
SOUS LA DIRECTION DE
Christine Deslaurier et Dominique Juhé-Beaulaton

Afrique, terre d'histoire

Au cœur de la recherche avec Jean-Pierre Chrétien



AFRIQUE, TERRE D'HISTOIRE

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>

Paielement sécurisé

Couverture : *mvura irahise, izuba riratse* (« La pluie passée, le soleil brille »).

Dans un champ de riz du nord-est du Burundi, province Kirundo.

Cliché : Thomas Vervisch, 2006, tous droits réservés.

© Éditions KARTHALA, 2007

ISBN : 978-2-84586-913-4

SOUS LA DIRECTION DE
Christine Deslaurier et Dominique Juhé-Beaulaton

Afrique, terre d'histoire

**Au cœur de la recherche
avec Jean-Pierre Chrétien**

Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

Jean-Pierre Chrétien, un historien dans son temps

Christine DESLAURIER et
Dominique JUHÉ-BEAULATON

Hommage, florilège, mélanges « en l'honneur de... » : le recueil de textes que nous dédions ici à Jean-Pierre Chrétien a connu plus d'un titre et plus d'une intention, selon les personnes engagées dans sa réalisation¹. Mais aucun intitulé ne semblait vraiment satisfaisant pour à la fois témoigner du respect, de l'estime et de l'amitié que chacun des contributeurs voue à ce chercheur hors pair, et en même temps exprimer toute la dette de sens et d'esprit que son œuvre nous fait volontiers assumer. Car le parcours de Jean-Pierre Chrétien n'est pas seulement « honorable » en ce sens qu'à titre individuel il a produit une quantité imposante de travaux historiques de qualité qui ont accru nos connaissances générales sur l'Afrique, passée et présente², il est encore considérable parce qu'il a alimenté les réflexions de générations de chercheurs issus des disciplines les plus diverses, et dynamisé au plan scientifique et institutionnel une recherche véritablement collective dont ses collègues récoltent encore les

1. Nous tenons à remercier les auteurs qui ont contribué à ce projet, ainsi que les personnes volontaires qui n'ont finalement pas pu y participer, toujours à regret. Leurs noms ne peuvent pas tous être cités, mais nous pouvons témoigner de l'ampleur des réactions suscitées par notre appel, qui prouve l'étendue des relations scientifiques et amicales que J.-P. Chrétien a nouées au cours de sa carrière. Au titre des contributions « invisibles » qu'il nous faut mentionner ici, on remerciera tout particulièrement Elizabeth Vignati, à qui l'on doit l'idée de cet ouvrage et ses premiers pas, Henri Médard et Anne Hugon, qui ont apporté tout leur soin à la lecture des articles en italien et en anglais, et Jean-Pierre Chrétien lui-même, pour ses efforts de clarification des faits et de ses souvenirs de jeunesse.

2. La bibliographie de ses publications jusqu'en juin 2007, présentée en fin de volume, compte près de 340 articles, une vingtaine d'ouvrages dirigés, coécrits ou rédigés en son nom, ainsi que plusieurs réalisations pédagogiques.

fruits jusqu'à ce jour. Par ailleurs, ses champs de recherche ont largement dépassé les frontières du continent africain, faisant de lui un historien reconnu au-delà des cercles spécialisés sur l'Afrique et des cloisonnements disciplinaires. Certainement le plus bel hommage que l'on pouvait lui rendre consistait donc à souligner dans un intitulé les dimensions significatives de son travail, sans toutefois heurter son authentique modestie.

La première de ces dimensions concerne son métier et le continent à propos duquel il l'a exercé avec le plus de constance. S'il apparaît bien banal aujourd'hui de dire que l'Afrique est terre d'histoire, c'est que des historiens, comme lui précisément, ont su rendre évidente la formule et son contenu, à force de méthode et de rigueur. Par ailleurs la terre, mieux que tout autre vocable, évoque bien cette ruralité à laquelle il a porté tant d'attention en Afrique, en interrogeant les ancrages des paysanneries dans le passé de leur terroir et territoire, et leur devenir contemporain.

La seconde dimension déterminante du travail de Jean-Pierre Chrétien intervient dans sa posture vis-à-vis de la recherche scientifique : il a toujours installé ses questionnements au cœur d'une recherche pointue, quel qu'en soit le domaine, et a entraîné avec lui dans cette quête de connaissance et d'intelligence aussi bien ses pairs que ses étudiants. Parmi les historiens de l'Afrique, il est de ceux qui ont su le mieux utiliser, accueillir et même susciter les travaux d'un large voisinage disciplinaire pour enrichir l'historiographie du continent. La présence dans cet ouvrage de contributions relevant de l'histoire bien sûr, mais aussi de l'archéologie, de l'anthropologie, de la linguistique, de la sociologie, de la science politique ou même de la palynologie, témoigne de cet attachement à suivre les progrès et les renouvellements des sciences de l'homme et de la société, et de l'intérêt porté aux résultats du dialogue interdisciplinaire.

Riches générations, stimulants voisinages

Chaque génération d'historiens se félicite d'avoir compté dans sa formation les cours de l'un ou l'autre grand nom du champ, d'avoir assisté ou participé à l'émergence de telle méthodologie inventive ou de telle perspective inédite, d'avoir côtoyé sur les bancs de l'université de formidables personnalités. La rencontre première avec la discipline en mouvement, comme aussi le moment où elle intervient, marquent profondément le parcours ultérieur des chercheurs et engagent à leur tour un rapport spécifique à la recherche, à son épistémologie et à sa pédagogie.

Foisonnements étudiants

À n'en pas douter, Jean-Pierre Chrétien s'est trouvé bien loti dans sa génération, lorsqu'au tournant des années 1950 et 1960, après ses études à Lille, il a rejoint les amphithéâtres du Quartier latin. Ayant déjà bénéficié dans ses classes préparatoires des enseignements de professeurs d'exception³, il s'est ensuite imprégné des leçons d'historiens de renom comme Robert Boutruche, Édouard Perroy et Robert Fossier, qui conduisaient alors le renouvellement des études médiévales à la Sorbonne, et a pu apprécier les cours de Pierre Renouvin, déjà reconnu pour son *Histoire des relations internationales* (1954). Surtout, il s'est vu encouragé dans sa vocation historique par son immersion dans un « Groupe des étudiants en histoire » (GEH) de la Sorbonne, dont l'entente confraternelle n'avait d'égale que la qualité de ses membres, tous peu ou prou devenus ensuite des historiens confirmés. Réduit au noyau des séances de préparation à l'agrégation, le cercle restreint des agrégatifs avec qui il échangeait notes, impressions, idées et conseils, se composait de Jacques Bourraux, Claude Francescani, Jean-Pierre Azéma, Michel Winock et Jacques Gélis⁴ ; mais élargi aux promotions voisines de la Sorbonne, il incluait aussi Jean Lecuir, Jean-Claude Lesourd ou encore Jean-Pierre Rioux.

Il faut imaginer le foisonnement intellectuel et l'émulation qu'a pu produire cette sorte de classe d'initiation dans laquelle s'est inséré notre confrère. On ne s'y limitait bien entendu pas aux conversations érudites à la Bibliothèque nationale, en ces temps de V^e République naissante et de guerre d'Algérie : rite de passage académique pour maturation politique, les cercles du GEH ou de la Fédération des groupes d'études de lettres de la Sorbonne (FGEL) se trouvaient aussi au cœur du renouvellement du syndicalisme étudiant mené par l'Unef (Union nationale des étudiants de France), alors en pleine transformation. Surtout, la cohésion du groupe, qui se perpétua quant à ses réflexions pédagogiques dans l'atelier « Enseignement 70^s », était assurée par ces quelques ressorts de base qui nouent durablement l'écoute et le respect mutuel, sinon les plus longues amitiés : des réunions de travail certes, mais aussi des voyages d'études,

3. Les philosophes Georges Synders (lycée Faidherbe, Lille) et Étienne Borne (Louis-le-Grand, Paris) l'ont plus particulièrement marqué.

4. Sur cette époque, voir J.-P. CHRÉTIEN et C. FRANCESCANI, avec J.-P. AZÉMA (2005 : 34-41).

5. Ce groupe de travail, créé en 1961 à l'initiative de Jacques Bourraux, voulait concourir au renouvellement des objectifs de l'enseignement secondaire et de ses méthodes pédagogiques et a publié longtemps un bulletin du même nom (voir M.-D. BOURRAUX, J.-P. CHRÉTIEN et J. LECUIR, dir., 2005).

des rencontres chez l'un ou l'autre, voire des vacances passées ensemble – une variété d'occasions que Jean-Pierre a su maintenir avec ses camarades de promotion par delà les séparations imposées par la vie professionnelle, et qu'il entretient encore aujourd'hui avec ses collègues ou ses étudiants.

Classes d'initiation burundaises

Le temps de l'agrégation passé, de nouveaux parcours individuels se dessinent, qui convertissent en général les formations initiales en initiations à la formation et à la recherche. Après son beau succès à l'agrégation et avant son entrée à l'université de Lille puis au CNRS, Jean-Pierre Chrétien a consacré plusieurs années à enseigner aux classes des écoles normales burundaises, ce qui eut des conséquences décisives sur la suite de son itinéraire⁶. En effet, non seulement il a formé au Burundi, dès cette époque, de futurs professeurs et universitaires avec lesquels il a conservé des liens étroits et souvent collaboré ensuite, mais encore et surtout il a découvert un pays dont il n'a plus détourné le regard.

C'est dans le cadre de son service en coopération que Jean-Pierre Chrétien a atterri en octobre 1964 à Bujumbura, dans un Burundi drapé des attributs tout neufs de son indépendance retrouvée⁷. Deux ans après la fin de la colonisation belge, et alors que les enseignants burundais de niveau secondaire se comptaient sur les doigts de quelques mains, la formation des futurs professeurs et universitaires du pays a offert au jeune agrégé l'occasion de développer une pédagogie active qui l'a propulsé avec ses étudiants dans l'univers encore largement inexploré de l'histoire orale. Mêlant ses attraits premiers pour l'Allemagne impériale et les monarchies médiévales à son intérêt nouveau pour une société dont il découvrait progressivement la profondeur historique⁸, il organisa très rapidement des circuits d'étude avec ses étudiants et une série d'enquêtes sur la colonisation allemande, les récits de fondation ou encore les sites funéraires du royaume burundais – enquêtes qu'il poursuivit au-delà du changement de régime en 1966, qui vit naître la I^{re} République burundaise. Guidé par la lecture de l'ouvrage fondateur de Jan Vansina sur le

6. Classé 3^e au concours de l'agrégation d'histoire en 1962, J.-P. Chrétien a enseigné pendant trois ans en France (à Rouen puis Limoges, après son retour du Burundi), et quatre ans à Bujumbura.

7. Sur l'arrivée au Burundi, lire dans les pages suivantes le témoignage de Jean-Luc Coifard.

8. Tandis que sa famille en découvrait les contours comme le raconte avec humour son frère, Philippe Chrétien, dans les pages suivantes.

traitement des sources orales⁹, il entama une collaboration assidue avec certains de ses étudiants qui l'accompagnaient dans ses entretiens historiques¹⁰. Ces enquêtes en binôme n'avaient pas pour unique logique de pallier le déficit linguistique du jeune historien ne s'exprimant qu'en français – il continue à procéder de la sorte alors même que sa maîtrise du kirundi lui permet de suivre seul des entretiens. Elles avaient aussi pour vocation d'asseoir l'apprentissage méthodique de l'enquête orale, et en ce domaine, chacun a certainement gagné à cette coopération. La pratique collective des entretiens a d'ailleurs perduré dans les enquêtes ultérieures de Jean-Pierre Chrétien, au début des années 1970, et surtout au tournant des années 1970 et 1980, quand le Centre de civilisation burundaise (CCB) lança de vastes campagnes d'histoire culturelle et rurale dans tout le pays, auxquelles il participa à plusieurs reprises¹¹. Il a ainsi rejoint le champ naissant de l'historiographie postcoloniale sur l'Afrique, balisée par des travaux de plus en plus nombreux sur l'apport des sources orales dans l'histoire des « sociétés sans écriture » et portée par le contexte général des indépendances sur le continent.

Des proximités constructives

Rentré en France en 1968 pourvu d'une bonne expérience de l'oralité et de ses usages historiques en Afrique, Jean-Pierre Chrétien a tôt fait la rencontre des collègues avec lesquels il a plus tard régulièrement collaboré pour faire avancer la recherche africaniste. Deux générations d'historiens du continent se côtoyaient alors dans le milieu académique parisien qu'il fréquenta dès cette époque¹² : celle d'anciens administrateurs coloniaux, tels Hubert Deschamps et Yves Person, qui avaient su convertir leur connaissance des terrains africains en une discipline universitaire, et d'autres personnalités scientifiques comme Henri Brunschwig ou Jean Devisse, et celle de chercheurs plus jeunes, partis enseigner en Afrique au titre de la coopération après les indépendances ou ayant

9. J. VANSINA (1961).

10. Voir les premières pages du cahier photo, où l'on voit notre ami en campagne d'enquêtes avec Émile Mworoha, resté très proche, ou encore avec Pierre Girukwishaka et Abraham Ndoricimpa, deux de ses étudiants de l'ENS de Bujumbura tués lors des massacres de 1972 (voir J.-P. CHRÉTIEN et J.-F. DUPAQUIER, 2007).

11. Notamment avec Claude Guillet, conseiller au CCB, dont la participation à cet ouvrage est inspirée de ces enquêtes.

12. Après quelques mois au lycée Gay-Lussac de Limoges, J.-P. Chrétien a été intégré en 1969 à l'université Lille 3 en tant qu'assistant puis maître-assistant. C'est dans ce cadre qu'il a d'abord été détaché au CNRS, avant d'y être associé formellement en tant que chercheur au CRA au milieu des années 1970.

découvert comme Jean-Pierre Chrétien tout l'intérêt des sources orales, à l'image de Claude-Hélène Perrot, Jean Boulègue, Marc Michel ou encore Jean Fremigacci. C'est dans la proximité stimulante de ces historiens d'âges et d'itinéraires variés, et tout en conservant ses attaches avec ses camarades d'agrégation européenistes au sein d'Enseignement 70, que notre collègue a peu à peu élaboré les questionnements d'une recherche en phase avec son époque, déterminée dans sa volonté de restituer aux sociétés africaines une temporalité dépassant les stricts cadres chronologiques de la colonisation européenne, et renforcée par de rigoureuses méthodes de traitement des sources.

Suivant avec ardeur les séminaires d'Henri Brunschwig sur l'histoire de l'Afrique¹³, ou les pérégrinations intellectuelles de Nathan Wachtel, William Randles et Lucette Valensi dans une histoire comparée des sociétés anciennes d'Afrique, d'Amérique latine et du Maghreb, Jean-Pierre Chrétien a rapidement gagné la confiance des « aînés » avec lesquels il a entamé de riches échanges dès son retour du Burundi : proche d'Yves Person, professeur d'histoire de l'Afrique contemporaine à l'université Paris 1¹⁴, il s'inscrivit en thèse d'État avec Hubert Deschamps et se rapprocha de Jean Devisse¹⁵, qui dirigeait alors le Centre de recherches africaines (CRA) de l'université Paris 1, et avec lequel il anima à partir de 1974 un séminaire novateur sur les mythes d'origines dans l'histoire et l'historiographie de l'Afrique. Avec les plus jeunes historiens qui partageaient son noviciat en histoire africaine ainsi que les promesses de renouvellement sous-jacentes à l'utilisation des sources orales¹⁶, il construisit peu à peu des relations de travail qui s'épanouirent durablement au sein du CRA, devenu au fil des décennies – et sous diverses configurations – un des hauts lieux de la production historiographique sur l'Afrique en France. Ainsi, même si les uns et les autres travaillaient sur des terrains éloignés, une dynamique collective

13. Henri Brunschwig, professeur à l'École nationale de la France d'Outre-mer (Enfom) puis à l'École des hautes études en sciences sociales, était spécialiste d'histoire allemande, ce qui n'est pas sans lien avec l'intérêt que portait notre collègue à ses cours.

14. C'est le poste laissé vacant par Hubert Deschamps au moment de sa retraite qu'occupa à partir de 1970 Yves Person, spécialiste de l'histoire précoloniale du royaume mandingue et immense érudit du continent africain. Emporté par la maladie en 1982, ce dernier fut remplacé par Claude-Hélène Perrot, aujourd'hui professeur émérite de l'université Paris 1.

15. Successeur de Raymond Mauny à Paris 1, et directeur du CRA entre 1968 et 1986, Jean Devisse est mort en 1996. D'abord spécialiste d'histoire médiévale européenne, il s'est ensuite illustré dans les domaines de l'archéologie et de l'histoire ancienne de l'Afrique.

16. On pense notamment ici à C.-H. Perrot, qui a animé un séminaire spécifique sur les sources orales au CRA et avec laquelle J.-P. Chrétien a souvent travaillé.

s'enclencha à l'époque, dans laquelle Jean-Pierre Chrétien eut un rôle décisif à la fois parce que l'hétérogénéité de ses intérêts et de ses points d'entrée dans l'histoire ont vitalisé le champ universitaire « africaniste » alors en pleine gestation, et parce qu'il a été l'animateur talentueux de certaines de ses recompositions institutionnelles les plus hardies ou les plus délicates.

L'animation scientifique, clé d'une recherche active

Fin connaisseur des logiques institutionnelles qui échappent parfois aux chercheurs peut-être trop focalisés sur leur objet d'étude, Jean-Pierre Chrétien a dirigé et géré pendant de nombreuses années des structures de recherche complexes et évolutives. L'histoire de ses activités d'administration, de coordination et de développement scientifique, au service de la communauté académique, est intimement liée à son propre parcours intellectuel. Ainsi, dans une sorte de constant balancement entre ses ambitions collectives et ses attirances individuelles, il a organisé des équipes et construit des réseaux scientifiques dans lesquels non seulement il a su déployer une recherche active et cohérente mais encore ses collègues et étudiants ont aussi pu s'épanouir.

Au laboratoire, rue Malher

Il est difficile de distinguer la vie du chercheur de celle des institutions dont il a accompagné l'évolution pendant des décennies. Décrire l'implication de Jean-Pierre Chrétien dans l'animation de la recherche revient pratiquement à écrire l'histoire institutionnelle du Centre de recherches africaines et des unités du CNRS qui lui ont été associées, hébergés dans les bâtiments de la fameuse « rue Malher » à Paris. En effet, on a vu qu'il a rejoint dès 1974 le CRA¹⁷, et c'est sa présence dans ce centre universitaire, alors qu'il y était le seul représentant du CNRS, qui a conduit le

17. Créé à la Sorbonne en 1965, le CRA a donné toute sa place à l'histoire de l'Afrique au sein de l'université. À l'origine pluridisciplinaire (sociologie, linguistique, géographie, histoire) et interuniversitaire (universités Paris 1, 3 et 5), il s'est ensuite concentré à l'université Paris 1, avec les seuls historiens. Dès sa naissance il a hébergé une bibliothèque qui s'est enrichie peu à peu de fonds offerts par ses professeurs (Y. Person, R. Mauny). Liliane Daronian, qui en est la fidèle responsable depuis plus de 30 ans, a tenu à contribuer à cet hommage.

professeur Jean Devisse à susciter une association formelle avec cet organisme public. C'est ainsi que le CRA a pris une position nouvelle dans le dispositif de la recherche scientifique sur l'Afrique à Paris, à la base de ses agencements actuels : il fut rattaché en 1982 à une unité de recherche associée au CNRS désormais connue sous le nom d'URA 363 « Tiers-monde, Afrique », qui regroupait les historiens du CRA (équipe de Paris 1 dirigée par J. Devisse) et les membres du laboratoire « Connaissance du Tiers-monde » (équipe de Paris 7 conduite par Catherine Coquery-Vidrovitch¹⁸).

À la tête de l'équipe Paris 1 de l'entité « Tiers-monde, Afrique » à partir de 1986¹⁹, Jean-Pierre Chrétien a suivi sans interruption l'évolution institutionnelle du laboratoire jusqu'en 2001, participant activement à son orientation et à son animation scientifiques. C'est à lui que l'on doit en particulier la lourde réorganisation des recherches sur l'Afrique menées rue Malher consécutive à la séparation, en 1994, des équipes de Paris 1 et de Paris 7, et à la mise en restructuration de l'URA 363 par le CNRS. Il lui fallut un certain degré de persuasion et de patience pour réaménager autour de différents projets d'association scientifique une entité cohérente et reconnue : après plusieurs années d'efforts, « le Mald » (laboratoire « Mutations africaines dans la longue durée ») vit ainsi le jour en 1998 sous la tutelle conjointe du CNRS et de l'université Paris 1. Ce nouveau laboratoire qui regroupait le CRA, le Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris (LAJP) et le Centre d'études juridiques et politiques des mondes africains (CEJPMA)²⁰, évolua positivement sous sa direction, avec l'accroissement de ses chercheurs et étudiants et un changement de statut administratif qu'il lui fallut expliquer à ses collègues²¹. La réputation du laboratoire alla s'amplifiant, accompagnant le renforcement ou la multiplication des partenariats avec des équipes extérieures.

18. La création de l'URA 363 a marqué formellement l'entrée de l'histoire de l'Afrique au CNRS, près de vingt ans après son lancement dans le cadre universitaire, et alors que l'Amérique latine, l'Extrême-Orient ou le monde arabe y étaient déjà représentés. On mesure le travail qu'ont eu à accomplir les historiens de l'Afrique pour que celle-ci soit reconnue par les institutions scientifiques publiques.

19. Tandis que C. Coquery-Vidrovitch, avec qui il codirigeait l'URA 363, menait toujours l'équipe de Paris 7.

20. Le CRA était alors dirigé par Jean Boulègue, le CEJPMA par Gérard Conac et le LAJP par Étienne Le Roy. Ce dernier, professeur d'anthropologie juridique à Paris 1, a accompagné J.-P. Chrétien dans l'évolution du laboratoire.

21. Il faut dire que les statuts et les sigles adoptés par le CNRS n'étaient pas des moins complexes : le Mald a ainsi d'abord été reconnu comme une « Upresa » (Unité propre de recherche associée au CNRS), avant de devenir une « UMR » (Unité mixte de recherche). Ce changement, en réalité, a validé le succès de la réforme du dispositif mise en place par J.-P. Chrétien.

Après son remplacement à la tête du laboratoire en 2002 et son « départ » à la retraite en 2003, Jean-Pierre Chrétien, toujours intéressé au devenir du pôle africaniste parisien auquel il a tant apporté pendant quelques décennies, a continué à s'impliquer dans les réflexions sur l'avenir du Mald. Ainsi, de propositions de regroupement en projets d'union, il a participé à la fusion, au tournant des années 2004-2005, du Mald avec deux autres unités du CNRS, l'Institut d'études africaines d'Aix-en-Provence (IEA) et le laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire » d'Ivry-sur-Seine (Span). Cette fusion, portée par Jean-Louis Triaud et Pierre Boilley²², a donné naissance au Centre d'étude des mondes africains (Cemaf, UMR 8171) que ce dernier dirige encore aujourd'hui depuis le « siège » historique de la rue Malher.

Coordinations et conjonctions scientifiques

S'il paraissait utile de retracer brièvement l'histoire du laboratoire qu'a incarné Jean-Pierre Chrétien pendant de longues années, du CRA d'hier au Cemaf d'aujourd'hui en passant par le Mald, c'est que les ponts entre les différents aspects collectifs et individuels de sa carrière dessinent bien l'environnement dans lequel ses recherches ont mûri.

Certes les responsabilités administratives du directeur de laboratoire, entre le CNRS et l'université Paris 1, ont souvent pesé lourd sur l'agenda du chercheur, avec leur lot de rapports « à mi-parcours », « en fin de quadriennal », individuels, annuels ou bisannuels, ou la variété des interventions courantes auprès des autorités académiques ou pour le personnel. Sans arrêt sollicité, Jean-Pierre Chrétien a malgré tout su concilier ses occupations administratives avec son métier de chercheur et de passeur d'histoire.

L'une des clés de cette conciliation est qu'il a opéré des jonctions entre différents acteurs de la recherche sur l'Afrique au travers de programmes et de projets qui se sont matérialisés par des séminaires ou des ateliers réguliers, ou par des colloques et des publications plus ponctuels. Ainsi un certain nombre des partenariats et des thèmes qui ont fait, ou font encore, la spécificité des recherches sur l'Afrique à Paris 1 ont été développés sinon lancés dans le sillage de ses questionnements sur l'histoire du continent. On mentionnera bien sûr à ce sujet les liens forts qui se sont noués entre l'université du Burundi et celle de Paris 1.

22. Professeur d'histoire à l'université Paris 1, P. Boilley a remplacé J.-P. Chrétien à la tête du Mald en 2002, avec D. Juhé-Beaulaton pour adjointe. J.-L. Triaud, professeur d'histoire émérite à l'université de Provence, a établi une relation durable avec J.-P. Chrétien, à l'origine des liens forts existants entre le Mald et l'IEA.

Une convention de coopération scientifique existe ainsi depuis 1982 entre les départements d'histoire des deux institutions, qui a permis de mettre en place une véritable recherche en réseau basée sur des échanges d'enseignants, des programmes communs et des cotutelles de thèse. En histoire rurale dès l'origine, mais aussi en histoire culturelle, sociale et politique, ces échanges qui s'articulent en outre à des accords avec les universités de Pau en France et de Laval au Québec, ont mené à des parutions collectives et surtout stimulé des collaborations fructueuses entre chercheurs²³.

Très souvent les recherches de Jean-Pierre Chrétien sur l'histoire du Burundi ou plus largement des Grands Lacs se sont trouvées en phase avec les interrogations de ses collègues de Paris ou d'ailleurs, ce qui a facilité certains rapprochements et l'apparition d'axes thématiques essentiels du laboratoire de la rue Malher. Ainsi, son attrait pour l'histoire rurale des Grands Lacs n'est pas sans lien avec la naissance du groupe de recherche sur l'histoire des plantes en Afrique auquel ont participé un grand nombre de ses collègues de l'URA 363²⁴. C'est par ce canal que plusieurs de ses collègues et étudiants ont abordé une histoire des relations des hommes à leur environnement encore féconde aujourd'hui au Cemaf, qui s'est élargie aux domaines de l'histoire de l'alimentation et de la santé, toujours en collaboration avec d'autres organismes scientifiques²⁵. De même, ses réflexions sur les conceptions racialisées et les catégorisations appliquées aux sociétés des Grands Lacs, entamées dès les années 1970, ont conduit au lancement de travaux qui ont profondément enrichi les approches historiques de l'ethnicité en Afrique à partir du milieu des années 1980. Combien de ceux s'intéressant à ces questions n'ont pas posé sur leur bureau, à côté du célèbre *Au Cœur de l'ethnie* dirigé par Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo²⁶, le non moins fameux *Les Ethnies ont histoire* que Jean-Pierre Chrétien dirigea avec Gérard Prunier

23. Les références de la plupart de ces publications collectives sont présentées dans la bibliographie de J.-P. Chrétien en fin d'ouvrage. Plusieurs des chercheurs et enseignants qui ont participé à ces projets ont contribué au présent ouvrage, notamment É. Mworoha, J. Gahama, M. Mukuri, J. Nimubona et A. Hatungimana (Burundi), C. Thibon (Pau) et B. Jewsiewicki (Laval).

24. Ce programme sur l'histoire des « plantes et des paysages d'Afrique », lancé au début des années 1980, réunissait des historiens de l'université Paris 1 et des chercheurs relevant de disciplines et d'institutions diverses. Un ouvrage en reprenant les principaux résultats est paru après une table ronde organisée en 1994 (M. CHASTANET, dir., 1998).

25. A. Hatungimana, D. Juhé-Beaulaton, A. Lainé et A. Hugon, qui contribuent à ce livre, font par exemple partie des étudiant(e)s de Paris 1, devenu(e)s collègues, qui ont profité de ces pistes ouvertes par J.-P. Chrétien pour déboucher sur une histoire humaine de l'Afrique prenant en compte son évolution biologique au sens large. D'autres participants à l'ouvrage, comme R. Bonnefille, F.-X. Fauvelle, G. Phillipson ou J. Sutton lui sont aussi liés par cette approche, inscrite dans la longue durée.

26. J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (dir., 1985).

quelques années après²⁷ ? Combien d'étudiants ou de chercheurs n'ont pas assisté ou participé aux séminaires mensuels qu'il a dirigés au Mald pendant plusieurs années sur la construction des identités en Afrique, avec le même Gérard Prunier, puis François-Xavier Fauvelle et Agnès Lainé²⁸ ?

Les « branchements » efficaces entre acteurs de la recherche s'opèrent parfois par le biais de relations académiquement amicales qui se solidifient plus tard dans des projets de plus longue portée scientifique. La collaboration entre les historiens de l'Afrique à Paris 1 et ceux de l'université de Provence est par exemple le résultat des relations anciennes existant entre Jean-Pierre Chrétien et Jean-Louis Triaud, qui se trouvaient souvent réunis dans des colloques, des publications collectives ou des jurys de thèse et des séminaires de DEA. Leur rencontre s'est concrétisée en 1994 par la création d'un groupe de recherche, le GDR 1118 « Histoire de l'Afrique, mémoire et identités », qu'ils ont promu et géré ensemble entre Paris et Aix-en-Provence. Ce GDR est à l'origine de la fondation de l'Institut d'études africaines (IEA) en 2000, qui a aujourd'hui intégré le Cemaf – ou comment l'histoire des institutions recoupe celle des relations entre les hommes²⁹... D'autres rapprochements, même plus récents, sont encore à l'origine de projets collectifs gérés en bonne entente et s'articulant aux questions posées individuellement au chercheur par son objet. Ainsi la rencontre avec l'historien Daniel Rivet, arrivé au Mald en 1993, ainsi qu'une conjoncture favorable à l'ouverture d'archives contemporaines et à la collecte de témoignages de première main, sont à l'origine d'un groupe de travail sur la transmission de l'État colonial en Afrique qu'organisèrent à la fin des années 1990 Daniel Rivet, Charles-Robert Ageron et Jean-Pierre Chrétien³⁰. Ce dernier

27. Cet ouvrage (J.-P. CHRÉTIEN et G. PRUNIER, dir., 2003 [1989]) est né d'une table ronde organisée en 1986 sur les dimensions historiques de l'ethnicité, qui achevait en réalité un premier cycle de séminaires longtemps animé par J.-P. Chrétien et J. Devisse sur les mythes d'origine des royaumes africains, et qui s'était peu à peu orienté vers l'étude des traditions orales et de leur manipulation, sous l'effet des cultures écrites, dans la définition des identités culturelles, ethniques, sociales et politiques.

28. Nombre des contributeurs au présent ouvrage l'ont suivi ou accompagné dans cette direction, comme H. d'Almeida-Topor, R. Banégas, P. Boilley, O. Goerg, A. Hugon, N. Khouri et A. Lainé.

29. D'abord directeur du GDR 1118, J.-L. Triaud est ensuite devenu le directeur de l'IEA. Dans la perspective du GDR, il a dirigé avec J.-P. Chrétien un ouvrage collectif consacré aux enjeux de mémoire dans l'histoire africaine (1999).

30. Daniel Rivet, professeur d'histoire à l'université Paris 1, partageait avec Charles-Robert Ageron, professeur à l'université Paris 12 et actif au sein de l'Institut d'histoire du temps présent (IHTP), une commune passion pour l'histoire du Maghreb contemporain. Sa rencontre avec J.-P. Chrétien a favorisé le décloisonnement des recherches du Mald vers le nord du continent africain. Devenu directeur de l'Institut d'études de l'Islam et des

reste aujourd'hui un moteur du groupe et de ses séminaires, animés depuis 2002 avec Pierre Boilley et Christine Deslaurier, et auquel participent, outre les étudiants de Paris 1, un certain nombre d'auditeurs réguliers³¹. De même, l'arrivée en 1998 à l'université Paris 1 de Richard Banégas, engagé dans la rédaction de la revue *Politique africaine* à laquelle Jean-Pierre Chrétien a souvent contribué, a renouvelé le dialogue entre histoire et science politique, et permis un redimensionnement des recherches sur la région des Grands Lacs au Mald³².

Il va sans dire que les rapprochements scientifiques auxquels a conduit la diversité des centres d'intérêts de notre collègue ont rencontré très tôt l'intérêt des étudiants, eux aussi attirés par la variété des thèmes abordés. Dans la proximité des bureaux de la rue Malher, Jean-Pierre Chrétien a ainsi eu la possibilité de former un grand nombre d'historiens qu'il a su également accueillir au cœur de la recherche.

L'encadrement des étudiants : un souci scientifique et humain

Peut-être parce qu'il a lui-même bénéficié d'un encadrement universitaire à la fois libéral et rigoureux, et sûrement parce qu'il a réfléchi assez tôt aux modalités et aux effets de l'enseignement en histoire, Jean-Pierre Chrétien n'a pas compté son temps pour ses activités d'enseignement et d'encadrement pédagogique. Son engagement auprès des étudiants s'est manifesté à plusieurs échelles : tout d'abord en tant qu'enseignant – on l'a vu plus haut, particulièrement au Burundi –, mais aussi en tant que directeur de recherche, puisqu'il a encadré un certain nombre d'étudiants tant en 2^e cycle qu'en doctorat, les conseillant avec doigté et générosité – voire offrant la même qualité d'écoute et de conseil aux étudiants inscrits avec d'autres « tuteurs ». Il a organisé très régulièrement les séminaires de 3^e cycle accessibles à Paris 1 (DEA autrefois et aujourd'hui Master), avec ses collègues universitaires et chercheurs – d'abord Jean Devisse, puis Jean Boulègue et Monique Chastanet, Daniel Rivet, et encore aujourd'hui Pierre Boilley et Christine Deslaurier –, animant les séances par son impressionnant esprit de synthèse, sachant rebondir dans les

sociétés du monde musulman en 2002, ses fonctions l'ont obligé à laisser de côté plusieurs de ses activités. Il a néanmoins présidé la séance inaugurale du colloque organisé par le groupe dont il est question ici (Paris, avril 2006).

31. Dont Isidore Ndaywel et Léon Saur, qui se sont associés au présent ouvrage.

32. Le programme de recherche sur « La crise des Grands Lacs en perspective : conflits locaux, guerre régionale », que J.-P. Chrétien a mené avec R. Banégas entre 2000 et 2002, avec le soutien de l'université Paris 1 et de l'Usip (United States Institute for Peace) a donné lieu à une rencontre internationale en 2005, rue Malher, et à une parution en anglais (voir R. BANÉGAS et J.-P. CHRÉTIEN, eds, 2007, sous presse).

thématiques par des réflexions, des commentaires ou des questions toujours pertinentes, ce qui rend si vivants et passionnants cours et séminaires. Les étudiants de la rue Malher ne s'y trompent pas, qui n'ont jamais boudé les séminaires où il intervenait...

L'importance qu'a pu avoir (ou qu'a encore) Jean-Pierre Chrétien en tant que directeur de mémoire ou de thèse pour certains de ces étudiants déjà subjugués par ses textes et ses analyses dans les séminaires est une chose qui mérite d'être soulignée. Loin de toute condescendance mandarinale ou paternaliste, son attitude a toujours été marquée à la fois par cette forme particulière de distance qu'impose la relation d'enseignant à étudiant et par la valeur du lien scientifique et humain qui peu à peu se tisse autour de cette relation. Pour autonomiser leur réflexion, les jeunes chercheurs ont souvent moins besoin de maîtres à penser que de maîtres-penseurs sachant se faire passeurs, et c'est ce que Jean-Pierre Chrétien représente pour ceux qui ont bénéficié directement de ses avis et conseils³³. Il a par ailleurs toujours entretenu des relations de qualité avec les étudiants, les soutenant autant qu'il le pouvait, non seulement financièrement, en fonction des budgets attribués au laboratoire qu'il dirigeait, mais aussi et surtout humainement. Ses doctorants savent son dévouement dans les situations difficiles et parfois grotesques qui empoisonnent par exemple les relations universitaires intercontinentales. Beaucoup aussi connaissent l'accueil chaleureux et amical qu'il réserve aux étudiants, africains notamment, pour qui la porte de son domicile est toujours ouverte et la table dressée. Dans cet espace de socialisation unique à Antony – qui mériterait assurément de figurer dans le guide historique de cette municipalité – sont passés ou se sont attardé un certain nombre d'étudiants ou de chercheurs, en particulier du Burundi et du Rwanda. Si les liens créés dans ce sud parisien se sont parfois distendus après l'émancipation doctorale ou interrompus trop précocement, la plupart ont perduré et se sont transformés en de solides amitiés³⁴. Ces relations amicales ont été entretenues par certaines formes d'écoute et

33. J.-P. Chrétien a dirigé les thèses d'au moins 25 étudiants, auxquelles s'ajoutent les thèses en codirection avec ses collègues J. Devisse, Y. Person, H. d'Almeida-Topor, C.-H. Perrot et P. Boilley. Plusieurs de ces étudiants, de diverses générations, se sont associés à cet ouvrage, comme C. Deslaurier, J. Gahama, A. Hatungimana, A. Hugon, M. Kabanda, A. Lainé, H. Médard, É. Mworoha et L. Saur.

34. En dehors des Burundais et des Rwandais déjà cités qui participent à cet ouvrage, J.-P. Chrétien a encadré beaucoup d'étudiants avec lesquels il a en outre mené des enquêtes historiques. À ce chapitre, on citera Augustin Nsanze, ou dans le cadre plus récent de cotutelles de thèse, Jean-Marie Nduwayo et Pie Ndayishimiye. Mais on aura aussi une pensée particulière pour Michel Bahenduzi, que Jean-Pierre a particulièrement aidé en lui donnant la force de mener sa thèse à terme malgré la maladie. Il était certainement le plus surprenant des thésards de la rue Malher.

d'aide dont on ne peut décrire l'étendue sans trahir la discrétion avec laquelle Jean-Pierre Chrétien, peu enclin à la publicité, agit en privé. Elles se sont aussi nourries de régularité et de constance, qui sont des traits caractéristiques de la manière dont notre collègue appréhende ses relations aux autres et au monde – entre prévenance et vigilance, ne se détournant pas de certaines convictions essentielles.

Un historien dans sa cité et dans le monde

Connu pour ses travaux et ses enseignements toniques, et pour la qualité de ses relations avec ses étudiants et collègues, Jean-Pierre Chrétien a aussi acquis au fil de ses interventions dans des débats sensibles et parfois très médiatisés une stature nationale et internationale. Typiquement, il est de ces scientifiques actifs dans la cité, attentifs au devenir des sociétés et préoccupés du monde, qui posent la question du rapport entre savoir et engagement – et plus spécifiquement dans son cas, celle du rôle de l'historien dans la vie publique. Il a d'ailleurs à plusieurs reprises interrogé sa responsabilité et sa position de chercheur face aux crises contemporaines, de l'Afrique des Grands Lacs notamment, et explicité la manière dont il comprenait son engagement « militant » dans le domaine de la recherche³⁵. Selon lui, l'historien analyse et interprète la réinscription des expériences passées dans la mémoire et les débats du présent ; il peut être sollicité pour éclairer les ombres d'une question d'actualité, mais est aussi susceptible d'intervenir de sa propre volonté pour provoquer un débat public ou en préciser les termes et les modalités. Car en effet, « le chercheur est aussi un citoyen, que la connaissance personnelle de certaines situations conduit à des initiatives concrètes³⁶. » Ceci ne le dispense ni d'une éthique politique, ni des exigences scientifiques de sa discipline, mais lui permet à tout le moins de prendre part au destin du monde dont il appréhende le passé. Participer au débat public et mettre en avant sa fonction critique comporte toutefois des risques, parmi lesquels l'implication dans de rudes controverses n'est pas des moindres.

35. Voir par exemple les paragraphes consacrés à cette question dans son article sur « Le métier d'historien » (1991) ou, plus récemment, l'entretien qu'il a accordé à la journaliste Jordane Bertrand (2006).

36. J.-P. CHRÉTIEN (1991 : 461).

Faire école ? Le prix de la notoriété

Il n'est pas le lieu ici de détailler les débats scientifiques dans lesquels Jean-Pierre Chrétien s'est engagé, ou des polémiques plus médiatiques auxquelles il a été associé au cours de sa carrière, parfois contre son gré. Ces dossiers, se rapportant à l'ethnisation des sociétés des Grands Lacs, aux crises génocidaires dans la région et aux implications étrangères (françaises particulièrement) dans ces processus violents, sont suffisamment lourds pour qu'on préfère renvoyer aux lectures essentielles sur ces sujets, plutôt que d'en tracer d'imparfaites lignes de fuite ou de tension³⁷. Toutefois, dans un ouvrage comme celui-ci, où l'ambition collective est de saluer les fruits d'un parcours scientifique individuel, on ne saurait passer sous silence la question soulevée par l'usage récurrent dans les diverses controverses d'une mention censée résumer l'économie des dépendances scientifiques, politiques et humaines à Jean-Pierre Chrétien, celle de l'« École burundo-française d'histoire ». Sans aucun doute le simple rassemblement de contributions de ses proches dans cet ouvrage suffirait à l'estampiller de cette sorte de « label ». Autant donc que nous en définissions en quelques lignes l'histoire et en assumions le cahier des charges.

