cacioppo (1986). Communication and persuasion. Central and peripheral routes to attitude change. New York, Springer-Verlag.
- PICHÉ, Victor et Jean Poirier (1990). Les théories de la transition démographique: Vers une convergence? In Sociologie et sociétés, Vol. XXII, no 1.
- PIOTROW, Phyllis Tilson et Kincaid, D. Lawrence et al. (1997). Health communication: Lessons from family planning and reproductive health. Westport, Connecticut, London: Praeger.
- PNUD (1994). Rapport mondial sur le développement humain. Paris: Economica.
- POPULATION REFERENCE BUREAU (PRB: 1996). 1996 world population data sheet: Demographic data and estimates for the countries and regions of the world [wall chart]. Washington, DC: PRB .
- PREMIER MINISTERE ET MINISTERE DU PLAN (1991). Rapport final du Séminaire national sur la population et le développement au Burundi. Bujumbura du 4 au 9 novembre 1991. Bujumbura: Premier Ministère et Ministère du Plan.
- PREMIER MINISTERE ET MINISTERE DU PLAN (1992). Politique nationale de population du Burundi. Bujumbura: Unité de planification de

- la population
- PROJET IEC (1997). Séminaire de réflexion sur les stratégies d'IEC en matière de population et de développement humain durable. In Rapport final du séminaire tenu à Bujumbura du 25 au 27 juin 1997. Bujumbura: Ministère de la communication.
- PRONOVOST, Robert (1990). Le marketing social en promotion de la santé, in Santé Société: La promotion de la santé: Concepts et stratégie d'action. Québec: MSSS.
- PUSKA, P. et al. (1979). Mass media and smoking cessation. International Journal of health education, 22, 2-10.
- PUSKA, P. et al. (1985). The community-based strategy to prevent coronary heart disease: conclusions from the ten years of the North Karelia Project. Annual Review of Public Health, 6.
- RABOY, Marc et al. (1994). Développement culturel et mondialisation de l'économie: un enjeu démocratique. Québec: Institut québécois de recherche sur la culture.
- RAVAULT, René-Jean (1995). Développement durable, communication et réception active. Montréal: Chaire Unesco, uqam
- \_\_\_\_\_ (1986). Défense de l'identité culturelle par les réseaux traditionnels de coéducation. In International political science review, vol. 7, no 3
- \_\_\_\_\_ (1980). Some possible economic dysfunctions of the anglo-american practice of international communications, a theoretical approach. Iowa city: The University of Iowa. Thèse de doctorat inédite
- RAY, M. (1973). Marketing communication and hierarchy of effects. in P. Clarke (éd.), New models for communication research. Newbury Park: Sage
- REEVES, Geoffrey (1993). Communications and the third world. London: Routledge.
- RICE, Ronald E. et Charles K. Atkin (1989). Public communication campaigns. Second edition London: Sage publications
- RIRANGIRA, Jean (1997). Dynamiques démographiques et interactions environnement, secteurs socio-économiques: Cas de la santé In République du Burundi. Rapport du séminaire national

- sur la population-environnement et développement au Burundi. Bujumbura: Ministère de l'aménagement du territoire et de l'environnement
- \_\_\_\_\_ (1996). Les femmes, la famille et la santé. Rapport du séminaire national d'information et de suivi des recommandations de la 4<sup>e</sup> conférence mondiale sur les femmes. Beijing, septembre 1996. Bujumbura: Ministère de la santé publique
- ROBATEL, J-P. et al. (1974). Les problèmes de population au Burundi. Bujumbura: Université du Burundi.
- ROCHER, Guy (1969). Introduction à la sociologie. Québec: HMH
- RODEGEM, F. M. (1961). Sagesse Kirundi. Proverbes, dictons, locutions usités au Burundi. Tervuren. Musée royal du Congo Belge
- \_\_\_\_\_ (1970) Dictionnaire Rundi-Français. Bruxelles, Tervuren
- \_\_\_\_\_ (1973). Anthologie rundi. Bruges: Presses de l'imprimerie Sainte-Catherine
- ROGERS, E. M. et J. D. Storey (1987). Communication campaigns in C.R. Berger et S. H. Chaffee (éd.), Handbook on communication science, Newbury Park: Sage.
- ROGERS, E. M. et F. F. Shoemaker (1971). Communication of innovations: A Cross-Cultural approach. New York: Free Press.
- ROGERS, E. M. (1973). Communication strategies for family planning. New York: Free Press.
- ROGERS, E. M. (1976a). Communication and Development: The passing of the Dominant paradigm. In Communication Research, 3, 2, 213-240.
- \_\_\_\_\_ (1976b). Communication and development: Critical perspectives. Beverly Hills: Sage Publications.
- ROGERS, E. M. et D. Lawrence Kincaid (1981). Communication networks: Toward a new paradigm for research. London: MacMillan.
- ROGERS, E. M. (1962) Diffusion of innovations. New York: The Free Press
- \_\_\_\_\_ (1983) Diffusion of innovations. 3rd edition. New York: Free Press
- ROGERS, R. W. et C. R. Mewborn (1976). Fear appeals and attitude change. In Journal of personality and social psychology. Vol. 34, no1.

- ROSENGREN, K. E., L.A.Wenner ET P. Palmgreen (1985). Media gratifications research: Current perspectives. Beverly Hills: Sage.
- ROSTOW, W.W. (1960). The stages of economic growth. A non communist manifesto. Cambridge: Cambridge university press.
- \_\_\_\_\_ (1962). Les étapes de la croissance économique. Paris: Ed. du seuil
- ROZIER, R. (1973). Le Burundi, pays de la vache et du tambour. Paris: Les Presses du Palais Royal.
- SAVOIE-ZAJC, Lorraine (1997). L'entrevue semi-dirigée. In Benoît Gauthier Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données. Québec: Presses de l'Université du Québec
- SCHRAMM, W. (1963). Communication Development and the Development process in L. Pye, éd., Communication and Political Development. Princeton: Princeton University Press,
- \_\_\_\_\_ (1966). L'information et le développement national: Le rôle de l'information dans les pays en voie de développement. Paris: Unesco
- \_\_\_\_\_ (1971). Communication in family planning. Studies in family planning 7:1-43
- SEGAMBA, Léonce et al. (1987). Enquête démographique et de santé au Burundi. Bujumbura: Ministère de l'intérieur.
- SERVAES, Jan et Randy Arnst (1995). Principles of participatory communication research: Its strengths(!) and weaknesses(?). Paper for presentation at IAMCR Conference. Portoroz, Slovenia, June 27-July 1, 1995
- SERVAES, Jan (1991). Toward a new perspective for communication and development in Fred L. CASIMIR (1991). Communication in development. Norwood, New York: Ablex.
- SÉVERIN, W. J. et J. W. Tankard (1979). Communication theories. Origins, methods, uses. New York, Hasting House.
- SIRVEN, P. et al. (1991). Géographie du Burundi. Paris: Hatier.
- SMITH, A. D. (1973). The concept of social change: A critique of the functionalist theory of social change. London: Routledge and Kegan.

- SOLOMON, D. S. (1982). Health campaigns on television in D. Pearl, L. Bouthilet et J. Lazar (éd.), Television and behavior: Ten years of scientific progress and implications for the eighties, vol, 2, technical Reports, Rockville: National Institute of Mental Health.
- SOLOMON, D. S. (1989). A social marketing perspective on communication campaigns, in R.E.Rice et C. Atkin (éd.). Public communication campaigns, 2e éd. Newbury Park: Sage.
- SPRADLEY, James. P. (1980). Participant observation. New York: Holt, Rinehart and Winston
- \_\_\_\_\_ (1979). The ethnographic interview. New York: Holt, Rinehart and Winston
- TABUTIN, D. (1991). La croissance démographique de l'Afrique. Revue Tiers-Monde, 32, (125-126), 595-600
- TAYLOR, R. E. (1994). Qualitative research. In M. Singletary (Ed.) Mass communication research: Contemporary methods and applications. New York, London: Longman.
- TEHRANIAN, M. (1982). Communication et développement international: quelques considérations théoriques (no 41). Commission internationale d'études des problèmes de la communication. Paris: UNESCO.
- TEHRANIAN, M. (1992). Restructuring for world peace: on the threshold of the twenty-first century: Cresskill, N.J.: Hampton Press
- \_\_\_\_\_ (1982). Théories de développement et idéologies messianiques: Dépendance, communication et démocratie dans le Tiers-Monde. Conférence présentée à Paris lors de la 25e conférence de l'Association internationale de recherche sur les communications, documents ronéotypé. Paris: UNESCO.
- TIMAEUS, I. ET W. Graham (1989). Labor circulation, marriage and fertility in southern africa. In R. Lesthaeghe et al. Reproduction and social organisation in Sub-Saharan Africa. University of california press.
- TÖNNIES, Ferdinand (1977). Gemeinschaft und gesellschaft, communautés et sociétés: catégories fondamentales de la sociologie pure. Introduction et traduction de J. Leif, Paris, Retz.

- TREMBLAY, G et al. (1990). Les industries de la culture et la communication au Québec et au Canada. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- TRI, Huynh Cao (1984) Le concept du développement endogène et centré sur l'homme in Anouar Abder-Malek: Clés pour une stratégie nouvelle du développement. Paris:Unesco
- UGBOAJAH, F. (1987). Implications culturelles de la communication en Afrique. Revue Tiers-Monde, 28, (11-12), 595-600.
- UNESCO (1984). Participer au développement. Paris:Unesco
- UNICEF et RÉPUBLIQUE DU BURUNDI (1992). Femmes et enfants au Burundi. Analyse de la situation. Bujumbura: Unicef.
- UNITED NATIONS POPULATION FUND (1995). National perspectives on population and development: Synthetis of 168 national reports prepared for the international conference on population and development, 1994. New York: United Nations
- UNIVERSITÉ DU BURUNDI et al. (1979). Atlas du Burundi. Paris: Association pour l'atlas du Burundi.
- WALLACK, Lawrence et al. (1993). Media advocacy and public health. Power for prevention. Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications.
- \_\_\_\_\_ (1990). Mass communication and public health: Complexities and conflicts. Newbury park, London, New Delhi: Sage
- \_\_\_\_\_ (1981). Mass media campaigns: The odds against finding behavior change, Health Education Quarterly, 8(3), 209-260
- WANG, G. et W. Dissanayake(1984). Continuity and change in communication systems: An asian perspective. Norwood N. J. : Ablex.
- WHITE, R. A. (1983). Mass communication and culture: transition to a new paradigm. Journal of communication, 33, (3), 279-302.
- WILLETT, G. (1992). La communication modélisée. Une introduction aux concepts, aux modèles et aux théories. Ottawa: Éditions du Renouveau Pédagogique Inc.
- WILLIAMS, R. (1983). Keywords: A vocabulary of culture and society. London, Fontana Brothers
- WINDAHL, Sven, Nenno H. Signitzer et Jean T. Olson (1993). Utilisation des

- théories de la communication: Une introduction à la planification de la communication (Traduction de Alain Laramée et Marie-Hélène Chartier). Québec: Télé-Université.
- WOLLAST, Elisabeth et Marcel Vekemans (1993). Pratique et gestion de la planification familiale dans les pays en voie de développement. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- WALLERSTEIN, N. (1992). Powerlessness, empowerment and health: Implications for health promotion programs. American Journal of Health Promotion. Vo 6 no3, 197-205.
- WOOD, Bernard (1993). Communication, technology and development theory. New York, London.
- YOUNG, Eric (1988). Le marketing social: son origine, son orientation. in La Promotion de la Santé, vol. 27,no3, hiver 1988/1989.
- ZUURE, B. (1929). Croyances et pratiques religieuses des Barundi. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.