« Faire école » est une expression d'interprétation décidément contradictoire : revêtant à la fois des aspects pédagogiques, épistémologiques mais aussi territoriaux, elle peut valoriser la puissance d'une pensée scientifique capable d'irriguer l'esprit d'un groupe, tandis qu'en même temps elle peut aussi recouvrir les formes sectaires de l'adhésion de ce même groupe à la doctrine d'un seul. On rencontre ce curieux paradoxe dans l'histoire de la reconnaissance d'une « école » historiographique placée sous la houlette de Jean-Pierre Chrétien, entre Bujumbura et Paris : l'idée, utilisée d'abord de manière élogieuse par Jean Stengers en 1988³⁸, puis reprise en 1989 par André Guichaoua pour l'opposer à « l'héritage belge » de l'histoire burundaise³⁹, fut vouée à partir de 1990 à la dénonciation de l'hégémonie de Jean-Pierre Chrétien et de ses « thèses » sur le champ académique des études sur le Burundi d'abord, puis sur le Rwanda et plus largement sur les Grands

37. Ce qu'essayent de faire, avec un naïf enthousiasme qui fait craindre le pire et le meilleur, les différents rédacteurs de la notice consacrée à J.-P. Chrétien sur Wikipedia, l'« encyclopédie libre et coopérative » sur Internet !

38. Voir J. STENGERS (1988). L'historien belge utilisait l'expression dans un compte rendu saluant la parution d'un ouvrage collectif d'histoire du Burundi qui réunissait les contributions de huit chercheurs, à parité burundais et français (É. MWOROHA, dir. 1987).

39. A. GUICHAOUA (1989). On notera que J.-P. Chrétien n'a jamais lui-même employé l'expression, contrairement à ce que l'on suggère parfois.

Lacs africains⁴⁰. Ainsi, de la définition positive des résultats obtenus en histoire par des équipes scientifiques franco-burundaises, gratifiante pour notre collègue puisqu'elle prenait acte d'un travail de formation considérable auprès des Burundais, accompli pendant des années, on passa à l'imputation négative d'un courant de pensée hégémonique et politiquement compromis – entendons accommodant avec les pouvoirs réputés tutsi de la région interlacustre.

On ne dira pas tout ici de cette identification péjorative, proposée au début d'une décennie qui a vu les sociétés burundaise et rwandaise ravagées par les démons de la pureté raciale, et de ses effets à long terme, aussi bien sur l'évolution du débat scientifique que sur les acteurs eux-mêmes⁴¹. On n'insistera pas non plus sur la présentation caricaturale des résultats de cette « école » d'histoire, sur l'usage de quelques désolants raccourcis comme celui consistant à dire qu'elle a « nié l'existence des ethnies » (tout en concevant qu'elle développe une idéologie « pro-Tutsi »), ou sur les jugements péremptaires auxquels ont pu donner lieu les travaux s'y rattachant, de manière concrète ou fantasmatique⁴². Mais le fait que nous soyons ici nombreux à marquer notre considération pour Jean-Pierre Chrétien semble bien confirmer qu'il a « fait école », bien au-delà d'ailleurs du Burundi et des cercles franco-burundais de l'enseignement et de la recherche⁴³, et que cela témoigne de la force d'une pensée et de la qualité d'une pédagogie plutôt que de la volonté de les rendre exclusives.

Les principaux apports du travail de Jean-Pierre Chrétien ne se résument certainement pas à ses analyses de l'ethnicité au Burundi : ni ce sujet ni ce terrain n'ont été les seuls lieux de l'épanouissement de son œuvre, et c'est d'abord pour cette raison que ses recherches sont reconnues

40. Pour les premières utilisations dépréciatives de l'expression, voir F. REYNTJENS (1990) et R. LEMARCHAND (1990). La formule a ensuite été reprise sans toujours être reproduite à l'identique : on trouve parfois mentionnée une « école française », ce qui ramène à l'idée originale d'une distinction *nationale* entre une historiographie coloniale belge qui aurait été marquée par une approche essentialiste des ethnies, et une historiographie française, pensant ces dernières comme des identités construites dans le temps et cristallisées particulièrement à l'époque coloniale.

41. Au-delà de la remise en cause du travail et de l'honnêteté intellectuelle de J.-P. Chrétien, marquante à titre personnel, la recherche sur le Burundi et le Rwanda contemporains a été sérieusement troublée ou altérée par cette polémique et ses ressorts idéologiques à partir de 1990. C. Deslaurier projette de revenir sur cette question dans un article ultérieur.

42. Écarter hâtivement des écrits au motif qu'on peut les étiqueter selon la filiation « spirituelle » de leur auteur est une erreur que nombre d'acteurs de la controverse ont commise, au risque de renforcer leurs lacunes et de favoriser les schématisations.

43. Les contributions de nos collègues européens A. Trouwborst, J. Sutton, D. Newbury, D. De Lame et C. Carbone en témoignent.

et utilisées. Sa contribution au renouvellement de l'historiographie africaniste depuis quelques décennies a en effet été beaucoup plus générale, comme on l'a vu précédemment, avec des champs explorés selon une inventivité méthodologique et thématique importante, et ceux qui l'ont entendu ou lu avec régularité sont marqués par quelques grands fondamentaux de sa pensée scientifique. La prise en compte de la temporalité des événements et du caractère évolutif des phénomènes dans le temps n'est pas le moindre des préceptes sur lesquels il a toujours insisté, et c'est dans ce cadre que doit être lue son approche des constructions identitaires en Afrique. Ainsi, au même titre que pour d'autres processus d'identification et de catégorisation, il a montré que l'ethnisation des sociétés africaines était un édifice en perpétuelle évolution, en se gardant bien d'en figer les contours ou d'en idéaliser les formes anciennes. Cette piste de « l'invention » (ethnique, mais aussi politique, religieuse ou sociale), qu'il n'a pas été le seul à développer d'ailleurs, est certainement la plus risquée face aux adeptes de la fixité des sociétés « traditionnelles » africaines, encore bien nombreux. Mais c'est pourtant celle qui permet le mieux d'expliquer la complexité des situations conflictuelles contemporaines, et c'est pourquoi ses travaux marquent fortement l'historiographie africaniste aujourd'hui et ceux qui l'ont eu pour enseignant ou collègue.

Si Jean-Pierre Chrétien influence si particulièrement l'étude des sociétés des Grands Lacs, c'est parce qu'il ne s'est pas contenté de travailler seul mais a commencé à former des enseignants et des chercheurs, burundais et « burundisants » surtout, à une époque où le champ historiographique national était pratiquement désert⁴⁴. À l'échelle continentale cette expérience pédagogique heureuse est loin d'avoir été unique – pour prendre un exemple proche, on indiquera que la triangulation Zaïre-Belgique-Pologne, réalisée notamment par Bogumil Jewsiewicki, qui contribue à cet ouvrage, et Jean-Luc Vellut, a aussi donné naissance à de grandes vocations historiennes congolaises. Mais on a reproché à Jean-Pierre Chrétien de n'avoir eu pour étudiants que des Tutsi, à une époque où précisément ces derniers étaient majoritaires parmi les rares élites éduquées d'un pays tout juste indépendant. Outre le fait que cette exclusivité parmi ses élèves soit inexacte⁴⁵, on peut se demander s'il était inscrit dans le marbre que les Tutsi devaient démériter dans l'étude de l'histoire de leur pays ? Par ailleurs, au-delà des années de formation au Burundi,

44. Rappelons qu'à l'indépendance le Burundi ne disposait d'aucune université et que parmi les diplômés du supérieur, fort peu nombreux, pas un n'était historien.

45. Sans entrer dans une vision comptable de l'encadrement pédagogique de J.-P. Chrétien, on notera qu'un certain nombre de ses étudiants de l'École normale supérieure de Bujumbura, précisément parce qu'ils étaient des Hutu instruits, périrent par exemple en 1972.

notre collègue a côtoyé d'autres étudiants burundais, et rwandais, formés par d'autres professeurs en Amérique (Canada, États-Unis) ou ailleurs en Europe (Belgique), sans se soucier de leur pedigree ethnique, et il a pris sous son aile des doctorants non-Africains pour lesquels ce pedigree n'avait guère de sens. Un « pôle » d'étude des Grands Lacs a donc bel et bien émergé rue Malher, mais selon une certaine variété des expériences et des profils qui a profité non seulement aux ressortissants de l'Afrique des Grands Lacs mais encore aux autres étudiants et collègues de Jean-Pierre Chrétien. Dans cette « école », les individus exercent finalement l'esprit critique qu'un chercheur d'envergure leur a permis de cultiver, au-delà des étiquetages et des assignations à résidence ethnique, ce dont on se réjouit ici plus qu'on ne le regrette.

Comprendre, alerter, agir : l'historien témoin, l'historien expert

Si Jean-Pierre Chrétien a été la proie de critiques – parfois injurieuses ou diffamatoires⁴⁶ –, c'est qu'il ne s'est pas contenté d'étudier et d'écrire pour un cercle restreint d'universitaires observant le monde depuis leur tour d'ivoire, mais a choisi de participer à l'information en alertant régulièrement les médias ou les autorités politiques sur les résultats les plus pervers des intégrismes identitaires, et s'est engagé personnellement dans des combats, notamment judiciaires, où l'on s'en doute, les coups qui pleuvent sont à la mesure des enjeux.

Dès le début des années 1970, du fait du lien étroit qu'il avait avec le Burundi et avec ceux qu'il y avait rencontrés, Jean-Pierre Chrétien a pris la plume pour dénoncer les engrenages morbides de la manipulation ethnique dans ce pays et notamment le « fléau » (*ikiza*) de 1972, qui a fait basculer le destin national dans des cycles génocidaires répétés plus tard en 1988 à Ntega et Marangara puis, à partir de 1993, dans l'ensemble du territoire⁴⁷. S'il a consacré, sur le moment ou avec des années de recul, des ouvrages de facture universitaire à ces différents épisodes de violence extrême⁴⁸, il a

46. Ce à quoi fait allusion le témoignage de Jean-François Dupaquier dans cet ouvrage.

47. Ces temps de violence avaient connu un préalable notable, en 1965, mais le caractère massif et sélectif des massacres de 1972 (tueries de Tutsi au sud du Burundi suivies de l'élimination de la presque totalité des élites hutu du pays) a lourdement pesé sur l'histoire ultérieure des crises et de la guerre burundaises.

48. Voir J.-P. CHRÉTIEN et J.-F. DUPAQUIER (2007) ; J.-P. CHRÉTIEN (1997) ; J.-P. CHRÉTIEN, A. GUICHAOUA et G. LE JEUNE (1989). Ce dernier livre sur la crise de 1988 au Burundi constitue l'un des essais d'histoire du temps présent les plus aboutis de J.-P. Chrétien. C'est des difficultés de cette histoire que nous entretenons, entre autres, J. Copans, D. De Lame et C. Thibon dans les pages suivantes.

aussi et surtout engagé ses connaissances et son expérience en intervenant « à chaud » dans des revues au lectorat plus étendu ou en lançant des appels relayés par la presse⁴⁹. Ce faisant il a contribué, même imparfaitement ou incomplètement, à sortir le cas burundais de l'obscurité dans laquelle il était tenu non seulement parce qu'il s'agit d'un pays d'Afrique dont on ne se soucie guère, petit de surcroît, mais encore parce que l'ombre rwandaise en a souvent dissimulé les contours spécifiques. Aussi, même lorsque ses actions publiques se sont amplifiées, sur le Rwanda précisément, à partir des premières alertes qu'il déclencha en 1990 sur la radicalisation du régime et de ses esprits *pawa*⁵⁰, puis de la dénonciation des responsabilités dans le génocide commis en 1994⁵¹, il n'a pas pour autant délaissé son attachement pour un Burundi saisi par ses propres antagonismes, trop souvent capturés dans la psyché rwandaise. En se rendant périodiquement dans le pays pour mener des enquêtes ou participer à des colloques et réunions universitaires, il a continué à croire aux vertus de l'information et de la diffusion des connaissances, et à la nécessité de promouvoir une histoire et des éclairages accessibles au plus grand nombre de Burundais⁵².

Parce qu'il a été un historien-témoin des dérives de l'essentialisation identitaire dans les Grands Lacs et que son sérieux a accompagné une volumineuse production scientifique, Jean-Pierre Chrétien a acquis une certaine autorité qui l'a conduit à plusieurs interventions devant des comités judiciaires ou politiques chargés de dossiers liés au drame rwandais. Ainsi, après avoir travaillé sur la propagande raciste diffusée, avant et pendant le génocide⁵³, par la presse extrémiste et la Radio-télévision libre des mille collines (RTL), il fut entendu par différents comités institutionnels intéressés à la fois par son regard sur l'histoire de

49. Il aurait fallu une enquête séparée pour dresser la liste des pétitions et des lettres que J.-P. Chrétien a rédigées ou signées lors des différentes crises burundaises. Plusieurs textes figurent néanmoins dans la bibliographie en fin d'ouvrage, dont on notera que certains ont été publiés sous pseudonyme, soit pour respecter le droit de réserve que lui imposait son service civil, soit pour ne pas compromettre les personnes dont il était proche à Bujumbura.

50. L'expression fait référence aux partisans du « Hutu power » qui menèrent le Rwanda sur sa route génocidaire.

51. On trouvera en bibliographie les mentions de plusieurs articles qui ont contribué à réveiller les consciences françaises sur les dérives rwandaises, parmi lesquels celui paru en avril 1994 dans *Libération* qui popularisa, à tort ou à raison, l'expression de « nazisme tropical » employée à propos du Rwanda (J.-P. CHRÉTIEN, 1994).

52. En dehors des programmes universitaires qu'il n'a pas abandonnés pendant la guerre, J.-P. Chrétien s'est investi dans un difficile projet collectif d'écriture de l'histoire du Burundi lancé au lendemain de l'Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi (2000), et soutenu par l'Unesco.

53. Voir J.-P. CHRÉTIEN, avec J.-F. DUPAQUIER, M. KABANDA et J. NGARAMBE (1995).

l'identification et de l'exclusion ethniques au Rwanda, et par ses perspectives sur les responsabilités françaises et internationales dans la tragédie finalement intervenue. Il fut ainsi convié, entre 1997 et 1999, à s'exprimer successivement à Bruxelles devant la Commission d'enquête sénatoriale belge sur les événements du Rwanda, à Paris face aux membres de la Mission d'information parlementaire sur les opérations militaires françaises et étrangères menées au Rwanda entre 1990 et 1994, et à Addis-Abeba devant le Groupe de travail de l'Organisation de l'unité africaine sur le même pays⁵⁴. Il fut également mandaté à partir de 2001 comme témoin-expert auprès du Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR) à Arusha où, en cette qualité, il participa au « procès des médias », impliquant notamment l'historien Ferdinand Nahimana pour son rôle à la RTLM et le journaliste Hassan Ngeze, directeur du périodique *Kangura*. Plus récemment, en 2004, il a participé à une « Commission d'enquête citoyenne » sur l'implication française dans le génocide rwandais et son déni. Dans le même temps, il a continué de soutenir des organisations de victimes et de manifester, le cas échéant banderole à la main, pour que les collaborateurs du génocide soient jugés, y compris ceux réfugiés en France⁵⁵.

Vulgariser et diffuser la recherche sur l'Afrique : des engagements éditoriaux

Par ses prises de position orales et écrites, l'historien Chrétien a révélé un citoyen engagé, conférant à sa légitimité scientifique une dimension humaine que tous les chercheurs ne déploient pas dans leur relation à leur terrain. L'empathie pour les drames d'une région et la sympathie pour ses habitants expliquent cette implication citoyenne, mais le souci de diffuser largement les connaissances produites ressortit plus au principe de la vulgarisation scientifique que l'historien a beaucoup privilégié. En publiant des articles dans la presse quotidienne française (*Libération*, *La Croix*, *Le Monde*, *L'Humanité*, *Ouest France*) ou belge (*Le Soir*), et dans des revues généralistes comme *Esprit*⁵⁶ ou plus spécialisées comme *Notre Histoire*, *L'Histoire* ou *Vingtième siècle*, il a tenu à faire profiter un public large des avancées historiographiques sur l'Afrique depuis plusieurs décennies. Il n'a d'ailleurs eu de cesse d'inciter ses collègues à en faire de même, avec un succès variable. Mais plus largement, c'est son engagement

54. Les rapports de ces commissions parlementaires sont disponibles sur différents sites qu'on laissera le soin aux lecteurs de rechercher sur Internet.

55. Voir, entre autres, le cliché 29 du cahier photo.

56. Après l'avoir découverte en 1954, Jean-Pierre Chrétien est resté fidèle à cette publication à laquelle il est encore abonné aujourd'hui.

dans une édition scientifique à divers niveaux (manuels pour les élèves du secondaire, livres pour les étudiants du supérieur et travaux de recherche pour la profession) qui atteste son énergie à populariser l'histoire africaine.

Un ensemble d'activités liées au monde du livre (comme la direction d'ouvrages, la rédaction de préfaces, la participation à des comités de lecture ou aux travaux du Centre national du livre) a fait de Jean-Pierre Chrétien un véritable promoteur de l'édition de la recherche en histoire de l'Afrique. Comme le souligne dans son témoignage Robert Ageneau, directeur des éditions Karthala qu'il a soutenues depuis leur naissance en 1980 et où il a publié plusieurs de ses livres, notre collègue a su faire depuis des années une heureuse jonction entre fantaisie et scolastisme universitaires d'une part, et exigences et façons d'éditeurs de l'autre. À l'évidence son action dans le domaine s'est accentuée en 2002 lorsqu'il s'est lancé dans une nouvelle aventure éditoriale avec Pierre Boilley, François-Xavier Fauvelle-Aymar et Bertrand Hirsch, en fondant une revue internationale d'histoire consacrée à l'Afrique, *Afrique & Histoire*⁵⁷. Publiée jusqu'à présent aux éditions Verdier, la nouvelle revue dont il est le directeur de publication a été lancée en octobre 2003 lors des « Rendez-vous de l'histoire » de Blois pour promouvoir l'histoire de l'Afrique, encore méconnue et trop souvent considérée comme marginale. Elle ne pouvait naître sous de meilleurs auspices que ceux d'un festival d'histoire qui représente chaque année une bouffée d'oxygène pour les chercheurs, et une occasion importante de rencontre entre historiens et éditeurs – depuis les débuts de cette manifestation Jean-Pierre Chrétien n'en a d'ailleurs jamais manqué une édition.

Retraite(s) salutaire(s) ? En guise de clin d'œil final

On l'a souligné dans ce texte, l'engagement de Jean-Pierre Chrétien dans la recherche a été total pendant ses années d'activité au CNRS, et il se poursuit avec autant d'intensité depuis sa retraite et l'obtention de son éméritat (en 2004). Comment, pris dans la tourmente de ses activités administratives, éditoriales et de recherche, engagé auprès de ses étudiants et impliqué dans la voie des règlements judiciaires de l'histoire, a-t-il trouvé le temps et la concentration nécessaires pour produire une si

57. Le comité de lecture, le comité scientifique et la rédaction de cette revue sont pour un tiers français, un tiers européen et un tiers africain. En 2007, son rédacteur en chef est Bertrand Hirsch (historien, Paris 1).

grande quantité d'écrits ? L'appartement d'Antony, certes, est un lieu studieux quand n'y sont pas organisés des repas, mais cela n'est pas toujours suffisant. Trahissons donc une petite confiance. L'une des meilleures recettes de conservation diraient certains, la botte secrète pour neutraliser les effets sclérosants du travail bureaucratique diraient d'autres, a consisté depuis des années en des disparitions temporaires de Jean-Pierre, pour une retraite studieuse dans l'un de ses refuges préférés, normand ou pyrénéen. Chaque mois de septembre en effet, ses proches et ses collègues savent qu'il se coupe du monde pour travailler en toute quiétude, loin de l'agitation parisienne de la rue Malher, et peu de raisons pourraient l'amener à rompre cette salubre habitude. En alternant travail et détente lors de ses retraites rituelles dans le studio de Cabourg ou la maison de Saint-Cyprien dans les Pyrénées orientales⁵⁸, il peut ainsi mener à terme ses ouvrages ou en achever la rédaction avec des collègues. Nous qui le côtoyons et le lisons depuis longtemps savons que ces séjours isolés feront naître encore bien d'autres écrits, qui viendront vite périmer la déjà vaste bibliographie que nous avons tenté de compiler ici. Mais une amicale malice incite à poser la question de son opus le plus attendu, sa thèse sur le Burundi sous colonisation allemande⁵⁹. On formule l'hypothèse que ses équipées orientées désormais vers le Sud-Ouest français – où ne manquent ni crûs bourgeois, ni huîtres du dimanche, ni amis pour les partager – lui offriront bientôt un asile durable et le loisir de terminer ce grand travail qui manque déjà à l'histoire.

Références bibliographiques

- AMSELLE, J.-L. et M'BOKOLO, E. (dir.), 1985, *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- BANÉGAS R. et CHRÉTIEN J.-P. (eds), 2007, *The recurring Great Lakes Crisis. Identity, Violence and Power*, Londres, Hurst (sous presse).

58. Des résidences pas si « secondaires » que ça, qu'il doit au bienveillant accueil de son ami de longtemps Claude Francescani, un ancien de la Sorbonne et du groupe « Enseignement 70 », disparu récemment.

59. Inscrit en thèse d'État depuis 1969, avec Hubert Deschamps d'abord, puis successivement Yves Person et Jean Devisse, Jean-Pierre Chrétien a désormais pour directrice de thèse Hélène d'Almeida-Topor. Au regard de la profession, sa situation est banale – d'autres de ses éminents collègues n'ont pas non plus soutenu leur thèse, comme l'historien Jacques Le Goff ou le philosophe Marcel Gaucher –, et elle n'étonne que ceux qui n'ont pas mesuré les quelques équivalents-thèse que pèse sa bibliographie.

- BERTRAND J., 2006, « Jean-Pierre Chrétien, historien, spécialiste de l'Afrique des Grands Lacs », *Jeune Afrique*, n° 2350, 22 janvier : 70.
- BOURRAUX M.-D., CHRÉTIEN J.-P. et LECUIR J. (dir.), 2005, *Jacques Bourraux (1936-2003). Une simplicité qui libère*, Paris, Karthala.
- CHASTANET M. (dir.), 1998, *Plantes et paysages d'Afrique. Une histoire à explorer*, Paris, Karthala, CRA.
- CHRÉTIEN J.-P. (dir., collectif), 1983, *Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs. Guide de recherche*, Paris, Afera, diffusion Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P., GUICHAOUA A. et LE JEUNE G, 1989, *La crise d'août 1988 au Burundi*, Paris, Karthala (Cahiers du CRA, n° 6).
- CHRÉTIEN J.-P., 1991, « Burundi. Le métier d'historien : querelle d'école ? », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 25, n° 3 : 450-467.
- CHRÉTIEN J.-P. (dir.), avec PERROT C.-H. , PRUNIER G. et RAISON F., 1993, *L'Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P., 1994, « Un nazisme tropical », *Libération*, 26 avril.
- , *Le Défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi : 1990-1996*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (dir.), 1999, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G (dir.), 2003, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala [1^{re} édition 1989].
- CHRÉTIEN J.-P., avec DUPAQUIER J.-F., KABANDA M. et NGARAMBE J., 1995, *Rwanda : les médias du génocide*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P. et FRANCESCANI C., avec AZÉMA J.-P., 2005, « Au temps de la Sorbonne », in BOURRAUX M.-D., CHRÉTIEN J.-P. et LECUIR J. (dir.), *Jacques Bourraux (1936-2003). Une simplicité qui libère*, Paris, Karthala : 34-41.
- GUICHAOUA A., 1989, « Ordre social et "régression ethnique" : la crise de la société paysanne », in CHRÉTIEN J.-P., GUICHAOUA A. et LE JEUNE G, *La Crise d'août 1988 au Burundi*, Paris Karthala (Cahiers du CRA, n° 6) : 59-76.
- LEMARCHAND R., 1990, « L'école historique burundo-française : une école pas comme les autres », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 24, n° 2 : 235-248.
- REYNTJENS F., 1990, « Du bon usage de la science : l' "École historique burundo-française" », *Politique africaine*, n° 37, mars : 107-113.
- STENGERS J., 1988, « Note bibliographique », *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, Académie royale de Belgique*, n° 10-11 : 347-350.
- VANSINA J., 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

TÉMOIGNAGE

Mon frère, l'Afrique et moi

Philippe CHRÉTIEN

Lorsqu'il m'a été proposé de contribuer à cet hommage, cela m'a semblé naturel, simple et sympathique. Il fallut ensuite se mettre à l'ouvrage et là, la tâche me parut alors plus complexe, non pas par le modeste travail qu'elle nécessitait, mais par la définition du contenu.

Quelle contribution intéressante apporter au milieu des éminents esprits qui ne manqueraient pas de participer à l'élaboration de cet ouvrage ? La description chronologique détaillée de notre jeunesse ne m'apparaissait pas comme devant passionner les lecteurs. De plus, ni moi, ni Jean-Pierre, n'avons jamais cultivé la nostalgie du passé personnel. Il m'est alors apparu que le seul témoignage intéressant pouvait être de relater comment l'Afrique est apparue dans notre univers familial.

Rien de particulier ne prédisposait mon frère à s'intéresser à ce continent puisque, selon mes souvenirs, son mémoire de fin d'études portait sur l'accession des nazis au pouvoir en Allemagne. Notre mère contribua vaillamment à cette œuvre, puisque notre père possédait le plus moderne équipement bureautique de l'époque, c'est-à-dire une vieille machine à écrire, qui aujourd'hui aurait peut-être retrouvé une certaine valeur historique. J'ai aussi, de cette époque, plus le souvenir des symphonies de Beethoven et des opéras de Mozart que des rythmes d'origine exotique.

Un beau matin nous apprîmes que, dans le cadre de la coopération à l'étranger, Jean-Pierre avait trouvé un poste dans un pays appelé le Burundi. Le Service national n'existait pas encore à cette époque et même son ancêtre n'avait pas encore été réellement voté par le parlement (la guerre d'Algérie venant à peine de se terminer). De plus la consultation du Larousse indiqua très vite que ce pays n'existait pas. Le fait de voir partir mon frère dans un pays qui n'existait pas, ceci dans le cadre d'un statut qui n'existait pas, commença à nous émouvoir. Je parle bien entendu de la perception familiale immédiate, Jean-Pierre étant certainement mieux informé.

J'accomplis alors ma première prestation « africaine », laquelle consista à feuilleter plus avant le Larousse, Google n'existant pas encore, ainsi que chacun le sait. Il apparut très vite que le Burundi devait se chercher à la lettre R comme Ruanda-Urundi. Cette information permit d'envoyer des courriers plus circonstanciés à l'ensemble de la famille pour leur annoncer la nouvelle et recueillir leur avis. Moins d'une semaine plus tard les premières réponses parvenaient dans notre bonne ville natale de Lille. Un oncle intelligent et cultivé, puisqu'il avait accompli une brillante carrière comme entreposeur des tabacs à Angers, écrivait que ce choix était excellent puisque ce pays était peuplé de nobles et valeureux guerriers. Ce jugement tranché reflétait déjà un certain ethnisme...

Désormais le Burundi n'était donc plus tout à fait un pays comme les autres dans notre sphère immédiate, donc dans la mienne. Des contacts furent pris avec les familles des autres membres de l'expédition ; toutes s'informèrent et s'intéressèrent aux informations pratiques sur les conditions de vie, les formalités sanitaires et les boutiques vendant des vêtements tropicaux.

Durant les années où mon frère séjourna au Burundi ce pays resta pour moi en fait plutôt lointain et exotique malgré les échanges de correspondance agrémentée de jolis timbres et les projections de photos durant les retours en France. Le point commun le plus visible entre ces deux éléments était que le pays semblait essentiellement peuplé d'oiseaux.

À partir de son retour en France je fis rapidement connaissance avec le vrai peuple du Burundi sous la forme des innombrables amis, relations ou étudiants qui entouraient Jean-Pierre et que nous rencontrions à Paris, Lille, Ivry, du Sud au Nord et d'Est en Ouest. Ceci s'est bien sûr amplifié depuis son installation à Antony où de nombreux amis peuvent partager une cuisine issue du terroir franco-burundais profond. Cet habile raccourci culinaire me permet de franchir ainsi de nombreuses années, puisque, comme déjà indiqué, il n'est nullement question de raconter notre histoire fraternel ou familial.

Cependant il apparaîtra au lecteur que l'activité de recherche africaine reste à ce stade absente de ce témoignage. Ceci n'est pas étonnant puisque d'autres sont plus compétents que moi sur ce sujet, et que mon apport ne peut être d'un réel intérêt. Je me contenterai donc de l'évoquer par l'anecdote et la perception que notre famille a pu en avoir à divers moments.

Pour notre mère, cette recherche sur la tradition orale au Burundi correspondait essentiellement à une thèse, étape ultime du glorieux parcours universitaire de Jean-Pierre. Étant moi-même à cette époque à la fin de mes études marquées par les mathématiques et la technique, puis un séjour à l'étranger, je suivais tout cela de manière un peu plus distante. Cependant le volume des bandes sonores et des fiches et notes, tel que

chacun pouvait le constater, permettait d'envisager cette thèse d'État comme une impressionnante superproduction.

Très vite cependant notre mère, Marie-Louise, fut préoccupée par le temps qui passait et interrogeait les plus grandes sommités de notre entourage sur la durée habituelle d'élaboration d'une thèse en sciences humaines. Je rappellerai à nouveau aux historiens et sociologues, qui veulent bien me lire, qu'à cette époque les enquêtes familiales ne se faisaient ni par mail ni par téléphone, mais de manière épistolaire, ce qui était assez long.

Une cousine, elle-même titulaire d'un doctorat d'État, nous informa donc que cette durée pouvait parfois être plus longue en lettres qu'en sciences, mais que cinq années, voire une ou deux de plus, lui semblait, selon les normes habituellement admises, un maximum... Personnellement j'avais compris que mon frère considérait cette étape comme un peu dépassée à son point de vue. L'avenir m'a largement donné raison sur ce sujet au demeurant sans importance, mais qui soucia un temps quelque peu notre mère.

Quelques années plus tard Google était enfin né : en tapant « Burundi » avec « Jean-Pierre Chrétien », de nombreuses pages s'affichent. Grâce à cet outil moderne on retrouve donc les nombreux livres, articles et interventions qui sont dus à mon frère. L'informatique est ainsi le témoignage contemporain de l'ampleur de ses travaux entrepris sur le Burundi, le Rwanda, la région des Grands lacs et l'Afrique en général.

Le hasard m'a conduit ensuite, durant une douzaine d'années, à voyager dans la région, notamment au Burundi et au Rwanda. Bien que mon activité fût totalement différente, puisque axée sur la technologie, elle concernait des contrats d'équipement, il est bien évident que cela me donna l'occasion de suivre ainsi sur place la piste de mon frère. Tout d'abord j'eus l'occasion de rencontrer ou revoir plusieurs de ses amis, dont certains étaient aussi les miens, de tous âges ou positions, allant de l'étudiant au ministre en exercice. Cet aspect correspondait tout à la fois à l'aspect amical ou professionnel créé par l'activité et la notoriété de mon frère dans la région.

Un second aspect plus singulier, parfois même amusant, était la notoriété du nom en soit, puisque je partage le même. Beaucoup de gens me posaient des questions sur une éventuelle parenté, d'autres parfois, ne le connaissant pas, pouvaient nous confondre. Je me rappelle souvent une anecdote à la frontière du Burundi et du Rwanda. À cette époque, il était assez difficile d'atteindre le Burundi ou d'en sortir, puisque seule la voie aérienne via Brazzaville était ouverte. En raison de troubles au Congo-Kinshasa, j'avais donc résolu de partir via Kigali et d'effectuer le trajet jusqu'à Bujumbura par la route. Lisant mon passeport, le fonctionnaire à la frontière me demanda si j'étais un parent de l'historien. Ma réponse

étant positive il décida de m'inviter à prendre une bière et ferma pendant ce temps le poste frontière...

L'histoire ne s'arrête pas là, puisque plus tard Jean-Pierre effectua le même trajet, dans un sens ou l'autre, et s'entendit dire par le fonctionnaire : « Jean-Pierre Chrétien ? Mais je connais aussi votre frère... » Ceci me permit de lui expliquer en boutade qu'il était tout à fait normal qu'il soit connu dans la région, puisqu'il était mon frère... Ma contribution personnelle au présent ouvrage ayant volontairement une structure un peu décousue, il n'était pas facile de la conclure. Le précédent souvenir en fera donc office dans la mesure où il illustre bien le titre de cet article.

PREMIÈRE PARTIE

**REPENSER LES HOMMES ET LES SOCIÉTÉS
DANS LEUR ENVIRONNEMENT**

Histoire forestière et climatique au Burundi d'après l'analyse pollinique des tourbières

Raymonde BONNEFILLE¹

Lorsque je fis la connaissance de Jean-Pierre Chrétien, il avait entrepris d'écrire une histoire rurale du Burundi dans le cadre de la coopération scientifique entre les Universités de Paris I et celle de Bujumbura au Burundi. Soucieux d'éclairer cette histoire à l'aide de tous les témoins anciens possibles, il me contacta afin d'entreprendre des études palynologiques susceptibles d'apporter des renseignements sur l'occupation des terres et les pratiques agricoles. J'avais alors décrit les pollens des plantes actuelles communes d'Afrique orientale et appliqué la méthode palynologique à la reconstitution de l'environnement des sites paléontologiques et préhistoriques anciens de la région. Chercheur et appartenant au Centre national de la recherche scientifique comme Jean-Pierre Chrétien, je répondis favorablement à son invitation. Son excellente connaissance du pays et son enthousiasme furent si communicatifs que j'eus hâte de faire connaissance avec le pays des mille collines. En effet quelques années auparavant, une visite de P. Deuse, botaniste ayant décrit les tourbières du Rwanda-Burundi², avait attiré mon attention sur ce matériau de choix que constitue la tourbe pour l'étude des pollens. Mais, occupée à d'autres études en Éthiopie, je n'avais pas pu donner suite à cette suggestion. Je répondis donc favorablement à l'invitation de Jean-Pierre Chrétien. Ce fut le début d'une collaboration fructueuse et enrichissante avec l'Université de Bujumbura de 1982 à 1992, date à laquelle nos prospections de terrain furent interrompues, tandis que l'analyse des sondages effectués se poursuit encore actuellement.

1. Palynologue, directeur de recherche émérite au CNRS.

2. P. DEUSE (1966).

Les résultats scientifiques obtenus documentent l'histoire des forêts de la crête montagneuse qui traverse le pays du nord au sud entre 1800 et 2200 m d'altitude et celle des vallées marécageuses occupées par les marais à *Papyrus*, à la frontière entre le Burundi et le Rwanda. En effet, les quelques tests effectués sur des sédiments prélevés directement sur les sites archéologiques, des fouilles des foyers de l'Âge du fer notamment, s'étant révélés négatifs, nous avons concentré nos efforts sur les tourbières elles-mêmes. La tourbe est un sédiment à forte concentration de matière organique sur laquelle des datations très précises peuvent être obtenues par la méthode du radiocarbone. De telles datations fournissent des repères temporels. La correspondance avec les datations obtenues sur les sites préhistoriques de l'Âge du fer est donc aisée. Les tourbières sont des milieux acides qui préservent exceptionnellement bien tous les pollens dispersés dans l'air et qui se retrouvent à leur surface. Leur identification et leur comptage fournissent des assemblages qui sont représentatifs des associations végétales et des paysages environnants. En documentant de façon détaillée l'évolution dans le temps des différents types de végétation, on obtient des renseignements qui complètent ceux obtenus plus localement sur les sites témoins d'occupation humaine. Par comparaison entre ces deux types de données on acquiert des informations supplémentaires sur l'utilisation des ressources végétales par les premiers occupants. Savoir ce qui a été exploité dans ce qui était disponible éclaire également sur la stratégie d'exploitation. C'est tout à l'honneur de J.-P. Chrétien d'avoir compris l'intérêt scientifique d'une telle démarche. Son ouverture d'esprit ainsi que sa générosité intellectuelle furent d'un grand soutien dans le démarrage des études que nous avons poursuivies pendant ces quelques années au Burundi. Nos rencontres fructueuses mais trop rares, en raison de l'éloignement géographique de nos laboratoires d'appartenance, furent alimentées de conversations ô combien stimulantes. Les contacts qu'il me permit d'établir auprès des partenaires burundais facilitèrent largement nos campagnes de sondages et nous procurèrent un soutien logistique appréciable. L'amitié chaleureuse qui nous lie à nos amis et collègues de l'Université de Bujumbura, de l'Onatour (Office national de la tourbe), et de divers organismes au Burundi demeure toujours présente à ma mémoire.

Nos études ont apporté des conclusions importantes relatives à l'histoire de la végétation et des changements climatiques au cours des derniers millénaires. Afin de les comprendre, rappelons ici quelques données essentielles sur la végétation actuelle du Burundi.

Les grands ensembles végétaux et leur signature pollinique

Sur les cartes de la végétation de l'Afrique³, le Burundi se situe au carrefour de quatre régions phytogéographiques distinctes, de plus en plus sèches du sud au nord et de l'ouest à l'est.

La végétation de la bordure occidentale présente des éléments guinéo-congolais présents dans les rares îlots forestiers décrits en bordure du lac Tanganyika, avec des composants plus secs des formations sclérophylles à *Strychnos potatorum*, *Fagara chalybea*, *Euphorbia dawei*, et palmeraies à *Hyphaene* dans la vallée de la Rusizi.

Sur les crêtes, au dessus de 1800 m d'altitude, c'est le domaine afro-montagnard avec la forêt ombrophile à *Strombosia scheffleri*, *Ficalhoa laurifolia*, *Symphonia globulifera*, et une zone inférieure de transition à *Entandophragma excelsum*, *Polyscias fulva*, *Milettia dura*. Mais les témoins de ces forêts n'existent plus que sous la forme de quelques lambeaux forestiers. Encore présent dans les années 1980, le plus important massif forestier du Burundi était la forêt protégée de la Kibira, dont une partie semble avoir aujourd'hui disparu, en raison de la pression démographique, de mouvements de population et d'installations humaines récentes.

La région orientale au sud de la rivière Ruvubu appartient au domaine floristique soudano-zambezien. Quelques îlots forestiers contenant *Brachystegia microphylla*, *Isoberlinia angolensis*, *Vitex madiensis*, *Pterocarpus tinctorius* avaient été cartographiés.

La région nord orientale appartient au domaine floristique somali-masaï. Elle est occupée par une savane boisée de diverses espèces d'*Acacia*, d'*Albizzia andianthifolia*, *Parinari mobola*, *Entada abyssinica*, *Maytenus senegalensis*, *Protea madiensis*, *Erythrina abyssinica*, *Rhus vulgaris*, *Harungana madagascariensis*, *Ficus* et *Combretum* (voir la carte en annexe).

À vocation essentiellement agricole, le Burundi très densément peuplé ne compte plus guère de formations naturelles. Mais afin de pouvoir interpréter les assemblages polliniques fossiles, nous avons effectué des études sur la composition pollinique moderne échantillonnée aux seuls endroits où la végétation naturelle était encore préservée dans les années 1980. Une telle étude est réalisée par l'analyse du contenu pollinique de la partie superficielle du sol, la surface, sous différents types de végétation. Elle fournit des assemblages de comparaison utiles à l'interprétation des assemblages ou spectres polliniques fossiles extraits des sondages effectués

3. F. WHITE (1983).

dans les tourbières. C'est ainsi que des prélèvements d'échantillons ont été faits dans les forêts à Kibira, Bugarama, Regwura et Teza. Ils donnent l'évolution de la composition pollinique moderne (pluie pollinique) selon un gradient altitudinal de 1800 à 2200 m d'altitude. Leur étude a permis de montrer des variations importantes entre les différents types de forêts. La forêt primaire et les forêts secondaires (dites « anthropisées ») peuvent être clairement identifiées par l'analyse statistique des assemblages polliniques modernes correspondant à ces forêts⁴.

Les sondages et leurs repères chronologiques

Documenter l'histoire de la végétation du Burundi implique de recueillir des informations palynologiques correspondant aux périodes passées. Pour cela, il faut effectuer des sondages dans les dépôts sédimentaires tels que les tourbières dans lesquelles les pollens fossiles sont remarquablement préservés.

À la suite d'une première mission de terrain effectuée avec Guy Riollet en décembre 1982, nous avons rapporté quatre sondages. Une fois prélevé sur le terrain, le matériel des sondages doit être daté afin de fournir le cadre chronologique de l'histoire. Les premières mesures réalisées au laboratoire de datations du Geotop à Montréal ont immédiatement souligné l'existence de dépôts datant de la dernière période glaciaire, un fait très exceptionnel pour l'Afrique tropicale⁵. Par la suite, d'autres sondages seront réalisés (52 sondages sur 24 sites au total). Les derniers auront lieu à Nyamabuno en 1992. Sur l'ensemble des sondages, un total de 125 datations a été obtenu par la méthode du radiocarbone, dont 41 avec l'accélérateur de spectrométrie de masse (AMS). Le tableau complet des datations avec indication de la profondeur du prélèvement sur lequel ont été effectuées les mesures est fourni dans une publication de synthèse⁶. Cet article contient aussi les détails des sites avec leurs coordonnées géographiques, ainsi que la limite inférieure atteinte dans chaque sondage. Cet ensemble fournit des repères extrêmement précis pour l'élaboration du cadre temporel de l'histoire de la végétation.

4. D. JOLLY *et alii* (1994).

5. R. BONNEFILLE et G. RIOUET (1984) ; R. BONNEFILLE et C. HILLAIRE-MARCEL (1984).

6. R. BONNEFILLE et F. CHALIÉ (2000).

L'histoire de la forêt de montagne sur les derniers quarante mille ans

Un diagramme pollinique est une représentation graphique codifiée des pourcentages polliniques obtenus à chaque profondeur du sondage. Il permet d'illustrer les variations des espèces et des assemblages au cours du temps (séquences polliniques temporelles).