## **ANNEXES**

**Annexe no 1: Le Burundi dans l'Afrique**



Source: Robatel et al. (1974:10)

**Annexe no 2: Provinces et secteurs sanitaires correspondants au Burundi**

Provinces	Secteurs sanitaires
Bujumbura rural	
	Bujumbura rural
	Rwibaga
Bubanza	
	Bubanza
Bururi	
	Bururi
	Rumonge
	Matana
Cankuzo	
	Cankuzo
Cibitoke	
	Cibitoke
Gitega	
	Gitega
	Mutaho
Karuzi	Kibuye
Kayanza	
	Kayanza
	Musema
Kirundo	
	Kirundo
	Mukenke
Makamba	
	Makamba
Muramvya	
	Muramvya
	Mwaro
	Kibumbu
Muyinga	
	Muyinga
Ngozi	
	Ngozi
	Kiremba
Rutana	
	Rutana
Ruyigi	
	Ruyigi
	Butezi
Bujumbura-ville	
	Bujumbura mairie

**Source:** CPPF (1997: 12-14).

**Annexe no 3: Évolution de la population et de la densité du Burundi  
de 1935 à 1993**

Année	Population	Densité(Hab/km2)
1935	1524000	58.7
1960	2234000	86.1
1965	2234000	123.7
1979	4028420	154.3
1980	4065908	156.7
1990	52922000	204.0
1993	5769000	230.0

**Source:** Patrice Horugavye (1997: 25)

**Annexe no 4 : Avortements enregistrés dans les structures sanitaires par provinces en 1997**

Secteurs	Effectifs des avortements	% des avortements
Bubanza	56	2.3
Buhiga	153	6.5
Bujumbura Rural	81	3.4
Bujumbura Urbain	20	0.8
Bururi	39	1.5
Butezi	35	1.5
Cankuzo	74	3.1
Cibitoke	52	2.2
Gitega	122	5.1
Kayanza	154	6.5
Kibumbu	82	2.5
Kibuye	30	1.2
Kiremba	125	5.3
Kirundo	126	5.3
Makamba	111	4.7
Matana	76	3.2
Mukike	21	0.8
Muramvya	60	2.5
Musema	161	6.8
Mutaho	137	5.8
Muyinga	257	10.9
Ngozi	116	4.9
Rumonge	7	0.2
Rutana	115	4.8
Ruyigi	113	4.8
Rwibaga	50	2.1
<b>Total</b>	<b>2348</b>	<b>100</b>

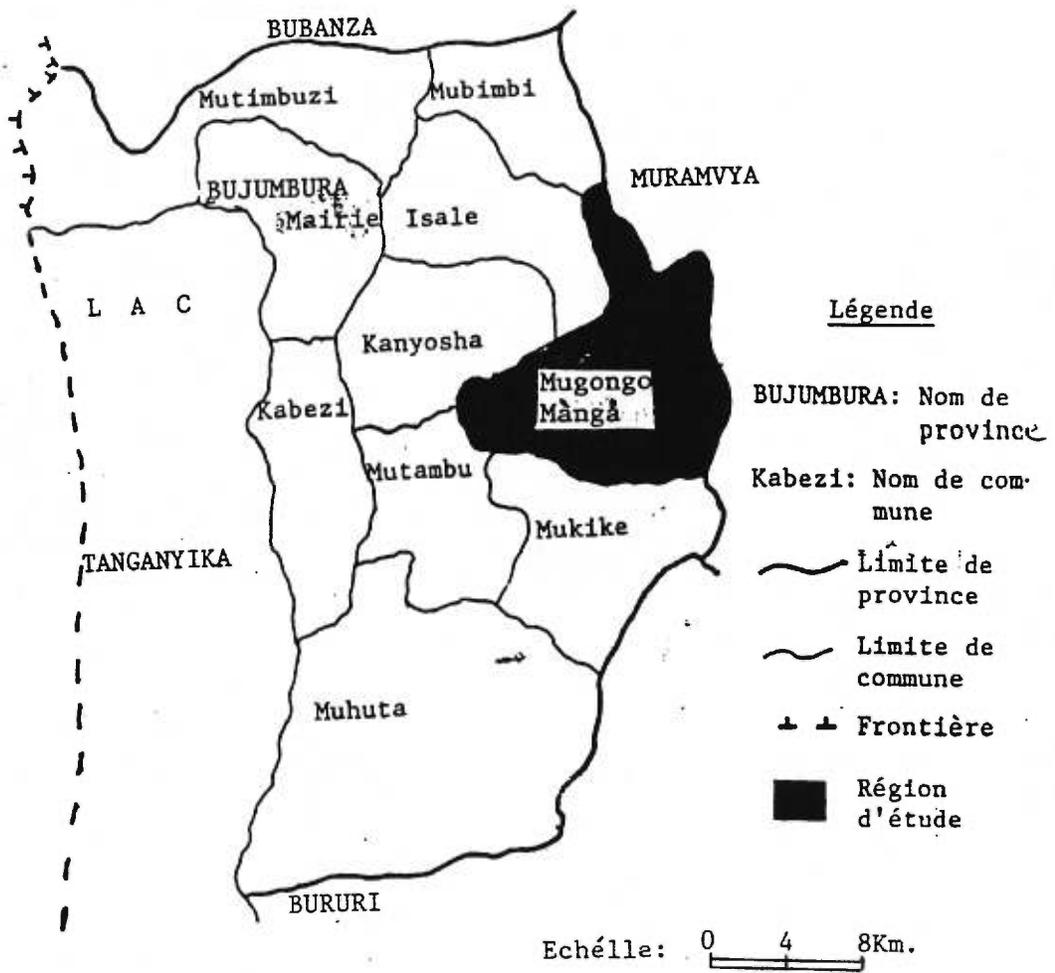
**Source:** Avortements enregistrés dans les structures de soins en 1997 par province sanitaire (CPPF, 1998: 44).

**Annexe no 5: Effectif des médecins par province en 1990, en 1995 et en 1997**

Provinces	1990	1995	1997
Mairie	137	266	210
Bujumbura rural	2	5	4
Bubanza	4	2	1
Bururi	13	6	7
CAnkuzo	6	2	2
Cibitoke	6	1	1
Gitega	21	12	16
Karuzi	2	0	1
Kayanza	10	6	7
Kirundo	5	3	4
Makamba	6	2	4
Muramvya	14	3	4
Muyinga	4	3	3
Ngozi	12	12	12
Rutana	3	2	4
Ruyigi	8	4	4
Total	253	329	284

**Source:** Répartition des médecins par province (Rirangira, 1997: 100).

**Annexe no 6: Localisation de la commune  
Mugongo Manga**



Source: Sirven et al. (1991:10)

**Annexe no 7: Population de la commune Mugongo Manga par colline  
de recensement et par sexe.**

Collines	Nombre de ménages	Hommes	Femmes	Total
Bubaji	141	351	383	734
Buhoro	462	1025	1269	2294
Butagazwa	415	857	1001	1858
Jenda-Centre	195	466	408	874
Gisarwe	359	676	563	1289
Jenda	382	807	926	1733
Kayoyo	314	714	796	1510
Kibira	132	283	343	626
Mugongo	246	513	586	1099
Mugoyi	307	729	767	1496
Murunga	327	690	856	1546
Mwura	316	677	724	1401
Nyabiraba	183	422	459	881
Nyarugari	303	627	703	1033
Nyarushanga	380	873	921	1794
Rutambiro	310	603	777	1380
Rwibaga	505	842	606	1448
Total	5277	11155	12088	23243

**Source:**

Données issues du recensement général de la population  
et de l'habitation de 1990.

## **Annexe no 8: Guide indicatif d'entretien pour les histoires de cas**

### **1. Impact du projet de PF à Mugoyi**

1. 1. À travers vos différentes étapes de la vie, quel a été l'impact du projet SR/PF et des méthodes contraceptives modernes sur vous et votre famille?
1. 2. À travers vos différentes étapes de votre vie, quel a été l'impact des méthodes traditionnelles de PF sur vous et votre famille?
1. 3. Le projet de PF a-t-il changé quelque chose dans votre vie jusqu'à présent? Si oui, comment? Sinon, pourquoi?

### **2. Croyances religieuses à Mugoyi**

2. 1. Pourriez-vous raconter l'importance et l'impact des valeurs et croyances religieuses traditionnelles sur votre famille depuis votre mariage jusqu'à nos jours?
2. 2. Quels sont les rites et les cérémonies en rapport avec "Imana", Dieu, Kiranga, les relations avec le devin et le sorcier que vous connaissez dans votre famille et dans votre entourage?
2. 3. Quelles sont les croyances et les convictions religieuses dans votre famille?

### **3. Rôle et place de la femme**

3. 1. Pourriez-vous me raconter le rôle et la place de la femme de la colline Mugoyi sur le développement de la famille et de la société en général et dans son foyer en particulier?
3. 2. Quelles sont les différentes activités quotidiennes de la femme à Mugoyi?
3. 3. Pourriez-vous me raconter le rôle et la place de l'homme de la colline Mugoyi sur le développement de la famille et de la société en général et de son foyer en particulier?
3. 4. Quelles sont les différentes activités quotidiennes de l'homme de Mugoyi?

### **4. Médecine traditionnelle**

4. 1. Pourriez-vous me raconter les médicaments traditionnels et les rites utilisés en cas de fertilité, de stérilité, de grossesse, de maladies infantiles, de prévention des maladies, connus et expérimentés dans votre famille et votre entourage?
4. 2. Quel a été concrètement l'impact des guérisseurs traditionnels et des sages femmes traditionnels dans votre vie et celle de votre famille?
4. 3. Dès votre naissance jusqu'à nos jours, quels sont les cérémonies et les rites dont vous et votre famille avaient été l'objet dans le but de vous protéger des forces maléfiques?
4. 4. Depuis votre naissance jusqu'à aujourd'hui, quels sont les rites et les cérémonies faits pour vous à l'occasion des grands moments de la vie? (Naissance, passage à l'adolescence, mariage, naissances des enfants, décès des membres de la famille, etc.).

N. B. Ce schéma d'entretien semi-structuré a été traduit en Kirundi, la langue maternelle parlée par tous les burundais. Nos informateurs (trices) ont répondu dans leur langue maternelle à savoir le Kirundi.

**Annexe no 9:****Guide d'entrevue semi-structuré: Fécondité, procréation, sexualité et croyances religieuses****1. Exposition aux activités de communication de la politique de la SR/PF**

1. 1. As-tu déjà entendu parler de la politique de SR/PF?
1. 2. Où l'as-tu entendu pour la première fois?
1. 3. Expliquer, avec des exemples, ce que tu comprends par PF?
1. 4. Quelles sont les composantes de la SR/PF?