Normalement, l'étude des pollens fossiles est précédée par une connaissance de la représentation pollinique de la végétation actuelle. Les études sur la pluie pollinique moderne de différentes régions tropicales ont montré que le pourcentage total des pollens d'arbres fournit une bonne estimation du couvert forestier, y compris dans les régions tropicales. Pour les forêts primaires, où le couvert arboré est dense et continu, la proportion du total de pollens attribués à des espèces d'arbres est en moyenne de 70 à 80 % du total des pollens comptés. Cette proportion diminue en fonction de l'ouverture du milieu arboré. Celle-ci peut être due à une déforestation pour les cultures ou à une péjoration du climat vers des tendances plus arides. La proportion des pollens d'arbres est inférieure à 30 % dans les savanes ou les landes au-dessus de la ceinture forestière. À cette information sur la densité du couvert végétal s'ajoute l'ensemble des identifications taxonomiques des pollens fossiles. Ce travail d'identification microscopique, œuvre du spécialiste après apprentissage, attribue les pollens à des espèces ou genres botaniques. Il donne des indications sur la composition de la végétation correspondante aux époques anciennes datées.

L'histoire de la forêt de montagne est documentée d'après les résultats palynologiques obtenus sur plusieurs sondages réalisés dans trois tourbières, Kashiru⁷, Rusaka⁸, et Kuruyange⁹, toutes localisées dans un rayon de 20 km autour de la région de Gisozi, respectivement à 2240, 2070 et 2000 m d'altitude.

Période glaciaire

Les résultats obtenus aux deux sites de Kashiru et Kuruyange, distants d'une vingtaine de kilomètres, montrent des variations parallèles et importantes de la proportion des pollens attribués aux arbres (*Arboreal pollen* ou AP) au cours des quarante derniers milliers d'années. L'histoire de la période glaciaire se divise en deux parties distinctes.

7. R. BONNEFILLE (1987) ; R. BONNEFILLE et G. RIOLLET (1988).

8. R. BONNEFILLE *et alii* (1995).

9. R. BONNEFILLE *et alii* (1991) ; D. JOLLY *et alii* (1994).

La première phase, la plus ancienne jamais documentée en Afrique, est datée de 40 à 30 000 ans BP¹⁰ et peut être encore plus ancienne puisque nous sommes à la limite de la méthode de datation. Elle montre un développement forestier important. Les forêts de cette époque contiennent une forte proportion de conifères, notamment *Podocarpus*, et de bruyères (Ericaceae), lesquelles couvrent actuellement des régions dont l'altitude est nettement supérieure à l'étage forestier. À cette époque, on observe l'existence de Restionaceae, plantes herbacées, aujourd'hui abondantes dans les régions tempérées d'Afrique du Sud et qui étaient alors abondantes autour du marais de Kashiru¹¹.

Des prairies d'altitude à forte composante d'Ericaceae ainsi que des plantes herbacées dites tempérées ont dominé la période comprise entre 30 et 15 000 ans (incluant le « Maximum glaciaire »). Pendant cette période, globalement qualifiée de glaciaire en raison du grand développement des calottes polaires, il semble que l'on assiste à une régression très importante des forêts de montagne. Certaines espèces persistent, en tant qu'individus isolés, d'autres trouvent refuge ailleurs comme *Hagenia abyssinica* dans les zones marécageuses du sud de l'Ouganda. À l'époque glaciaire les forêts claires zambéziennes eurent leur plus grande extension, mais les forêts de montagne disparurent. Il en fut ainsi dans l'Afrique des Grands Lacs, comme dans toute l'Afrique orientale. La réduction, voire la disparition d'importants massifs forestiers a pu faciliter ou créer des voies nouvelles de passage aux populations de l'Âge de la pierre (« Middle Stone Age »), une industrie préhistorique connue sur de nombreux sites en Tanzanie mais peu documentée encore au Burundi. Des informations sur la végétation des plateaux centraux durant la période glaciaire seraient très importantes d'un point de vue botanique. Mais les sondages effectués dans les vallées tourbeuses du nord du Burundi n'ont pas permis de remonter aussi loin dans le temps. Les marais de la région Est contiennent des sédiments argileux qui ne conservent pas les pollens, du moins dans leur partie supérieure.

Après une période de transition encore mal documentée, on trouve les dépôts des derniers 10 000 ans BP conservés dans toutes les tourbières sondées au-dessus de 1850 m d'altitude. Les informations palynologiques obtenues concernent non seulement Kashiru et Kuruyange, Rusaka, mais aussi Gitanga et Jiji, et permettent de montrer la richesse et la diversité floristiques des différents types de forêts.

10. BP : « Before Present », correspond par convention à l'année 1950 de notre calendrier.

11. R. BONNEFILLE *et alii* (1990).

Dix mille ans d'histoire forestière complexe

Les derniers dix mille ans constituent la période holocène. Au début de cette époque, toutes les tourbières montrent un couvert forestier abondant qui s'étend sur l'ensemble de la crête depuis 1850 jusqu'à 2240 m d'altitude et probablement au-delà. On peut affirmer que les forêts du Burundi datent de dix mille ans. À cette époque, elles étaient riches en espèces floristiques et avaient des compositions différentes d'un endroit à l'autre. De 10 à 5500 ans BP, le couvert forestier reste dense et la composition remarquablement stable. Parfois on observe un premier déclin autour de 7500 ans BP, mais c'est surtout vers 5500 ans BP qu'une diminution sensible de la proportion des pollens d'arbres est observée dans toutes les tourbières. Cette diminution est accompagnée d'un changement qualitatif dans les espèces dominantes. Par exemple, à Rusaka, l'association à *Alchornea*, *Macaranga*, et *Araliaceae* qui domine entre 10 000 et 6000 ans est remplacée par des associations dominées par les pollens de *Syzygium*, *Olea*, *Ficalhoa* dans la partie plus récente. Le couvert herbacé subit aussi des modifications. L'abondance des *Rubiaceae* et *Labiatae* est relayée par celle des *Umbelliferae* et des *Vernoniae*. Mais aucun indicateur palynologique n'indique qu'il puisse s'agir là de modification en liaison avec la présence d'une occupation humaine et une quelconque déforestation consécutive de pratiques agricoles¹². Toutefois, cela ne signifie pas non plus l'absence de l'agriculture à une époque où des hommes préhistoriques remontent déjà le Nil. Mais la preuve d'un impact sur la végétation naturelle n'est pas documentée dans les analyses polliniques. Les changements de végétation enregistrés autour de 5000 ans BP ont un caractère plus général en Afrique centre-orientale où une baisse générale des niveaux lacustres indique l'amorce de conditions climatiques plus sèches ou à contraste saisonnier plus marqué. À Kuruyange on note une plus grande abondance des arbres décidus tels que *Celtis*, à 5000 ans BP. La forêt progresse de nouveau avec une série de quatre fluctuations d'une durée de l'ordre de centaines d'années, où l'on voit les proportions de pollens d'arbres passer de 20 à 30 %. Dans toutes les séquences polliniques de Kashiru, Kuruyange, Rusaka, Gitanga et Jiji, la tendance générale post-5000 ans BP est celle d'une période beaucoup moins stable que la période entre 10 000 et 7000 ans BP. Une telle instabilité est le résultat de la dynamique climatique et non de l'action humaine.

12. D. JOLLY *et alii* (1997).

Déclin forestier précédant l'Âge du fer

Vers 3500 ans BP s'amorce une tendance irréversible de diminution du couvert forestier. Bien documentée dans les huit séquences connues, la diminution des arbres est abrupte à Kuruyange, plus progressive à Rusaka et à Kashiru¹³. Le pourcentage des pollens d'arbres devient inférieur à 20 %, sauf localement à Jiji. En même temps, on assiste à une augmentation des pollens de Cyperaceae, des *Impatiens* et à la diminution des spores de fougères. Les modifications de la composition du couvert végétal sont intervenues trois à quatre cent ans avant les datations indiquées pour la poterie de Mubaga V (1210 BC = 3160 BP) et les hauts fourneaux de Ruwiyange I (1230 BC = 3180 BC) situés à plus de 50 km de distance au Nord-Est des sites polliniques¹⁴. Mais aucun élément ne permet d'attribuer les transformations de la végétation à cette époque à une quelconque action humaine. Le plein développement de l'Âge du fer se situe un millénaire plus tard (du VII^e siècle avant au VII^e siècle après JC) entre 2500 et 1300 ans BP. Parmi les essences identifiées dans les restes de charbon de bois associés à la métallurgie certaines sont forestières (*Macaranga*, *Cassipourea*, *Hagenia*, *Parinari*), mais beaucoup appartiennent aux formations de forêts sèches dites « sclérophylles » et aux savanes boisées. Ceci pourrait indiquer que la collecte du bois utilisé dans la métallurgie avait lieu sur des arbres appartenant de préférence à la végétation de l'environnement immédiat des sites, sur le plateau. Nous avons montré qu'à l'époque des hommes de l'Âge du fer, les forêts de montagne sont déjà considérablement réduites. Ce que l'on peut affirmer avec certitude, c'est que ces hommes ne furent pas responsables du déclin des forêts, déclin amorcé bien avant l'extension de la métallurgie. Ceci est une conclusion solidement établie d'après les séquences chronologiques complètes et détaillées que nous avons étudiées. Cette conclusion va à l'encontre des idées classiquement acceptées.

La période historique

Autour de 1500 ans BP, on assiste à une remontée de la proportion des arbres, augmentation due à *Olea* et *Podocarpus* à Kuruyange, aux Ulmaceae, Moraceae et Combretaceae à Rusaka. Ce n'est qu'aux environs de 1000 ans que s'amorce une chute irréversible de la proportion des pollens d'arbres. À Kashiru et Gitanga, elle est progressive, mais très rapide ailleurs. Malheureusement pour le lien avec une histoire récente du Burundi, les

13. R. BONNEFILLE et F. CHALIÉ (2000).

14. M.-C. VAN GRUNDERBEEK *et alii* (1983).

tourbières avaient commencé à être exploitées quelques années avant que nos sondages aient eu lieu. Dans nos sondages, les sédiments de la période historique sont mal représentés. Le décapage superficiel de la tourbe a fait perdre cette information. De plus, des circulations d'eau, internes à la tourbière, ont gêné la récupération du premier mètre de carottage. Documenter les impacts sur la végétation des pratiques agricoles durant la période historique est possible par la méthode palynologique. Mais elle nécessite une nouvelle recherche méthodique de sites appropriés, préservés de toute exploitation de la tourbe à l'époque récente, l'utilisation d'une technique adaptée de sondage et des analyses sédimentologiques complémentaires.

L'histoire de la végétation des vallées marécageuses

Les sondages réalisés dans les marécages à *Papyrus* des vallées de la Buyongwe et de Ndurumu ont montré des dépôts très épais accumulés seulement en quelques milliers d'années. En raison de difficultés diverses (mutations de laboratoire, départs de chercheurs et datations peu cohérentes), une compréhension plus complète de cette histoire nécessiterait des études complémentaires. Des analyses publiées sur deux sondages à Ndurumu, il ressort que l'installation et le développement des marais à *Papyrus* est un phénomène récent (daté de 1200 ans BP¹⁴). Ces marécages à *Papyrus* n'ont donc que sept siècles d'existence¹⁵. Ils furent précédés par une forêt marécageuse à *Syzygium*, *Phoenix* et *Macaranga* (2700 à 1200 BP). Il y avait donc dans les basses vallées (1400 m) entre le Burundi et le Rwanda, près des drainages de l'Akanyaru aux altitudes moyennes de 1400 m, des arbres en abondance, disponibles pour les hommes de l'Âge du fer. Les traces de leur présence sont nombreuses dans la région de Butare au Rwanda¹⁶. La dégradation forestière, nettement indiquée à Ndurumu (1600 à 1200 ans BP) pourrait résulter d'une intervention humaine. La disparition des arbres affecte d'abord *Syzygium*, une espèce connue pour son utilisation dans les forges. Celle de *Phoenix* lui succède deux à trois siècles plus tard, associée à une augmentation de plantes aquatiques qui traduit plutôt une remontée de la nappe phréatique. La présence de pratiques culturelles est attestée par des pollens de ricin ainsi que par l'abondance de charbons microscopiques repérés uniquement dans cet intervalle du sondage.

15. D. JOLLY et R. BONNEFILLE (1992).

16. M.-C. VAN GRUNDBEEK *et alii* (1983).

Les marais constituent un milieu extrêmement dynamique et changeant. On y observe une installation forestière, suivie d'un stade de pleine forêt, puis d'une régression et finalement l'installation d'une papyraie. Que cette dynamique soit sous influence des variations climatiques à l'échelle des millénaires ne fait guère de doute. Mais la part due aux changements de drainage dans une région de tectonique active et celle résultant d'activités humaines accélérant les processus par déforestation et déstabilisation des sols reste à élucider.

Évolution climatique

Les résultats obtenus d'après l'étude des pollens au Burundi ont donc montré des modifications nombreuses et répétées de la couverture végétale, que ce soit dans les régions de plaines, dans la zone des forêts ou dans les marais. La région appartient au domaine équatorial qui se révèle donc instable au cours du temps. C'est là une conclusion qui remet vivement en cause le concept de stabilité de la végétation tropicale, concept en vigueur au siècle dernier, et encore largement répandu dans la communauté des botanistes. Les évidences historiques de ce dynamisme et de ces changements sont incontestablement documentées dans les archives polliniques. Nous avons essayé d'en déterminer les causes en liaison avec les changements climatiques globaux maintenant bien connus.

Fonction de transfert pollen/climat

Dans les années 1960-1970, des collègues anglais travaillant sur les montagnes d'Afrique, dans les zones de végétation au-dessus de la forêt avaient mis en évidence une descente des ceintures forestières attribuée au dernier refroidissement glaciaire. Cela correspond tout à fait à la réduction du couvert forestier observée à Kashiru à la même époque. Dans le but de mieux comprendre l'impact du phénomène global du changement climatique glaciaire sur la végétation du Burundi en région équatoriale, il était important d'obtenir une valeur quantifiée précise du refroidissement et de l'assèchement auxquels correspondaient la descente des ceintures de végétation. Les multiples comptages polliniques obtenus sur l'ensemble des tourbières du Burundi (plus de 1 500 spectres comptés à plus de 500 pollens répartis entre plusieurs centaines de taxons) constituaient un corpus de données suffisant pour aborder un processus de quantification du climat par des méthodes statistiques dites de « transfert

pollen/climat ». Ces méthodes s'appuient sur le postulat généralement admis que les variations des grands ensembles végétaux sont sous l'influence prédominante (forçage) de la dynamique climatique (température, montant et distribution des précipitations). C'est ce que nous indique la répartition des grands ensembles végétaux à l'échelle du continent africain. La reconstitution des climats passés nécessitait d'établir au préalable une relation statistique entre les données météorologiques et les spectres polliniques modernes¹⁷. Nous avons établi cette correspondance en incluant une grande diversité d'associations végétales (plus de 500 sites et spectres modernes associés) distribuées sur l'ensemble de l'Afrique orientale entre 10° de latitude Sud et 10° de latitude Nord. L'application aux spectres fossiles résultant de l'analyse des tourbières du Burundi a été effectuée par différentes méthodes dans le cadre de plusieurs thèses. La première application eut lieu sur la tourbière de Kashiru et aboutit à l'obtention d'une courbe des variations de température et de pluviosité reconstituée au cours du temps. La méthode fut approfondie et une nouvelle courbe plus précise fut publiée pour la température¹⁸. Les résultats indiquent qu'une baisse de température de 2 à 3° C et une diminution de 30 % de la pluviosité ont affecté la région du Burundi et de l'Afrique centre-orientale durant la période glaciaire. La période holocène n'était pas plus humide qu'actuellement. La réduction des forêts depuis les derniers 5000 ans serait imputable plutôt au caractère saisonnier de la répartition des pluies ou à une plus grande variabilité sur laquelle se surimposent de possibles actions humaines difficiles à mettre en évidence car les pollens des plantes cultivées ne sont pas présents dans les sédiments fossiles.

Durant la dernière période glaciaire, le taux de gaz carbonique dans l'atmosphère était plus faible qu'actuellement. D'après les mécanismes de la photosynthèse, cela favorisait le développement des plantes à cycle photo-synthétique à quatre atomes de carbone (C₄), telles que les graminées des savanes arides, par rapport aux arbres (plantes dites en C₃). En même temps qu'une baisse de température, cela aurait pu favoriser la réduction des forêts à cette époque. Dans le but d'approfondir ces interprétations, nous avons initié des analyses isotopiques sur les sédiments et restes végétaux recueillis dans les sondages étudiés pour les pollens. Les résultats apportent des données inédites sur la caractérisation isotopique de la matière organique¹⁹ et de la cellulose résultant de la dégradation des plantes²⁰. Les résultats concernent la tourbière de Buyongwe où le développement des

17. J.C. ROELAND *et alii* (1988).

18. R. BONNEFILLE *et alii* (1992).

19. A.M. AUCOUR *et alii* (1994 et 1999).

20. A.M. AUCOUR *et alii* (1996).

papyrus (du nom latin *Cyperus papyrus*), plante à cycle en C_4 fut confirmé par les analyses isotopiques²¹, les pollens indiquant qu'il s'agit de Cyperaceae. Pour la tourbière de Kashiru, les variations des proportions de plantes en C_3 ou C_4 correspondent généralement à celles établies d'après les pollens²².

Les publications citées peuvent apparaître loin du contexte historique de cet ouvrage. Mais elles montrent tout l'intérêt scientifique des études entreprises sur les tourbières et de celles à poursuivre au-delà des objectifs initiés au départ en collaboration avec les recherches de J.-P. Chrétien. Il nous faut souligner combien les tourbières du Burundi constituent des milieux exceptionnels, riches de renseignements sur le milieu végétal et les conditions climatiques et hydriques qui président à l'installation de la végétation. Les résultats obtenus constituent des archives uniques en Afrique pour la compréhension des changements climatiques en régions équatoriales, qui relient les variations subies par les forêts du Burundi aux changements globaux planétaires. Ils permettent de comprendre que l'histoire rurale de ce pays s'est déroulée en même temps qu'une dynamique constante de la végétation soumise à d'importantes modifications.

Je remercie tout particulièrement J.-P. Chrétien de m'avoir permis d'entreprendre cette tâche. Avoir contribué à cette part d'histoire du Burundi a été une grande satisfaction et un immense plaisir. Puisse cette histoire contribuer à de nouvelles réflexions et être à l'origine de recherches futures.

Références bibliographiques

- AUCOUR A.M., HILLAIRE-MARCEL C. et BONNEFILLE R., 1993, « A 30,000 year record of ^{13}C and ^{18}O changes in organic matter from an equatorial peatbog », in *Climate change in continental isotopic records*, Washington, American geophysical Union, Geophysical Monograph, 78 : 343-351.
- , 1994, « Late Quaternary biomass changes from ^{13}C measurements in an highland peatbog from equatorial Africa (Burundi) », *Quaternary Research*, n° 41 : 225-233.

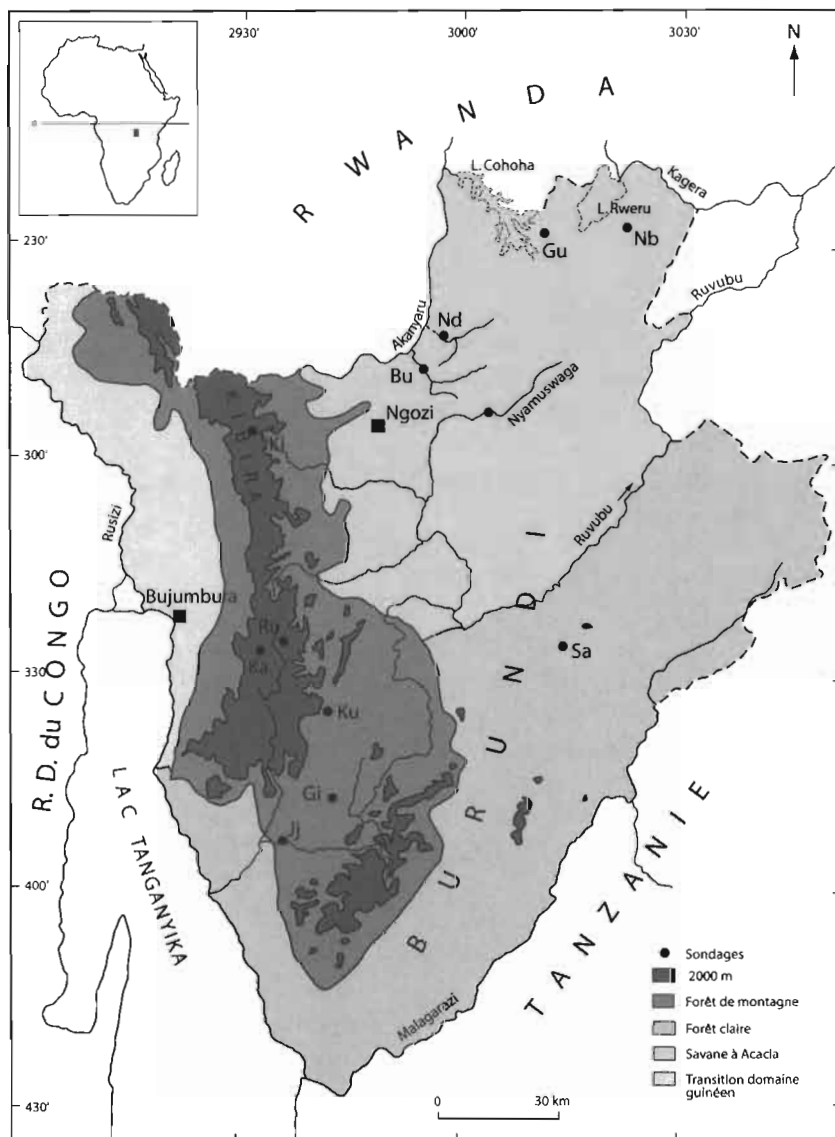
21. C. HILLAIRE-MARCEL *et alii* (1989).

22. A.-M. AUCOUR *et alii* (1993).

- AUCOUR A.M., HILLAIRE-MARCEL C. et BONNEFILLE R., 1996, « Oxygen isotopes in cellulose from modern and quaternary intertropical peat-bogs: implications for paleohydrology », *Chemical Geology*, n° 129 : 341-359.
- AUCOUR A.M., BONNEFILLE R. et HILLAIRE-MARCEL C., 1999, « Sources and burial rates of organic carbon in an equatorial peat bog (Burundi, East Africa) during the Holocene, isotope constraints », *Paleogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, n° 150 : 179-189.
- BONNEFILLE R., 1987, « Évolution forestière et climatique au Burundi durant les quarante derniers milliers d'années », *CRAS*, t. 305, II : 1021-1026.
- BONNEFILLE R. et HILLAIRE-MARCEL C., 1984, « Déterminations préliminaires de l'âge des tourbières » in *Cahiers du CRA* (Paris) n° 4, *Cahiers d'histoire*, n° 2 (Bujumbura), Paris, Bujumbura, Karthala, Université du Burundi : 82-83.
- BONNEFILLE R. et RIOLLET G., 1984, « L'histoire forestière du Burundi d'après l'étude des tourbières », in *Cahiers du CRA* (Paris) n° 4, *Cahiers d'histoire*, n° 2 (Bujumbura), Paris, Bujumbura, Karthala, Université du Burundi : 71-80.
- , 1988, « The Kashiru pollen sequence (Burundi). Palaeoclimatic implications for the last 40 000 yr BP in Tropical Africa », *Quaternary Research*, n° 30 : 19-35.
- BONNEFILLE R., HAMILTON A., LINDER H.P. et RIOLLET G., 1990, « Restionaceae fossil pollen from central equatorial Africa, 30 000 years ago », *Journal of Biogeography*, n° 17 : 307-314.
- BONNEFILLE R., ROELAND J. C. et GUIOT J., 1990, « Climatic reconstruction for the last 40 000 years in East Africa », *Nature*, n° 346, 347-349.
- BONNEFILLE R., RIOLLET G. et BUCHET G., 1991, « Nouvelle séquence pollinique d'une tourbière de vallée de la crête Zaïre-Nil (Burundi) », *Review of Palaeobotany and Palynology*, n° 67 : 315-330.
- BONNEFILLE R., CHALIÉ F., GUIOT J. et VINCENS A., 1992, « Quantitative estimates of full glacial temperatures in Equatorial Africa from palynological data », *Climate Dynamics*, n° 6 : 251-257.
- BONNEFILLE R., RIOLLET G., BUCHET G., ICOLE M., LAFONT R. et ARNOLD M., 1996, « Glacial/interglacial record from intertropical Africa, high resolution pollen and carbon data at Rusaka, Burundi », *Quaternary Science Reviews*, vol. 14 : 917-936.
- BONNEFILLE R. et CHALIE F., 2000, « Long term time series of pollen inferred precipitation from equatorial mountains, Central Africa », *Global and Planetary Change*, n° 26 : 25-50.
- DEUSE P., 1966, « Contribution à l'étude des tourbières du Rwanda et du Burundi », *Publication de l'Institut national de la recherche scientifique* (Butare) Rwanda n° 4 : 53-115.

- HILLAIRES-MARCEL C., AUCOUR A-M., BONNEFILLE R., RIOLLET G., VINCENS A. et WILLIAMSON D., 1989, « ^{13}C Palynological evidences of differential residence times of organic carbon prior to its sedimentation in East African Rift lakes and peatbogs », *Quaternary Science Review*, n° 8 : 207-212.
- JOLLY D. et BONNEFILLE R., 1992, « Histoire et dynamique du marécage tropical de Ndurumu (Burundi), données polliniques », *Review of Palaeobotany and Palynology*, vol. 75, n° 1-2 : 133-151.
- JOLLY D., BONNEFILLE R. et ROUX M., 1994, « Numerical interpretation of a high resolution Holocene pollen record from Burundi », *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, vol. 109, n° 2-4 : 357-370.
- JOLLY D., TAYLOR D., MARCHANT R., HAMILTON A., BONNEFILLE R., BUCHET G. et RIOLLET G., 1997, « Vegetation dynamics in Central Africa during the late glacial and Holocene periods: pollen records from the interlacustrine highlands of Burundi, Rwanda and western Uganda », *Journal of Biogeography*, n° 24 : 495-512.
- ROELAND J.C., GUIOT J. et BONNEFILLE R., 1988, « Pollen et reconstruction quantitative du climat, validation des données d'Afrique orientale », *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, Paris, vol. 307, n° 15 : 1735-1740.
- VAN GRUNDERBEEK M.C., ROCHE E., et DOUTRELEPONT H., 1983, « Le premier Âge du fer au Rwanda et au Burundi, archéologie et environnement », International postgraduate training course on fundamental and applied Quaternary geology (IFAQ), Bruxelles.
- WHITE F., 1983, *The Vegetation of Africa*, Unesco, Paris.

Carte de la végétation au Burundi



Langue et histoire au Kilimandjaro et alentour : diffusion démique et diffusion culturelle

Gérard PHILIPPSON¹

L'étude du peuplement ancien des régions dépourvues de traditions écrites a connu un regain d'intérêt à la suite du rapprochement intervenu au cours des dernières années entre généticiens et linguistes (tel qu'il se manifeste, par exemple, dans le programme « Origin of Man, Language and Languages » de l'European Science Foundation). Antérieurement, cette étude avait subi un certain discrédit parmi les anthropologues et archéologues, à la suite des excès du diffusionnisme mécaniste (parfois teinté de racisme) de la première moitié du xx^e siècle. Les travaux pionniers de Luca Cavalli-Sforza et de ses collaborateurs ont permis de faire mieux ressentir aux généticiens l'intérêt d'une collaboration avec les linguistes². Ceux-ci pour leur part, après l'abandon presque total des études de comparatisme historique, qui avaient pourtant dominé la linguistique des années vingt et trente du siècle dernier³, sont revenus à

1. Professeur de langues bantu à l'Inalco, membre de l'UMR 5596 Dynamique du langage (CNRS-Université Lyon 2). Il m'est particulièrement agréable de collaborer à ce recueil d'hommages pour Jean-Pierre Chrétien. J'ai rencontré Jean-Pierre pour la première fois dans les années 1970, alors que j'enseignais à l'Université de Dar-es-Salaam et qu'il venait en Tanzanie mener des recherches sur les royaumes du Buha. Nous avons eu par la suite l'occasion de nous voir beaucoup, surtout dans les années 1990 quand nous avons organisé en commun un groupe de travail informel sur l'Afrique orientale réunissant anthropologues, historiens et linguistes, qui m'a personnellement beaucoup apporté. J'éprouve pour lui à la fois l'estime que justifie son imposante production scientifique et l'amitié qu'inspire sa personnalité chaleureuse.

2. L. CAVALLI-SFORZA *et alii* (1994) ; L. CAVALLI-SFORZA (1996).

3. Pour une rapide discussion, voir G. PHILIPPSON (2002).

une attitude plus constructive à son égard. Il paraît donc pertinent de se poser à nouveau la question de l'origine des populations et de leurs éventuelles migrations en ayant recours à une combinaison d'approches linguistiques, génétiques et archéologiques, voire anthropologiques. Un problème particulièrement important quand on observe la diffusion de traits culturels, parmi lesquels figurent bien entendu les langues, est celui de savoir si cette diffusion a été portée par une expansion de populations, s'amalgamant aux populations précédemment établies, voire les assimilant complètement, ou au contraire si les traits culturels en question se sont répandus de proche en proche, par influence, un peu à la manière d'une épidémie⁴, sans qu'interviennent des mouvements importants de population. On parlera dans ce cas d'une expansion de population de diffusion démique, dans l'autre de diffusion culturelle. Il est bien évident que l'une ou l'autre explication peuvent être valables selon les cas. Un exemple vigoureusement défendu (mais aussi contesté) de diffusion démique concerne la progression de l'agriculture en Europe à partir de l'Anatolie depuis le VIII^e millénaire avant notre ère. Cavalli-Sforza décèle l'expansion en Europe de gènes d'origine proche-orientale selon des proportions correspondant à l'ancienneté de l'apparition de l'agriculture dans la région⁵. L'Afrique orientale représente, comme on le sait, une région d'une importance primordiale dans l'évolution humaine, puisque c'est là que se trouvent les plus anciennes traces d'hominidés et que semble bien se trouver l'origine de l'homme moderne, il y a environ 150 000 ans. Je n'ai pas dans ce chapitre la prétention de traiter d'époques aussi anciennes, puisque c'est sur des données linguistiques que je compte me baser. Je m'attacherai donc ici à la mise en place de populations d'agriculteurs et d'éleveurs dans une région située de part et d'autre de la frontière entre le Kenya et la Tanzanie actuels et centrée sur le Kilimandjaro, la plus haute montagne d'Afrique.

Bien que mon argumentation soit essentiellement de nature linguistique, je suis bien conscient de m'adresser principalement ici à un auditoire d'historiens. C'est pourquoi j'éviterai tout jargon de spécialiste et utiliserai des transcriptions volontairement simplifiées (sans indication de tons, etc.)⁶.

4. La métaphore « épidémiologique » est très largement employée dans le contexte de la diffusion d'innovations culturelles. Voir à ce sujet l'amusant et instructif petit ouvrage de M. GLADWELL (2000).

5. L. CAVALLI-SFORZA (1996, chap. 4).

6. Pour des détails linguistiques plus spécialisés, le lecteur pourra se reporter à d'autres publications, par exemple D. NURSE (1979), G. PHILIPPSON (1984) et G. PHILIPPSON et M.-L. MONTLAHUC (2003).

La situation linguistique en Afrique de l'Est

Il est fréquent de trouver mentionné, dans des ouvrages sur la classification des langues africaines, le fait que les quatre grands phylums linguistiques africains, proposés initialement par J. Greenberg et acceptés aujourd'hui avec plus ou moins de réserves par la majorité des linguistes africanistes (Niger-Congo, nilo-saharien, afro-asiatique et khoisan), que ces quatre grands phylums donc, se trouvent représentés sur le territoire de la Tanzanie actuelle. Cette affirmation est exacte, mais il faut immédiatement la moduler en précisant qu'à l'exception du khoisan, les trois autres phylums ne sont présents dans cette région que depuis une date assez récente et en tout état de cause incommensurable avec celles proposées pour l'origine de l'homme moderne (environ 150 000 ans avant le présent). Penchons-nous de plus près sur la question.

Les quatre phylums de Greenberg avec leurs représentants dans la région sont :

- le khoisan : la grande majorité de ces langues, caractérisées par la présence de clicks, se trouve de nos jours essentiellement en Afrique australe (Botswana et Namibie surtout). Le seul membre à peu près assuré du phylum qui soit présent en Afrique orientale est le sandawe, parlé au centre de la Tanzanie. Une autre langue à clicks, le hadza, parlée à peu près dans la même région, y est fréquemment adjointe, mais son affiliation au phylum khoisan pose problème et ne peut être démontrée de façon convaincante⁷ ;

- l'afro-asiatique est le groupe de langues auquel se rattachent entre autres les langues sémitiques (arabe, hébreu, etc.) ainsi que l'ancien égyptien, le berbère et de nombreuses langues d'Éthiopie (langues couchitiques et omotiques). De nos jours, seules quatre langues couchitiques semblent être encore parlées dans le centre de la Tanzanie⁸ : iraqw, gorowa, alagwa et burunge. Deux autres langues voisines, le qwadza et l'asax sont probablement éteintes. On mettra à part le cas du ma'a ou mbugu, qui semble résulter d'un mélange entre une langue du groupe ci-dessus et une ou plusieurs langues bantu⁹ ;

- le nilo-saharien, dont la majorité des représentants se trouve, outre en Afrique de l'Est, en Éthiopie, au Soudan, au Tchad et en RDC, est bien représenté en Tanzanie par des membres des trois branches de la famille

7. G. PHILIPPSON (à paraître) et sur l'ensemble de ces questions B. HEINE et D. NURSE (2000).

8. Je ne tiens évidemment pas compte de l'arabe, langue sémitique parlée par certaines communautés immigrées.

9. M. MOUS (1994).

nilotique : oriental (maasai), occidental (luo) et méridional (datoga et akie) ;

– enfin le phylum Niger-Congo, dont relève la quasi totalité des langues d'Afrique occidentale, n'est représenté en Tanzanie que par une seule famille linguistique, mais de poids, puisqu'elle regroupe à elle seule plus de 95 % de la population du pays, à savoir le groupe bantu, qui occupe par ailleurs pratiquement l'ensemble de l'Afrique au sud de l'Équateur.

Pour ce qui est de leur ancienneté dans la région, si l'on excepte le sandawe du groupe khoisan, dont il n'y a pas de raison de penser qu'il vienne d'ailleurs et qui représente sans doute le reliquat isolé d'une occupation généralisée de la partie orientale de l'Afrique par la famille khoisan (voir la discussion plus loin), les représentants des trois autres phylums ont une origine clairement extérieure à la région, et leur apparition dans celle-ci est approximativement datable :

1 – les parents les plus proches des quatre langues couchitiques (iraqw, gorowa, alagwa et burunge) se trouvent au nord du Kenya et surtout en Éthiopie. Un mouvement nord-sud d'une population pastorale le long de la vallée du Rift peut être repéré dans les données archéologiques, débutant autour du lac Turkana (à la frontière actuelle entre le Kenya et l'Éthiopie) aux environs de 2500 avant notre ère, se manifestant environ 1200 ans plus tard au sud du Kenya et en Tanzanie du nord. Cette culture appartient à un peuple dont l'élevage de bovins, ovins et caprins constituait la ressource principale, mais dont on ne peut exclure totalement qu'il ait aussi pratiqué l'agriculture. Il semble donc raisonnable de considérer que les populations couchitiques actuelles de Tanzanie centrale, dépourvues de parents linguistiques dans les zones immédiatement avoisinantes, seraient les descendants de ces pasteurs néolithiques, arrivés dans la région il y a peut-être 3000 ans ou un peu moins. La comparaison de leurs langues avec celles de leurs plus proches parents implique en effet une longue période de séparation ;

2 – pour les peuples de langues nilotiques, on peut immédiatement attribuer aux Luo (branche nilotique occidentale, dont l'origine se trouve au Sud-Soudan, où sont encore parlées de nombreuses langues très proches) une date d'immigration (à partir du Kenya et antérieurement de l'Ouganda) ne dépassant pas deux ou trois siècles, comme l'indiquent à la fois les traditions orales et les jalons linguistiques déposés tout au long de leur progression du nord au sud (dans ce cas, sur lequel nous ne nous attardons pas, la diffusion culturelle semble l'avoir emporté sur la diffusion démique, plusieurs groupes anciennement bantuphones étant encore en voie d'assimilation aux Luo¹⁰). Les représentants des deux autres

10. Voir J. P. CRAZZOLARA (1950-1954) ; B. A. OGOT (1967), etc.

branches posent un problème plus compliqué, surtout pour ce qui concerne la branche méridionale, dont les représentants se trouvent aujourd'hui exclusivement au Kenya et en Tanzanie (un tout petit nombre débordant sur le côté ougandais de la frontière). Ces langues, assez homogènes entre elles, mais nettement différentes de celles des deux autres branches, doivent s'en être séparées à une date assez ancienne. L'origine au Sud-Soudan de l'ensemble de la famille nilotique ne fait pas de doute, les membres les plus caractéristiques des branches occidentale (dinka, nuer, shilluk...) et orientale (bari, lotuko – parent le plus proche du maasai¹¹) s'y trouvant concentrés. Les langues nilotiques méridionales doivent donc en provenir également, mais il est beaucoup moins facile de reconstruire leur itinéraire et leur chronologie que dans le cas des pasteurs néolithiques (par hypothèse ancêtres des peuples couchitiques du centre de la Tanzanie, comme nous l'avons vu plus haut). Une identification possible pourrait s'appliquer à la culture des pasteurs et agriculteurs présents dans les hautes terres de l'Ouest du Kenya depuis environ le x^e siècle de notre ère¹², mais leur répartition avant cette date est inconnue. On peut cependant faire l'observation qu'ils ont dû être en contact avec un peuple de langue couchitique orientale, dont la zone de répartition se situe au nord-est du Kenya, en Éthiopie et en Somalie, soit très au nord (et à l'est) de la région du sud-ouest du Kenya où l'on rencontre de nos jours les langues nilotiques méridionales. Leur présence ancienne au nord du Kenya pourrait expliquer ces contacts. Le groupe sud-nilotique majoritaire en Tanzanie, les Datoga, ne peut donc guère avoir pénétré dans la région plus anciennement que l'an 1000 de notre ère.

Pour ce qui est de la branche nilotique orientale, elle est représentée en Tanzanie par deux groupes, d'importance et de statut fort inégaux. Il s'agit d'une part des Maasai, qu'il est sans doute inutile de présenter plus longuement. Ils occupaient, à l'arrivée des colonisateurs, toutes les terres de part et d'autre de la vallée du Rift, du nord du Kenya à la Tanzanie centrale. Toutes les données indiquent que, là aussi, ils se sont déplacés du nord au sud et la tribu maasai dominante en Tanzanie, les Kisonko, ne serait arrivée dans la région qu'il y a deux siècles. Cependant, il existe plusieurs facteurs de complication, qu'il convient de discuter un peu plus en détail, étant donné qu'ils concernent la région du Kilimandjaro dont nous nous occupons particulièrement. En dépit du fait qu'ils parlent tous des variétés très proches d'une même langue, les groupes maasaïphones se divisent en deux : les Maasai proprement dits et les Il-Oikop. Ces derniers sont de nos jours réduits à quelques groupes marginaux, surtout confinés au nord-est de la Tanzanie où ils vivent parmi des populations

11. Après l'ongamo (voir plus loin).

12. J. SUTTON (1973).

d'agriculteurs de langue bantu, mais ils semblent avoir constitué jusqu'au XIX^e siècle une (ou des ?) confédération(s) puissante(s) qui ont livré des guerres violentes aux « vrais » Maasai et ont été finalement vaincues et dispersées par eux. Le point qui nous intéresse ici est qu'ils ont certainement précédé, peut-être de plusieurs siècles, dans les environs du Kilimandjaro, les Kisonko, dont nous avons vu plus haut qu'ils n'ont atteint le nord de la Tanzanie qu'au cours du XIX^e siècle. Cependant, il est douteux que la présence des Il-Oikop remonte à une date extrêmement ancienne, car on s'attendrait alors à ce que leur langue diffère beaucoup plus de celle des autres groupes maasaïphones que ce n'est en fait le cas. Plus intéressant est le fait suivant : il existe à l'extrémité nord-est du Kilimandjaro une population, les Ongamo, dont la langue est en voie de disparition, suite à leur absorption progressive par leurs voisins bantu-phones. Bien que mal connue, cette langue a fait l'objet d'une description succincte, mais compétente¹³, et l'on en possède plusieurs listes lexicales collectées indépendamment les unes des autres. Le grand intérêt de cette langue est qu'elle constitue le parent le plus proche du maasai, partageant avec lui certaines caractéristiques importantes, mais en différant trop pour pouvoir être considérée comme l'un de ses dialectes. Bien plus, en dépit du fait que sous la forme où nous connaissons actuellement la langue ongamo, son vocabulaire fourmille d'emprunts bantu, on peut cependant constater que sur plusieurs points son lexique est plus fidèle à la langue ancestrale nilotique orientale que le maasai lui-même. Son ancienneté dans la région pourrait donc être considérable – nous y reviendrons ci-dessous.