**2. Méthodes contraceptives**

2. 1. Quelles sont les méthodes contraceptives véhiculées par la politique de SR/PF?
2. 2. Quels sont les avantages liés à l'utilisation de la pilule?
2. 3. Quels sont les inconvénients liés à l'utilisation de la pilule?
2. 4. Quels sont les avantages liés à l'utilisation du condom?
2. 5. Quels sont les inconvénients liés à l'utilisation du condom?
2. 6. Quels sont les avantages liés à l'utilisation du stérilet?
2. 7. Quels sont les inconvénients liés à l'utilisation du stérilet?
2. 8. Quels sont les avantages liés à l'utilisation des injectables?
2. 9. Quels sont les les inconvénients liés à l'utilisation des injectables?
2. 10. Quels sont les avantages liés à l'abstinence sexuelle?
2. 11. Quels sont les inconvénients liés à l'abstinence sexuelle?
2. 12. Quels sont les avantages liés à l'allaitement maternel?
2. 13. Quels sont les inconvénients liés à l'allaitement maternel?
2. 14. Quelles sont les rumeurs déjà entendues sur les méthodes contraceptives modernes?
2. 15. Quelles sont les rumeurs déjà entendues sur les méthodes contraceptives traditionnelles?
2. 16. Dans quelles circonstances peu-tu recommander à quelqu'un ou à quelqu'une d'utiliser la contraception moderne?
2. 17. Dans quelles circonstances peut-on recommander à quelqu'un ou

quelqu'une d'utiliser les méthodes contraceptives traditionnelles?

### **3. Procréation/fécondité**

3. 1. Quel est le nombre idéal qu'un couple devrait avoir dans la colline de Mugoyi?
3. 2. Pourquoi les gens préfèrent une progéniture nombreuse?
3. 3. As-tu des préférences pour des garçons ou des filles?
3. 4. Pourquoi préférer l'un ou l'autre sexe?
3. 5. Que symbolise l'enfant dans la culture burundaise?
3. 6. Quels sont les qualificatifs attribués à un enfant?
3. 7. Que symbolise une femme féconde dans la culture burundaise?
3. 8. Que symbolise une femme stérile dans la tradition burundaise?
3. 9. Quels sont les qualificatifs attribués à une vieille célibataire?
3. 10. Quels sont les qualificatifs attribués aux vieux célibataires?

### **4. Sexualité**

4. 1. Comment s'effectuait l'éducation sexuelle des garçons et des filles dans la tradition burundaise?
4. 2. Quelle est la situation actuelle à ce sujet?
4. 3. Que se passait-il dans des situations de fille-mères dans la tradition?
4. 4. Qu'en est-il des relations sexuelles avant le mariage dans la tradition burundaise?
4. 5. D'après tes connaissances et ton expérience, comment s'effectuait le choix des conjoints, la dot, le mariage et les rites de mariage dans la société traditionnelle burundaise?
4. 6. Comment s'effectue actuellement le choix des conjoints, la dot, le mariage, les rites de mariage dans la société burundaise et de préférence ici à Mugoyi.
4. 7. Quels sont les rites liés aux naissances des jumeaux et aux cérémonies de leurs relevailles ?
4. 8. Quels sont les rites effectués lorsqu'une femme est enceinte?
4. 9. Quels sont les médicaments et les rites traditionnels donnés à une femme qui tarde à concevoir?

4. 10. Quels sont les médicaments et les rites traditionnels donnés à une femme qui avorte souvent?
4. 11. Quels sont les médicaments et les rites traditionnels donnés à une femme stérile?
4. 12. Quelles sont les différentes activités qui démontrent la division sexuelle du travail à Mugoyi?

## **5. Croyances religieuses**

5. 1. Quelle est la conception de Dieu dans la société burundaise traditionnelle? Et actuellement?
5. 2. Quels sont les éléments maléfiques dans l'acte de création d'Imana, Dieu?
5. 3. Quels sont les éléments bénéfiques dans l'acte de création d'Imana, Dieu?
5. 4. Comment s'effectuait le culte des esprits des défunts?
5. 5. Que faut-il retenir du culte à Kiranga?
5. 6. Quels sont le rôle et la place du devin dans la société burundaise en général et à Mugoyi en particulier?
5. 7. Quels sont le rôle et la place du sorcier dans la société burundaise en général et à Mugoyi en particulier?

**Annexe no 10 : Liste des responsables interviewés au Burundi**

Autorités interviewées	Nombre
Anciens et nouveaux directeurs au CPPF	3
Médecin Superviseur au CPPF	1
Chef du service statistique au CPPF	1
Chef du service IEC au CPPF	1
Médecin directeur de Bujumbura rural	1
Directeur Général au Ministère de la santé	1
Chef du secteur de santé de Rwibaga	1
Médecin-chef de l'hôpital de Rwibaga	1
Médecin-chef de l'hôpital de Jenda	1
La responsable du centre de santé de Rwibaga	1
La responsable du centre de santé de Jenda	1
La responsable de la maternité de Jenda	1
Un spécialiste de la culture burundaise	1
Un prêtre, docteur en théologie	1
Total	15

**Annexe no 11: Nouvelles acceptantes de méthodes contraceptives en 1997 au Burundi.**

Secteurs de santé	Nouvelles acceptantes	Pourcentage
Bubanza	396	1.2
Buhiga	572	1.7
Bujumbura urbain	4980	14.5
Bujumbura rural	1663	4.8
Bururi	267	0.8
Butezi	607	1.8
Cankuzo	651	1.9
Cibitoke	759	2.2
Gitega	1922	5.6
Kayanza	2882	8.4
Kibumbu	683	2.0
Kibuye	214	0.6
Kiremba	5527	16.0
Kirundo	842	2.5
Makamba	587	1.7
Matana	184	0.5
Mukenke	519	1.5
Muramvya	1031	3.0
Musema	794	2.3
Mutaho	19	0.1
Muyinga	1840	5.3
Ngozi	3275	9.5
Rumonge	459	1.3
Rutana	1486	4.3
Ruyigi	2156	6.2
Rwibaga	94	0.3
Total	34409	100

**Source:** Bilan des activités de SR/PF de 1997 (CPPF, 1998: 14)

**Annexe no 12: Identification des informateurs et des informatrices**

Âge: 30 ans et plus

sexe: M-----F-----

**Lieu de naissance:**

Zone:

Colline de recensement:

Commune:

**Lieu de résidence:**

Zone: Rwibaga

Colline de recensement: Mugoyi

Commune: Mugongo Manga

Depuis quand?