3 – enfin les langues bantu, représentant en Afrique orientale le phylum Niger-Congo. Il est de nos jours admis par tous les spécialistes que l'origine de la famille bantu se situe vers les confins du Nigeria et du Cameroun. C'est de là qu'est partie, à une date mal déterminée, l'expansion qui devait amener ces langues à occuper, de façon souvent exclusive, l'ensemble de l'Afrique au sud de l'Équateur, atteignant l'Afrique australe dès le III^e siècle de notre ère. Pour ce qui est de l'Afrique orientale, les données archéologiques indiquent clairement l'apparition d'une nouvelle tradition culturelle, « le complexe Chifumbaze¹⁴ », sur la rive ouest du lac Victoria, vers le milieu du I^{er} millénaire avant notre ère. Cette tradition culturelle, identifiée par un style de poterie caractéristique, le style Urewe, inclut non seulement l'agriculture et l'élevage, mais également la métallurgie. Vu le parallélisme de sa diffusion avec la répartition actuelle des langues bantu, il ne fait guère de doute qu'une rapide diffusion

13. B. HEINE et R. VOSSEN (1975-1976).

14. D. W. PHILIPPSON (1993).

démique est impliquée dans toute la partie méridionale du domaine, qui n'était antérieurement habitée que par des populations prémétallurgiques et pour la plus grande partie, au moins, prénéolithique¹⁵, vraisemblablement de langue khoisan. En Afrique orientale, en revanche, si la métallurgie semble bien avoir été inconnue avant le complexe Chifumbaze, des populations néolithiques d'éleveurs et presque certainement d'agriculteurs étaient préalablement installées. Dans ces conditions se pose la question de savoir s'il y a eu des contacts, et de quelles sortes, entre ces populations et les nouveaux arrivants.

Les thèses de Christopher Ehret

La synthèse la plus complète (et la plus audacieuse) sur le sujet est due à l'historien Christopher Ehret. Dans un ouvrage récent¹⁶, celui-ci propose le schéma suivant :

1) vers 1000 avant notre ère, un groupe de populations de langue bantu, les proto-Mashariki (c'est-à-dire les Bantu de l'Est, *mashariki* signifiant « Est » en swahili), débouchent de la grande forêt équatoriale sur le rebord du Rift occidental. Il s'agit d'une société d'horticulteurs néolithiques, possédant des chèvres et pratiquant encore largement la chasse et la cueillette, adaptés à un environnement de marges forestières. Ils se divisent très tôt en deux groupes, les Kaskazi (« Nord » en swahili) et les Kusi (« Sud » en swahili).

2) Ils entrent en contact tout d'abord avec deux sociétés d'agriculteurs céréaliers appartenant au phylum nilo-saharien, installées de longue date dans la région, qui leur transmettent de nouvelles plantes cultivées et la métallurgie, ainsi qu'une initiation à l'élevage des bovins.

3) Le groupe Kusi, peut-être à cause de sa localisation dans la partie sud du Rift occidental, se voit assez vite confronté à une raréfaction des terres appropriées à l'horticulture des tubercules. Il adopte donc plus rapidement que ses cousins du nord l'agriculture céréalière et s'éloigne, dès la fin du premier millénaire avant notre ère, de la région interlacustre, en se dirigeant vers le sud (de part et d'autre du lac Nyassa).

4) Le groupe Kaskazi, situé dans un environnement plus humide, conserve plus longtemps ses traditions d'horticulture tout en y intégrant

15. Il est possible que, dans l'extrême sud du domaine, des populations khoisan aient adopté l'élevage avant l'arrivée des premiers groupes bantu. Elles auraient alors emprunté cette pratique à des populations plus septentrionales, bantu ou autres.

16. C. EHRET (1998).

des céréales telles que l'éleusine. Les membres de ce groupe continuent à interagir longuement avec leurs voisins nilo-sahariens. En occupant de nouveaux environnements, ils commencent à se diviser en sept branches, dont certaines entrent en contact avec de nouvelles populations de langue soudanienne orientale, vers – 600 à – 550. Vers cette date, une partie de ces groupes commence à se déplacer vers l'est en contournant le lac Victoria par le sud. Presque tous les Kaskazi – sauf une partie d'entre eux qui s'éloigne vers le sud de la Tanzanie actuelle – entrent en contact, aux alentours de – 600 avec une population d'éleveurs sud-couchitiques (les Tale), apparemment assez récemment arrivés dans la région (peut-être attirés par le recul de la mouche tsé-tsé dû à la densité croissante de population). Les Kaskazi leur doivent l'essentiel de leurs connaissances pastorales.

5) Autour de – 300 à – 200, des groupes Kaskazi continuant à se déplacer vers l'est entrent en contact avec une autre population d'éleveurs, de langue nilotique méridionale, alors que d'autres, les Kati, (« centre » en swahili) sont influencés par une nouvelle population sud-couchitique.

6) Aux alentours du début de l'ère chrétienne, la population Kaskazi originelle est entièrement disloquée : la pression démographique consécutive à l'adoption de nouvelles pratiques productives les amène à se diriger vers l'est et le sud, peuplés essentiellement de chasseurs-cueilleurs (de langue khoisan), mais aussi d'agro-pasteurs de langue sud-couchitique (dans et autour de la Rift Valley orientale au Kenya et en Tanzanie), sud-nilotique (*idem* mais plus au nord) et nilo-saharienne non identifiée (autour du lac Nyassa) :

- un groupe de Bantu s'installe dans les Hautes terres de Tanzanie septentrionale (Kilimandjaro, Pare) et du Kenya méridional (Taita, mont Kenya), ainsi que sur la côte elle-même, entre -100 et +500 (ce sont les ancêtres des peuples de langue thagicu, chaga et dawida) ;

- un autre groupe s'installe, à la même époque, sur la côte et dans l'intérieur immédiat de l'embouchure de la Rufidji, jusqu'à approximativement la frontière actuelle entre le Kenya et la Tanzanie. Plus tard (vers 600 ?) une partie d'entre eux remontera le long de la côte jusqu'au sud de la Somalie actuelle. Ce sont les ancêtres des Swahili et des populations apparentées (Mijikenda, Pokomo...) ;

- un troisième groupe (très proche linguistiquement du précédent) s'installe, à la même époque, dans les Hautes terres du sud de la Tanzanie (ce sont les ancêtres des Hehe, Bena, Kinga, etc.) ;

- enfin, une partie des populations Kaskazi avait quitté la région du lac Victoria assez tôt — ou par un trajet différent — pour ne plus interagir notablement avec des populations nilo-sahariennes ou couchitiques après les contacts initiaux. Vers la fin du III^e siècle de notre ère, ils étaient déjà

installés autour du lac Nyassa que certains d'entre eux avaient apparemment contourné par le sud et certains groupes arrivaient à la côte (au sud de la Tanzanie actuelle). Ces populations seraient les ancêtres des Nyakyusa, Fipa, Yao, Makonde, etc.)

Il est hors de question de discuter dans le détail l'ensemble de ce schéma. Notons cependant qu'Ehret l'appuie essentiellement sur des arguments linguistiques, la présence de la plupart des peuples qui auraient été en contact – et avec quelles conséquences ! Métallurgie, agriculture céréalière, etc. – avec les populations bantuphones n'étant pas attestée par ailleurs. Or les critères linguistiques employés, essentiellement des comparaisons de vocabulaire, semblent parfois largement sujets à caution¹⁷. Néanmoins, l'hypothèse d'ensemble, si l'on ne prend pas trop au pied de la lettre les détails parfois imprécis des interactions entre groupes, mérite d'être retenue, car elle offre un cadre valide pour la compréhension de la pénétration des populations de langues bantu dans l'intérieur de la Tanzanie. Nous allons donc à présent nous pencher sur un cas précis, celui de la population chaga du Kilimandjaro, pour tenter de mettre en lumière comment on peut appréhender sa formation et son installation sur la plus haute montagne d'Afrique.

Les Chaga et leur langue

Le peuple de langue bantu installé sur le Kilimandjaro au moment de la conquête coloniale est connu sous le nom de Chaga et c'est ainsi que nous le désignerons, bien qu'il ne s'agisse pas d'une dénomination autochtone¹⁸. Les Chaga parlent une langue bantu bien individualisée qui est aussi celle des Rwa ou Meru, peuplant les flancs orientaux du mont Meru, à l'ouest du Kilimandjaro, et qui est également parlée avec des différences plus importantes par les Gweno habitant le nord des monts Pare, au sud-est du volcan. La langue chaga est très diversifiée (il serait plus correct de parler d'un groupe de langues) et l'on peut en donner la classification schématique suivante¹⁹ :

17. Un projet de recherche, entrepris en commun par Maarten Mous de l'Université de Leyde et moi-même, vise à reconstituer l'histoire des contacts entre les langues de la vallée du Rift oriental, du centre de la Tanzanie au sud de l'Éthiopie, avec une méthodologie mieux maîtrisée que celle utilisée par Ehret.

18. Pour des détails sur l'appellation traditionnelle des Chaga, voir G. PHILIPPSON (1984).

19. De nombreux renseignements géographiques, avec de très bonnes cartes se trouvent dans F. BART *et alii* (2003).

- gweno (district de Mwanga) ;
- chaga oriental (district de Rombo) : parlers d'Usseri, de Mashati, de Mkuu, de Keni, etc. ;
- chaga central (district de Moshi) : parlers de Mamba, Marangu, Kirua, Kilema, Moshi, Mbokom, Uru... ;
- chaga occidental (district de Hai) : parlers de Kiwoso (Kibosho), Mashami (Machame), Siha, auxquels il faut adjoindre le rwa du mont Meru.

La diversification interne du chaga n'est peut-être pas extraordinaire si l'on considère la topographie de la montagne : de longues planètes séparées par des cours d'eau aux parois parfois abruptes, rendant les contacts parfois ardu. Il est fréquent, dans d'autres régions du monde, de constater une grande diversité linguistique des zones de montagne. On remarquera néanmoins que les deux autres grands volcans de la région, le mont Elgon et le mont Kenya, offrent un tableau nettement plus homogène²⁰.

Peut-être plus frappant que cette diversité interne est le relatif isolement du chaga parmi les autres langues bantu avoisinantes. La seule langue à lui être clairement apparentée, le dawida, parlé dans les monts Taita de l'autre côté de la frontière avec le Kenya, est tout de même assez distante linguistiquement. Toutes les autres langues sont nettement plus éloignées. Le fait est d'autant plus surprenant que ces langues elles-mêmes se laissent assez facilement rattacher à des groupements de taille supra-régionale. Par exemple, les langues bantu parlées autour du mont Kenya (désignées généralement comme « langues du Kenya central » ou « thagicu » : kikuyu, kamba, embu, mbeere, meru, tharaka, etc.) ont un parent clairement identifiable, le sonjo, parlé près du lac Natron (à environ 200 km à l'ouest du Kilimandjaro et 300 km au sud-est du mont Kenya) et semblent trouver leur origine sur la rive est du lac Victoria. Le pare (ou asu), parlé dans les monts Pare, appartient à un groupe dit de « la côte Nord-Est » qui regroupe presque toutes les langues bantu du quadrant nord-est de l'Afrique orientale²¹. Aucun regroupement de ce genre ne semble se dégager pour le chaga. Ce relatif isolement pourrait s'expliquer par deux causes : soit le chaga s'est séparé précocement des langues voisines et a connu une évolution divergente, soit il a été très fortement influencé par des langues non-bantu. Il n'est pas possible d'exclure *a priori* l'une ou l'autre de ces deux hypothèses, qui ne sont

20. Je ne fais ici référence, pour le mont Elgon, qu'à la partie de la montagne peuplée par le groupe de langue bantu, les Masaaba. La partie nord est occupée par des locuteurs de langues nilotiques méridionales.

21. De nombreuses données sur la classification des langues bantu se trouvent dans D. NURSE et G. PHILIPPSON (2003). Noter que C. Ehret regroupe le chaga avec les langues du Kenya central.

d'ailleurs pas nécessairement incompatibles. Notons que dans sa reconstruction historique mentionnée plus haut, C. Ehret n'admet pas une séparation ancienne, puisqu'il considère que les ancêtres des Chaga et ceux des peuples du Kenya central formaient encore un seul groupe il y a environ 1 600 ans. Les traditions orales des différents clans chaga, recueillis par Schanz²² et Stahl²³ ne sont d'aucun secours, puisque les plus anciennes ne remontent guère plus haut que le XVIII^e siècle. Les premières traces d'action anthropique sur la montagne remontent au I^{er} millénaire avant notre ère et sont le résultat de feux de broussailles allumés soit par les chasseurs-cueilleurs habitant la région depuis les origines, soit par les premiers représentants des pasteurs néolithiques (par hypothèse de langue couchitique, voir plus haut)²⁴. Mais les premières poteries ne remontent qu'aux tous premiers siècles de notre ère et reflètent sans doute l'apparition d'une population de langue bantu, peut-être les premiers locuteurs d'une forme ancienne du chaga.

Lexique chaga et contacts culturels

Quoiqu'il en soit de cette question, l'intensité des contacts entre les peuples de langue chaga et des populations différentes se laisse déceler par l'examen de leur vocabulaire. Il est ici nécessaire de fournir quelques éléments linguistiques qu'on s'efforcera de réduire à l'essentiel.

Quand les locuteurs d'une langue se dispersent sur un espace où les communications entre eux deviennent difficiles, chaque communauté va transformer, au cours du temps, les caractéristiques de la langue ancestrale et évoluer dans une direction propre. Au bout d'un certain temps, la compréhension mutuelle deviendra difficile, voire tout à fait impossible, même si les langues conservent entre elles un certain « air de famille ». C'est le cas des langues romanes descendant du latin, par exemple le français, l'italien et l'espagnol, où les similitudes sont facilement constatables par quiconque, surtout si l'on compare l'une de ces langues à l'allemand ou au russe. Il en est de même pour les langues bantu : chaque langue a transformé d'une manière systématique les sons de la langue-ancêtre, mais la comparaison permet de reconstituer un vocabulaire originel sans grande difficulté.

22. J. SCHANZ (1913).

23. K. STAHL (1964).

24. Données intéressantes dans S. POMEL (2003).

Gardant présent à l'esprit ces données, on peut tenter une stratification du vocabulaire chaga : la strate la plus ancienne contient des mots présents dans la majorité ou un grand nombre des langues bantu de la moitié est de l'Afrique remontant sans doute à l'ancêtre commun. Ces mots concernent les parties fondamentales du lexique, comme les parties du corps, les verbes de mouvement, les phénomènes naturels (soleil, lune, pluie), etc. Grâce à l'examen de cette partie du vocabulaire, on peut mettre en évidence certaines régularités dans la correspondance des sons²⁵ d'une langue à l'autre : par exemple, le mot pour « dos » se présente avec un « g » en position initiale dans la plupart des langues bantu d'Afrique orientale (*m-gongo*, *ki-gongo*, *lugongo*, etc.)²⁶ ; dans le groupe chaga, seul le *gwen*o a un « g » dans cette position (*m-gongo*) ; tous les autres parlers chaga l'ont perdu (*m-ongo*), le dialecte *mochi* l'ayant pour sa part remplacé par un « h » (*m-hongo*). Il ne s'agit nullement d'une fantaisie propre à ce mot, puisque l'on peut citer également le mot « criquet » (en général *n-zige*, *lu-zige*), qui devient en chaga *n-zie* et *n-zihe* dans le parler *mochi*.

Si nous nous penchons maintenant sur la partie du vocabulaire chaga qui ne semble pas tirer son origine de la langue bantu ancestrale – vocabulaire numériquement important et qui concerne en bonne partie des concepts moins universels que ceux de la première strate : noms d'animaux ou de plantes, ne se trouvant pas nécessairement dans tous les milieux ou ayant une importance spéciale pour la société en question, pratiques socioculturelles, spécifiques à chaque société, etc. –, nous constatons que l'on peut le sous-diviser en deux nouvelles strates : la strate que nous appellerons strate 2 regroupe des mots qui ne sont sûrement pas d'origine proto-bantu, puisqu'ils se retrouvent dans une ou deux langues voisines seulement, mais qui sur le plan des correspondances de sons se comportent exactement comme les mots de la strate 1. Un bon exemple est donné avec le mot « banane » (terme générique). En *gwen*o, le mot est *i-rugu*, dans les autres parlers chaga *i-ruu*, sauf le *mochi* qui a *i-ruhu*. C'est donc exactement la même distribution que les mots proto-bantu que nous avons regroupés en strate 1. Et pourtant, cette racine ne se retrouve en dehors du chaga (et de son parent le *dawida*) que dans une ou deux langues voisines, et encore avec des irrégularités de correspondance. Qu'en conclure ? Il doit s'agir ici d'un mot d'emprunt, mais assimilé depuis si longtemps dans le lexique chaga qu'il présente toutes les apparences d'un mot indigène. En revanche, une strate 3 réunira des mots dont

25. J'utilise ici le terme impropre de « son », au lieu de « phonème », pour ménager les non spécialistes. Les collègues linguistes qui viendraient à lire ce texte voudront bien me le pardonner...

26. Je sépare par un tiret les préfixes de classe, qui sont une caractéristique essentielle des langues bantu, mais ne nous concernent pas ici. Nous ne considérons que la partie après le tiret.

les correspondances ne peuvent absolument pas être considérées comme régulières. Je prendrai comme exemple ici le mot « rat » : en dawida *i-goigoi*, en gweno *i-gogoi*, et dans tous les autres parlers chaga *i-kokoi* ou *i-koikoi*. Nous n'avons observé ci-dessus aucune correspondance entre « g » et « k » et, de fait, la partie d'origine bantu du lexique n'en contient aucun exemple. Il s'agit ici d'un mot emprunté (ou peut-être créé sur une onomatopée !) et qui ne s'est pas intégré aux formes canoniques.

Pour donner une idée rapide du type de vocabulaire concerné, je donne ci-dessous les termes les plus significatifs, relevant de chacune des trois strates²⁷ :

- la strate 1 comprend presque tous les noms de parties du corps, de nombreux verbes se référant à des actions ou des états élémentaires (aller, avaler, boire, changer, courir, dire, fermer, finir, manger, mettre, parler, rire, savoir, tomber, venir, voir...) ; quelques noms d'animaux assez divers, mais comprenant les termes les plus généraux (oiseau, poisson, ainsi que buffle, éléphant, une espèce de singe – *Cercopithecus mitis* – pintade, python, tortue, abeille, criquet, mouche, pou...) ; de nombreux termes se rapportant aux activités domestiques (on citera bois à brûler, cendre, charbon de bois, chenet, étincelle, foyer, fumée, suie, pot – terme générique –, éteindre le feu, frire, graisse, couteau, marteau, maison, balayer, coudre...) ; quelques activités artisanales importantes (on notera particulièrement vanner, forger et faire de la poterie) ; quelques termes se rapportant à l'environnement (forêt, lac, pierre, sable, pluie, lune, étoile...) ; les nombres de un à cent ; d'assez nombreux termes se référant à la vie sociale en général (enfant, étranger, esprit des ancêtres, femme, guerre, honte, chanter, danser, voler...) ; quelques termes concernant la chasse (arc, flèche, lance, chasser, prendre au piège) et l'élevage (bovin, chèvre, traire, lait), mais curieusement aucun terme se rapportant spécifiquement à l'agriculture, sauf « graine » ;

- la strate 2 est bien différente. Elle ne comprend que deux ou trois noms de parties du corps (joue, poing, visage...) ; un nombre encore assez conséquent de verbes de base, mais beaucoup moins nombreux que ceux de la strate 1 (attendre, couper, creuser, essuyer, mettre au monde, oublier... – une vingtaine en tout contre presque quatre fois plus dans la strate 1) ; quelques noms d'animaux de types divers (babouin, corbeau, guêpe, porc-épic, rhinocéros...) ; un nombre plus restreint qu'en strate 1 de mots concernant les activités domestiques ou artisanales (armature de la case,alebasse, panier, ruche, cuisiner, filtrer, tresser...) ; quelques termes concernant l'environnement, surtout le climat (grêle, saison des

27. Il existe une quatrième strate du vocabulaire chaga composé d'emprunts au swahili et même à l'anglais, massifs depuis une quarantaine d'années. Ils ne nous concernent pas ici.

pluies, tonnerre, vent, ainsi que brousse, rivière, ciel...) ; le nombre mille ; encore une certaine quantité de termes sur la vie sociale (chef, clan, pays, vieillard, procès, ennemi, prêter/emprunter, sacrifier, travailler...) ; aucun terme concernant en particulier la chasse (sauf peut-être le nom d'une petite antilope) ; quelques nouveaux termes sur l'élevage (bouc castré, vache adulte, veau, peau d'animal et sang – ce dernier terme sans doute lié à la consommation régulière de sang de bovin par les Chaga, à l'instar de plusieurs autres peuples de la région) ; et surtout la plus grande part du lexique agricole (banane – terme générique –, bananier, canal d'irrigation, éleusine, faucille, hache, haricot sp. – *Vigna unguiculata*, appelé *niébé* en Afrique de l'Ouest –, houe, maïs, mortier, grenier sous le toit, pseudo tronc de bananier, bâton à fouir, feuille sèche de bananier et, *last but not least*, cultiver) ;

– la strate 3 comprend aussi un petit nombre de noms de parties du corps (barbe, cerveau, doigt, gorge...) ; une vingtaine de verbes de base (briser, commencer, couvrir, demander, écouter, éternuer, fabriquer, frapper, mordre...) ; un nombre assez important de noms d'animaux (colobe, crocodile, gazelle, girafe, hippopotame, rat, chacal, zèbre, milan, calao, termite...) ainsi que le nom pour œuf – non consommé traditionnellement par les Chaga – ; pratiquement pas de termes se rapportant aux activités domestiques sinon « lit » et « gruau », quelques noms concernant l'environnement, dont certains fondamentaux (boue, brouillard, ombre, source, terre et eau²⁸) ; quelques nouveaux termes se rapportant à la vie sociale (esclave, compter, payer, jouer et cracher – une activité jouant un rôle rituel important chez les Chaga, comme chez leurs voisins) ; le mot pour « fer » un nombre significatif de termes concernant l'élevage (bouc, chevreau, chien, génisse, mouton, taureau, troupeau...) ; et très peu de termes agricoles (corde en fibre de bananier, patate douce et tabac).

Que conclure de ces données ? Il convient peut-être de préciser tout d'abord que la technique de comparaison linguistique présentée ci-dessus n'est pas d'une fiabilité absolue. Si la distinction entre la strate 1 et les autres est assez solidement établie puisque les termes de la strate 1 ont été reconstruits par la comparaison de nombreuses langues recouvrant tout le domaine bantu ou une partie importante de celui-ci, il y a plus d'incertitude pour la séparation fine entre strates 2 et 3, et ce pour la raison suivante : on se souviendra qu'ont été définis comme relevant de la strate 3 des termes ne présentant pas les correspondances régulières telles qu'on peut les établir à la suite de la comparaison du vocabulaire de la

28. Ce dernier nom apparaît dans cette strate car le terme bantu originel qui devrait figurer logiquement dans la strate 1 a pris en chaga le sens de « sperme » et est devenu tabou.

strate 1 avec les autres langues bantu (par exemple « g » en proto-bantu, aussi « g » en gweno, « h » en mochi et zéro dans les autres parlers chaga). La strate 2, elle, est définie comme comprenant des termes qui présentent bien lesdites correspondances régulières, mais semblent limités au chaga et éventuellement à une ou deux langues voisines. Le risque d'erreur tient à ce que les fameuses « correspondances régulières » sont très faciles à isoler dans le cas de certains sons, mais plus nébuleuses ailleurs. Par exemple le son « t » du bantu commun donne des correspondances très significatives en chaga, puisqu'il ne reste « t » que dans un ou deux dialectes et qu'il se transforme ailleurs en « d », « r » ou « h ». Citons le mot « arbre » (une des racines les plus répandues dans le domaine bantu) qui est généralement *m-ti* ou *mo-te* dans la plupart des langues bantu, mais devient en chaga *m-ri*, *m-di*, voire *m-hi* ! Et il en est ainsi de tous les mots d'origine bantu comprenant le son « t ». *A contrario*, on comprendra facilement, je pense, que tout mot chaga comprenant « t » dans tous les dialectes, par exemple le mot « chien », *i-kite*, ne peut pas être d'origine bantu, c'est pourquoi on le placera dans la strate 3. Malheureusement, si l'on peut dire, certains autres sons sont beaucoup plus stables et restent identiques à eux-mêmes du proto-bantu au chaga : il en va ainsi des sons « m » et « s » par exemple ; c'est pourquoi le mot *mesa*, « ennemi », qui n'existe qu'en chaga et une ou deux langues voisines, ne peut pas être d'origine bantu, en raison de sa répartition très restreinte, mais sera attribué à la strate 2 puisqu'il ne semble violer aucune correspondance (cf. le mot chaga *m-eso*, « yeux », qui a exactement les mêmes consonnes et provient bien, lui, du proto-bantu – on retrouve le même mot en kikongo au Congo, *m-eesu*, et jusqu'en ewondo, au Cameroun, *m-is*). Cependant, il serait aussi possible que le mot *mesa* ait en fait été emprunté très récemment, puisque ses consonnes ne démontrent rien. Donc la différence entre les strates 2 et 3, pour certains mots, peut être sujette à caution (par exemple le mot « veau » appartient peut-être plutôt à la strate 3, comme « taureau », plutôt qu'à la strate 2).

Mais ce qui importe le plus à notre propos ici, c'est de déterminer l'origine des emprunts, étant admis qu'en gros, ceux de la strate 2 (avec les réserves que nous venons de faire) doivent être plus anciens que ceux de la strate 3. Il est relativement facile de déterminer l'origine de certains de ces termes, si on peut les retrouver dans une des langues non-bantu visiblement en contact avec le chaga à une époque récente. Celles-ci sont au nombre de deux et appartiennent au même groupe nilotique oriental : il s'agit du maasai (avec sa variante il-oikop) et de l'ongamo. Bien qu'il soit difficile de trancher entre ces deux langues apparentées, on peut leur attribuer bon nombre de termes de la strate 3 : « taureau », « génisse », « bouc », « troupeau », « zèbre », « cadavre », « crocodile », « pouvoir (verbe) », « girafe » (ce dernier à coup sûr ongamo, le mot étant différent

en maasai), auxquels on peut ajouter, avec quelque hésitation, « terre », « petit », « barbe », « demander », « paume ». On doit y ajouter au moins les mots suivants de la strate 2, dont la classification est donc sans doute fautive : « corbeau », « veau », « sel (natron) », « peau d'animal » et peut-être « visage » et « joue ». On remarquera que la plupart de ces termes concernent l'élevage et secondairement les animaux sauvages, mais aucun l'agriculture. Il n'y a là rien pour surprendre, si l'on considère que les Maasai pratiquaient jusqu'à il y a peu une économie exclusivement pastorale²⁹ ; quant aux Ongamo, agriculteurs depuis sans doute plusieurs siècles, ils revendiquent d'avoir été eux aussi pasteurs exclusifs dans le passé et tout leur vocabulaire agricole est emprunté au chaga. Certes, la population bantu ancêtre des Chaga connaissait déjà l'élevage (cf. « bovin », « chèvre », « traire », « lait », dans le vocabulaire de la strate 1), mais l'influence de leurs voisins nilotiques avec leur attachement particulier au bétail a dû en accroître la valeur symbolique. D'ailleurs, il est certain qu'un nombre important d'individus d'origine maasai se sont fondus dans la population chaga au cours des deux derniers siècles³⁰ et l'influence maasai sur les parures et l'accoutrement militaire des Chaga a été considérable. Avant de quitter la strate 3, remarquons que deux des trois termes agricoles qu'elle comporte (patate douce et manioc) désignent des plantes d'origine américaine, d'importation donc assez récente³¹. On est ainsi en droit de conclure que cette strate est constituée, dans l'ensemble, par des mots empruntés au cours des derniers siècles. Cette conclusion a des conséquences quelque peu contradictoires pour certains termes, tels que « chien », « hippopotame » et encore plus « fer », qu'on aurait de bonnes raisons de croire anciens (la métallurgie bantu a plus de 2 500 ans) et dont les irrégularités de correspondance s'expliquent donc peut-être par d'autres raisons, mais dans l'ensemble, elle semble correcte.

Le lexique de l'agriculture

La question la plus intéressante concerne la strate 2, puisque c'est là que se place la très grande majorité du vocabulaire agricole. Il est

29. Une preuve *a contrario* est fournie par les Arusha, groupe de langue maasai – bien que fortement mélangé à des Chaga – qui ont adopté l'agriculture au XIX^e siècle et dont tout le vocabulaire agricole est emprunté au chaga.

30. Voir surtout K. STAHL (1964).

31. *Contra* G. MURDOCK (1959), qui considère que la patate douce est ancienne en Afrique. Pour « maïs », voir plus loin.

évidemment certain que la population bantu ancestrale connaissait l'agriculture et le renouvellement du lexique en question s'explique sans doute par un bouleversement des pratiques culturelles. Il est très significatif à cet égard que le terme signifiant « cultiver », que nous attribuons à cette strate 2, remonte en fait au vocabulaire proto-bantu, mais avec la signification de « couper, abattre un arbre ». Il a dû prendre le sens de « cultiver » à la suite des défrichements importants que les Chaga ont fait subir à la forêt recouvrant les pentes sud et est du Kilimandjaro. Rappelons rapidement la nature de l'agriculture chaga au moment des premiers contacts avec les Européens (troisième tiers du XIX^e siècle) : des bananeraies entourant directement les cases, avec un coin pour les ignames, ces bananeraies étant régulièrement fumées grâce à l'apport du fumier des bovins nourris à l'étable (de pseudo troncs et de feuilles de bananier ainsi que d'herbe recueillie sur les basses pentes) et également irriguées ; plus bas sur les pentes, on pratiquait les cultures annuelles, en alternance éleusine et maïs/légumineuses. L'introduction du maïs ne peut évidemment remonter à une date antérieure à l'établissement des premiers rapports transatlantiques, mais il faut noter que le mot utilisé par les Chaga pour le désigner (ainsi que par plusieurs autres peuples) est en fait le terme pour « sorgho », un mot remontant à la strate 1.

Il est difficile de concevoir le système agricole des Chaga sans faire référence au bananier et, de fait, plusieurs termes de la strate 2 s'y rapportent : « banane » (terme générique), « bananier », « pseudo tronc » (donné au bétail), « feuille sèche » (dont on couvrait les cases) ; on en décèlerait sans doute d'autres si le lexique de tous les dialectes était également connu. Or, le bananier est originaire d'Asie méridionale, et ses conditions de propagation font qu'il a obligatoirement été transmis par l'homme. C'est pourquoi les estimations de son ancienneté sont extrêmement contradictoires³². D'autre part, il y a des traces vraisemblables de défrichement agricole sur le flanc ouest de la montagne, datées par carbone 14 entre 1685 et 1285 avant le présent³³. La date la plus haute correspond bien avec la datation des fragments de poterie de type kwale trouvées sur la montagne ; ce type de poterie étant assez solidement associé aux populations bantu³⁴, on peut voir là le signe de la première installation d'agriculteurs bantu sur le Kilimandjaro. Bien entendu, on ne peut décider s'il s'agit bien là de la population chaga ancestrale, mais c'est l'hypothèse la plus simple, et elle est adoptée par C. Ehret. Une raison pour le défrichement de la

32. Voir par exemple G. ROSSEL (1996) et E. DE LANGHE *et alii* (1996). Tout récemment, C. M. MBIDA (2000) et B. J. LEJU, P. ROBERTSHAW et D. TAYLOR (2006).

33. S. POMEL (2003).

34. Voir D. W. PHILIPPSON (1993).

forêt d'altitude, même si le bananier n'était pas encore connu, pourrait résider dans le désir de la population bantu immigrante de recréer une agriculture à base de tubercules, qui lui était familière depuis le début de son expansion (un terme pour « igname » est reconstruit pour le proto-bantu et se retrouve dans les parlers chaga de l'ouest), en dépit du fait qu'entre le lac Victoria (lieu de dispersion des populations bantu « Mashariki » d'après Ehret) et le Kilimandjaro, les endroits favorables à la culture de ce tubercule soient très rares !

Quelle que soit la date d'introduction du bananier, pouvons-nous tenter d'identifier l'origine des termes appartenant à la strate 2 ? Comme nous l'avons signalé plus haut, beaucoup se retrouvent chez les peuples bantu voisins du Kilimandjaro : Asu des monts Pare et peuples du Kenya central. Dans la mesure où il s'agit d'innovations, ils ne peuvent être ramenés à la langue bantu ancestrale, mais ont dû être empruntés à une ou plusieurs populations à une date relativement ancienne. La question ne se pose d'ailleurs pas nécessairement dans les mêmes termes pour la partie du lexique concernant l'agriculture et les autres champs sémantiques. En effet, des termes comme « ruche », « chaussure », voire « ennemi », et bien sûr les noms d'animaux, ne supposent pas un mode d'organisation économique déterminé et pourraient être dus à des peuples d'éleveurs, de chasseurs-cueilleurs ou d'agriculteurs. Cependant, l'examen des lexiques de peuples chasseurs pouvant avoir été en contact avec les Chaga et leurs voisins s'avère décevant. Peut-être en serait-il autrement si ces lexiques étaient connus de façon plus satisfaisante. Un seul terme, celui utilisé pour « jeune fille », semble se rapprocher d'un mot d'une langue de chasseurs sud-couchitique, aujourd'hui sans doute éteinte, l'asax (peuple connu des Chaga sous le nom de *wa-asi*), ce qui indique peut-être des relations d'alliance matrimoniale.

Pour ce qui est de l'origine du vocabulaire de l'agriculture, sont exclus les Maasai et Ongamo, peuples d'éleveurs et, bien entendu, les différents groupes de chasseurs des steppes. Le problème est qu'il n'y a pas d'indication qu'une autre population agricole ait occupé les montagnes avant l'arrivée des Bantu. En 1959, G. P. Murdock avait émis l'hypothèse séduisante que toutes ces régions étaient peuplées d'agriculteurs de langue couchitique, apparentés aux Konso du sud de l'Éthiopie (qui pratiquent en effet une agriculture très développée, bien que purement céréalière) qui auraient mis en place les fondements de l'agriculture de montagne que les Bantu auraient adoptée lors de leur arrivée, tout en assimilant les peuples antérieurement installés³⁵. Mais cette hypothèse

35. G. P. MURDOCK (1959).

reposait sur la datation bien trop basse de l'expansion bantu qui était généralement acceptée voici une cinquantaine d'années et qui n'est plus tenable aujourd'hui. Comme il a été dit ci-dessus, il est à peu près certain que les premières manifestations de l'agriculture au Kilimandjaro correspondent à l'arrivée de peuples de langue bantu.

Il existe une autre manière de résoudre le dilemme si l'on admet les mouvements postulés par Ehret. Le contact des Bantu avec des populations agricoles non-bantu se serait produit beaucoup plus à l'ouest, près du lac Victoria, avant que les peuples « kaskazi » ne se répandent vers l'est, ce qui expliquerait une partie du lexique agricole. Bien entendu, il ne saurait guère être question de bananier à cette date et dans ces régions³⁶, mais il est tout à fait possible que le vocabulaire appliqué de nos jours au bananier, se soit originellement rapporté à l'ensete (*Ensete ventricosum*), sans doute anciennement utilisé en Afrique de l'Est pour sa fibre, ses feuilles et ses graines³⁷. Reste qu'aucune langue identifiée jusqu'à présent ne semble expliquer même une partie du vocabulaire de la strate 2. Cette note relativement décevante doit être relativisée par la mention du fait que très peu de chercheurs se sont penchés en détail sur cette question, à la notable exception de C. Ehret. Un travail plus approfondi, mené avec des techniques linguistiques plus minutieuses³⁸, pourrait permettre des avancées sur la question. Quant aux résultats d'analyses génétiques en cours, ils confirmeront vraisemblablement la présence d'éléments d'origine septentrionale (donc non-bantu) parmi les populations de la région, ce que les données archéologiques et, partiellement, linguistiques démontrent déjà abondamment.

En conclusion, si l'expansion des peuples de langues bantu vers l'est de la vallée du Rift, dans les régions du nord de la Tanzanie et du sud du Kenya s'est déroulée sur la base de migrations de groupes d'agriculteurs dont la taille reste difficile à estimer, mais qui ne devait pas être insignifiante par rapport à la faible densité des populations de chasseurs et d'éleveurs qui y étaient préalablement installés (un cas, donc, de diffusion démique), de nombreuses obscurités entourent encore les conditions exactes de leur adaptation aux milieux montagnards qu'ils se sont mis à exploiter. Si la contribution de groupes non-bantu ne fait aucun doute, il n'est pas encore possible de dresser un tableau précis de ces interactions, en dépit des efforts pionniers mais isolés de Christopher Ehret.

36. Mais voir maintenant LEJGU *et alii* (2006) cité en note 32.

37. Voir surtout G. ROSSEL (1996), qui insiste sur ce point ainsi que G. PHILIPPSON et S. BAHUCHET (1996).

38. Voir la note 17 ci-dessus.

Références bibliographiques

- BART F., MBONILE M. J. et DEVENNE F. (eds), 2003, *Kilimandjaro : montagne, mémoire, modernité*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux.
- CAVALLI-SFORZA L. L., 1996, *Gènes, peuples et langues*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- CAVALLI-SFORZA L. L., MENOZZI P. et PIAZZA A., 1994, *The History and Geography of Human Genes*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- CRAZZOLARA J. P., 1950-1954, *The Lwoo*, Vérone, Instituto Missioni Africane, 3 vol.
- DE LANGHE E., SWENNEN R. et VUYLSTEKE D., 1996, « Plantain in the early Bantu world », in SUTTON J. E. G. (ed.), *The Growth of Farming Communities in Africa from the Equator Southwards*, Nairobi, The British Institute in Eastern Africa : 147-160.
- EHRET C., 1998, *An African Classical Age*, Charlottesville, University of Virginia, Oxford, James Currey.
- GLADWELL M., 2000, *The Tipping Point. How Little Things can make a Big Difference*, Boston, Little, Brown & Company.
- HEINE B. et VOSSEN R., 1975-1976, « Zur Stellung der Ongamo-Sprache », *Afrika und Uebersee*, Band 59, 2 : 81-104.
- HEINE B. et NURSE D. (eds), 2000, *African languages : an Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEJEU B. L., ROBERTSHAW, P. et TAYLOR, D., 2006, « Africa's earliest bananas? », *Journal of Archaeological Science*, 33 : 102-13.
- MBIDA Ch. M., 2000, « Evidence for banana cultivation and animal husbandry during the First Millenium BC in the forest of Southern Cameroon », *Journal of Archaeological Science*, 27: 151-62.
- MOUS M., 1994, « Ma'a or Mbugu », in BAKKER P. et MOUS M. (ed.), *Mixed Languages*, Amsterdam, IFOTT : 175-200.
- MURDOCK G. P., 1959, *Africa : its Peoples and their Culture History*, New York, McGraw Hill.
- NURSE D., 1979, *Classification of the Chaga dialects*, Hamburg, Buske.
- NURSE D. et PHILIPPSON G. (ed.), 2003, *The Bantu Languages*, Londres, Routledge.
- OGOT B. A., 1967, *A History of the Southern Luo*, vol. 1, Nairobi, East African Publishing House.
- PHILIPPSON G., 1984, *Gens des bananeraies : contribution linguistique à l'histoire culturelle des Chaga du Kilimandjaro (Tanzanie)*, Paris, Éditions Recherches sur les civilisations.
- , « La méthode comparative » ; manuscrit consultable en ligne à l'URL <http://www.ddl.ish-lyon.cnrs.fr>

- PHILIPPSON G., à paraître, « Langues et histoire dans la vallée du Rift », in HIRSCH B. *et alii* (dir.), *Vallées du Rift Africain*, Paris, IRD / MAE.
- PHILIPPSON G. et BAHUCHET S., 1996, « Cultivated crops and Bantu migrations in Central and Eastern Africa : a linguistic approach », in SUTTON J. E. G. (ed.), *The Growth of Farming Communities in Africa from the Equator Southwards*, Nairobi, The British Institute in Eastern Africa : 103-120.
- PHILIPPSON G. et MONTLAHUC M.-L., 2003, « Kilimanjaro Bantu », in NURSE D. et PHILIPPSON G. (eds), 2003, *The Bantu Languages*, Londres, Routledge.
- PHILIPPSON D. W., 1993, *African Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press (2^e éd.).
- POMEL S., 2003, « Les sols indicateurs des actions anthropiques. La mémoire naturelle et sociale des sols volcaniques », in BART F., MBONILE M. J. et DEVENNE F. (dir.), 2003, *Kilimandjaro : montagne, mémoire, modernité*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux : 157-186.
- ROSSEL G., 1996, « Musa and Ensete in Africa : Taxonomy, nomenclature and uses », in SUTTON J. E. G. (ed.), *The Growth of Farming Communities in Africa from the Equator Southwards*, Nairobi, The British Institute in Eastern Africa : 130-146.
- SCHANZ J., 1913, *Mitteilungen über die Besiedlung des Kilimandscharo durch die Dschagga und deren Geschichte*, Leipzig et Berlin, Teubner.
- STAHL K., 1964, *History of the Chagga People of Kilimandjaro*, Londres, La Haye et Paris, Mouton.
- SUTTON J. E. G., 1973, *The Archaeology of the Western Highlands of Kenya*, Nairobi, The British Institute in Eastern Africa.

Quelques hypothèses sur l'histoire des Khoekhoe (Afrique du Sud)

François Xavier FAUVELLE-AYMAR¹

Le propos de cet article est de contribuer au débat sur l'histoire du peuplement de l'Afrique australe et sur l'origine de l'économie de production alimentaire dans cette région². L'archéologie des trois dernières décennies a révélé que les plus anciens ossements de moutons et tessons de céramiques apparaissent au cours des quelques siècles qui précèdent le tournant de l'ère chrétienne. Le contexte archéologique dans lequel cette innovation prend place, appelé *Late Stone Age* (LSA), est caractérisé par l'utilisation d'outils et d'armatures lithiques. Les produits de la chasse, de la cueillette et de la pêche fournissaient alors la totalité des ressources alimentaires. Il est probable que les San ou « Bushmen », dont les communautés étaient encore éparpillées il y a deux siècles à travers tout le sous-continent et qui ont survécu jusqu'à aujourd'hui dans certaines régions reculées, notamment dans les marges occidentales du désert du Kalahari, sont au moins en partie les descendants de ces « chasseurs-collecteurs » autochtones. Quant aux premiers éleveurs d'Afrique australe, qui apparaissent donc il y a un peu plus de 2000 ans

1. Historien, chercheur au CNRS, Cemaf, (UMR 8171).

2. Cette contribution est la refonte d'une communication lue au colloque international de la Southern African Association of Archaeologists (Kimberley, 2004) et fait suite à des travaux entrepris dans le cadre du programme « Archives Khoisan » (IFAS-Recherche, Johannesburg). Merci à C. Bader, C. Baroin, F. Bon, J. Boulègue, J. Galaty, F. Le Marcis, A.-M. Peatrik, J.-L. Le Quellec, K. Ryan, K. Sadr, J. Sealy, C. Seignobos, A. Smith, S. Tornay, H. Tourneux et A. Wa Kabwe-Segatti pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans ce travail.

parmi ces chasseurs-collecteurs de langues khoesan³, l'idée la plus couramment répandue est qu'il s'agirait d'immigrants. Il est également admis que ces immigrants seraient les ancêtres des « Hottentots », ou Khoekhoe, groupes d'éleveurs également de langue khoesan (mais appartenant à une branche linguistique dont le foyer serait situé au nord du Botswana). Ces Khoekhoe⁴, rencontrés par les navigateurs européens à partir de la fin du xv^e siècle et vivant au voisinage de la colonie du Cap au xvii^e, ont disparu en tant que groupes au cours des xviii^e et xix^e siècles, ne se maintenant qu'en Namibie au prix de considérables transformations sociales. En somme, un consensus, cependant largement tacite, s'est fait pour considérer que les données archéologiques qui documentent l'apparition des *premiers* éleveurs il y a quelques 20 à 25 siècles, d'une part, et les sources historiques se rapportant aux *derniers* éleveurs d'Afrique du Sud, d'autre part, sont deux chapitres d'une seule et même histoire.

Une publication récente⁵ a cependant mis ce consensus au défi, en suggérant qu'aucune grande migration ne s'était produite au tournant de l'ère. Cette remise en question ré-ouvre non seulement le dossier de l'origine de l'économie de production en Afrique australe, mais elle modifie également considérablement les termes de la discussion sur l'histoire ancienne des Khoekhoe.

Un Néolithique pour l'Afrique australe : aspects épistémologiques

La déconnexion opérée entre les *premiers* éleveurs et les *derniers* éleveurs d'Afrique australe est un changement de paradigme qui a de nombreuses conséquences. La plus importante est une mesure de prudence méthodologique : les innovations qui surviennent il y a un peu plus de deux millénaires ne doivent être correctement qualifiées qu'en termes strictement archéologiques, et non pas à l'aide d'identités ethniques comparativement récentes (en l'occurrence khoekhoe), projetées dans un passé distant. En ce qui concerne le débat sur l'origine de l'économie de production, il peut être exprimé aujourd'hui par la question : migration ou diffusion ? Le point de vue traditionnel (favorable à l'idée de migration) est que l'apparition de la céramique et des restes

3. Le terme « Khoesan » ou « Khoisan » désigne l'une des quatre familles linguistiques présentes en Afrique. Les langues de cette famille sont caractérisées, au plan phonologique, par la présence de « clicks ».

4. Auto-ethnonyme signifiant « les hommes parmi les hommes » ou « les hommes par excellence ».

5. K. SADR (2003).

osseux de moutons dans beaucoup de sites du Northern Cape et du Western Cape⁶ ne peut s'expliquer que par une migration d'éleveurs de langue khoekhoe à travers une Afrique australe peuplée de « Bushmen ». La plupart des spécialistes, qu'ils soient archéologues⁷, linguistes⁸, historiens⁹ ou encore spécialistes de l'art rupestre¹⁰, sont d'accord avec ce modèle, les désaccords portant essentiellement sur le point de départ, l'itinéraire et le rythme de la migration. Même lorsqu'une migration de type « trek » (une colonne d'individus emmenant leur société toute entière avec eux) est expressément congédiée au profit d'un processus de « dérive migratoire » (*migratory drift*) impliquant des mouvements de populations combinés avec des interactions sociales et économiques entre autochtones et immigrants, la dispersion et l'installation de nouvelles populations sont néanmoins considérées comme le principal facteur de changement¹¹.

Tournant le dos à ce schéma migratoire, Karim Sadr a récemment fait observer que les sites archéologiques ne fournissent aucune indication décisive de la rupture massive qu'aurait impliquée une migration (ou même une « dérive migratoire »), – et qui plus est une migration d'éleveurs « proto-Khoekhoe ». L'argument est ici quantitatif et qualitatif. Quantitatif d'abord : les changements repérables dans les sites archéologiques autour de 2000 BP apparaissent de faible ampleur (faible pourcentage – quoique très variable – de restes osseux d'animaux domestiques, tessons de céramique en quantité réduite), semblant ainsi indiquer que les premiers éleveurs pratiquaient l'élevage à petite échelle et en complément d'autres activités de recherche de nourriture. Qualitatif ensuite : Karim Sadr estime que la comparaison entre les restes céramiques recueillis dans les sites des plus anciens éleveurs d'Afrique australe et la poterie produite par les Khoekhoe historiques ne permet pas de les rapprocher d'un point de vue typologique. Partant de ce constat négatif, l'hypothèse la plus pertinente et la plus économique pour rendre compte de l'apparition d'une économie pastorale en Afrique australe n'est pas de faire appel à une migration d'éleveurs, mais plutôt de se représenter un processus de diffusion des animaux domestiques (le mouton et la chèvre) et de certaines techniques (d'élevage, de production de céramique) parmi des populations de chasseurs-collecteurs. Ce processus, Karim Sadr le baptise « Néolithique », par comparaison avec des processus semblables connus en Afrique et dans le reste du monde, où le terme est appliqué à des

6. Les deux provinces les plus occidentales de l'Afrique du Sud actuelle.

7. Par exemple A. B. SMITH (1998a).

8. Par exemple E. O. G. WESPHAL (1963).

9. Par exemple C. EHRET (1982).

10. B. SMITH et S. OUZMAN (2004).

11. R. ELPHICK (1977 : 14-22).

contextes caractérisés par la production de nourriture associée à la présence de matériel lithique¹².

La définition que donne Karim Sadr du Néolithique d'Afrique australe est la suivante :

« [C'est] une période qui débute il y a environ 2000 ans, juste avant l'arrivée des fermiers et éleveurs bantouphones utilisant le fer, lorsque l'idée de production de nourriture, le petit bétail domestique et de nouvelles technologies telles que la fabrication de pots en argile, se diffusent rapidement à travers le sous-continent. Une période durant laquelle ces idées et animaux furent adoptés de multiples façons par beaucoup de groupes (mais pas tous) de chasseurs-collecteurs locaux, certains assimilant davantage que d'autres ces nouveautés, et la plupart d'entre eux connaissant peu de changement et devenant ce que j'ai appelé des chasseurs-avec-moutons¹³. »

Cette définition appelle une remarque. Dans l'esprit de l'auteur, le terme « Néolithique » s'applique à un ensemble de processus ayant eu cours plus ou moins simultanément dans l'ensemble de l'Afrique australe il y a environ deux millénaires, c'est-à-dire avant l'arrivée des populations bantouphones d'agriculteurs métallurgistes. Ces dernières s'installent en effet à partir des II^e-III^e siècles de notre ère dans la plaine côtière du Mozambique au Natal avant de coloniser progressivement le plateau. Est-ce à dire que le « Néolithique » n'aurait duré que quelques siècles dans la partie orientale de l'Afrique du Sud ? Telle est bien la conséquence logique de la définition proposée par Karim Sadr, qui s'appuie sur une périodisation admise de la préhistoire (Paléolithique, Néolithique, Âge du fer). Puisqu'il faut bien reconnaître que, pour cette partie du pays, nous sommes à peu près incapables de distinguer, dans l'épaisseur chronologique, cet éventuel processus de néolithisation de l'« Âge du fer » qui lui succède, nous sommes conduits à admettre que le concept de « Néolithique » défini par Karim Sadr pour l'Afrique australe n'atteint sa véritable pertinence que dans la partie ouest du sous-continent, qui a toujours été peuplée de Khoesan. Là, le « Néolithique » connaît un développement chronologique de près de deux millénaires, disons des quelques siècles avant l'ère chrétienne jusqu'à la rencontre coloniale. Sur un plan strictement épistémologique, nous nous trouvons donc ici aux prises avec un effet pervers du changement de paradigme évoqué plus haut. Si l'adoption de critères descriptifs purement typologiques et d'une

12. K. SADR (1998 ; 2003 ; 2004).

13. K. SADR (2003 : 208).

périodisation par tranches chrono-culturelles permet indiscutablement une meilleure compréhension des processus d'introduction de l'économie de production tout en nous invitant à dépasser les étiquetages ethniques, nous nous trouvons cependant en face d'une nouvelle césure spatiale (et ethnique) opposant les Khoesan de l'ouest et les Bantou de l'est. Cette dichotomie n'est pas satisfaisante au regard des processus de peuplement de longue durée, car elle occulte un phénomène autrement significatif : la relative simultanéité des mutations qui surviennent de part et d'autre du sous-continent, avec l'apparition de l'élevage à l'ouest et l'irruption des agriculteurs bantouphones à l'est.

Dans son inventaire des plus anciennes attestations du mouton en Afrique australe, C. Britt Bousman a mis en évidence le fait qu'aucun modèle clair de diffusion des animaux domestiques ne peut être établi à partir des datations au carbone 14 aujourd'hui disponibles¹⁴. Ce qui revient à dire qu'en l'absence d'une plus grande précision des mesures, qui seule permettrait éventuellement de mettre en évidence des phénomènes seulement séparés de quelques décennies, l'hypothèse à privilégier est plutôt celle de la contemporanéité des manifestations les plus anciennes du mouton et de la céramique dans la partie ouest de l'Afrique australe (où elles signalent l'apparition des premiers éleveurs « néolithiques ») et dans la partie est (où elles accompagnent l'arrivée des premiers agriculteurs bantouphones de l'« Âge du fer »). Ne serait-il pas dès lors plus légitime de poser l'hypothèse d'un unique processus embrassant l'ensemble de l'Afrique australe, aveugle aux différences ethniques et linguistiques, et qui s'accompagnerait, dans certaines régions, de phénomènes de diffusion technique, dans d'autres, de phénomènes migratoires ? La question, que nous laissons ici ouverte, n'est pas que terminologique : d'elle dépend notre vision du passé de l'Afrique du Sud et australe – et des populations qui y ont participé –, passé profondément marqué par les enjeux idéologiques et identitaires du présent.

Les Hottentots de Peter Kolbe

Comme on l'a dit plus haut, la substitution d'un modèle diffusionniste à un modèle migratoire pour expliquer l'apparition des premiers éleveurs d'Afrique australe oblige à repenser la question de l'« origine » des Khoekhoe, c'est-à-dire de leur apparition et de leur installation parmi des populations qui auraient donc déjà été partiellement « néolithisées ». Sur

14. C. B. BOUSMAN (1998).

cette question, une enquête historique et anthropologique est peut-être de nature à fournir quelques éléments d'appréciation supplémentaires.

Depuis les années 1970, l'essentiel de la littérature scientifique consacrée aux Khoekhoe historiques (littérature qui émane principalement des archéologues) a essayé de se conformer à l'idée que les Khoekhoe n'étaient rien de plus que des chasseurs-collecteurs ayant, à un moment de leur histoire, acquis des moutons (puis des vaches, à une période indéterminée dans le courant du second millénaire) ainsi que des techniques de fabrication de poterie, et dont le statut d'éleveurs devait donc être fragile. L'historien Richard Elphick a théorisé cette fragilité en supposant l'existence d'un « cycle écologique de chasse et d'élevage ». Selon les phases de ce cycle, dépendantes des conditions sociales et environnementales, des individus appartenant à des groupes de chasseurs pouvaient se trouver absorbés par des communautés khoekhoe, ou à l'inverse des Khoekhoe pouvaient être contraints de recourir à la chasse pendant une durée plus ou moins longue¹⁵. Cette idée d'alternance et de zones de chevauchement entre modes de production et identités sociales a été reprise par de nombreux chercheurs¹⁶. D'un autre côté, certains ont souligné la spécificité de l'ethos des sociétés pastorales, insistant sur le fait que le changement de statut de chasseur à éleveur est généralement mal perçu par les sociétés d'éleveurs, qui cherchent à maintenir les premiers dans une position sociale périphérique¹⁷. L'impression générale qui se dégage de ces débats est qu'en raison de leur recours à la chasse les Khoekhoe sont perçus comme stationnant à mi-chemin entre les chasseurs-collecteurs authentiques et les « vrais » éleveurs. À n'en juger que par les aspects économiques, on peut éventuellement adhérer à ce point de vue. Nul doute en effet que les Khoekhoe sont à cet égard des « pastoro-collecteurs » (*pastoro-foragers*), selon un terme forgé par John Galaty¹⁸ et qui fut appliqué à certains groupes de Bushmen du Kalahari¹⁹. Mais si l'on prend en compte d'autres aspects des sociétés khoekhoe, tels que les valeurs, les représentations ou les rituels, c'est une tout autre image qui se dessine.

Parmi l'abondante littérature des XVII^e et XVIII^e siècles consacrée aux Hottentots, le récit le plus fourni et le plus détaillé est sans doute celui de Peter Kolbe (ou Kolb) intitulé *Caput Bonae Spei Hodiernum*, qui fut publié à Nuremberg en 1719. Ce récit est rarement utilisé par les chercheurs, pour partie à cause de la réputation de plagiat qui le poursuit depuis près

15. R. ELPHICK (1977 : 23-42).

16. Par exemple C. SCHRIRE (1980, 1992).

17. A.B. SMITH (1990, 1998b).

18. John Galaty, information personnelle.

19. E. WILMSEN (1991).

20. I. SCHAPERA et E. FARRINGTON (1933 : 161-167).

de trois siècles²⁰, pour partie parce qu'il n'existe encore aucune édition scientifique du texte, pour partie enfin parce que l'édition anglaise de 1731 est une édition abrégée sans grande utilité pour un usage historique ou ethnographique. Dans les lignes qui suivent, on s'appuiera sur l'édition française de 1741, moins rare que l'édition allemande, et relativement proche de l'original même si les chapitres sont interpolés. En ce qui concerne le possible plagiat dont se serait rendu coupable l'auteur à l'égard d'un autre texte aujourd'hui disparu, la question n'est pas encore résolue. Dans tous les cas, le récit de Kolbe, qu'il s'appuie sur ses propres observations ou qu'il soit de seconde main, est une description émanant d'un auteur très bien informé et familier de la société khoekhoe qui vivait au contact de la petite colonie du Cap de Bonne-Espérance.

À lire Peter Kolbe, l'impression qui se dégage est que les Khoekhoe n'étaient pas uniquement des « chasseurs-avec-moutons », ni même d'ailleurs de simples pasteurs de moutons, mais d'abord et surtout de véritables « pastoralistes », dotés d'une représentation du monde largement centrée sur la vache. De nombreux aspects de la culture khoekhoe s'en trouvent profondément marqués, qu'il s'agisse du fort investissement individuel et social placé dans l'accroissement de la taille des troupeaux par l'échange ou la guerre, ou de l'indivision qui prévaut dans le système de transmission du troupeau²¹ ; de la place prépondérante de la vache (par rapport au mouton) dans les transactions judiciaires ou matrimoniales²² ; de l'importance du lait de vache dans le régime alimentaire (par contraste au lait de brebis, qui n'est pas bu par les hommes)²³ ; de la stricte division du travail entre hommes et femmes, les premiers étant responsables des troupeaux tandis que les secondes se chargent de la collecte de fruits et de racines²⁴ ; de la rareté des prélèvements sur le cheptel bovin, la consommation de viande de vache étant généralement réservée à certains événements sociaux ou rituels (initiation, purification, mariages, déménagement du *kraal*²⁵, etc.) ou aux périodes de disette²⁶ ; du rôle apparemment primordial des entrailles de vache (par opposition à celles du mouton) dans certains rites de passage²⁷ ; de l'habitude de baptiser les nouveaux-nés d'après le nom des animaux favoris du troupeau²⁸ ; de l'utilisation de suif de mouton ou de beurre de lait de vache (qui n'est pas consommé) pour les enduits corporels ornementaux, en association avec des pigments

21. P. KOLBE (1741, I : 292).

22. *Ibid.*, p. 143, 223.

23. *Ibid.*, p. 194, 241, 252, 298.

24. *Ibid.*, p. 235 sq.

25. *Kraal* : cercle de huttes délimitant l'enclos à bétail.

26. P. KOLBE (1741, I : 138, 181, 191-194, 225, 238, 241 et *passim*).

27. *Ibid.*, p. 181.

28. *Ibid.*, p. 42.

végétaux ou minéraux²⁹ ; de l'utilisation de la bouse de vache comme onguent en certaines occasions très spécifiques (nouveaux-nés, femmes en relevailles, deuil)³⁰ ; du dressage des bœufs comme animaux de portage³¹ ; enfin d'autres pratiques d'élevage telles que les techniques destinées à faciliter la traite des vaches³².

Certes, la chasse n'est pas absente des activités des Khoekhoe. Les récits des voyageurs et les sources coloniales sont remplies de descriptions de scènes de chasse. Dans de nombreux cas, cependant, il semble que ces abondantes descriptions témoignent moins de la place de la chasse dans la vie quotidienne des Khoekhoe que de la forte impression que laissèrent dans l'esprit des témoins l'habileté des Khoekhoe dans cet art (et notamment la grande précision dont ils font montre dans le lancer de la sagaie), ou certaines techniques comme l'usage de pièges à éléphants ou le combat singulier contre les lions. Au surplus, dans bien des cas, ces chasses étaient moins destinées à fournir la communauté en viande qu'à se procurer de l'ivoire ou des peaux, ou encore à se débarrasser d'un prédateur causant des ravages parmi les troupeaux. Enfin, dans certains cas (comme celui de la chasse au lion), il est clair que les épisodes décrits par les sources sont des « chasses de prestige » destinées à accroître ou à préserver la prééminence sociale d'un individu ou d'un groupe. Lorsque la chasse est explicitement motivée par la recherche d'un complément alimentaire dans un contexte de pénurie, les sources indiquent que les Khoekhoe n'y ont recours que pour éviter d'abattre leurs animaux domestiques et préserver de la sorte l'intégrité du troupeau³³. En somme, les témoignages relatifs à la pratique de la chasse chez les Khoekhoe tendent à indiquer que celle-ci constituait une part significative de l'activité des hommes mais procurait une part minime des ressources alimentaires (hors périodes de crise). Il n'y a rien là qui soit de nature à nous faire réviser le constat né à la lecture de Peter Kolbe : les traits culturels qu'il décrit abondamment délimitent un univers culturel dans lequel se dessine l'image d'une population d'éleveurs de vaches et de moutons bien différente de celle des groupes clairsemés de bergers « à temps partiel » que livrent les sites archéologiques du début du Néolithique d'Afrique australe. À bien des égards, les Khoekhoe peuvent être comparés à d'autres populations d'éleveurs « par excellence », trouvant relativement bien leur place dans ce que Melville Herskovits appela naguère le « East Africa Cattle Complex » (bien qu'il ait exclu explicitement les Khoekhoe de sa définition)³⁴.

29. P. KOLBE (1741, I : 83, 93, 296-297).

30. *Ibid.*, p. 268-269, 326, 361.

31. *Ibid.*, p. 309-310.

32. *Ibid.*, p. 295-296.

33. *Ibid.*, p. 141.

34. M. HERSKOVITS (1927 : 108-113).

Enquête sur deux pratiques d'élevage

Outre le « paquet » culturel évoqué plus haut, deux pratiques d'élevage appartenant aux Khoekhoe méritent une attention toute particulière, car elles pourraient bien constituer une « signature culturelle » des sociétés spécifiquement pastorales : le dressage de bœufs de guerre et le soufflement dans le vagin des vaches réticentes à la traite.

L'utilisation de bœufs de guerre est mentionnée pour la première fois au XVI^e siècle par l'historien portugais João de Barros dans son récit de la rencontre entre des Khoekhoe et une armada portugaise en 1510 dans la baie de la Table (alors appelée *aguada de Saldanha*). Par suite d'une altercation entre des Portugais et des Khoekhoe au « village » (le *kraal*) de ces derniers, à environ une lieue de la côte, les Portugais décident de se venger en capturant des enfants (probablement comme otages) et du bétail. Alors que les Portugais se retirent vers le rivage, une fois leur forfait accompli, les Khoekhoe lancent leurs bœufs contre eux, commandant les animaux avec des sifflements (« *começaram de lhe assoviar e fazer outras notícias* »). En peu de temps, une soixantaine de Portugais, dont le vice-roi des Indes Francesco de Almeida, sont étrillés (« *começaram logo de cair alguns feridos e trilhados do gado* ») ou achevés à coups de sagaie³⁵. Une autre occurrence de cette pratique, indépendante de la première, se rencontre chez Peter Kolbe, qui explique de quelle façon les Khoekhoe s'y prennent pour entraîner à l'attaque de l'ennemi (ainsi qu'à la garde du reste du troupeau !) certains animaux sélectionnés pour cet usage³⁶. Ces bœufs étaient appelés *Backeleys* ou *Backeleyers* en néerlandais (cf. *bakkeleien* en néerlandais moderne, *baklei* en afrikaans standard, – « combattre »), et *Tao~uwo* en langue khoekhoe du Cap, où le signe ~ représente un « click » non identifié³⁷. À la fin du XVIII^e siècle, le voyageur français François Le Vaillant mentionne encore cette pratique, mais seulement en relation avec les Grands Namaqua (Khoekhoe de Namibie). Sous ce rapport, les Khoekhoe du Cap ne sont évoqués qu'à raison de leur utilisation d'animaux de bât³⁸, ce qui paraît signifier que le dressage de bœufs de guerre n'était plus guère connu des Khoekhoe du Cap à cette date.

La technique khoekhoe du soufflement a beaucoup impressionné les voyageurs et se trouve de ce fait bien documentée, tant par les récits que

35. J. de BARROS (1945-1946 : 146-151) ; F.-X. FAUVELLE-AYMAR (2002 : 37-40).

36. P. KOLBE (1741, I : 112, 124, 159-161, 304-307).

37. *Ibid.*, p. 47 ; comparer à F. VALENTYN (1973, II : 81).

38. F. LE VAILLANT (1790, II : 74-77).

par l'iconographie³⁹. La South African Library, au Cap, conserve une aquarelle peinte à l'aube du XVIII^e siècle représentant cette technique⁴⁰. De nombreuses populations en Afrique et ailleurs ont développé des techniques pour exploiter le réflexe de lactation chez la vache récalcitrante et ainsi assurer la production de lait pour son veau ou pour la consommation humaine⁴¹. Quand une vache est réticente à donner son lait (ce qui se produit lorsque son veau est mort ou pour toute autre raison), il est néanmoins possible de provoquer la lactation en lui présentant soit un autre veau revêtu de la peau du veau mort soit un simulacre formé de la dépouille empaillée du veau mort. Cette technique, avec quelques variantes, est largement répandue. Une autre technique consiste à stimuler le vagin de la vache en le caressant ou en y insufflant de l'air par le moyen d'un tube ou en y appliquant directement la bouche. Cette dernière technique de soufflement est généralement pratiquée après que toutes les autres techniques ont échoué, et semble être considérée, là où elle est en usage, comme la « dernière chance » de provoquer la lactation. Sa rareté relative dans l'ethnographie des populations pratiquant l'élevage est sans doute un argument pour affirmer qu'elle requiert une expérience spécifique et une observation de longue durée de l'éthologie des bovins. La même remarque peut être faite au sujet du dressage de bœufs de guerre, technique relativement moins répandue en Afrique que le dressage de bœufs de portage ou de course⁴², qui est par exemple pratiqué par les populations bantouphones d'Afrique du Sud⁴³.

Les éléments qui suivent procèdent d'un premier examen de la littérature ethnographique, destiné à repérer les occurrences de ces deux pratiques d'élevage. Cette approche présente deux défauts majeurs : tout d'abord celui de livrer des résultats nécessairement incomplets, dépendants du hasard des lectures et surtout de l'inclination ou non des auteurs à faire mention de pratiques pouvant être perçues comme occasionnelles, anecdotiques ou répugnantes ; ensuite celui, beaucoup plus grave, de présenter les résultats sous la forme d'une table des peuples parfaitement réifiée. Jean-Pierre Chrétien, dont l'un des apports majeurs à l'africanisme est d'avoir continûment critiqué cette vision statique et d'avoir mis au jour les ressorts de la construction des catégories ethniques et de l'ethnicité⁴⁴, voudra bien pardonner cette

39. J. SCHREYER ([1669-1677] 1931 : 46) ; G. MEISTER [1688] in R. RAVEN-HART (1971 : 344-345, 350) ; A. BOGAERT [1702] in R. RAVEN-HART (1971 : 486) ; J. G. de GREVENBROEK [1695] in I. SCHAPERA et E. FARRINGTON (1933 : 187) ; P. KOLBE (1741, I : 206-207, 296) ; F. LE VAILLANT (1790, II : 77).

40. A. B. SMITH et R. H. PHEIFFER (1993 : 54-55).

41. K. RYAN (2005).

42. K. G. LINDBLOM (1931).

43. I. SCHAPERA (1956 : 137-141).

44. On pense en particulier à J.-P. CHRÉTIEN et G. PRUNIER (1989) ainsi qu'aux deux articles fondamentaux de J.-P. CHRÉTIEN (1977 et 1984).

méthode, induite par la documentation sur laquelle elle s'appuie, et y voir plutôt un hommage déguisé.

Concernant les bœufs de guerre, seulement quatre occurrences ont pu être repérées dans l'ethnographie : parmi les Khoekhoe du Cap et les Namaqua⁴⁵, les Peuls Bororo du Niger⁴⁶ et les Peuls du Macina au Mali⁴⁷. Il est parfois difficile de distinguer les cas d'utilisation manifeste de bœufs de guerre d'une utilisation opportuniste d'un troupeau comme bouclier vivant. Un exemple d'un tel cas de figure se trouve dans le récit de la bataille de Tondibi, en 1590, entre l'armée songhay et les troupes marocaines. Un troupeau d'un millier de vaches aurait été engagé dans la bataille afin de protéger l'infanterie songhay contre les armes à feu de l'ennemi ; mais bientôt effrayés par le bruit, les animaux se seraient retournés contre leurs propriétaires, faisant de nombreuses victimes dans leurs rangs⁴⁸. Constatons ici que les occurrences de cette pratique dans la littérature historique et ethnographique sont rares, et s'il est permis d'en juger d'après un si mince échantillon, qu'elles se rapportent à des groupes d'éleveurs hautement spécialisés, connus pour pratiquer au sein de leur cheptel la sélection de certains caractères physiques et comportementaux (notamment, chez les Peuls, l'obéissance aux sifflements⁴⁹).

En ce qui concerne à présent la technique du soufflement, nous trouvons plusieurs occurrences en dehors d'Afrique, notamment en Mésopotamie ancienne (d'après une frise à al-'Ubaid, c. 5000 BP), dans la culture scythe décrite par Hérodote (v^e siècle avant J.-C. ; dans ce cas, les animaux sont des juments et non des vaches), dans l'Europe pré-industrielle et moderne aussi bien qu'en Chine⁵⁰. En Afrique, 17 occurrences ethnographiques ont été relevées, certaines ayant déjà été mentionnées par d'autres auteurs⁵¹. Pour l'Afrique australe : les Khoekhoe du Cap et les Namaqua de Namibie⁵². Pour l'Afrique de l'Est : les Wagogo et les Warimi de Tanzanie centrale, les Maasai du Kenya⁵³. Dans la Corne : les Somali et les Oromo. Au Soudan méridional : les Surma, les Anuak, les Dinka⁵⁴, les Nuer⁵⁵, les Shilluk ; au Sahel : les Baggara du Soudan

45. F. LEVAILLANT (1790, II : 74-77).

46. M. DUPIRE (1962 : 97).

47. A. H. BÂ et J. DAGET (1984).

48. O. HOUDAS et M. DELAFOSSE (1964 : 264). Merci à Jean Boulègue de m'avoir indiqué cette référence.

49. E. BERNUS (1993 : 177-178).

50. E. C. AMOROSO et P. A. JEWELL (1963) ; K. RYAN (2005).

51. C. E. AMOROSO et P. A. JEWELL (1963) ; A. B. SMITH et R. H. PHEIFFER (1993 : 54) ; K. RYAN (2005).

52. I. SCHAPERA (1930 : 295).

53. K. RYAN, à paraître ; communication personnelle.

54. H. A. BERNATZIK (1931 : 187).

55. E. E. EVANS-PRITCHARD (1940 : 34).

occidental, les Daza (ou Tubu) du Tchad et du Niger⁵⁶, les Peuls Bororo du Niger⁵⁷ et les Peuls du Macina⁵⁸. Peut-être faut-il ajouter à cette liste deux gravures rupestres du plateau du Messak en Libye, datant d'environ 4500 avant J.-C.⁵⁹.

Qui sont les Khoekhoe ?

Il est possible qu'à la faveur d'un approfondissement de la recherche les résultats de cette enquête préliminaire apparaissent significativement différents. Mais à ce stade, il est tout de même possible de tirer quelques conclusions au moins partielles. En premier lieu, on peut noter que les occurrences de ces deux pratiques sont inégalement distribuées sur la carte de l'Afrique. Elles sont même, sous réserve d'inventaire plus complet, exclusivement attestées dans l'Afrique orientale (et australe) ainsi que dans le Sahel, c'est-à-dire dans des régions d'élevage intensif⁶⁰. En second lieu, ces deux pratiques ne sont pas en usage parmi toutes les populations possédant ou élevant du bétail, mais seulement chez des groupes connus pour être des éleveurs de vaches relativement spécialisés, qu'il s'agisse de « pastoralistes », d'« agropasteurs »⁶¹ ou de pastoro-collecteurs. En troisième lieu, ces pratiques paraissent absentes chez des populations élevant des animaux domestiques autres que des bovins (seuls les Daza et les Somali, qui connaissent la technique du soufflement pour la vache et la chamelle, font ici exception). Compte tenu de ce fait, qui repose probablement sur des différences éthologiques entre les bovins et les chameaux, d'une part, et les autres animaux domestiques (notamment les moutons), d'autre part, on peut légitimement considérer que ces pratiques constituent des marqueurs culturels forts caractérisant des populations d'éleveurs avec un investissement social et idéologique important sur les bœufs. On peut de là suggérer que les Khoekhoe soient également regardés sous ce jour, comme possédant un « paquet pastoraliste » complet comprenant certaines des techniques d'élevage parmi les plus spécialisées. Le moins que l'on puisse dire est que cette image n'est pas exactement conforme à celle que donne l'archéologie des sites datant de 2000 BP.

56. C. BAROIN (1975).

57. M. DUPIRE (1962 : 85-86) ; E. BERNUS (1993 : 180).

58. F. LE MARCIS, communication personnelle.

59. J.-L. LE QUELLEC, communication personnelle.

60. M. HERSKOVITS (1927) ; A. B. SMITH (1992 : 130).

61. Sur cette terminologie, voir L. SPERLING et J. G. GALATY (1990 : 76).

S'il fallait admettre, selon le modèle courant, que les Khoekhoe sont les descendants des premiers éleveurs de moutons d'Afrique australe, rien n'empêcherait bien sûr de penser que leur « orientation bovine » et l'utilisation de techniques d'élevage spécialisées soient le fruit d'un processus d'emprunt ou d'invention locale, processus contemporain d'une adoption tardive de la vache. Mais deux arguments militent contre cette hypothèse. Tout d'abord, on relève qu'aussi bien les Khoekhoe du Cap que les Namaqua pratiquent le soufflement et le dressage de bœufs de guerre, configuration exceptionnelle qui ne se trouve que chez certains groupes peuls. Ce qui, compte tenu non seulement de la rareté de ces pratiques mais aussi de l'histoire pluri-séculaire de différenciation entre les Khoekhoe du Cap et de Namibie⁶², tend plutôt à indiquer que les uns et les autres reçurent ces pratiques de leurs ancêtres communs « proto-Khoekhoe ». Par ailleurs, s'il fallait admettre que ces pratiques ont été empruntées, en même temps que les vaches, à une époque tardive (dans le courant du second millénaire de notre ère ?), nous serions face à une question irrésolue : celle de la population qui aurait transmis ses animaux et ses savoir-faire aux Khoekhoe. Or il apparaît bien, depuis l'ère ethnographique en tout cas, qu'aucune autre population d'Afrique australe, même lorsqu'il s'agit d'agro-pasteurs chez qui la vache joue un rôle primordial (comme c'est le cas des populations bantouphones d'Afrique du Sud) ne possède ces traits culturels.

Est-il possible à ce stade d'émettre quelques hypothèses sur l'histoire des Khoekhoe avant leur rencontre avec les voyageurs européens ? Il vaut la peine de relever ici que plus de la moitié des occurrences de ces pratiques d'élevage sont présentes chez des populations locutrices de langues qui appartiennent au phylum nilo-saharien, et plus précisément encore à une sous-branche de ce phylum, celle des langues nilotiques⁶³. Il n'est évidemment pas question, sur la foi de cette seule remarque, de ressusciter la vieille théorie « hamitique » d'un courant de peuplement nord-africain qui aurait, via l'Afrique de l'Est, atteint la partie australe du continent, et dont les représentants les plus méridionaux seraient les Khoekhoe⁶⁴. Mais il y a peut-être là un indice quant à l'origine des bovins et des pratiques d'élevage des Khoekhoe.

Sur cette question, la plupart des spécialistes estiment que l'emprunt se serait fait à l'époque où, encore chasseurs-collecteurs, les ancêtres des Khoekhoe seraient entrés en contact avec une avant-garde de communautés

62. E. O. G. WESTPHAL (1963) ; C. EHRET (1982).

63. Pour la classification des langues nilo-sahariennes, voir L. BENDER (2000).

64. Sur différents aspects de cette théorie, se reporter à O. KÖHLER (1981) ; J.-P. CHRÉTIEN (1984).

bantouphones de l'époque « Iron Age »⁶⁵. Cette rencontre aurait eu lieu au cours des derniers siècles du premier millénaire avant notre ère, aux confins de l'Afrique australe et centrale (sud de la Zambie, nord-Botswana, Zimbabwe occidental). Les preuves de cette connexion bantou font cependant défaut. En outre, compte tenu du fait que ni la technique du soufflement ni le dressage de bœufs de guerre ne semblent avoir été pratiqués par les communautés bantouphones d'Afrique du Sud, les pratiques d'élevage des Khoekhoe trouvent leur plus proche équivalent géographique en Afrique orientale. Il n'est pas indifférent que ces indices ethnographiques viennent en renfort d'hypothèses formulées par certains archéologues ou historiens des langues, tendant à mettre l'accent sur la possible relation entre les Khoekhoe et l'Afrique de l'Est⁶⁶, le monde nilo-saharien, voire plus spécifiquement avec la branche linguistique est-sahélienne (East Sahelian)⁶⁷. On ne doit pas non plus écarter la possibilité d'une intrusion tardive de certains traits culturels nilo-sahariens en Afrique australe vers la fin du premier millénaire de notre ère⁶⁸. En tout état de cause, aucune hypothèse quant au lieu et à la date de cet « emprunt » d'animaux domestiques et de pratiques d'élevage n'est vraiment fondée sur une base solide. Il apparaît plutôt que la date généralement admise vers le tournant de l'ère se fonde sur deux *a priori* : d'une part l'idée d'une migration de population comme facteur explicatif de l'introduction de l'économie de production alimentaire en Afrique australe ; d'autre part la proximité (étrangement coïncidente) entre des datations obtenues pour des sites archéologiques de la zone de « confins » (du côté de la moyenne vallée du Zambèze)⁶⁹ et des dates obtenues par des calculs glotto-chronologiques basés sur quelques dizaines de mots seulement⁷⁰.

Quelque hypothèse que l'on puisse faire quant au lieu et à la date auxquels se produisirent ces contacts entre chasseurs-collecteurs d'Afrique australe et groupes d'éleveurs (d'Afrique orientale ?), contacts qui inaugurent le processus d'ethnogenèse des « proto-Khoekhoe », il importe de prendre en considération la *temporalité* d'un tel phénomène. L'hypothèse classique, consistant à supposer la présence des Khoekhoe en Afrique du Sud il y a 2000 ans et plus, oblige, compte tenu de la quasi simultanéité des datations d'un bout à l'autre de l'Afrique australe, à

65. Par exemple D. W. PHILLIPSON (1989).

66. A. B. SMITH (1992 : 88-93).

67. C. EHRET (1998 : 215-217) ; comparer avec C. EHRET (1967 ; 1982). La famille « Eastern Sahelian » est appelée « East Sudanic » par L. BENDER (2000).

68. R. OLIVER (1982).

69. D. W. PHILLIPSON (1989).

70. C. EHRET (1982).

concevoir leur ethnogenèse et leur migration à travers toute l'Afrique australe comme un processus extrêmement rapide. Le changement de paradigme, opéré plus haut à la suite de Karim Sadr et consistant à déconnecter chronologiquement l'apparition des premiers éleveurs (en relation avec une néolithisation accélérée) et celle des Khoekhoe, permet de restituer de la durée au déplacement des populations khoekhoe, qui peut fort bien avoir été un processus multi-séculaire, alternant épisodes migratoires et périodes de fixation. Quelle que soit la date que l'on assigne au début de ces processus (qui peut, comme on l'a vu, avoir pris place vers les marges septentrionales de l'Afrique australe), il reste que l'on peut toujours considérer comme valide l'argument de Richard Elphick plaidant pour une installation tardive des Khoekhoe dans la région du Cap :

« Un certain nombre de facteurs suggèrent que la révolution pastorale [pour l'auteur, la "révolution pastorale" et l'apparition des Khoekhoe sont encore deux phénomènes corrélés] n'eut pas lieu à une date très ancienne. Parmi ces facteurs, on compte : la très faible densité de population dans la province du Cap au ^{XVII}^e siècle, leur apparente absence dans les pâturages situés sur les contreforts des massifs montagneux de la province du Cap central, et l'uniformité de la langue khoekhoe sur une vaste étendue. Il est également notable que peu de peintures rupestres représentant des moutons, et aucune représentant des vaches, n'ont été trouvées dans le Cap occidental ou en Namibie, et qu'aucun reste de vache n'a jusqu'à présent été découvert dans les sites Late Stone Age d'Afrique du Sud⁷¹. »

L'auteur des lignes ci-dessus semble cependant avoir changé d'avis entre la première et la seconde édition de son ouvrage, plaidant, dans la seconde, en faveur d'une histoire longue de plus de 2000 ans et qui aurait débuté dans le nord du Botswana⁷². Pourquoi ce changement de point de vue ? Dans l'esprit de l'auteur, l'idée d'une « révolution pastorale » et celle d'une migration khoekhoe étaient intimement liées. Aussi, dès lors que les recherches archéologiques et les datations C14 commencèrent, à partir de la fin des années 1970, à établir le principe d'une « révolution pastorale » survenant à une date ancienne, la migration khoekhoe, regardée jusqu'alors (et toujours aujourd'hui par la plupart des auteurs) comme le moteur de cette révolution, se trouva-t-elle automatiquement antidatée. Ce n'est qu'avec le changement de paradigme opéré par Karim Sadr que l'on peut commencer à envisager, pour la région du Cap, deux phénomènes distincts, l'un de « révolution pastorale » (ou de « néolithisation »)

71. R. ELPHICK (1977 : 12-13).

72. R. ELPHICK (1985 : 12-13).

survenant à une date ancienne (dans les derniers siècles avant l'ère), l'autre d'installation des Khoekhoe à une date plus tardive. Est-il possible d'être plus précis sur ce dernier événement ? Le changement radical d'opinion de Richard Elphick, plaidant d'abord pour un événement qui « n'eut pas lieu à une date très ancienne » avant d'émettre l'hypothèse d'une présence continue de vingt siècles, semble indiquer que son premier avis reposait sur des arguments plutôt intuitifs. Précisant son idée, il indiquait cependant, dans sa première version, que « les Khoekhoe ont dû acquérir du bétail au moins un siècle avant 1488 [date du premier contact avec des navigateurs portugais]⁷³ » ; ce qui tend à indiquer qu'il pensait à une période située tout au plus quelques siècles avant les premiers contacts, c'est-à-dire au cours de la première moitié du second millénaire de notre ère.