**Niveau d'instruction:**

Néant-----

Primaire-----      oui-----      non-----

Sait lire:      oui-----      non-----

Sait écrire:      oui -----      non-----

**Profession:**

Agricultrice (agriculteur)-----

Éleveur (re)---      autres-----

**État civil:**

Marié (e)-----divorcé (e)-----

célibataire-----

veuf (veuve)---- séparé(e)-----autre---

**Appartenance religieuse:**

Musulman---- protestant---- Catholique--- animiste---

**Annexe no 13: Tableau du nombre des informatrices et des informateurs réalisé à partir de la recherche sur le terrain**

	Femmes de	Hommes de	Femmes:	Hommes:
	60 ans	60 ans	30-45 ans	30-45 ans
Informatrices	6	-	15	-
Informateurs	-	6	-	15
<b>Total</b>	<b>6</b>	<b>6</b>	<b>15</b>	<b>15</b>

Annexe no: 14



Source: Logo du CPPF

Annexe no:15



Ministère de la communication

**PROJET IEC**

**FNUAP/BDI/93/PO3**

**FNUAP**



The block contains two logos side-by-side. On the left is the coat of arms of the Democratic Republic of the Congo, featuring a shield with a scale of justice, a sword, and a banner. On the right is the logo of the United Nations Population Fund (FNUAP), which is a globe with a caduceus (a staff with two snakes) superimposed on it.



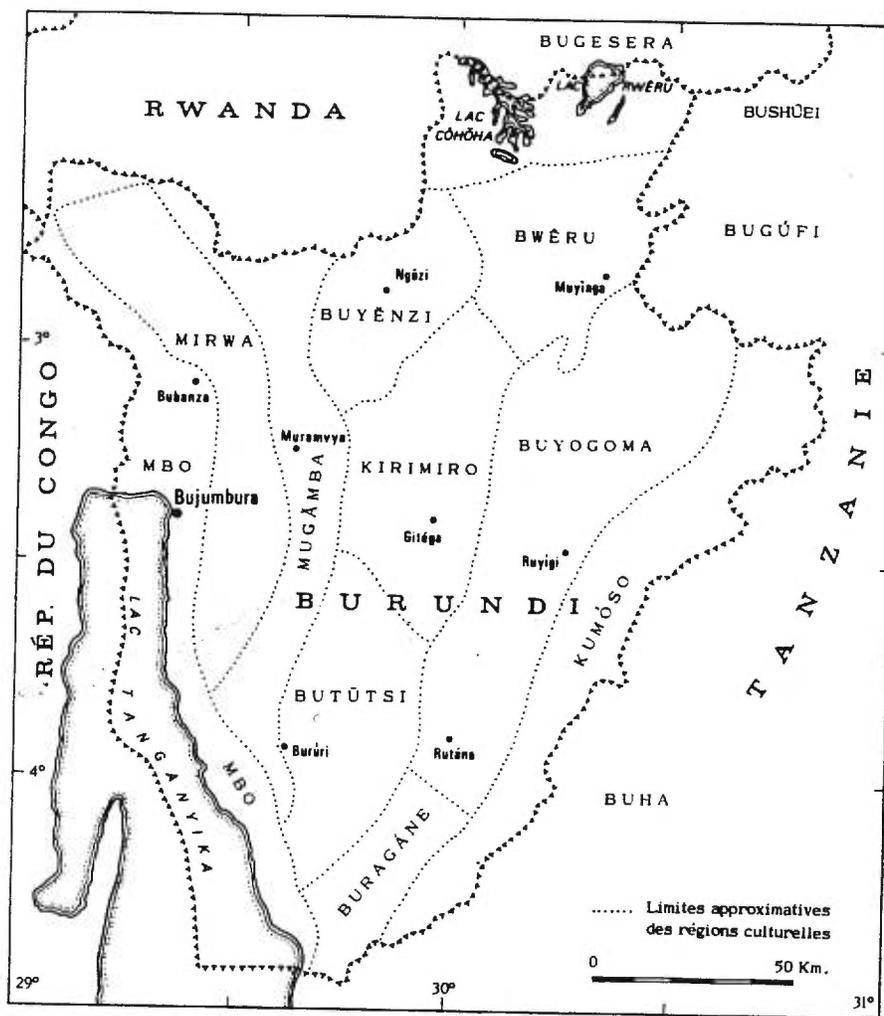
Below the logos is a smaller version of the IEC logo, identical to the one in the oval frame above.