De fait, les premiers arguments de Richard Elphick, bien que non décisifs en eux-mêmes pour l'établissement d'une date ferme, restent parfaitement pertinents, à commencer par ceux relatifs à la faible densité de population et à la faible variabilité linguistique de la langue khoekhoe sur une distance de près d'un millier de kilomètres de part et d'autre du Cap, le long des côtes des océans Atlantique et Indien. Arguments assez forts pour exiger d'être pris en considération s'il fallait admettre une présence « ancienne » des Khoekhoe. Il convient ici, à l'appui d'une installation « récente » des Khoekhoe, d'indiquer que c'est précisément au milieu de notre ère et dans la première moitié du second millénaire qu'apparaît un style de céramique présentant pour la première fois des similarités avec celle des Khoekhoe⁷⁴, et qu'apparaissent de même des restes osseux de bovins dans les assemblages fauniques. Mais il faut bien admettre que les études sur ces aspects restent pour l'instant trop peu nombreuses pour que des certitudes se dégagent de la discussion.

Quelques remarques en guise de conclusion

L'hypothèse avancée dans cet article plaide en faveur d'un phénomène migratoire ayant conduit à l'installation des Khoekhoe dans la région du Cap à une date plus tardive que celle généralement admise, et qui pourrait être située dans la première moitié du second millénaire de notre ère. Cette hypothèse d'un mouvement humain du nord au sud de l'Afrique

73. R. ELPHICK (1977 : 12).

74. K. SADR (1998 : 110-117).

australe paraît la plus à même de rendre compte des indices archéologiques, linguistiques et surtout ethnographiques, tels que révélés par une relecture des sources historiques non conditionnée par la volonté de décrire les Khoekhoe comme des chasseurs seulement à demi convertis à l'élevage. Il semble que cette hypothèse d'une installation comparativement récente des Khoekhoe soit aussi la plus « économique » : en ne faisant pas recours à l'idée d'une présence de longue durée des Khoekhoe en Afrique du Sud, elle évite d'avoir à soulever la question de l'absence de sites archéologiques compatibles avec l'image des Khoekhoe historiques possédant d'immenses troupeaux de vaches et de moutons, et d'avoir à la résoudre de façon *ad hoc* en arguant d'une « invisibilité » archéologique des populations nomades. Convenons cependant que l'hypothèse d'une « migration » tardive – ou du moins d'une installation tardive en Afrique du Sud faisant suite à une série de déplacements probablement accompagnés de phénomènes d'acculturation –, soulève de nouvelles interrogations, notamment quant à la forme des contacts culturels ayant permis l'ethnogenèse khoekhoe, aux routes et au rythme de la migration, aux zones de fixation et aux sites laissés derrière eux par les Khoekhoe. Ces questions, cependant, ne sont pas neuves. Elles se posent avec la même acuité pour l'hypothèse d'une migration ancienne. Mais elles ont la vertu de déplacer le regard vers des sites et des périodes jusqu'alors négligés, parce que situés hors du champ de la réflexion. Elles ouvrent par là un nouveau chantier.

Références bibliographiques

- AMOROSO E. C. et JEWELL P. A., 1963, « The exploitation of the milk-ejection reflex by primitive peoples », in MOURANT A. E. et ZEUNER F. E. (eds), *Man and cattle: Proceedings of a symposium on domestication at the Royal Anthropological Institute (24-26 May 1960)*, Londres, Royal Anthropological Institute.
- BÂ A.-H. et DAGET J., 1984, *L'empire peul du Macina (1818-1853)*, Abidjan, Nouvelles éditions africaines, Paris, éditions de l'Ehess.
- BARNARD A., 1992, *Hunters and herders of Southern Africa : A comparative ethnography of the Khoisan peoples*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAROIN C., 1975, « Techniques d'adoption en milieu animal (Daza du Niger) », in *L'homme et l'animal: premier colloque d'ethnozoologie*, Paris, Institut international d'ethnoscience : 493-495.

- BARROS J. DE, 1945-1946, *Asia de João de Barros: dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras de Oriente* (H. Cidade ed), Lisbonne, Agencia geral das colonias.
- BENDER L., 2000, « Nilo-Saharan », in HEINE B. et NURSE D. (eds), *African languages: An introduction*, Cambridge, Cambridge University Press : 43-73.
- BERNATZIK H. A., 1931, *Types et paysages*, Berlin-Schöneberg, Felgentreff & Co ; Paris, Librairie des Arts décoratifs.
- BERNUS E., 1993, *Touaregs nigériens : unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, L'Harmattan.
- BOUSMAN C. B., 1998, « The chronological evidence for the introduction of domestic stock into Southern Africa », *African Archaeological Review*, vol. 15, n° 2 : 133-149.
- CHRÉTIEN J.-P., 1977, « Les deux visages de Cham », in P. GUIRAL et E. TEMIME (dir.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, éditions du CNRS : 171-199.
- , 1984, « Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine : un mythe racial contemporain », *XX^e siècle, revue d'histoire*, n° 8 : 43-66.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 1989, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.
- DUPIRE M., 1962, *Peuls nomades : étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'ethnologie.
- EHRET C., 1967, « Cattle-keeping and milking in eastern and southern African history : the linguistic evidence », *Journal of African History*, vol. 8, n° 1 : 1-17.
- , 1982, « The first spread of food production to Southern Africa », in EHRET C. et POSNANSKY M. (eds), *The archaeological and linguistic reconstruction of African history*, Berkeley, University of California Press : 158-181.
- , 1998, *An African classical age: Eastern and Southern Africa in world history, 1000 BC to AD 400*, Charlottesville, University Press of Virginia ; Oxford, James Currey.
- ELPHICK R., 1977, *Kraal and castle. Khoikhoi and the founding of white South Africa*, New Haven et Londres, Yale University Press.
- , 1985, *Khoikhoi and the founding of white South Africa*, New Haven et Johannesburg, Ravan Press.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1940, *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford, Clarendon Press.
- FAUVELLE-AYMAR F.-X., 2002, *L'invention du Hottentot : histoire du regard occidental sur les Khoisan (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

- HERSKOVITS M. J., 1927, *The cattle complex in East Africa*, unpublished PhD thesis, Columbia University.
- HOUDAS O. et DELAFOSSE M. (eds), 1964, *Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur... par Mahmoûd Kâti*, Paris, Adrien-Maisonneuve.
- KOLBE P., 1719, *Caput Bonae Spei Hodiernum, das ist Vollständige Beschreibung des Africanischen Vorgebürges der Guten Hofnung*, Nuremberg, Conrad Monath.
- , 1741, *Description du Cap de Bonne-Espérance, où l'on trouve tout ce qui concerne l'histoire naturelle du pays ; la religion, les moeurs et les usages des Hottentots ; et l'établissement des Hollandois*, Amsterdam, Jean Catuffe.
- LE VAILLANT F., 1790, *Voyage de Monsieur Le Vaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de Bonne-Espérance, dans les années 1780, 81, 82, 83, 84 & 85*, Paris, Leroy, 3 vol.
- LINDBLOM K.G., 1931, *The use of oxen as pack and riding animals in Africa*, Stockholm, Riksmuseets Etnografiska Avdelning, Smärre Meddelanden 10.
- OLIVER R., 1982, « The Nilotic contribution to Bantu Africa », *Journal of African History*, n° 23 : 433-442.
- PHILLIPSON D. W., 1989, « The earliest South African pastoralists and the early Iron Age », *Nsi*, n° 6 : 127-134.
- RYAN K., 2005, « Facilitating milk let-down in traditional cattle herding systems : East Africa and beyond », in MULVILLE J. et OUTRAM A.K. (eds.), *The zooarchaeology of fats, oils, milk and dairying*, Oxford, Oxbow Press, chap. 9.
- SADR K., 1998, « The first herders at the Cape of Good Hope », *African Archaeological Review*, vol. 15, n° 2 : 101-132.
- , 2003, « The Neolithic of Southern Africa », *Journal of African History*, n° 44 : 195-209.
- , 2004, « Feasting on Kasteelberg ? Early herders on the west coast of South Africa », *Before Farming* (online version), 3, article 2.
- SCHAPER I., 1930, *The Khoisan peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (ed), 1956, *The Bantu-speaking tribes of South Africa : an ethnographical survey*, Cape Town, Maskew Miller.
- SCHAPER I. et FARRINGTON E. (eds), 1933, *The early Cape Hottentots, described in the writings of Olfert Dapper (1668), Willem Ten Rhyne (1686) and Johannes Guleilmus de Grevenbroek (1695)*, Cape Town, Van Riebeeck Society.
- SCHRIRE C., 1980, « An inquiry into the evolutionary status and apparent identity of San hunter-gatherers », *Human Ecology*, vol. 8, n° 1 : 9-32.
- , 1992, « The archaeological identity of hunters and herders at the Cape

- over the last 2000 years : a critique », *South African Archaeological Bulletin*, n° 47 : 62-64.
- SCHREYER J., 1931, *Reise nach dem Kaplande und Beschreibung der Hottentotten 1669-1677*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- SMITH A.B., 1990, « On becoming herders : Khoikhoi and San ethnicity in Southern Africa », *African Studies*, vol. 49, n° 2 : 51-73.
- , 1992, *Pastoralism in Africa : Origins and development ecology*, Londres, Hurst & Co ; Athens, Ohio University Press ; Johannesburg, Witwatersrand University Press.
- , 1998a, « Early domestic stock in Southern Africa: a commentary », *African Archaeological Review*, vol. 15, n° 2 : 151-156.
- , 1998b, « Keeping people on the periphery: the ideology of social hierarchies between hunters and herders », *Journal of Anthropological Archaeology*, 17 : 201-215.
- SMITH A. B. et PHEIFFER R. H., 1993, *The Khoikhoi at the Cape of Good Hope: seventeenth-century drawings in the South African library*, Cape Town, South African Library.
- SMITH B. W. et OUZMAN S., 2004, « Taking stock : Identifying Khoekhoen herder rock art in Southern Africa », *Current Anthropology*, vol. 45, n° 4 : 499-526.
- SPERLING L. et GALATY J.G., 1990, « Cattle, culture, and economy : Dynamics in East African pastoralism », in GALATY J.G. et JOHNSON D.L. (eds.), *The world of pastoralism: Herding systems in comparative perspective*, New York, Guilford Press : 69-98.
- VALENTYN F., 1971-1973, *Description of the Cape of Good Hope with the matters concerning it*, Cape Town, Van Riebeeck Society, 2 vol.
- WESTPHAL E. O. G., 1963, « The linguistic prehistory of Southern Africa: Bush, Kwadi, Hottentot, and Bantu linguistic relationships », *Africa* (Londres), vol. 33, n° 3 : 237-265.
- WILMSEN E., 1991, « Pastoro-foragers to "Bushmen": transformations in Kalahari relations of property, production and labour », in GALATY J. G. et BONTE P. (eds), *Herders, warriors and traders: Pastoralism in Africa*, Oxford & Boulder, Westview Press : 248-263.

4

Beyond Hinda, Bito, Nyiginya and Ganda dynasties : the contribution of archaeology to interlacustrine history

J. E. G. SUTTON¹

Commonly we are told that the ruling dynasties of the principal interlacustrine kingdoms stretch back through thirty or more reigns or some twenty generations, that is four, five or even six centuries, depending on how one calculates². The most valiant attempt to use these traditions for comparative and dating purposes was that of Roland Oliver in the 1950s, followed by his students in the 1960s (in the first place M.S.M. Kiwanuka and D. W. Cohen, in Buganda and Busoga respectively, and then S. Karugire in Nkore). Two lines of obvious criticism, or at least caution, have been expressed about this boldly positivist approach to the collection (or often reworking) and interpretation of oral traditions. The first simply queries the basis for believing the king-lists before the 19th century. Not only may the order of alleged kings be disputed, but more seriously the whole concept of diachronic lists may be doubted, it being suggested that this was in effect

1. Professor of Archaeology at the University of Ghana.

2. This summary paper is based on a presentation to the Makerere History Colloquium of November 1997, organised by Dixon Kamukama and Patrick Mwambutsya for the Department, in collaboration with Gérard Prunier and the Institut français de recherches africaines. I am grateful to all those scholars and to Ifra for the opportunity to participate in the colloquium, and for their agreement to the paper's being included in this collection in honour of J.-P. Chrétien – a scholar who has done so much in his long career to advance our understanding of this subject.

indoctrinated in the 19th century through contact with the first wave of explorers from Europe (beginning with Speke in Karagwe, Buganda and Bunyoro) and through the examples of European kingdoms and ancient Israel (as told in the Old Testament) which they propagated. Secondly, lists, in the hands of rival kingdoms and their historians, invite competition and can encourage devices to extend them. While not necessarily constituting deliberate manipulation, these may range from the improbable repetitions of alternating names (as in certain of the Hinda houses, notably that of Karagwe) to the inclusion of legendary heroes, gods and spirits of the land – which can extend the lists back indefinitely, even to the creation of the world.

If that comment seems to push the sceptical line too strongly, it remains necessary to ask about the nature, power and territories of the early « kings ». This is difficult because of the sparseness of independent approaches available. But historians should resist the temptation of projecting a 19th century model of kings, kingship and kingdoms back to the 14th century, say. That sort of exercise, which assumes – as royalist historiography so frequently does – perfect continuity through the succession of reigns (whether real or supposed), fails to appreciate historical processes. Some recognition of the latter, in particular of changes occurring in the social and economic environment of this region between the 14th and 18th centuries, and by implication in the political systems and units too – whether these constituted actual kingdoms acknowledging principles of monarchic rule and succession or were, rather, territories organised under other, less simply defined, forms of government – is becoming available from the renewed archaeological effort of the 1980s and 1990s, especially in Bwera and southern Bunyoro.

This continuing research builds on the pioneering work of the 1950s, of Eric Lanning and Gervase Mathew in particular, and the synthesising essays of Oliver. In those the idea was promoted of continuity from an ancient kingdom of Kitara, under a supposed Chwezi dynasty, to the later kingdoms of the region. Our more recent archaeological findings, and the opportunity to reflect more soberly on the assumptions of the 1950s and 1960s, suggest some obvious contrasts between the 19th and 14th century situations, and indicate periods of important economic, and by implication political, changes in the region at large. It needs stating that it is difficult to demonstrate indisputably that the populations of the 14th century (or even as late as the 17th) were ruled by kings – or constituted « monarchies » – unless one accepts the extended king-lists and the « royalist » interpretation of history unquestioningly. The common assumption that this region has experienced many centuries of kingly rule is based essentially on the supposition that the later political tradition of this interlacustrine region, together with the developed

institutions of royalty, has to be of considerable antiquity. Such a view has been bolstered by the normal interpretation of some of the impressive archaeological features, notably the complex earthworks at Bigo and other places, which, it is generally assumed, could have been executed and maintained only through some powerful and sophisticated state organization with a chain of patronage and command descending from a king and central court. All that may be arguable, but, at the present stage of research, it is essential to recognise the tenuous basis for some of the assumptions and the circularity of much recent historical thinking.

These celebrated earthworks, at Bigo, Munsa and Kibengo in particular, may not unreasonably be interpreted as centres of power – or perhaps of rival powers – between say the 13th and 15th centuries ; this approximate dating is indicated by the excavations of Shinnie and Posnansky at Bigo and, more recently, of Robertshaw at Munsa and Kibengo. These places were not necessarily « capitals » (comparable to that of Buganda as described in the 19th century), or even permanent settlements ; and one possible purpose of these enclosures was to provide defence for cattle, their owners and herders, in times of threat. Moreover, as we see them now, the complex earthwork arrangements are the end-result of periodic improvements, annexations and enlargements. No power or ruler had them constructed as such in one grand design and single building spree. Nevertheless, a lot of labour – and the authority to conscript that labour – was required for constructing each new length of earthwork, and also for seasonal or annual maintenance of the ramparts (and their superstructures) and for cleaning the ditches. And at certain times at least, a body of armed men would have been required to garrison the works and guard the gates in order to defend the people and cattle kept within. Those in control must therefore have commanded assets – presumably cattle in the first place – which they needed to protect, and considerable patronage which they could dispense.

Impressive though the earthworks are – in the depth of the ditches and the corresponding size of the original ramparts, and equally in the extent of land thus enclosed, which at Bigo exceeds 300 hectares – these defended sites were clearly not the typical settlements of the region, or the normal places for keeping cattle. As always, such cattle needed access to wider grazings. Indeed, control of the pastures, together with watering points and saltlicks, would have been essential to those responsible for the earthworks. Thus, looking outwards from Bigo across the rolling Bwera landscape, more informative on the economy of the earlier part of the second millennium AD, and on the exploitation of this environment generally, is the large archaeological site of Ntusi. This occupies a fertile spot, attractive for settlement, in the grassy and lightly wooded terrain only fifteen kilometres south of Bigo ; but, in contrast to the latter, it

lacks linear earthworks or any sign of defences. Here at Ntusi (as our recent excavations confirm) there was a concentrated settlement from the 10th or 11th century till about the 15th, that is beginning before the construction of the Bigo earthworks but overlapping with them (suggesting that Bigo may have developed as part of the same polity as Ntusi but at a secondary phase). The community which occupied Ntusi relied both on agriculture – there being plentiful evidence of the preparation and consumption of sorghum – and on keeping cattle. Among the prominent features of the site are large mounds of rubbish containing vast amounts of bones of the cows which had been slaughtered and eaten. These cattle must have been brought into Ntusi from a broad zone of pastures. The massive valley scrapings there, known as Bwogero (sometimes explained as « Wamara's bath »), are testimony to the efforts made over many generations to reach the ever-declining water-table to provide drinking for the town herd, the milking cows as well as those for slaughtering.

The early part of the Ntusi sequence, dating approximately a thousand years ago, provides the clearest evidence yet of the « mid-Iron Age revolution ». Grain cultivators relying on iron production had of course exploited the fertile soils of much of the interlacustrine region long before then (from the Early Iron Age two thousand years ago). What was new around the 10th century AD was the opening up of the somewhat drier grassland tracts by communities which combined cattle pastoralism on a big scale with agriculture, thus introducing greater versatility and specialisation and new competition for resources at the same time. These resources included not only the cattle themselves, but equally the pastures on which to graze them together with the dry-season water points, and the ancillary advantages of the wider landscape. Also important were the sources of iron and salt. These were by no means new commodities ; but they now came to be produced, traded and controlled within a more complex economic, social and political milieu.

After the 15th century, further changes are apparent as the combined agricultural-pastoral exploitation of Bwera, as exemplified by Ntusi, broke down, perhaps owing to stresses and overworking of the regional resources inherent in the system's own success over so long a period. Those Bwera pastures now lost their central importance and prestige within the broader interlacustrine region and became progressively a no man's land (between the emergent kingdoms of Nkore, Bunyoro and Buganda). A break in memory occurred ; and Hima pastoralists of later centuries, recognising archaeological signs of ancient activity which they were unable to explain historically, simply called that place Ntusi, meaning « the mounds ». Likewise the memory of those who constructed and used the Bigo earthworks was long forgotten ; the attribution of this

« fortified place » (as the name translates) to the Chwezi Mugenyi, the archetypal herdsman of beautiful cattle in the richest of pastures, belongs almost certainly to a later age. There are no suggestions of original oral traditions deriving from the 15th century or earlier, relating to Ntusi, Bigo and the other earthworks. And while some may argue for continuity of traditional knowledge at the prominent shrine sites, notably at Masaka hill (overlooking the Katonga swamp north of Ntusi) and at Mubende – both of which possess clear archaeological signs of activity in earlier centuries – these traditions do not constitute precise information which lends itself readily to diachronic history. The testimony of these impressive sites, which as a group date between five-hundred and a thousand years ago, is undoubtedly relevant to the later history of the region in a general way, and presses the need for new research strategies. But the persisting notion that they were directly ancestral to the kingdoms of more recent fame – and that the dynastic traditions of Bunyoro, Nkore and others can be connected in a simple way with that era and those places – is barely sustainable.

Annotated bibliography

My article, « The antecedents of the interlacustrine kingdoms » (1993, *Journal of African History*, XXXIV : 33-64), sets out the background to the argument of the present article as well as a summary of the archaeological research of both the 1950s and the late 1980s. Compare J.-P. CHRÉTIEN, « L'empire des Bacwezi : la construction d'un imaginaire géopolitique » (1985, *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, XL : 1335-1377). A summary illustrated account of the celebrated archaeological features is included in my *Thousand Years of East Africa* (Nairobi, 1990). An alternative conspectus and interpretation can be found in G. CONNAH's *African Civilizations* (2001, new ed., Cambridge).

For the development of the « standard » historical interpretation of the interlacustrine kingdoms, see Roland OLIVER's writings, notably « The traditional histories of Buganda, Bunyoro and Nkore » (1955, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXV : 111-117) ; in the *Oxford History of East Africa I* (R. OLIVER and G. MATHEW, eds, 1963 : 169-191) ; and in *The Cambridge History of Africa, III* (1977 : 630-646).

For early archaeological observations, of earthworks and other sites, see the several papers of E. C. LANNING in *Uganda Journal* in 1950s, notably « Ancient earthworks in western Uganda » (1953, XVIII : 51-62).

For fuller bibliography, see my paper « The antecedents of the interlacustrine kingdoms », cited above.

For archaeological investigations of Bigo : P. L. SHINNIE, « Excavations at Bigo, 1957 » (1960, *Uganda Journal*, XXIV : 16-29) ; M. POSNANSKY, « Bigo bya Mugenyi » (1969, *Uganda Journal*, XXXIII : 125-150). For more recent work on other sites : J. E. G. SUTTON, « Ntusi and the "dams" » (1985, *Azania*, XX : 172-175) ; P. ROBERTSHAW, « Munsa earthworks » (1997, *Azania*, XXXII : 1-20). Except for ROBERTSHAW's work at Munsa, these are summarised in my 1993 paper, « The antecedents... ».

Peter ROBERTSHAW's more recent thinking on the archaeology of the region is set out in the following articles : « Climate change and the rise of political complexity in western Uganda » (with David TAYLOR, 2000, *Journal of African History*, XLI : 1-28) ; and « The age and function of the ancient earthworks of western Uganda » (2001, *Uganda Journal*, XLVII : 20-33).

A full report on Ntusi and of fieldwork and excavations conducted there and elsewhere in Mawogola between 1987 and 1992 has been prepared by myself and Andrew REID for publication as a Memoir in the series of the British Institute in Eastern Africa. For a shorter and less technical account, see my site study, « Ntusi and Bigo : farmers, cattle-keepers and rulers in western Uganda, AD 1000-1500 » (BIEA pamphlet, reprinted from 1998, *Azania*, XXXIII).

Listes dynastiques et chronologies au Buganda

Henri MÉDARD¹

Dans un article peu connu et assez ironique, Jean-Pierre Chrétien aborde, avec Michel Bahenduzi, la question de la chronologie, de la datation et de leur usage parfois trop désincarné². Les premières dates formelles n'apparaissent pour l'Afrique des Grands Lacs qu'au XIX^e siècle. À une petite échelle, ou même à celle d'un royaume, en l'absence de date on peut néanmoins espérer que les sources gardent en mémoire l'enchaînement des événements. Mais lorsque l'on cherche à aller au-delà, la question de la construction d'une chronologie est inévitable. La fonction première de la datation est de permettre la comparaison.

Les listes dynastiques sont le principal élément utilisé pour créer une chronologie approximative en l'absence de moyen plus précis. Jean Boulègue, en comparant les sources européennes anciennes aux traditions mises par écrit à la fin du XIX^e siècle, a bien montré pour la Sénégambie qu'elles peuvent permettre de reconstituer des chronologies assez efficaces. Il est impossible de procéder à un travail de vérification de ce type dans l'Afrique des Grands Lacs, inconnue des voyageurs alphabétisés jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Sans confirmation extérieure, la chronologie est donc soumise uniquement à la critique interne et par là sujette à des remises en question périodiques.

L'archéologie a été appelée au secours mais il est relativement difficile de faire correspondre des noms et des sites (quand ils existent), surtout quand, comme au Rwanda ou au Burundi – mais pas au Buganda –, les noms des souverains sont cycliques et se répètent.

1. Maître de conférence à l'Université Paris 1, Cemaf (Centre d'études des mondes africains, UMR 8171), ancien étudiant de Jean-Pierre Chrétien.

2. J.-P CHRÉTIEN et M. BAHENDUZI (1990).

Roland Oliver a effectué dans les années 1950, au Buganda, une enquête systématique confrontant la liste dynastique aux sanctuaires et tombeaux royaux existants³. Dans un premier temps cela a paru confirmer les sources orales. Mais cela n'était pas surprenant : les responsables de ces sanctuaires étaient les principaux gardiens de la mémoire dynastique et donc la source ultime des généalogies de la tradition orale. Depuis, les historiens se sont aperçus de la facilité avec laquelle les sanctuaires de ce type peuvent être créés ou transformés pour répondre aux besoins de la société ganda.

David Cohen en 1970 a tenté d'établir une chronologie pour la région dans son ensemble grâce à la comparaison des multiples listes dynastiques disponibles (la région compte une multitude de royaumes et de principautés de taille très variable, voir carte). Webster a tenté d'affiner cette approche en recoupant les listes dynastiques avec d'autres éléments, climatiques notamment. Sans doute prématuré, ce travail est tôt tombé en désuétude et les historiens ont préféré concentrer leur énergie sur une seule liste indépendamment des autres.

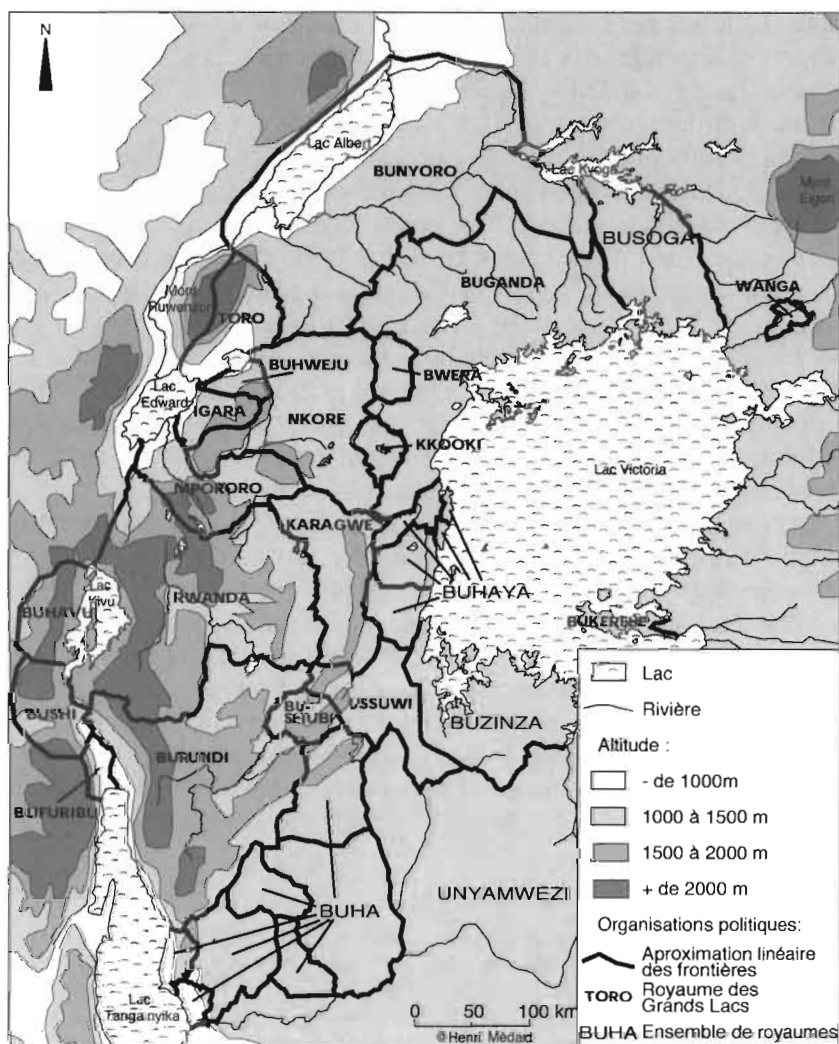
Jean-Pierre Chrétien a réussi à garder une vision d'ensemble. Il ne s'est pas contenté d'étudier le Burundi, il l'a inséré dans une approche de l'histoire de l'ensemble de la région des Grands Lacs (notamment dans son ouvrage *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, publié en 2000). Il a malgré tout eu recours aux mêmes outils que ses prédécesseurs, mais de façon plus prudente.

Deux listes dynastiques, en raison de leur qualité, jouent un rôle plus important que les autres : celle du Rwanda et celle du Buganda. Sans doute ces deux royaumes sont les deux puissances hégémoniques de la région à la veille de la colonisation, mais ce n'est qu'en partie pour cela qu'elles exercent également leur influence dans le domaine de la datation. Il s'agit de la rencontre de plusieurs éléments, à la fois de la façon dont la mémoire des rois défunts est conservée dans ces royaumes par rapport aux royaumes voisins (par exemple l'existence de professionnels de la mémoire dynastique au Rwanda et leur absence au Burundi), et de celle dont ces généalogies ont été recueillies à la fin du XIX^e siècle ou au cours du XX^e siècle (par exemple au Buganda par rapport au Bunyoro). Des intermédiaires culturels spécifiques (Franzisko Lwamgira au Buhaya, Alexis Kagame au Rwanda⁴...) ont joué un rôle particulièrement important dans la

3. R. OLIVER (1955 : 111-117, et 1959 : 125-133).

4. Franzisko Lwamgira (1875-1950), interprète des autorités coloniales allemandes puis conseiller de leurs successeurs britanniques, a écrit une série de compilations sur l'histoire du Kiziba et du Buhaya à partir de 1906. Alexis Kagame (1912-1981), prêtre catholique rwandais, a recueilli, mis par écrit et publié une large partie des traditions et de la littérature orales de son royaume.

L'Afrique des Grands Lacs à la veille de la colonisation



transmission de ces savoirs généalogiques. Le premier et le plus ancien de la région est un Muganda⁵, Apolo Kagwa⁶.

L'importance du Buganda – mais pas du Rwanda – dans l'histoire régionale tient aussi à l'établissement plus ancien des Européens dans ce royaume, ce qui permet de disposer de dates même pour les régions voisines. Ainsi on peut dater l'expédition contre le Bumpaka (près du lac Edouard) du roi du Rwanda, Rwabugiri, du début de 1880⁷, ou préciser que le roi Kayenje, fils et successeur de Rumanyika, a régné sur le Karagwe de 1878 à 1880⁸. Néanmoins, si les études sur le Buganda ont dominé jusqu'aux années 1960, c'est sur le Rwanda que les progrès les plus importants ont été réalisés ces dernières années, d'abord avec les travaux de David Newbury, mais également avec ceux de Jan Vansina et Jean-Népomucène Nkurikiyimfura. Les historiens de l'Ouganda reviennent sur la scène à partir des années 1990. En 1991, Benjamin Ray consacre une annexe de son livre sur le Buganda à réfuter efficacement les critiques de D. Henige écrites vingt ans plus tôt (1974, 1980). Puis en 1996, Christopher Wrigley publie la somme d'un demi siècle d'études qu'il a effectuées sur le Buganda. Une très grande partie de son travail, à son habitude particulièrement iconoclaste, porte sur la liste dynastique. Un bilan des connaissances sur la généalogie des rois du Buganda pour un public francophone ne me paraît donc pas inutile.

La généalogie fournie au début du siècle par Apolo Kagwa (1902) fait toujours autorité. Une première vague de critiques apparaît en 1974 et cette généalogie est ensuite fortement ébranlée par le livre de C. Wrigley en 1996. La tradition que nous rapporte Apolo Kagwa frappe à la fois par sa longueur – 32 rois, Daudi Cwa (1897-1939) inclus – et par sa cohérence. Généralement, dans une liste dynastique, les fondements de l'existence du royaume se concentrent sur le premier règne et ensuite une information détaillée réapparaît quatre générations avant le présent. Or la tradition royale du Buganda est relativement équilibrée. Certes les rois les plus récents ont droit à plus de place, mais les innovations majeures sont bien réparties dans la liste.

5. Buganda : le pays ; Baganda : les habitants (sing. : Muganda) ; luganda : la langue.

6. Apolo Kagwa (c. 1869-1926) est baptisé dès 1885 par les missionnaires protestants anglais, ce qui implique qu'à cette date il est également alphabétisé. Il prend la tête du parti protestant (opposé au parti musulman et au parti catholique) et devient ainsi Premier ministre du royaume du Buganda en 1889 et reste à ce poste jusqu'en 1925. Ce personnage domine la vie politique mais également la vie intellectuelle de l'Ouganda colonial durant toute cette période. Deux de ses ouvrages sont traduits du luganda en anglais : *The Customs of the Baganda* (1934) et *The Kings of Buganda* (1971).

7. Pearson to Wright, Rubaga, 7/1/1880, CA6/M2, p. 82A et 88A, CMSA, et C. W. PEARSON (1880a : 419 et 1880b : 675).

8. A. M. MACKAY (1879 : 606 et 1880 : 679) ; Diaire de Rubaga, dact.11/4/1880, APB.

Cette historicité structurale est mise encore plus en valeur par les qualités de chroniqueur et de compilateur d'Apolo Kagwa. Une de ses grandes qualités pédagogiques consiste à savoir présenter les choses d'une manière acceptable pour les Européens. Il compile donc une liste dynastique incluant non seulement les noms des rois, de leurs enfants et de leur mère mais également beaucoup d'autres noms : ceux des épouses royales ainsi que des principaux chefs. Il indique également l'origine clanique des roturiers et donne des détails sur chaque règne. Ce travail pour l'essentiel est terminé en 1897 et publié en luganda dès 1902. Grâce à ses premiers travaux publiés très tôt en langue africaine dans la région, c'est lui qui influence les autres auteurs africains (Nyakatura, Tito Winyi...), plus que l'inverse. Semakula Kiwanuka, historien contemporain, également traducteur d'Apolo Kagwa en anglais (1971), construit une histoire cohérente du Buganda (1972) à partir de Kagwa, qui avait déjà amorcé cette tendance 70 ans auparavant⁹ (voir la figure 1).

Plusieurs sources, en dehors d'Apolo Kagwa, ont également transcrit la généalogie des rois du Buganda au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle (Speke en 1863, Stanley en 1878, Wilson en 1882, Stuhlmann en 1894, Achte en 1900, Johnston en 1902, Roscoe en 1911...). John Roscoe fournit une magnifique généalogie très détaillée ; il travaille en tandem avec Apolo Kagwa. On ne peut réellement séparer la généalogie qu'il rapporte du travail de son ami ganda. La longueur des différentes généalogies est assez similaire (une trentaine de rois). Les différences sont le plus souvent explicables par des princes qui, dans certaines généalogies, enfantent des rois sans pour autant régner eux-mêmes, et dans d'autres, montent sur le trône. De plus, certaines généalogies commencent à Kintu et d'autres à Kimera¹⁰.

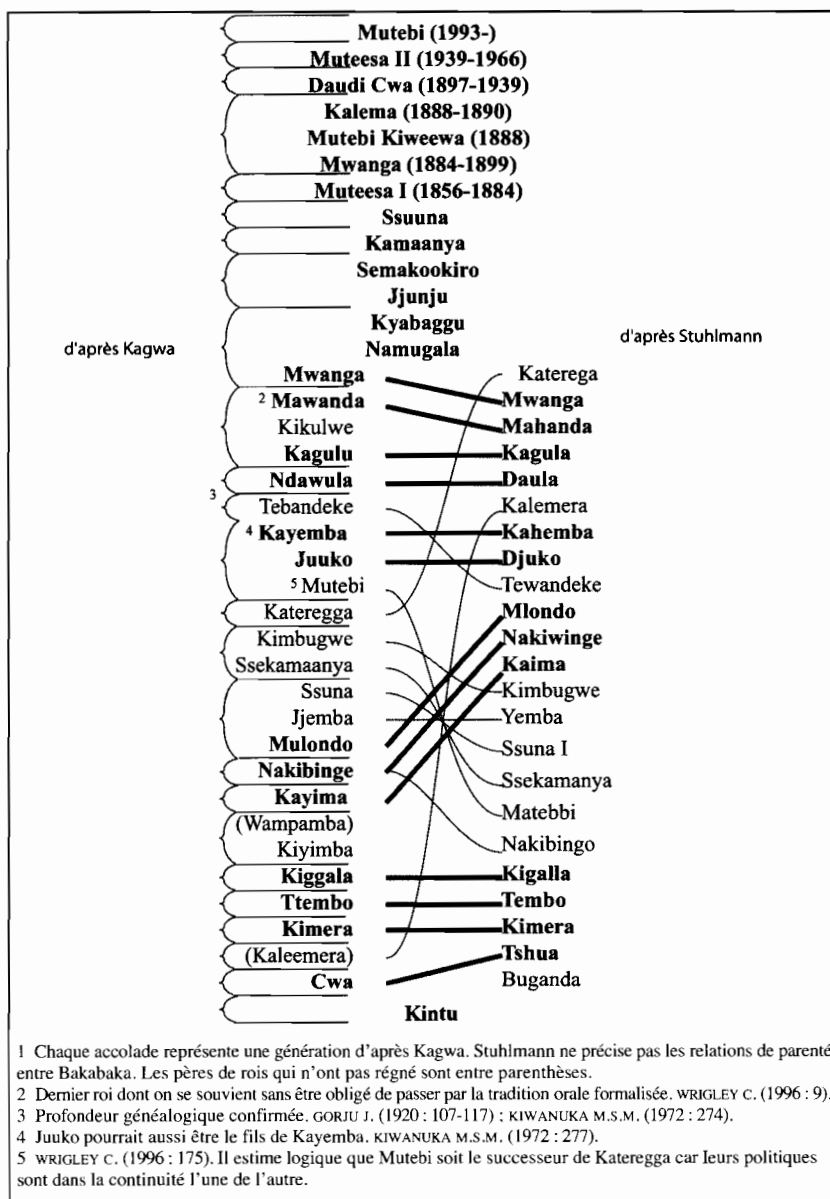
Wrigley (1974 et 1996) pense qu'il existe plusieurs généalogies royales du Buganda, celle qu'il appelle de Kagwa et celle de Stuhlmann, auxquelles on peut ajouter celle rapportée par Speke en 1863. Cette dernière, la plus ancienne, et très courte (8 rois), est incomplète. L'informateur de Speke, Kyengo, est un spécialiste magico-religieux du Karagwe (Tanzanie actuelle) voyageant avec l'explorateur britannique (et non un petit officiel de la cour de Muteesa comme le déduit bizarrement Benjamin Ray). Comme il est étranger au Buganda, ses informations sont lacunaires, ce qui n'est pas pour surprendre¹¹.

9. A. KAGWA (1971) ; S. M. S. KIWANUKA (1972).

10. C. T. WILSON (1878 : 704) ; C. T. WILSON et R. W. FELKIN (1882, tome I : 197) ; H. JOHNSTON (1902, tome 2 : 681-682) ; J. GORJU (1920 : 108) ; Daire de Rubaga, 1/7/1880, APB ; Denoit à son éminence, 20/7/1887, Rubaga, C14 424, APB ; Ansoze à Colvile, Kampala, 30/11/1894, A2/3, UNA.

11. J. H. SPEKE (1971 [1863] : 82) ; B. C. RAY (1991 : 207-210) ; C. WRIGLEY (1996 : 32) ; D. P. HENIGE (1980 : 240-261).

Figure 1. Position relative des *Bakabaka* dans la généalogie des rois du Buganda



Les deux autres corpus de généalogies sont très similaires. La différence principale réside dans l'ordre de succession parmi les souverains du centre de la généalogie.

Wrigley (1996) pense que Muteesa a formalisé un ordre généalogique qui n'était pas encore fixé à la fin du XIX^e siècle. Cette hypothèse est tentante, l'ordre de succession du milieu d'une généalogie est souvent oublié et flottant. D'un autre côté, il se pourrait qu'il y ait des listes discordantes avec des ordres concurrents. La généalogie de Kagwa est très solide. Les *Bakatikkiro* (Premiers ministres) ne sont pas détenteurs de la tradition. Apolo Kagwa a consulté des personnes plus versées dans la généalogie. C'est un compilateur (la façon dont il a procédé est très bien rendue par des entretiens collectifs avec plusieurs chefs ganda retranscrits par John Roscoe et conservés à Oxford). La généalogie de Kagwa est confirmée, sauf sur quelques détails mineurs, entre autres par celle que nous a fournie Stanley¹² (recueillie en 1875) et par celle de Wilson (recueillie en 1878). Il est exclu, pour des raisons de date, que Kagwa soit également leur informateur – il est trop jeune à cette époque. Kagwa n'a pas manipulé l'ordre de la généalogie qu'il a recueillie, elle existait avant lui.

Un autre ordre généalogique existe peut-être. Stuhlmann et Johnston fournissent une généalogie où l'ordre de succession est en partie différent de celui de Kagwa. Johnston prétend que sa généalogie n'est pas la même que celle de Stuhlmann. En effet, il la fait débiter avec Kimera et saute en conséquence les règnes de Kintu et de Cwa. En dehors de cela, et l'orthographe mise à part, elle est identique à celle de Stuhlmann. Plusieurs explications sont possibles. Peut-être que Johnston a copié et adapté Stuhlmann, ou peut-être ont-ils eu les mêmes informateurs ? Dans les deux cas, on ne peut exclure que Stuhlmann ait mal pris l'ordre de succession des rois ou que les informateurs s'en soient mal souvenu. Mais on ne peut exclure non plus qu'il existe deux listes avec deux ordres distincts et peut-être concurrents. Stuhlmann dit que Stanislas Mugwanya (1849 ou 1855-1938) est son informateur. Ce dernier est le grand rival politique d'Apolo Kagwa (ce qui ne les empêche pas de souvent coopérer). Chef du parti catholique, également chrétien de la première heure, vaincu par la coalition des protestants et des Britanniques, il doit se contenter d'être le Premier ministre en second après Apolo Kagwa. Johnston ne nomme pas les « chefs intelligents » qui lui donnent ses informations. Stanislas Mugwanya (comme Apolo Kagwa) a de nombreux contacts avec Johnston. On ne peut exclure qu'il en soit la source. Bizarrement en 1900, le père Auguste Achte (missionnaire catholique français) fournit une généalogie qu'il a obtenue auprès des deux

12. L'informateur de Stanley est le *Mujaasi* Kapalaga, général important de Muteesa et de Mwanga, mort en 1889, mais qui, de par sa fonction, n'est pas plus en charge de la mémoire de son pays qu'Apolo Kagwa.