**Population & Planification Familiale**

Siège: Bld de la Tanzanie  
Tél 22.20.88 - 22.91.53 - 22.91.30  
B.P. 2414 BUNJUMBURA

Source: Logo du projet IEC

### Annexe no 16: Les régions naturelles du Burundi



CARTE b

Source: Rodegem (1973: 225)

**Annexe no 17: Extrait des berceuses, " ibihozo," récoltées à Mugoyi.**

Hora ihorere mama Hora katabona bose Iyaba kabona bose Ntawuba aruta uwundi Hum! mama!	Calme-toi, calme-toi mon enfant Calme-toi, trésor qui n'est donné à tous S'il était donné à tout le monde Personne ne serait supérieur à un autre Hum! mama!
Hinge dutembere Mu mihana y'ababanyi Numvirize uwukwanka Uwukwanka ndamwanka Aragatuma rukona Abandi batuma abana	Attends que l'on se promène À travers les maisons des voisins Pour que je détecte ton ennemi Je hais celui qui te hait Que le corbeau soit son messager Alors que les autres comptent sur leurs enfants
Hora kagozi ko mu nda Gacika ntibunge Hora kadashumbushwa Nk'inkono n'umubindi Hora! Hora!	Calme-toi, petit cordon ombilical Qui, une fois brisé, ne peut plus être renoué Calme-toi l'irremplaçable Comme le pot et la cruche Calme toi! Calme toi!
Hora! Hora! Hora nguhoze rirenge Hora! hora mama! Hora mwana w'isangi Nsangiye n'Imana Mana yakumpaye Yongere ikunderere	Calme toi! Calme toi! Calme-toi, je te bercerais jusqu'au coucher du soleil Calme-toi! calme-toi! mon enfant Calme-toi, enfant en partage En partage avec Imana Dieu qui m'a fait don de toi Qu'il t'éduque pour moi
Hum! mama! Mana yakumpaye Icompa ngo tugahura Tugahuza uruhango Nopfukama nkayisenga Nkayicanira ikota Ikanyuhira uwundi	Hum! mama! Dieu qui m'a fait don de toi Si je pouvais le rencontrer Le rencontrer face à face Je m'agenouillerais pour l'adorer Je lui ferai du feu pour se réchauffer Pour qu'il m'accorde encore un autre enfant

Hora karaguzwa Mana  
 Ngo abapfumu barabesha  
 Hum! mama!  
 Hum! mama  
 Hora katihabwa  
 Iyo kaba kihabwa  
 Mba narakwihaye

Tout doux, toi que Seul Imana accorde  
 Les devins sont des menteurs  
 Hum! mama!  
 Hum! mama!  
 Calme-toi, personne ne s'offre un enfant  
 Si on se l'offrait  
 Je me le serais donné depuis longtemps

Hum! mama  
 Hora katihabwa  
 Iyo kaba kihabwa  
 Mba narakwihaye

Ô mon enfant/mon chéri/ma chérie  
 Calme-toi, personne ne s'offre un enfant  
 Si on se l'offrait  
 Je m'en serais donné

Hora! Hora!  
 Hora gati ntiyahira  
 Nahirwa n'Imana

Calme toi! Calme toi!  
 Chéri, excellent médicament dont  
 je ne peux cueillir  
 Seul Imana le cueille pour moi

Hum! mama  
 Hora kagozi ko mu nda  
 Gacika ntibunge

Hum! mama  
 Calme-toi, petit cordon ombilical  
 Qui, une fois fois brisé, ne peut  
 plus être renoué  
 Sauf quand Imana le refait  
 Hum! mama!

Atari Imana Ikunze  
 Hum! mama!

Hora wangeze mu bavyeyi  
 Kera narabatinya  
 Nari imfyisi nari intambwe  
 Yubuka bagatera

Calme-toi, tu m'a mise au rang  
 des mères  
 Autrefois, je les redoutais  
 J'étais une hyène, j'étais une lionne  
 À qui on lance des flèches  
 dès son apparition

Hora! Hora!  
 Kera naca mu canzo  
 Icanzo gica umugongo  
 None nca mw'irembo

Calme toi! Calme toi!  
 Jadis, je passais par la petite porte  
 laquelle porte fait courber l'échine  
 Maintenant je passe par la grande porte

Hum! mama!  
 Kera nari gati ka Waga  
 Kuma kakisenya  
 Hora nkwime intavyara  
 Intavuma intavumera  
 Ntizi igihoza umwana

Hum! mama!  
 Buretse ntiha Bose  
 Iyo iba yaha bose  
 Nta wuba aruta uwundi

Hora munyinya w'ingara  
 Wugamamwo abavyeyi  
 Ingumba ntizegera

Hora giti c'igitutu  
 Gituza abavyeyi  
 Ingumba zikijirwa  
 Hora! Hora!

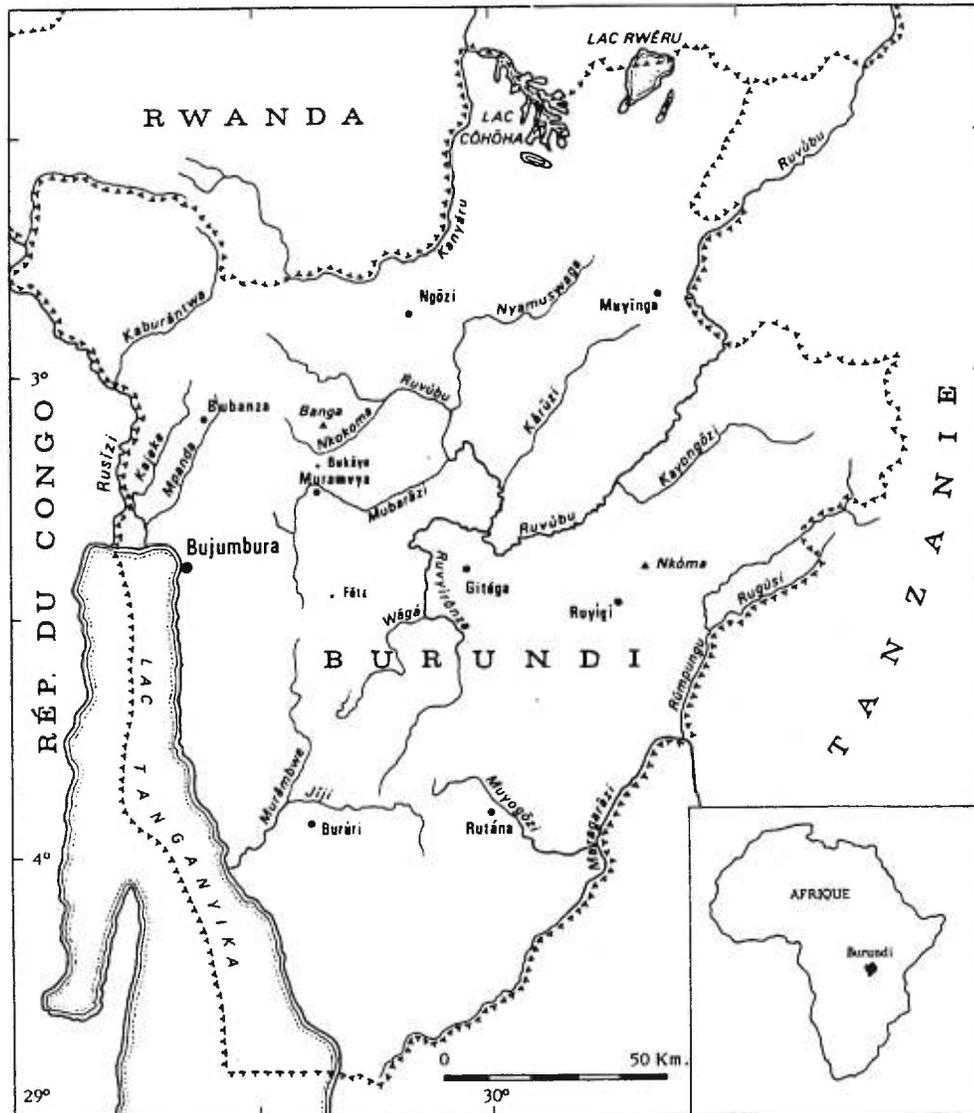
Hum! mama!  
 Jadis, j'étais l'arbuste de Waga  
 Qui sèche et s'abat tout seul  
 Calme-toi, je ne te donnerai pas à la stérile  
 Celle qui ne sait pas prendre un enfant  
 avec empressement et tendresse  
 Elle ne sait pas ce qui calme un enfant

Hum! mama!  
 Calme toi, il (Imana) ne t'accorde pas à tous  
 S'il accordait à tout le monde  
 Personne ne serait supérieur à un autre

Tout doux, munyinya aux larges  
 branches  
 Où s'abritent les mères  
 Tandis que les stériles sont tenues à l'écart.

Tout doux, arbre ombreux ou ombrageux  
 source de réconfort pour les mère  
 Et les stériles seront couvertes de honte.  
 Calme toi! Calme toi!

Annexe 18 : Les rivières du Burundi



Source: Rodegem (1973:224)

**Annexe no 19: Horaire journalier d'une femme de Mugoyi.**

5h30-6h00: Levée et nettoyage de la maison

7h-7h45: Préparation du repas et du matériel pour traire les vaches

8h15-8h45: Aider à traire les vaches

9h00: Départ des vaches et de leurs veaux pour les pâturages

Départ de la femme pour les champs

12h00: Retour de la femme pour le repas de la mi-journée

13h00: Retour dans les champs pour cultiver

17h00: Retour à la maison pour la préparation du repas du soir.

18h00: Rentrée des vaches et clôture de l'enclos

18h30: Aider à traire les vaches

19h00: Repas du soir pour tous les membres de la famille

19h30: École familiale du soir autour du feu: causerie. Le chef de ménage fait le bilan de la journée. Moment idéal pour l'éducation des enfants à travers des contes des fables, des proverbes, des dictons, etc. Chaque enfant raconte ce qu'il a fait de la journée. Le père fait des recommandations pour corriger les erreurs commises par les enfants pendant la journée ou pour les encourager à adopter des comportements responsables.

21h00: La mère amène les enfants au lit.

Ensuite, elle range les ustensiles de la cuisine.

22h00: Coucher de la femme.

Voilà un horaire approximatif du lundi au samedi. La femme se lève la première et se couche la dernière. Elle n'a pratiquement pas de temps pour la pause. Elle travaille au minimum 18 heures par jour.

**Annexe no 20: Exemple de spot publicitaire sur la SR/PF**

Du 5 au 9 août 1996: Semaine mondiale de l'allaitement maternel.

“Femme du Burundi, l’occasion nous est offerte pour renforcer notre bonne tradition de mettre l’enfant au sein de la naissance jusqu’à deux ans et plus. Le lait maternel est un aliment complet pour le bébé. L’allaitement maternel renforce l’affection mère-enfant. Il aide aussi à espacer les naissances. Mettons nos enfants au sein juste après l’accouchement afin qu’ils profitent du premier lait jaunâtre nommé colostrom. Celui-ci est très riche en protéine et joue un grand rôle dans la défense de l’organisme. Nous profitons de la semaine de l’allaitement maternel pour lancer un appel à toutes les mères du Burundi d’éviter l’utilisation des biberon et autres tétines, source de plusieurs maladies diarrhéiques. Du 5 au 9 août 1996, semaine mondiale de l’allaitement maternel. L’allaitement au sein, c’est important pour la croissance de l’enfant pour le bien-être de la famille et de la communauté.”

**Source:**

Spot réalisé par la cellule IEC du service Éducation pour la santé du Ministère de la santé publique. Spot diffusé à la première chaîne de la RTNB en Kirundi et à la deuxième chaîne en Français, juste avant et après le journal parlé.