Bakatikkiro, Stanislas Mugwanya et Apolo Kagwa. Cette généalogie est conforme à celle de Kagwa. En toute logique, le missionnaire catholique aurait dû suivre l'opinion de Mugwanya, chef du parti catholique, et non celle du détesté « Apollon », chef des protestants.

On pourrait résumer la vision de Wrigley de la liste dynastique du Buganda par la figure n° 2.

Sa datation jusqu'au règne de Semakookiro (1800-1812) est obtenue de façon classique en croisant les sources, par exemple des personnes nées sous ce règne vivent encore sous le règne de Daudi Cwa. Compter par générations serait moins satisfaisant. Ensuite cette méthode ne saurait être évitée. On conseille souvent de faire une moyenne des durées de règnes datables pour estimer ensuite une durée moyenne des règnes ou le temps du passage d'une génération à l'autre pour les périodes précédentes. En ce qui concerne le Buganda, ce n'est pas une bonne solution car, à partir du règne de Semakookiro (1800-1812), la succession cesse d'être collatérale pour devenir filiale¹³. Globalement le mode de succession est grandement modifié au XIX^e siècle par rapport aux périodes précédentes¹⁴. Une génération de 30 ans me semble une durée à retenir, non que ce chiffre soit meilleur que les 27 ans très souvent utilisés, mais étant donnée la marge d'erreur, utiliser des chiffres ronds me semble plus clair. La question de la durée des générations a peu d'importance dans le travail de Wrigley (1996). Avant le règne de Namugala (c. 1700-c. 1730), Wrigley se concentre sur l'analyse des mythes, qui lui permet de retirer des règnes de l'histoire ou de les garder. Cette méthode n'est pas totalement convaincante. Il tente également de trouver des vestiges de cycles de succession royale du même esprit que ce que l'on trouve dans d'autres royaumes de la région comme le Rwanda.

Une rupture est également visible entre les règnes de Mulondo (c. 1580-c. 1610) et de Nnakibinge (présenté comme le père et prédécesseur de Mulondo). Le système de succession change sans que l'on sache pourquoi. Une nouvelle dynastie en est l'explication la plus courante et la plus probable. L'arrivée de Kimera marque également une nouvelle dynastie. Il va de soi que plus on s'éloigne dans le temps, plus la datation est aléatoire. Les changements dynastiques accentuent encore ce phénomène. Il n'est pas étonnant que les corrélations avec les généalogies claniques ne soient réellement satisfaisantes que jusqu'au règne de Mawanda (c. 1730-c. 1760)¹⁵.

13. Semakookiro institue la pratique pour le nouveau roi de faire exécuter ses frères afin d'éliminer des rivaux éventuels. Faute de frère en vie pour faire perdurer la succession collatérale, elle devient filiale.

14. Sur les successions royales au Buganda, voir M. SOUTHWOLD (1966 : 82-126, et 1968 : 127-151).

15. C. WRIGLEY (1996 : 9) ; J. GORJU (1920 : 107-117) ; M. S. M. KIWANUKA (1966 : 148-150, et 1972 : 274) ; Témoignage de Danieli Talika *Kaganda* dans J. ROSCOE et A. KAGWA (1906 : 93).

Figure 2. Généalogie des rois du Buganda, à partir de Wrigley

Ordre de règne	Rois	Règnes	Informations complémentaires
1	Muteesa I	(1856-1884)	
2	Ssuuna	(c.1830-1856 ¹⁶)	
3	Kamaanya	(1812-1830)	
4	Semakookiro ¹⁷	(1800-1812)	
5	Jjunju	(1800-1790)	
6	Kyabaggu	(?-1790)	
7	Namugala	(1760 ou 1770-?)	
8	Mwanga	(règne 9 jours)	
9	(Musange)		
10	Mawanda	(c.1735)	Usurpateur)
11	Kikulwe		Lieu géographique)
12	Kagulu		<i>Lubale</i> -dieu ?
13	Ndawula		
14	Tebandeke		
15	Kayemba		(roi ahistorique/mythe)
	Juuko		(roi ahistorique Dieu/roi cyclique)

16. Stanley dit que Suna monte sur le trône à 16 ans et meurt à 40 ans, son règne dure environ 24 ans au lieu de 26 selon Kagwa. Plus qu'une contradiction ces deux sources confirment que Suna a régné environ 25 ans. En outre, nous savons que la terrible sécheresse des environs de 1830 correspond au début du règne de Suna. Voir H. M. STANLEY (1988, tome I : 284) ; A. KAGWA (1934 : 143) ; P. C. GUTKIND (1956 : 39) ; G. W. HARTWIG (1979 : 659-660) ; J. KOPONEN (1988 : 132-133, 137) ; D. W. COHEN (1977 : 182). D'après Ahmed bin Ibrahim, qui informe Emin Pasha, Suna meurt le même mois et la même année que le sultan de Zanzibar, c'est-à-dire en safar 1273 (octobre 1856). Burton déclare que Suna trépassé en 1857. Il ajoute que le décès du roi est annoncé quelques mois après qu'il soit survenu. Le mois d'octobre 1856 n'est donc pas exclu même si on se fonde sur Burton. Voir R. F. BURTON (1995 [1860] : 400) ; J. M. GRAY (1947 : 94-95) ; P. EMIN (1961 : 10).

17. Tajuba, l'une des informatrices de Kagwa, est née avant son règne. Il est douteux qu'elle ait pu avoir plus de 90 ans en 1890, voir C. WRIGLEY (1996 : 229). C'est aussi confirmé par la mort le 3 décembre 1903 de Maliymu Gwoisa, née sous le règne de Semakookiro et mariée sous le règne de son successeur. Voir A. KAGWA (1952 : 156-157) et J. S. KASIRYE (1954 : 413).

16	Mutebi		
17	Kateregga		
18	Kimbugwe		
18	Ssekamaanya		
20	Ssuuna		À partir de Mulondo, reliquat d'histoire cyclique sans datation possible
21	Jjemba		
22	Mulondo		
23	Nakibinge		
24	Kayima		
	(Wampamba)		
25	Kiyimba		
26	Kiggala		(Lubale - dieu?)
27	Ttembo		
	(Lumansi)		
28	Kimera		
	(Kaleemera)		
29	Cwa		
30	Kintu		

(Les cases indiquent les générations ; les noms entre parenthèses, un prince n'ayant pas régné, mais ayant engendré un roi)

Indépendamment de la tradition orale, la mémoire des Baganda de la fin du XIX^e siècle, lorsque ces généalogies sont recueillies, remonte jusqu'à la génération des rois Kyabaggu, Namugala, Mwanga, qui ont régné vers 1760-1790, c'est-à-dire quatre générations avant les informateurs les plus âgés. Comme on l'a déjà dit, les généalogies non royales concordent avec les listes dynastiques jusqu'au règne de Mawanda (c. 1730-c. 1760), une génération auparavant. Les troubles qui ont lieu à cette époque perturbent la transmission de la mémoire vers cette date¹⁸. Mais les différentes généalogies royales concordent entre elles jusqu'au règne de Ndawula (c. 1700-c. 1730) et même quasiment jusqu'à ceux de Kayemba et de Juuko (leur génération daterait de

18. Les causes de ces troubles de la seconde moitié du XVIII^e siècle sont difficiles à déterminer avec exactitude. Ils mêlent conflits du Buganda avec son puissant voisin du Bunyoro, luttes dynastiques et crise de l'idéologie royale. Le Buganda moderne, tyranique, guerrier et prédateur, naît de ces guerres civiles et extérieures très violentes.

c. 1670-c. 1700). Notons de surcroît, concernant le règne de Juuko, que le calcul par génération est compatible avec la mention d'une éclipse solaire (celle qui a lieu en 1680) alors que ce roi est sur le trône¹⁹.

Les cinq rois qui précèdent Ndawula (c. 1700-c. 1730) dans la généalogie de Kagwa ont joué un grand rôle religieux et sont à la base de la construction du territoire du Buganda. Sur ces cinq rois, trois occupent des places discordantes dans les autres généalogies. Tebandeke passe de la 13^e place chez Kagwa à la 16^e place. En d'autres termes, son règne doit-il être placé avant ou après celui de Kayemba et Juuko ? Mutebi est déplacé de la 16^e à la 24^e place, et Kateregga de la 17^e à la 8^e. Notons, comme le fait remarquer Wrigley, que la politique de Mutebi, notamment par son aspect territorial, est dans la continuité de celle de Kateregga. Il est donc probable qu'ils se suivent ; sur ce point, la généalogie de Kagwa semble donc plus logique que celle de Stuhlmann.

La place du très important *Kabaka* Nnakibinge semble flottante. Il est mentionné deux fois par Stuhlmann et une fois par Kagwa, respectivement en 6^e, 12^e et 8^e positions. Pour ce dernier, Wrigley place de façon convaincante son règne à une autre position encore, durant les guerres civiles du XVIII^e siècle.

Pour les rois suivants, jusqu'au règne de Kiggala (c. 1490-c. 1520), il faut garder en tête que la marge d'erreur est importante. Il est difficile de leur donner une datation alternative à partir de la liste dynastique concurrente à celle de Kagwa car elle n'indique pas la parenté entre les rois.

Les deux listes concordent quasiment à nouveau pour les cinq premiers rois du Buganda. Le fait de faire commencer la généalogie à partir de Kintu ou de Kimera n'est certes pas neutre : il montre que même au XIX^e siècle le processus, initié au XVIII^e siècle, qui transforme Kintu de premier être humain en premier roi n'est pas totalement achevé. Mais la fracture entre ceux qui commencent à Kintu et ceux qui commencent à Kimera ne recoupe pas la fracture Kagwa / Stuhlmann. La plupart des auteurs récents considèrent qu'il est futile de tenter de dater par la généalogie les règnes précédant celui de Kimera.

Notons que, contrairement à ce qu'espérait Wrigley, la comparaison des deux généalogies ne fait pas apparaître de faille importante dans la généalogie des souverains du Buganda compilée par Apolo Kagwa.

19. Notons que suite, entre autres, aux critiques de J.-P. CHRÉTIEN et M. BAHENDUZI (1990), l'éclipse n'interfère pas dans le calcul des dates de règne de Juuko (ni de ses prédécesseurs). Elle est juste utilisée comme un indice indépendant qui rassure sur le fonctionnement de la méthode assez risquée utilisée dans le calcul par durée de générations pour dater ce règne du XVII^e siècle.

L'ordre généalogique des souverains du XIX^e, du XVIII^e et même de certains du XVII^e siècle est plutôt renforcé. Il en est de même en ce qui concerne les premiers souverains du Buganda, dont certains n'ont sans doute jamais régné. Finalement, Wrigley, même s'il propose une lecture moins historicisante de la généalogie des rois du Buganda, comme tous les autres historiens du Buganda, se repose sur Apolo Kagwa. La liste trop sommaire recueillie par Stuhlmann et Johnston permet juste de créer des doutes, de susciter des interrogations concernant les souverains les plus anciens, ceux du XVII^e siècle et d'avant, ceux dont l'historicité est également la plus aléatoire. L'absence de détails concernant par exemple la filiation empêche cette liste de constituer une chronologie alternative.

À mon sens si une chronologie doit être établie aujourd'hui à partir de la liste royale du Buganda, la voici :

Figure 3. Généalogie des rois du Buganda

Génération	Date de règne	Ordre de succession des règnes d'après Kagwa	Noms [Entre parenthèses : prince n'ayant pas régné, mais ayant engendré un roi]
	1993-...	N.C.	Ronald Mutebi
	1939-1966, 1969†	N.C.	Edward Muteesa
	1897-1939	32 ^e	Daudi Cwa
1 ^{re} génération (génération de référence)	1884-1899, 1903†	31 ^e	Mwanga
	1889-1890	N.C.	Kalema
	1889	N.C.	Kiweewa
2 ^e génération	1890-1892, 1921†	N.C.	Nuhu Mbogo
	1856/7-1884	30 ^e	Muteesa I
3 ^e génération	c.1830-1856/7	29 ^e	Ssuuna
4 ^e génération	c.1812-c.1830	28 ^e	Kamaanya
5 ^e génération	c.1800-c.1812	27 ^e	Semakookiro
	c.1790-c.1800	26 ^e	Jjunju
6 ^e génération (c.1760-c.1790)		25 ^e	Kyabaggu
		24 ^e	Namugala
		23 ^e	Mwanga
7 ^e génération (c.1730-c.1760)		N.C.	(Musange),
		22 ^e	Mawanda (usurpateur),
		21 ^e	Kikulwe
		8 ^e	Nnakibinge
		20 ^e	Kagulu

8 ^e génération (c.1700-c.1730)		19 ^e 18	Ndawula Tebandeke
9 ^e génération (c.1670-c.1700)		17 ^e 16 ^e 15 ^e	Kayemba Juuko Mutebi
10 ^e génération (c.1640-c.1670)		14 ^e	Kateregga
11 ^e génération (c.1610-c.1640)		13 ^e 12 ^e	Kimbugwe Ssekamaanya
12 ^e génération (c.1580-c.1610)		11 ^e 10 ^e 9 ^e	Ssuuna Jemba Mulondo
Nouvelle dynastie			
13 ^e génération (c.1550-c.1580)		7 ^e	Kayima
14 ^e génération (c.1520-c.1550)		N.C. 6 ^e	(Wampamba) Kiyimba
15 ^e génération (c.1490-c.1520)		5 ^e	Kiggala
16 ^e génération (c.1460-c.1490)		4 ^e	Ttembo
17 ^e génération (c.1430-c.1460)		NC	(Lumansi)
18 ^e génération (c.1400-c.1430)		3 ^e	Kimera
Nouvelle dynastie			
19 ^e génération		N.C.	(Kaleemera)
20 ^e génération		2 ^e	Cwa
21 ^e génération		1 ^{er}	Kintu

Abréviation : N.C. - roi dont le règne n'est pas comptabilisé et reconnu par Apolo Kagwa (y compris prince n'ayant peut-être pas régné, mais ayant engendré un roi).

Archives

Archives des Pères Blancs (Missionnaires d'Afrique), Rome (APB)
 Church Missionary Society Archives, Birmingham University Library,
 Birmingham (CMSA)
 Makerere University Library, Kampala (MUL)
 Rhodes House, Oxford (RH)
 Uganda National Archives, Entebbe (UNA)

Références bibliographiques

- ACHTE A., 1900, *Histoire des rois du Buganda*, Rome, Archives des Pères Blancs, non publié (33 p.).
- BOULÈGUE J., 1980, « Étude et représentation chronologique d'une tradition orale : la chronique du Kajoor », *Journal des africanistes*, vol. 50, n° 2 : 123-130.
- BURTON R. F., 1995 [1860], *The Lake Region of Central Africa*, New York, Dover Publications.
- COHEN D. W., 1970, « A Survey of Interlacustrine Chronology », *Journal of African History*, vol. XI, n° 2 : 177-201.
- , 1977, *Womunafu's Bunafu. A study of Authority in a Nineteenth Century African Community*, Princeton, Princeton University Press.
- CHRÉTIEN J.-P. et BAHENDUZI M., 1990, « Ntare Rushatsi est-il passé à Magamba en mars 1680 ou en août 1701? Traditions orales, chronologie et histoire », *Culture et société*, vol. XI : 38-55.
- CHRÉTIEN J.-P., 2000, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Aubier.
- EMIN Pasha [GRAY J. Milner, ed.], 1961, « The Diaries of Emin Pasha. Extracts I », *Uganda Journal*, vol. XXV, n° 1, mars : 1-15.
- GORJU J., 1920, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard*, Rennes, Oberthüss.
- GRAY J. M., 1947, « Ahmed bin Ibrahim. The first Arab to reach Buganda », *Uganda Journal*, vol. II, n° 2, septembre : 80-97.
- GUTKIND P. C. W., 1956, « Town life in Buganda », *Uganda Journal*, vol. XX, n° 1, mars : 39.
- HARTWIG G. W., 1979, « Demographic considerations in East Africa during the nineteenth century », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 12, n° 4 : 653-672.
- HENIGE D. P., 1974, « Reflections on Early Interlacustrine Chronology : an essay in source criticism », *Journal of African History*, vol. XV, n° 1 : 27-46.
- , 1980, « The Disease of Writting : Ganda and Nyoro Kinglists in Newly Literate World », in MILLER J. (ed.), *The African Past Speaks, Essays on Oral Tradition and History*, Hamden, Dawson Archon : 240-261.
- JOHNSTON H., 1902, *The Uganda Protectorate*, London, Hutchison, 2 vol.
- KAGWA A., 1902, *Basekabaka be Buganda*, Mengo, Apolo Kagwa Press.
- , 1934, *The Customs of the Baganda*, New York, Colombia University Press.
- KAGWA A. [MAYANJA, A. M. K. translator], 1952, « Chronology of Buganda, 1800-1907, from Kagwa's Ebika », *Uganda Journal*, vol. XVI, n° 2, septembre : 148-158.

- KAGWA A. [KIWANUKA, M. S. M. ed.], 1971, *The Kings of Buganda*, Nairobi, East African Publishing House.
- KASIRYE J. S. (Kayima Ssabalangira), 1954, *Abateregga ba Mulondo ya Buganda (Royal princes of Buganda)*, Rubaga, Mac Millan, in *Sources Material in Uganda History*, vol. II : 377-464 (MUL) [Kayima, le Ssabalangira en a fait une préface ce qui est la cause d'une confusion entre lui et l'auteur dans la traduction et une mauvaise attribution de l'identité de l'auteur dans ce document].
- KIWANUKA M. S. M., 1966, « Sir Apolo Kagwa and the Pre-Colonial History of Buganda », *Uganda Journal*, vol. XXX, n° 2 : 137-152.
- , 1972, *A History of Buganda*, New York, APC.
- KOPONEN J., 1988, *People and Production in Late Precolonial Tanzania : History and Structures*, Uppsala, Finnish Historical Society.
- MACKAY A. M., 1879, « Letters from the Nyanza Mission, November and December 1878 », *Church Missionary Intelligencer*, octobre : 601-611.
- , 1880, « Letters from the Nyanza Mission, Uyui, 9th June 1880 », *Church Missionary Intelligencer*, novembre : 677-681.
- NEWBURY S. D., 1994, « Trick cyclists ? Recontextualizing Rwandan Dynastic chronology », *History in Africa*, vol. 21 : 191-217.
- NKURIKIYIMFURA J.-N., 1989, « La révision d'une chronologie : le cas du royaume du Rwanda », in PERROT C. H., *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris, CNRS éditions : 149-180.
- OLIVER R., 1955, « The traditional histories of Buganda, Bunyoro and Nkole », *Journal of the Royal Anthropology Institute*, vol. 85 : 111-117.
- , 1959, « The Royal Tombs of Buganda », *Uganda Journal*, vol. 23, n° 2, septembre : 125-133.
- PEARSON C. W., 1880a, « Letters from the Nyanza Mission, Rubaga, Jan. 7th 1880 », *Church Missionary Intelligencer*, juillet : 419.
- , 1880b, « Letters from the Nyanza Mission, March 5th 1880 », *Church Missionary Intelligencer*, novembre : 675.
- RAY B. C., 1991, *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*, New York, Oxford University Press.
- ROSCOE J. et KAGWA A., 1906, *Enquiry into Native Land Tenure in the Uganda Protectorate*, MSS Afr.s.17, Rhodes House, University of Oxford (non publié).
- ROSCOE J., 1965 [1911], *The Baganda*, London, Franck Cass.
- SOUTHWOLD M., 1968, « The history of royal succession in Buganda », in LEWIS I. M. (ed.), *History and social Anthropology*, Londres, Tavistock publication : 127-151.
- SOUTHWOLD M., 1966, « Succession to the throne of Buganda », in GOODY J. (ed.), *Succession to high office*, Cambridge, Cambridge University Press : 82-126.

- SPEKE J. H., 1971 [1863], *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, Genève, Heron books, J. M. Dent & sons.
- STANLEY H. M., 1988 [1878], *Through the Dark Continent, or the Sources of the Nile around the Great Lakes of Equatorial Africa and down the Livingstone River to the Atlantic Ocean*, New York, Dover Publications, 2 vol.
- STUHLMANN F., 1894, *Mit Emin Pasha in Herz von Africa*, Berlin, Geographische Verlagbuchhandlung von Dietrich Reimer.
- VANSINA J., 2001, *Le Rwanda ancien. Le royaume nyiginya*, Paris, Karthala.
- WEBSTER J. B., 1979, *Chronology, Migration and Drought in Interlacustrine Africa*, Dalhousie, Longman and Dalhousie University Press.
- WILSON C. T. et FELKIN R. W., 1882, *Uganda and Egyptian Soudan*, London, Sampson Low, Marston, Searle and Rivington, 2 tomes.
- WILSON C. T. « Letters, Rubaga, April 19th 1878 », *Church Missionary Intelligencer*, 1878, novembre : 704.
- WRIGLEY C. C., 1974, « The Kinglists of Buganda », *History in Africa*, vol. 1 : 129-139.
- , 1996, *Kingship and State, the Buganda Dynasty*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bois sacrés et conservation de la biodiversité dans l'aire culturelle aja-fon (sud Bénin et Togo)

Dominique JUHÉ-BEAULATON¹

Des « sanctuaires de la nature » d'Auguste Chevalier aux « conservatoires de la faune et de la flore » des botanistes des années 1980², la perception des bois sacrés n'a guère évolué pour les scientifiques. Le thème du pavillon du Bénin à l'exposition universelle d'Aïchi au Japon en 2005 a porté notamment sur les « forêts sacrées pour la conservation de l'environnement ». Pourtant, les études historiques montrent que leur conservation dépend plus des rites et des pratiques qui les régissent, transmis de génération en génération, que d'une gestion écologique de ces formations attribuée un peu rapidement aux responsables de ces sites. Jean-Pierre Chrétien a d'ailleurs ouvert une nouvelle perspective de recherche en considérant ces bois comme des lieux de mémoire, témoins de l'histoire des relations des sociétés entre elles³. En 1978, il préconisait déjà la préservation de ces bois par une réglementation adaptée, s'alarmant de la disparition de bosquets sacrés qui « font partie à plus d'un titre du patrimoine culturel ». Mon propos dans cette contribution ne sera pas d'exposer l'intérêt que représentent ces sites pour une histoire des paysages déjà bien explorée, mais plutôt de soulever les questions qui se posent aujourd'hui autour de leur conservation en partant de mes derniers

1. Chargée de recherche en histoire, CNRS, Cemaf (UMR 8171), associée à l'UR 169 (IRD). Je remercie Agnès Lainé et Stephan Dugast pour leurs avis et conseils. Une version plus longue de ce texte, en anglais, va paraître aussi dans *International Journal of Religion, Nature and Culture*, vol. 1, n° 4, 2007.

2. A. CHEVALIER (1933), V. J. MAMA (1985).

3. J.-P. CHRÉTIEN (1978).

travaux de terrain. En effet, si au début de mes recherches j'ai considéré les bois sacrés comme des objets d'étude particulièrement intéressants pour retracer l'histoire des paysages, en m'appuyant dans cette voie sur les travaux de Jean-Pierre Chrétien⁴, mon cheminement m'a conduit ensuite à étudier les sites sacrés naturels en relation avec les politiques de protection de l'environnement et de développement dit durable des ressources naturelles, problématique en phase avec des sujets d'actualité⁵.

Les bois sacrés dont il sera ici question se trouvent dans l'aire culturelle aja-fon, dans le sud du Bénin et du Togo⁶. Les îlots forestiers encore présents sont généralement des lieux de cultes vodou⁷ dont la sacralisation a permis le maintien d'une formation arborée lorsqu'il s'agit d'une relique de l'ancien couvert forestier ou son développement en cas de création sur le site d'anciens habitats⁸. Ces sites sacrés constituent également des lieux où s'exercent des pouvoirs politiques et religieux, et de ce fait, ces lieux de culte ont connu de profondes perturbations depuis l'arrivée des Européens sur cette côte à partir du XVI^e siècle. Actuellement, devant la pression foncière croissante combinée aux mutations socioculturelles, ces bois sacrés se trouvent souvent menacés tout en étant considérés comme des conservatoires de la biodiversité, ou de la flore et de la faune pour s'exprimer plus simplement. Ma contribution à cet ouvrage consistera à donner quelques éléments de compréhension des enjeux dont ces sites sont l'objet aujourd'hui en prenant en compte l'analyse du contexte historique, l'identification des différentes catégories d'acteurs intervenant directement ou indirectement dans la gestion des forêts sacrées⁹, les effets des politiques environnementales et des conventions internationales au niveau local.

4. Jean-Pierre Chrétien, par son intérêt porté à l'histoire rurale de la région des Grands Lacs, m'a orientée au cours de mon travail de thèse. Cette contribution me permet également d'exprimer ma reconnaissance et mes remerciements pour le soutien continu qu'il m'a apporté, non seulement en tant que directeur de recherche mais aussi en tant que directeur de l'UMR Mald (CNRS-Paris I). Voir J.-P. CHRÉTIEN (1978, 1979, 1982, 1983).

5. Ces recherches s'inscrivent dans le cadre d'un projet financé par l'Institut français de la biodiversité de 2004 à 2006, en association avec l'UR 169 de l'IRD dirigée par M. C. Cormier-Salem.

6. Ces pays se situent au niveau de l'interruption du domaine de la forêt dense humide et de l'arrivée jusqu'à la mer des formations de savanes guinéennes (« Dahomey Gap » ou « savane du Bénin »).

7. L'histoire ou l'origine des sites sacrés renvoient à la constitution du panthéon vodou qui comprend une très grande diversité de divinités. Les principaux vodou émanent de la cosmogonie des populations de la région, et il s'y s'ajoute un grand nombre de divinités liées à des événements historiques ou la manifestation de phénomènes interprétés comme surnaturels.

8. J'ai établi une typologie qui peut se comparer à celle proposée par J.-P. CHRÉTIEN (1978), entre les bois réservés et les enclos aménagés. Voir D. JUHÉ-BEAULATON (1999).

9. L'expression « forêt sacrée », couramment employée pour ces formations végétales, souvent de faible superficie – de 0,5 ha à 20 ha pour les plus grandes – s'avère peu appropriée. Certains ethnologues, dont D. LIBERSKI-BAGNOUD (2002), préfèrent employer celle de « lieux exceptés ». L'expression « bois sacré » sera retenue ici par « commodité ».

Bref rappel des mutations sociales en cours depuis le XIX^e siècle

La diffusion du christianisme à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle a entraîné des mutations sociales par les conversions de plus en plus nombreuses, l'abandon ou l'adaptation des pratiques et des rites vodou, le manque de respect des règles qui régissaient les sites sacrés. En effet, dès leur arrivée les missionnaires chrétiens ont systématiquement rivalisé avec les responsables des cultes vodou, à la fois dans leurs prêches et par l'implantation des églises qui bien souvent jouxtaient des bois sacrés, dans le but non dissimulé de les remplacer. Des dispensaires, écoles et orphelinats étaient associés aux missions chrétiennes participant aussi à la dynamique de substitution culturelle. Ce processus s'est accéléré de nos jours avec la diffusion surtout des nouvelles religions issues du christianisme et, dans une moindre mesure, de l'islam¹⁰.

L'administration coloniale a représenté un autre facteur de déstabilisation. En effet, bien souvent, les administrateurs ont affermi leur position en nommant des chefs de villages qui n'étaient pas toujours les détenteurs du pouvoir politique « traditionnel », pouvoir qui était lié, voire imbriqué, au pouvoir religieux dont il pouvait dépendre. Les relations entre chefs religieux et administrateurs coloniaux ont souvent été conflictuelles, ce que montrent des documents d'archives de l'époque coloniale conservés à Porto Novo¹¹. Dès les années 1900, nombre de responsables religieux ont été arrêtés au Dahomey, emprisonnés et interdits de séjour dans leur village pour de longues années. En 1950, devant les « recrudescences de fétichisme criminel et délictueux », le gouverneur C. Valluy ordonna aux commandants de cercles d'établir un recensement et de recueillir des renseignements sur les couvents et les cultes traditionnels.

Ces changements dans l'exercice des pouvoirs locaux ont également contribué à modifier les perceptions que les habitants avaient de l'essence divine de ce pouvoir, très souvent lié au culte rendu aux ancêtres, et entraîné à plus ou moins long terme la désacralisation de nombreux lieux sacrés.

À la méfiance qu'inspiraient les responsables religieux se sont ajoutés les effets de l'exploitation agricole coloniale marquée par un accroissement considérable des défrichements aux dépens des zones forestières pour développer une économie de plantations (palmiers à huile, tecks) et de cultures de rentes (maïs, arachide, coton, café...). Le classement de zones de forêts, la construction de routes et de voies ferrées, les déplacements de

10. Les effets du christianisme et des nouvelles religions semblent avoir autant d'impact au Togo et au Bénin.

11. Archives nationales du Bénin, Porto Novo, Série E : carton 3E, 2. Cultes traditionnels : correspondances.

villages pour des « raisons sanitaires » par l'administration coloniale, ont provoqué le déguerpissement des habitants et donc l'abandon de nombreux lieux de culte. Le pouvoir colonial a ainsi appuyé, renforcé même, la position des missionnaires chrétiens. Pourtant, le botaniste Auguste Chevalier fut l'un des premiers à s'alarmer de la déforestation accélérée de ces îlots boisés ; en 1933, dans une communication à la Société de Biogéographie sur les bois sacrés, il expliquait ainsi que « malheureusement, à notre contact, le primitif renonce à ses croyances, les bois sacrés disparaissent. Presque tous ceux du Bas-Dahomey qui entouraient des sources maintenant éteintes ou appauvries ont disparu depuis 20 ou 30 ans¹²... »

Après les indépendances des années 1960, les nouveaux États ont poursuivi la même politique d'exploitation et de protection de l'environnement en conservant le même cadre administratif¹³. De plus, la forte densité démographique de la région en constante augmentation a eu pour conséquence une pression de plus en plus forte sur l'environnement, se caractérisant par un besoin croissant de terres cultivées et de bois de feu pour approvisionner les villes en plein essor.

Si, au Togo, l'État a appuyé son pouvoir sur le contrôle des chefs politiques locaux en leur accordant notamment une rente¹⁴, au Bénin en revanche, les relations entre l'État et les autorités politico-religieuses locales se sont particulièrement tendues à partir de 1975, sous le régime marxiste-léniniste de Mathieu Kérékou. La lutte contre les pratiques « obscurantistes de sorcellerie » a entraîné la destruction de nombreux sites par l'abattage d'arbres sacrés et le défrichement de bois abritant des vodous. La situation a évolué à partir des années 1980, quand les scientifiques ont commencé à s'intéresser aux bois sacrés considérés comme les conservatoires de la biodiversité. Un colloque organisé par l'Unesco dans le cadre du programme Man and Biosphere s'est même tenu à Cotonou en 1985¹⁵. Les recherches sur les bois sacrés se sont multipliées et les chercheurs de la Faculté des sciences agronomiques d'Abomey-Calavi (Bénin) ont réalisé l'inventaire national des forêts sacrées, premier pas de la reconnaissance par l'État de ce patrimoine¹⁶. Les scientifiques ont

12. A. CHEVALIER (1933 : 37).

13. Le corps des agents des eaux et forêts a été mis en place sous la colonisation et les premiers décrets de protection remontent au début du XX^e siècle.

14. E. A. B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL (2000).

15. V. J. MAMA (1985).

16. V. AGBO et N. SOKPON (1998). De nombreux mémoires de fin d'études de la Faculté des Sciences agronomiques de l'université d'Abomey-Calavi portent sur différents départements du Bénin. Au Togo, l'inventaire n'a pu être réalisé faute de moyen, mais quelques étudiants commencent à travailler sur ce sujet et les botanistes abordent aussi cette question. Voir K. KOKOU *et alii* (1999) ; K. KOKOU et N. SOKPON (2006).

réussi à convaincre les autorités politiques de l'importance de leur conservation et de leur protection. L'Unesco, en 1997, lance alors un projet intitulé « Sacred sites, Cultural integrity and Biological Diversity », qui montre l'intérêt croissant au niveau international pour ces formations et leur association à la conservation de la biodiversité. En 2003, le département des sciences écologiques de l'Unesco organise un nouveau colloque en Chine intitulé « The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation ». Deux interventions seulement concernent l'Afrique, mais la question des bois sacrés est devenue mondiale.

Parallèlement à cette prise de conscience, la conjoncture économique défavorable des années 1980 a eu pour conséquence la réactivation des pratiques religieuses vodous¹⁷, bien des habitants attribuant la dégradation de leurs conditions de vie au non respect des interdits et à la destruction des lieux de culte ; un certain nombre de lieux ont alors été « reconstruits » et ce mouvement s'est encore accentué après le « renouveau démocratique » de 1989 au Bénin qui s'est appuyé non seulement sur les prêtres vodou, mais aussi sur les responsables politiques locaux à nouveau reconnus¹⁸. Le culte des vodous a acquis un statut national avec la création en 1991 de la Communauté nationale du culte vodou du Bénin, sous le mandat présidentiel de Nicéphore Soglo (de 1991 à 1996) et a vu à la fois sa consécration et sa récupération par les autorités avec l'organisation d'un « Festival international des arts vodou » à Ouidah en 1993. Dans ce cadre, l'inventaire des sites historiques de la ville a été réalisé, ce qui a eu pour conséquence la reconnaissance de la forêt sacrée de Kpassè comme site patrimonial. Dès lors, ce site est devenu emblématique des bois sacrés du Bénin. Les premiers aménagements ont été financés par le gouvernement et des sculptures représentant les principales divinités du panthéon vodou ont été installées dans la clairière qui abritait les cérémonies. Le responsable politique et religieux a poursuivi la « mise en valeur » du site qui s'est alors ouvert aux touristes, venant non seulement du Bénin et des pays voisins mais aussi des autres continents. Une annotation du Livre d'or tenu par l'un des guides montre la perception de ce site par un Béninois : « Cette visite à la forêt sacrée de Kpassè m'a permis de découvrir la richesse de notre patrimoine culturel. Je souhaite qu'elle soit entretenue de façon permanente pour susciter la curiosité des familles¹⁹. » Des classes viennent également en sortie scolaire découvrir la culture et l'histoire de leur pays. C'est ainsi que

17. Ou bien les habitants se tournent vers les nouveaux mouvements religieux, les deux processus s'observant simultanément.

18. Voir R. BANÉGAS (2003 : 309 et suivantes).

19. Ouidah, forêt de Kpassè, 14 septembre 2001.

l'écotourisme émerge désormais comme une nouvelle forme de valorisation et de conservation de ce patrimoine à la fois culturel et naturel²⁰. La forêt de Kpassè est actuellement intégrée aux circuits touristiques des *tour operators* et figure dans les brochures proposées par les agences.

Autre décision politique faisant écho au festival organisé par Nicéphore Soglo, le président Mathieu Kérékou, élu en 1996, a décrété en 1997 la date du 10 janvier comme fête nationale des religions traditionnelles, appelée communément « fête du vodou ». Depuis, des cérémonies sont organisées chaque année dans tout le pays à cette occasion. Bien des cérémonies qui n'avaient pas de date fixe auparavant, car elles dépendaient du calendrier agricole et religieux en relation avec la divination, sont maintenant organisées ce jour-là. Ce changement s'accompagne d'une certaine « folklorisation » des rites²¹.

Actions de l'administration forestière et politiques nationales

À côté de ce processus de revalorisation des pratiques religieuses locales, se pose cependant la question de la succession des chefs religieux et politiques locaux, qui devient cruciale pour assurer la transmission des savoirs et des pratiques. Ces dignitaires sont de plus en plus jeunes, lettrés, souvent chrétiens, informés des actions politiques nationales et internationales dans les domaines culturels et naturels dont ils essaient de tirer parti pour le développement du territoire qu'ils contrôlent. En cas de vacance du pouvoir religieux et/ou politique, le site sacré peut être désinvesti, ce qui conduit parfois à son défrichement dans un but économique (mise en culture, création de marché, construction de dispensaire...). Les autorités politiques et religieuses villageoises se trouvent donc dans la nécessité de faire appel de plus en plus fréquemment aux agents forestiers pour faire respecter les règles de protection qui régissent ces sites et dont ils perdent peu à peu le contrôle²². Leur pouvoir politique s'exerce essentiellement dans le rôle d'intermédiaires entre les habitants et les autorités politiques administratives de l'échelon communal à celui de l'État. Il arrive même que les agents forestiers viennent appuyer les nouveaux

20. D. JUHÉ-BEAULATON (2003).

21. Il ne faut cependant pas généraliser la fixation des dates de cérémonies. Il peut y avoir un « dédoublement » du calendrier, comme l'a observé Stéphan Dugast à Bassar (Togo) : la date officielle, pour les autorités, et les dates traditionnelles, toujours en vigueur, où les véritables rites se déroulent à l'abri des regards « officiels » (communication orale de S. Dugast). Voir aussi S. DUGAST (2002).

22. Ce qui s'observe au Bénin comme au Togo.

chefs dont les pouvoirs ne sont pas toujours reconnus par tous les membres de la communauté.

Dans ce contexte, les agents forestiers favorisent la mise en place de comités de gestion des forêts sacrées, apparus au Bénin à partir de 1995²³. Ces comités prennent parfois le relais des responsables religieux décédés et restés sans successeur, ce qui n'est pas sans provoquer de conflits avec les habitants²⁴. Ces nouvelles instances, comités de gestion, conseils municipaux, mais aussi les ONG de développement local, essaient d'assurer la conservation des sites en mettant en place une gestion concertée (ou non), intégrant une restauration si besoin est, dont les objectifs ne sont plus seulement religieux et culturels mais aussi (et surtout) économiques et politiques.

Les opérations des agents forestiers sur les bois sacrés consistent surtout en actions de sensibilisation auprès des habitants et en plantations, avec parfois la mise en place de plans de réhabilitation. Au Bénin, ces plans dépendent essentiellement de la volonté des responsables des Directions départementales des Forêts et des Ressources naturelles (DDFRN), aussi ne s'observent-ils pas dans tous les départements. Dans le sud du pays, par exemple, seuls le Mono et l'Atlantique en ont mis un en place. Au Togo, ils sont inexistantes pour le moment, même si cette année la journée de l'arbre du 1^{er} juin a été célébrée dans un bois sacré, à Assouame (préfecture de Tsevie), en vue de sa restauration en présence des autorités administratives²⁵. Les agents forestiers interviennent aussi pour constater les effractions et dresser des procès-verbaux²⁶. Au Bénin, ils appuient leurs actions sur l'inventaire national des forêts sacrées qu'il leur arrive de compléter dans certains cas.

23. Au Togo, l'administration forestière intervient peu dans la gestion des bois sacrés. Les agents rencontrés à la Direction centrale de Lomé pensent que toute intervention serait perçue comme une ingérence dans les affaires locales. Au niveau préfectoral, les agents reconnaissent des interventions ponctuelles, encore rares.

24. En effet, bien souvent, les responsables religieux n'ont pas de successeur à leur mort, cette fonction imposant d'abandonner toute autre activité professionnelle et de rester au village ; la scolarisation, l'exode rural, la christianisation ou l'islamisation renforcent la difficulté de la sélection des « candidats ». La transmission des pratiques religieuses et des savoirs n'est plus assurée. Ce problème se pose non seulement pour les fonctions religieuses mais également pour les pouvoirs politiques « locaux ».

25. Cette action a fait l'objet d'un reportage vidéo diffusé en juillet 2006 au journal télévisé.

26. Ces rapports ne sont pas remontés à la direction centrale. L'archivage est souvent problématique et les mutations des agents, relativement fréquentes, ne permettent même pas une mémoire institutionnelle des actions entreprises sur le long terme. Ceci a été observé tant au Bénin qu'au Togo, où la situation semble encore plus préoccupante en relation avec la prise de conscience récente de l'intérêt pour la conservation de ces formations. Jusqu'à présent les interventions des forestiers ne portaient que sur les forêts classées de l'État.

Ces actions de l'administration forestière sont à mettre en relation avec les politiques nationales de protection de l'environnement. À partir de 1988, codes forestiers et codes de l'environnement ont remplacé la législation coloniale en vigueur depuis les années 1930. Au Bénin comme au Togo²⁷, ces mesures de protection se sont renforcées au cours des années 1980-1990, en relation avec les grandes conférences et conventions internationales : les conventions sur la conservation des zones humides (Ramsar, 1971) et sur la protection du patrimoine mondial naturel et culturel (1972) ont précédé la conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (Rio, 1992) qui a constitué une prise de conscience officielle des liens entre environnement et développement. Des projets d'aménagement des forêts aux plans d'action environnementale mis au point par les ministères de l'Environnement créés entre 1993 (Bénin) et 1995 (Togo), jusqu'à la Loi cadre sur l'environnement (Bénin, 1999) et les Lois sur la décentralisation (Togo, 1999 et Bénin, 2000), le cadre législatif a évolué en application des conventions internationales (sur la diversité biologique en 1993, les changements climatiques en 1994 et la lutte contre la désertification en 1996) ratifiées par les deux États, même si les effets se font sentir différemment selon les pays étudiés. Après la ratification par le Bénin et le Togo de la Convention sur la diversité biologique, chaque pays a rédigé une monographie nationale de la diversité biologique faisant le point des connaissances des éléments de cette diversité²⁸. Parmi les domaines choisis pour être analysés figurent les bois sacrés.

Au Bénin, en relation avec l'application de la loi de décentralisation, une nouvelle loi en instance au Parlement en 2006 sur le foncier rural propose que « les terrains portant des boisements naturels sur lesquels s'exercent des droits établis ou acquis selon les règles coutumières ou les pratiques et normes locales comme propriétés des particuliers, des organisations communautaires et relèvent du domaine forestier privé de ces particuliers. » Les forêts sacrées ne sont pas clairement mentionnées mais elles sont directement concernées par ce texte législatif qui ne fait qu'entériner la situation existante. Parallèlement à toutes ces législations (forestière, environnementale, décentralisation et foncier rural), un projet de loi portant protection du patrimoine culturel et du patrimoine naturel à caractère culturel en République du Bénin est en cours d'élaboration et devrait permettre de procéder à leur inventaire et au classement d'un

27. Notons que l'évolution des mesures prises dans les deux pays est analogue quel que soit le régime politique en place, démocratique ou autoritaire, et suit en fait les grands courants internationaux de protection de l'environnement.

28. La monographie du Togo date de 2002. Celle du Bénin est non datée, mais 24 rapports de spécialistes sont cités en bibliographie datant au plus tard de l'année 2000.

certain nombre de sites. Cependant, l'articulation entre ces différents textes de loi n'est pas aisée et leur application n'en sera pas facilitée. Obtenir des informations est une tâche d'autant plus complexe que les projets de lois sont difficilement consultables tant qu'ils n'ont pas été votés. Les agents administratifs rencontrés confondent d'ailleurs parfois projets de lois et projets de développement financés par les institutions internationales comme la Banque mondiale, les derniers précédant quelquefois les premiers. Par exemple, dans le cadre de la décentralisation, un projet a été initié pour transférer la gestion de certaines forêts aux communes : le Pagefcom, Projet d'appui à la gestion des forêts communales – dont le statut n'existe pas pour le moment. L'aménagement et la gestion de près de 50 forêts sacrées du Sud Bénin est prévu, car selon le coordonnateur²⁹, « c'est surtout dans ces formations que se trouvent les espèces en voie de disparition. Il faut les reboiser et les faire revivre, car avec la révolution³⁰, les forêts et les arbres ont été endommagés. » Au Bénin, entre 1985 et 2006, les bois sacrés sont passés du statut de lieux de conservation des pratiques obscurantistes de sorcellerie à celui de hauts lieux de conservation de la biodiversité.

Effets des décisions politiques sur les modes locaux de gestion

Le festival de Ouidah en 1993 a marqué le début de la prise de conscience des responsables locaux de l'intérêt que peuvent représenter les sites sacrés pour le développement. En effet, d'autres sites peuvent être mentionnés comme lieux d'enjeux économiques en relation avec le développement de l'écotourisme, la reconnaissance des paysages culturels³¹ et la volonté de conserver la biodiversité. Ces orientations politiques sont particulièrement observables à Bembé (Ouémé, Bénin), où l'identification des différentes catégories d'acteurs autour de la conservation de la forêt sacrée de Bamèzoun montre une superposition d'actions sans réelle articulation. Ainsi un comité de gestion de la forêt sacrée est mis en place

29. Entretien en juillet 2006 ; le texte du projet n'a pu être consulté.

30. Entre 1974 et 1990, sous le régime du Parti de la République populaire du Bénin (PRPB).

31. La notion de « paysage culturel » a été définie en 1992 par le Comité du patrimoine mondial et intégrée aux critères retenus pour l'inscription de biens culturels sur la liste du patrimoine mondial (E. ADJANOHOUN, 1998). M. RÖSSLER (2000 : 7) identifie trois catégories de paysages culturels : les paysages créés (jardins, parcs), les paysages évolutifs (reliques ou vivants, ils sont associés aux modes de vie traditionnels) et les paysages associatifs (association de phénomènes religieux, culturels à l'élément naturel comme les bois sacrés).

en 1995, avec pour objectif de pallier la vacance du pouvoir religieux. En 1998, la Direction départementale de la culture, de l'artisanat et du tourisme développe un projet d'exploitation touristique pour lutter contre la pauvreté et désenclaver la zone. Une signalétique des sites est mise en place à cette occasion. Des ONG, dont Nature tropicale, interviennent également dans la sensibilisation visant à la conservation par la promotion de l'écotourisme. En 2002, l'École du patrimoine africain y tient un atelier avec ses stagiaires, où l'on prévoit un plan de gestion de la forêt. Enfin en 2004, démarre un Projet de réserve biologique intégrant les forêts sacrées (ministère de l'Environnement/Banque mondiale) dont celle de Bamèzoun. Cependant cette forêt classée Ramsar³², site sacré et réserve biologique, reste un lieu d'exploitation du bois de feu et les habitants ne voient pas d'évolution de leur situation économique : les rares touristes venant en pirogue depuis Porto Novo ne s'arrêtant pas à Bembé.

D'autres sites moins connus sur le plan culturel et historique, ou ne présentant pas le même intérêt écologique et touristique, font l'objet de la part de leurs responsables de demandes de reconnaissance et de soutien auprès des instances administratives (ministères de la Culture et de l'Environnement). Ces demandes s'inscrivent dans un projet de développement économique local fondé sur le tourisme et l'exploitation programmée de ressources forestières. Les effets des médias, de la scolarisation, ou encore de l'exode rural influencent le comportement des nouveaux chefs. Certains ont connaissance des instances internationales comme l'Unesco et n'hésitent pas à écrire au ministre de la Culture pour demander l'inscription de leur(s) site(s) sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité³³ !

Pourtant si le tourisme est perçu comme un facteur clé de la conservation des bois sacrés, il ne concerne qu'une minorité de sites sélectionnés en fonction de leur intérêt culturel ou biologique. Par ailleurs, leur ouverture au tourisme n'est pas toujours reçue favorablement par les habitants, pour diverses raisons : l'accaparement des « revenus » par une minorité liée au pouvoir et un contrôle accru de l'accès aux sites pour les habitants qui entraient auparavant assez « librement » à l'intérieur (pour y chercher du bois et d'autres produits de cueillette³⁴). En outre, l'adaptation des pratiques est plus ou moins bien perçue par les adeptes, les pratiques culturelles vodou s'inspirant parfois de celles du christianisme. Certaines

32. En 1971, la convention sur la conservation des zones humides s'est tenue à Ramsar en Iran.

33. Cependant, il faut souligner l'existence de certains projets de restauration ayant pour seul objectif la réhabilitation à des fins religieuses et culturelles, comme j'ai pu le constater à Bè (Lomé, Togo) et à Tinou (département du Mono, Bénin).

34. Ce qui est d'ailleurs un signe de l'affaiblissement du respect des interdits.

cérémonies calquent leurs rites sur les messes catholiques, la noix de cola remplaçant l'hostie pour la communion. Un « livre liturgique vodun » est même en circulation qui a pour objectif « la formation des prêtres du culte vodun ». Ce livret est reprographié par le centre de revalorisation du culte vodun – Yéhoué Djowanon, association basée à Zagnanado dans le département du Zou.

L'influence de ces changements sociaux sur les pratiques religieuses s'accompagne de leur transformation et donc de l'adaptation des modes de gestion des forêts. Si la majorité des sites semble gravement menacée³⁵, et même condamnée à disparaître avec les croyances et les pratiques qui les contrôlent, l'adaptation des pratiques religieuses aux conditions sociopolitiques actuelles sera déterminante pour le devenir de ces formations boisées.

Parallèlement à ces dynamiques sociales, le rôle des ONG environnementales³⁶ et de développement local va grandissant. Leurs actions sont souvent médiatisées par la presse qui devient ainsi une source d'informations concernant les actions entreprises dans les bois sacrés. Le recours croissant à la notion de patrimoine participe au mouvement de conservation des sites sacrés et à leur restauration (voire à leur reconstruction). Tous les lieux de conservation de la mémoire collective sont intégrés dans la construction de ce patrimoine national. Mais celui-ci dépend de la reconstruction-recomposition de sites en relation avec les actions de développement dont le tourisme et la conservation de la biodiversité sont deux des composantes. Cependant, si les actions de protection de l'environnement intègrent la conservation de ces lieux sous l'impulsion des politiques environnementales nationales et internationales, l'absence de concertation et la dilapidation des financements entre les différents projets de conservation du patrimoine culturel et de la biodiversité constituent un frein aux opérations de protection et de conservation. Le devenir de ces sites repose plus sur la prise de conscience tant individuelle que collective de l'intérêt qu'ils représentent à la fois comme lieux de mémoire, lieux de nouvelles sociabilités et conservatoires d'une certaine biodiversité.

35. K. KOKOU et N. SOKPON (2006) ont effectué l'analyse biologique et biogéographique de la flore des forêts sacrées de la zone d'étude et leurs travaux montrent que dans bien des cas, leur structure verticale est complètement perturbée ; les grands arbres sont coupés, ce qui provoque une descente de cime. Le sous-bois s'embroussaille et devient impenétrable. Certaines ont même été totalement défrichées.

36. La coordination entre l'État et les ONG agissant dans le domaine de l'environnement pose cependant un certain nombre de problèmes car les actions sont rarement concertées.

Références bibliographiques

- AGBO V. et SOKPON N., 1998, *Forêts sacrées et patrimoine vital au Bénin*, Rapport technique final du Projet CRDI n° 95-8170, Université nationale du Bénin, faculté des Sciences agronomiques.
- ADJANOHOUN E., 1998, « La notion de paysage culturel et les liens nature-culture en Afrique », in LE COUR GRANDMAISON C. et SAOUMA-FORERO G. (dir.), *Le patrimoine culturel africain et la convention du patrimoine mondial*, Quatrième réunion de stratégie globale, Porto Novo, Unesco : 69-84.
- BANÉGAS R., 2003, *La Démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, CERI.
- CHEVALIER A., 1933, « Les bois sacrés des Noirs de l'Afrique tropicale, sanctuaires de la nature », *Compte-rendu sommaire des séances de la Société de Biogéographie*, n° 82 : 37.
- CHRÉTIEN J.-P., 1978, « Les arbres et les rois, sites historiques du Burundi », *Culture et société, Revue de la civilisation burundaise*, n° 1 : 35-47.
- , 1979, « Les années de l'éleusine, du sorgho et du haricot dans l'ancien Burundi. Ecologie et idéologie », *African economic History*, n° 7 : 75-92.
- , 1982, « Le sorgho dans l'agriculture, la culture et l'histoire du Burundi » *Journal des africanistes*, vol. 52, n° 1-2 : 145-162.
- (éd.), 1983, *Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs. Guide de recherche*, Paris, Afera, diffusion Karthala.
- DUGAST S., 2002, « Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu », in CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J. et ROUSSEL B. (dir.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD Éditions, Colloques et séminaires : 31-78.
- JUHÉ-BEAULATON D., 1999, « Arbres et bois sacrés : lieux de mémoire de l'ancienne Côte des Esclaves », in CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (dir.), *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 101-118.
- , 2003, « Processus de réactivation de sites sacrés dans le Sud du Bénin », in GRAVARI-BARBAS M. et VIOLIER P. (DIR.), *Lieux de culture, culture de lieux. Production(s) culturelle(s) locale(s) et émergence des lieux : dynamiques, acteurs, enjeux*. Presses universitaires de Rennes : 67-79.
- KOKOU K., AFIADEMANYO K., AKPAGANA K., 1999, « Les forêts sacrées littorales du Togo : rôle culturel et de conservation de la biodiversité », *Journal de recherche scientifique de l'Université du Bénin (Togo)*, vol. 3, n° 2 : 91-104.

- KOKOU K. et SOKPON N., 2006, « Les forêts sacrées du couloir du Dahomey », *Bois et forêts des Tropiques*, n° 288 (2) : 15-23.
- LIBERSKI-BAGNOUD D., 2002, *Les Dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme (« Chemins de l'ethnologie »).
- MAMA V. J., 1985, « Forêts fétiches ; modèle de la conservation de la nature en République populaire du Bénin », in Ministère du Développement rural et de l'action coopérative, *Surveillance des écosystèmes forestiers et pastoraux*, Cotonou, mars : 20-24.
- RÖSSLER M., 2000, « The implementation of the World Heritage cultural landscape categories », in *La Convention du patrimoine mondial et les paysages culturels en Afrique*, Réunion d'experts, Unesco, Tiwi, Kenya, 9-14 mars 1999 : 7-15.
- ROUVEROY VAN NIEUWAAL E. A. B. van, 2000, *L'État en Afrique face à la chefferie. Le cas du Togo*, Paris, Leiden, Karthala, ASC.

Avec l'enseignant s'épanouit le chercheur...



1. École normale de Ngagara (Bujumbura). Jean-Pierre Chrétien avec ses élèves de la classe de 2^{de} Normale, juin 1965.



2. École normale supérieure du Burundi. Étudiants en histoire et géographie, mai 1966.



3. Excursion de géographie des étudiants de 1^{re} année de l'École normale supérieure de Bujumbura, mai 1966.



4. Sur la route de Mabayi (forêt de la Kibira, nord-ouest du Burundi), février 1967.

Les premières enquêtes au Burundi



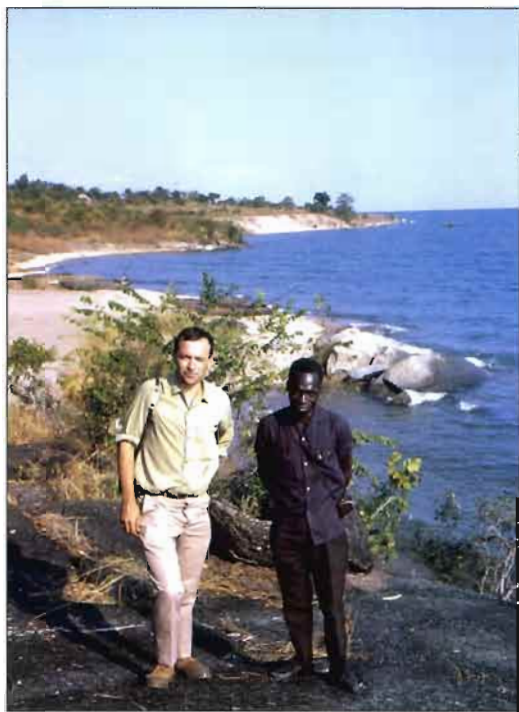
5. Enquête auprès de Sekere, gardien du site funéraire du roi Mutaga I, à Kabarore (nord-ouest du Burundi), avec Émile Mworoha, juillet 1967.



6. Consommation de bière de banane avec le linguiste Pascal Ndayishinguje (†) et son père, à Kiganda, juin 1968.



7. Bois sacré du site funéraire du *mwami* Mwezi Gisabo à Remera (nord-ouest du Burundi), décembre 1967.



8. Enquête dans l'Imbo, près de Rumonge, sur les bords du lac Tanganyika, avec Pierre Girukwishaka (†), juillet 1968.



9. Enquête à Buhinyuza, près de Karuzi, avec Abraham Ndoricimpa (†), le premier à droite, en noir, juillet 1971.



10. Enquête à Rukago (nord du Burundi), avec Émile Mworoha, août 1971.



11. Visite d'un enclos du nord du Mugamba, août 1971.



12. Enclos traditionnel à Mayuyu, dans le Mugamba central, chez Michel Bahenduzi (†), mai 1976.



13. Enquête sur les sites du *muganuro* (rituel annuel du sorgho) au Nkoma, avec Michel Bahenduzi (†), doctorant (2^e à gauche) et Émile Mworoha, professeur (dernier à droite), septembre 1977.

Reconstitutions historiques et traditions orales



14. Enquête du Centre de civilisation burundaise (CCB) sur les anciens artisanats burundais, à Kangozi (sud du Burundi), avec Joseph Gahama tenant le micro et Bonaventure Mageza (†) à droite, août 1981.



15. Reconstitution par le CCB de la fabrication du sel végétal à Buyaga, dans le Kumoso (est du Burundi), août 1979.



16. Détente après une enquête chez les forgerons réducteurs de minerai de Kangozi, avec Joseph Gahama (à gauche), août 1981.



17. Enquête à Mbuye, près de Muramvya (centre du Burundi). Bois sacré marquant une ancienne résidence du *mwami* Mwezi Gisabo, août 1981.



18. Les participants à un stage sur les sources orales organisé au Centre de recherches africaines (CRA) par l'historienne Claude-Hélène Perrot, avec l'ethnologue Claude Tardits, Jean-Pierre Chrétien et Danielle Breseghello, secrétaire du laboratoire, 1985.

Animation de la recherche et médiation de la connaissance



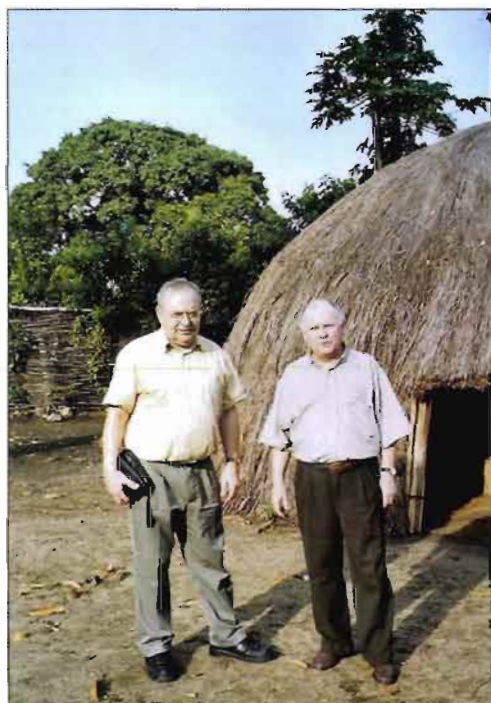
19. Lors du colloque sur « L'invention religieuse en Afrique » au Centre de recherches africaines, Paris, mai 1991. Au 1^{er} rang, de droite à gauche, B. Jewsiewicki, C.-H. Perrot, J.-P. Chrétien et J. Boulègue, et au second rang les historiens J. Gahama (à gauche), A. Kouanda et A. Lainé (derrière J.-P. Chrétien).



20. Soutenance de thèse d'Alexandre Hatungimana (Université Paris 1, Sorbonne), janvier 1999. De gauche à droite, A. Hatungimana, J. Fremigacci, J.-P. Chrétien et H. d'Almeida-Topor.



21. Conférence de presse à l'hôtel des Mille collines à Kigali (Rwanda) à l'occasion de la sortie du livre *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, février 2000.



22. Visite du Musée vivant de Bujumbura, avec Claude Guillet, ancien animateur du CCB, avec qui Jean-Pierre Chrétien a collaboré entre 1977 et 1985, février 2003.

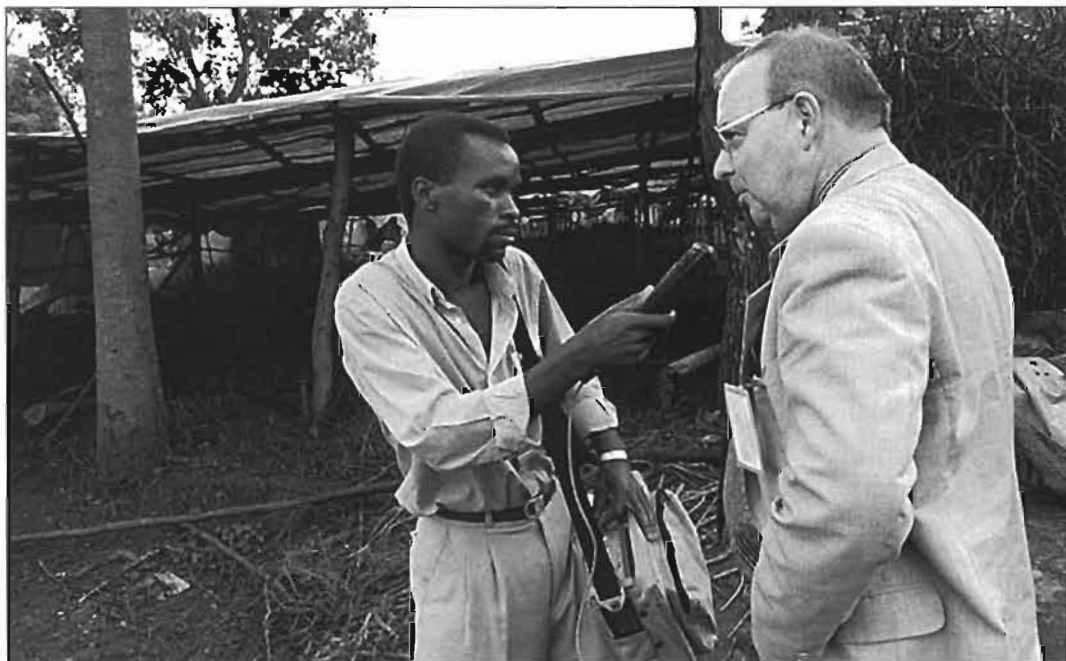


23. Avec le général canadien Roméo Dallaire, ancien chef des Casques bleus de la Minuar à Kigali en 1994, lors du colloque de l'École de journalisme de la Carleton University d'Ottawa sur « les médias et le génocide du Rwanda », Ottawa, mars 2004.

Après le génocide au Rwanda : un engagement pour la justice



24. Septembre 1994. Au siège du Cladho (Comité de liaison des associations de défense des droits de l'homme) à Kigali, on montre à J.-P. Chrétien quelques-unes des massues gravées de slogans et utilisées par les *Interahamwe* durant le génocide.



25. Novembre 1995. J.-P. Chrétien interrogé par un journaliste de Radio-Rwanda devant une fosse commune en cours d'exhumation dans la région de Butare (sud du Rwanda).



26. Novembre 1995. J.-P. Chrétien, C. Braeckman, grand reporter au *Soir* de Bruxelles, le président rwandais P. Bizimungu et F.-X. Verschave, président de l'association Survie, devant la résidence du Président de la République du Rwanda à Kigali.



27. Novembre 1995. J.-P. Chrétien lors du colloque sur le génocide au siège du Parlement rwandais (CND) à Kigali.



28. Juin 2001. À Paris, J.-P. Chrétien prépare le rapport d'expertise pour le procès des médias avec Stephen Rapp, procureur adjoint auprès du Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR).



29. J.-P. Chrétien n'a jamais considéré que le travail d'historien dispensait d'un regard civique et critique sur le monde contemporain. Indigné par le génocide et les massacres politiques de 1994 au Rwanda, il s'est engagé pour exiger que justice soit rendue, même si ce « militantisme » lui a valu bien des avanies et diffamations, Gisors, mars 2003.

**Le chercheur est un homme comme les autres :
complicités scientifiques et amicales collaborations**



30. Moment de répit au Ngorongoro (Tanzanie) avec Marcel Kabanda et Jean-François Dupaquier après les dépositions au TPIR, juillet 2002.



31. Lors du colloque « Universitaires et universités dans la région des Grands Lacs africains », Université de Pau, septembre 2006. Debout, de gauche à droite : A. Cazenave-Piarrot, É. Mworoha, J.-P. Chrétien, J. Nimubona, J. Nzabandora, C. Thibon, J. Gahama, H. Maupeu, R. Ntibazonkiza et D. Darbon ; au centre, E. Vignati. Au premier rang, D. Dibwe, M. Mukuri, B. Jewsiewicki et E. Sentamba.



32. Lors du lancement de la revue *Afrique & Histoire*, aux « Rendez-vous de l'histoire » de Blois, en octobre 2003. Avec J.-P. Chrétien à la tribune, et de gauche à droite, Bertrand Hirsch, François-Xavier Fauvelle-Aymar, Danielle De Lame et Pierre Boilley.



33. Aux « Rendez-vous de l'histoire », sur le stand des éditions Karthala, Blois, octobre 2003. De gauche à droite, H. Médard, J.-L. Triaud, J.-P. Chrétien et R. Ageneau.



34. Jean-Pierre Chrétien, dans le bureau de son appartement à Antony, 2004.



35. Un jour de détente aux Clayes (Yvelines) avec Dominique Juhé-Beaulaton, décembre 2006.



36. Nourritures terrestres partagées par Christine Deslaurier, Pierre Boilley et Jean-Pierre Chrétien après les nourritures intellectuelles des séances du séminaire *Transmission de l'État colonial en Afrique*, Paris, mai 2007.

Crédits photographiques : fonds personnels de Pierre Boilley (n° 32 et 35), Jean-Pierre Chrétien (n° 1-17, 19-21, 23, 30-31 et 33-34), Christine Deslaurier (n° 36), Jean-François Dupaquier (n° 24-29), Claude Guillet (n° 22), Centre de recherches africaines (n° 18). Nous remercions plus particulièrement J.-F. Dupaquier pour les commentaires associés à ses clichés.

DEUXIÈME PARTIE

**DIALOGUE AVEC LES DISCIPLINES :
ANTHROPOLOGIE ET DÉMOGRAPHIE HISTORIQUES**

L'anthropologie biologique et l'Afrique au XX^e siècle

Agnès LAINÉ¹

Soucieuse de répondre à des interrogations de l'histoire devant les turbulences du XX^e siècle, racismes d'hier et d'aujourd'hui, génocides et violences coloniales, mes premières recherches ont porté sur les relations entre biologie et histoire. Sous la direction de Jean-Pierre Chrétien, j'ai entrepris une étude de la contribution de la bio-anthropologie à la construction des identités africaines, mise en relation avec les conflits contemporains, en relation aussi avec le développement d'autres secteurs de la connaissance dans lesquels les sciences naturelles sont longuement intervenues : la préhistoire, l'histoire des langues et du peuplement²... Le modèle généalogique de l'histoire des peuples s'est déployé jusqu'à nos jours sur le terrain de l'Afrique comme sur d'autres, mais rejoint en Afrique la conviction répandue selon laquelle les individus d'un même groupe social descendent d'un ancêtre commun. La pensée naturaliste de l'Occident, biologisant l'ethnie, peut ainsi trouver un écho dans certains conflits actuels³. Suivant les pistes historiographiques tracées par Jean-Pierre Chrétien pour comprendre ce qu'est un Chamite⁴, un Bantu, un Cafre, un Tutsi ou un Mwezi⁵, mon projet, repris ici, était de présenter un état de la question « ethnique » vue par la biologie, à un moment charnière de l'histoire du continent africain, c'est-à-dire avant et après

1. Membre du Cemaf (UMR 8171), associée à l'IRD (UR 107, Identités et mondialisation).

2. A. LAINÉ (1998).

3. A. LAINÉ (1999, 2000a, 2000b et 2002).

4. J.-P. CHRÉTIEN (1977).

5. Voir par exemple J.-P. CHRÉTIEN (1985a, 1985b et 1993).

l'émancipation des colonies, tout en m'interrogeant sur ses prolongements scientifiques et politiques pour le temps présent.

De l'anthropologie physique à l'anthropologie biologique (—, 1945)

L'expansion occidentale de l'époque moderne, via les explorations et les circumnavigations, s'est accompagnée d'une intense activité savante. Celle-ci a organisé la collecte des informations, produit des connaissances sur un monde aux dimensions soudain multipliées et tenté de mettre en ordre son immense diversité. Cet accroissement de la complexité du monde connu a renouvelé les interrogations sur la place de l'homme dans la Création, dans la Nature ou dans l'Évolution, selon les contextes philosophiques et historiques. La question se posait aussi à l'homme occidental, du rapport avec les autres « races » ou « espèces » d'humains. Parallèlement, le développement des sciences naturelles appliquées à l'homme a fourni des outils d'analyse de la diversité humaine rencontrée par les explorateurs et par les colonisateurs. À partir du XVIII^e siècle, l'anthropologie s'est donnée pour objet l'homme dans toutes ses dimensions, physique comme culturelle, mais les « savants » la pratiquant chacun dans leur domaine de prédilection ou de compétence, le terrain de l'anthropologie physique est revenu aux médecins et aux anatomistes. Il n'est pas besoin de rappeler le rôle que cette branche des sciences a joué dans la construction et dans l'évolution du concept de « race », au point que, jusque vers le milieu du XX^e siècle, le mot de « raciologie » était parfois employé dans cette littérature scientifique, en place de celui d'anthropologie, comme synonyme, sans critique sous-jacente de la part des auteurs.

De la classification à l'évolution : outils et populations

L'étude des « races » s'appuyait fondamentalement sur l'anthropométrie, consistant en l'observation, la mise en mesures et en statistiques de caractères relevés sur des échantillons de populations. Il se posait donc la question du choix des caractères à étudier et de la constitution des groupes de population, en fonction de ce qui pouvait être considéré comme pertinent pour l'étude de la diversité humaine.

Avant l'émergence des théories de l'évolution, les caractères choisis reflètent une volonté de description et de classification à l'instar des collections zoologiques (mensurations du squelette, du crâne et de la face,

couleur de peau, forme des cheveux...) bien que s'appliquant aussi à des traits sociaux et culturels (technologies, coutumes, usages matrimoniaux⁶...) et surtout linguistiques. Avec l'affermissement de la notion d'évolution, après Lamarck en France puis Darwin en Angleterre, du monogénisme (origine commune de toutes les « races » humaines) et des premières théories de l'hérédité dans le sillage des travaux de Gregor Mendel, Charles Darwin et Francis Galton, ces caractères acquièrent un statut évolutif et dynamique. Ils sont censés éclairer la préhistoire des groupes humains et les circonstances de leur transformation biologique, celle-ci étant conçue sur le modèle d'un arbre phylogénétique comme une succession de divergences se déployant dans l'espace et dans le temps à partir d'une souche originelle. Les caractères morphologiques étaient mal adaptés à cet objectif parce que s'inscrivant sur des échelles de mesures statistiques, ce qui rendait malaisée l'étude de leur transmission héréditaire⁷. Il eût fallu travailler sur des caractères isolés, qualitatifs, dont on puisse simplement constater la présence ou l'absence chez un individu. Ce sont précisément les groupes sanguins A, B et O, identifiés en 1900, qui ont fourni les premiers matériaux adéquats, puis d'autres groupes sanguins découverts après 1920 : MN et P (1927-1928), les groupes rhésus (à partir de la fin des années 1930), les groupes Lutheran, Duffy, Kidd, Kell, Lewis (1946-1951)⁸, la guerre favorisant les recherches autour des transfusions sanguines nécessitées par les soins aux blessés. Après la guerre se sont multipliées les collectes de données relatives à des polymorphismes toujours plus nombreux, accompagnant le développement de l'hématologie et de l'immunologie : hémoglobines⁹, haptoglobines¹⁰, enzymes¹¹, immuno-globulines¹², système d'histocompatibilité

6. Ces classifications reflètent les jugements de valeur des savants et témoignent du rapport de force entre les mondes européen et non européen. Ceci est suffisamment connu pour qu'on n'ait pas besoin d'y revenir, mais on peut souligner que la hiérarchie des groupes humains s'est accentuée avec l'idée d'évolution. Durant la colonisation, elle a pu avoir des effets sur les politiques locales des administrations coloniales.

7. Les généticiens ont montré depuis que les variations individuelles s'inscrivent dans un continuum géographique sans qu'on puisse y délimiter des races distinctes : les savants étaient donc à la recherche d'un objet « introuvable ». Voir G. BOETSCH et J.-N. FERRIE (1993).

8. Protéines présentes à la surface des globules rouges. Les systèmes ABO et Rhésus sont connus du public, en raison de leurs incidences médicales : incompatibilité lors des transfusions sanguines, et entre la mère et le fœtus.

9. Protéine, substance albuminoïde formant la grande partie du globule rouge et dont la propriété est de fixer l'oxygène.

10. Protéine du plasma sérique qui se combine avec l'hémoglobine libre du sang et prévient la perte de fer dans l'urine.

11. Catalyseurs de réactions chimiques.

12. Présentes dans le sérum, elles possèdent une activité d'anticorps.

(HLA)¹³. Cette période s'achève avec le début des travaux sur les polymorphismes de l'ADN, inaugurant une autre phase de la typologie dans le cadre d'une anthropologie biologique dite « moléculaire » ou génétique. Les dernières années de la période étudiée au chapitre suivant (1945-1984) correspondent à cette transition.

Les groupes de population testés pour ces caractères correspondent aux connaissances ou présupposés des savants sur les « races », les « ethnies », les « peuples »... et aussi aux opportunités des chercheurs. Ainsi la première étude portant sur la distribution des groupes sanguins ABO a été faite par un médecin militaire, Ludwig Hirschfeld, en poste sur le front serbe en Macédoine, profitant de la diversité géographique des recrues de cette armée¹⁴. Pour ce qui concerne l'Afrique avant la conquête du dernier tiers du XIX^e siècle, les catégories utilisées par les scientifiques reflètent les contacts limités des Européens sur le continent, sur les côtes (Maures, Nègres, Soudanais, Négrilles...), en Afrique du Nord (Arabes, Berbères...) ou en Afrique du Sud (Cafres, Bushmen, Hottentots, Bantous...). Ces dénominations reflètent diversement la géographie, des différences linguistiques, des appellations locales aussi bien que la curiosité tant des anatomistes que du public européen pour des différences parfois qualifiées de monstrueuses¹⁵ (Pygmées, Hottentots). L'histoire de ces catégories dépasse le cadre de cet article mais de façon notable, ce sont les mêmes que l'on retrouve au début de la période étudiée ici, plus tardive.

L'Afrique dans l'anthropologie biologique d'avant-guerre

Les hommes qui, au début du XX^e siècle, ont construit la nouvelle science génétique appliquée à l'étude statistique des populations, souhaitent vérifier la théorie darwinienne de l'évolution et de la sélection naturelle. Ces développements ont été le fait de chercheurs issus de pays anglo-saxons, où la théorie darwinienne avait été comprise et accueillie favorablement, au moins par certaines universités. Les groupes sanguins, seuls polymorphismes humains dont l'hérédité a pu être rapidement comprise, sont apparus comme le moyen de vérifier certains

13. Système de groupes tissulaires, ensemble d'antigènes commun aux leucocytes (globules blancs) et aux plaquettes, dont le rôle est essentiel dans la tolérance des transplantations d'organes. Les données relatives à la typologie HLA ont été très rares en Afrique jusqu'au milieu des années 1990.

14. L. HIRSCHFELD (1919).

15. Des approches historiographiques ont été proposées pour les catégories ayant focalisé l'attention des Européens : voir F.-X. FAUVELLE (1999), G. BOETSCH et J.-N. FERRIE (1989), S. BAHUCHET (1993).

modèles mathématiques conçus pour rendre compte du devenir des caractères héréditaires génération après génération, dans des populations humaines censées avoir vécu dans des contextes reflétant diverses circonstances de l'évolution, en fonction de leur taille, de leur situation d'isolement (isolat ou panmixie), des types d'unions pratiquées à l'intérieur ou à l'extérieur des groupes (endogamie/exogamie, polygamie, mariages préférentiels avec la cousine croisée...), des pressions sélectives opérées par l'environnement. Accompagnant ces développements, la réflexion « anthropologique » (au sens de « science des races ») a été par la suite le fait de biologistes, souvent de médecins coloniaux, presque jamais d'anthropologues-ethnologues.

Les enquêtes épidémiologiques dans les populations africaines sont rares avant 1950. Jusque là les mêmes données sont reprises d'un texte à l'autre. On peut prendre la mesure de la part de l'Afrique dans l'ensemble des collectes en se référant au travail de compilation effectué par l'Américain William C. Boyd en 1939¹⁶, qui présente environ 1 500 séries parmi lesquelles 126 concernent l'Afrique (8 % contre 53 % pour l'Europe seule). L'Afrique du Nord compte pour près de la moitié des séries africaines et l'Afrique de l'Ouest subsaharienne en est le parent pauvre.

Quelques-unes de ces données ont été reprises en 1950 par le même auteur dans un tableau intitulé « Fréquences des groupes sanguins O, A, B et AB dans différentes populations typiques¹⁷ ». 6 % des données concernent des populations africaines, ce qui nous renseigne sur ce qu'on pouvait considérer comme typique des Africains avant la guerre : Égyptiens, Malgaches, Pygmées (Congo belge). Pour le système M-N, une rubrique « Nègres » est constituée de 730 Afro-américains. Pour le système rhésus, les Africains sont représentés par des Afro-Américains et un groupe de 300 « Bantous » d'Afrique du Sud. Dans le dernier tableau, les populations sont nommées d'après la couleur de peau : « Blancs », suivies du lieu où a été effectué le test, ou d'après les dénominations utilisées par le grand public : « Amérindiens, Aborigènes ». Il faudra quelques années pour que la génétique rejoigne l'ethnographie.

De quelles références pouvaient disposer ceux qui ont établi ces classements ? En dehors de caractéristiques physiques, on se référait aux langues. La classification des langues africaines de Westermann n'a paru qu'en 1949 ; on connaissait sans doute seulement ses premières publications (1927) sur les langues bantoues et ouest-africaines. Boyd se sera référé à l'ouvrage *Races of Africa* de l'Anglais Seligmann pour qui trois « races » peuplaient le continent, les « Chamites », les « Nègres » et les

16. W. C. BOYD (1939).

17. W. C. BOYD (1952).

« Bochimans », certains comme Raymond Dart¹⁸ voyant dans les « Bantous » le fruit d'un métissage entre « Bochimans » et « Nègres ». Cette tripartition se retrouve dans l'ouvrage de Boyd où les « Chamites » sont représentés par les Égyptiens, les « Pygmées » posent pour les « Négrilles » et les Afro-américains représentent les « Nègres », groupe racial perçu comme homogène en dépit de différences linguistiques mal connues.

L'anthropologie des caractères sérologiques en Afrique (1945-1984)

Les sources : tables des polymorphismes

Le corpus des sources a été constitué à partir de « tables de polymorphismes », c'est-à-dire des ouvrages compilant les résultats des dépistages dans des tableaux, avec renvoi à une bibliographie. Elles sont présentées ci-contre (références complètes en bibliographie).

Ces tables fournissent les données issues du dépouillement de communications diverses, articles publiés surtout. Ma propre série bibliographique est constituée de 898 titres à partir de ces tables, enregistrées dans une base de données permettant une analyse de la production scientifique de la période 1945-1984.

Part de l'Afrique comme objet de typologie biologique dans l'ensemble mondial

On assiste à un démarrage rapide du nombre d'investigations en Afrique après 1950, dont l'augmentation est constante jusqu'au milieu des années 1970. Dans les tables de Mourant (1976), **6,1 %** des références concernent des populations africaines étudiées localement, et dans celles de Roychoudhury, **13 %**, suggérant une augmentation de la part africaine dans la deuxième moitié de cette période. Cependant elle reste faible en regard de la taille et de la diversité du continent, et compte tenu de la présence des Européens durant toute la période.

18. Raymond A. DART (1893-1988). Paléontologue qui a mis au jour les premiers fossiles d'australopithèque en 1924 en Afrique du Sud, il est connu pour ses recherches sur le « chaînon manquant » entre le singe et l'homme.

AUTEUR	ANNEE DE PUBLI.	NBRE DE REF. COMPILEES	PERIODE COUVERTE	COMMENTAIRE
A. E. MOURANT, 1 ^{re} et 2 ^e éditions	1954, 1958	1716	> 1953 inclus	Tous caractères sérologiques connus, essentiellement système ABO
A. E. MOURANT, 3 ^e édition mise à jour	1976	3179	> 1970 inclus	<i>idem</i>
4 ^e édition mise à jour sous la direction de KOPEC et TILLS	1983		> 1975	Sauf hémoglobines et immuno-globulines, qui font l'objet d'autres publications
F. B. LIVINGSTONE	1985	2220		Fréquences des variants de l'hémo- globine, de la thalassémie, de la déficience G6PD, ovalocytose
A. K. ROYCHOUDHURY, NEI M.	1988	1500	> 1985	Tous polymorphismes, mais chiffres sélectionnés pour leur signification ou le caractère fiable des enquêtes
A. CAVALLI-SFORZA, A. PIAZZA et P. MENOZZI	1994	971		Tables très sélectives (seulement 971 réf. pour l'ensemble de l'humanité), recoupent celles de Mourant : les réf. inédites ont été publiées postérieurement à 1985

En revanche 539 titres sur les hémoglobines et les variants de l'enzyme G6PD, sur les 2 220 références-titres fournis par Livingstone (24,3 %), concernent l'Afrique : ces variants africains ont tout particulièrement intéressé les chercheurs, ce qui sera expliqué dans la partie sur « Les systèmes biologiques testés ».

Origine des enquêtes

On a distingué les « communications » de leurs « supports » matériels (périodiques, thèses, colloques, etc.). Afin d'étudier la discipline scientifique concernée par ces enquêtes, les 267 supports ont été répartis en 5 thèmes, puis les informations ont été croisées avec la « nationalité du support », à l'aide du lieu d'édition.

a) Médecine : (44,5 %). Ce sont des périodiques spécialisés dans la pathologie tropicale édités par les puissances coloniales : *East African Medical Journal* (Kenya), *Annales de la Société belge de médecine tropicale* (Belgique), *Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene* et *The British Medical Journal* (Grande-Bretagne), *South African Medical Journal* (Afrique du Sud), etc.

b) Anthropologie : 16 % (anthropologie physique, ethnologie, préhistoire, évolution humaine). Avec *American Journal of Physical Anthropology* (États-Unis), *Bulletins et Mémoires de la société d'anthropologie de Paris* et *L'Anthropologie* (France), *Man* (Grande-Bretagne).

c) Hématologie : 16 %. Ce thème regroupe des supports français et internationaux : *Archives de l'Institut Pasteur, Nouvelle revue française d'hématologie* (France), *Acta Haematologicae* (Suisse).

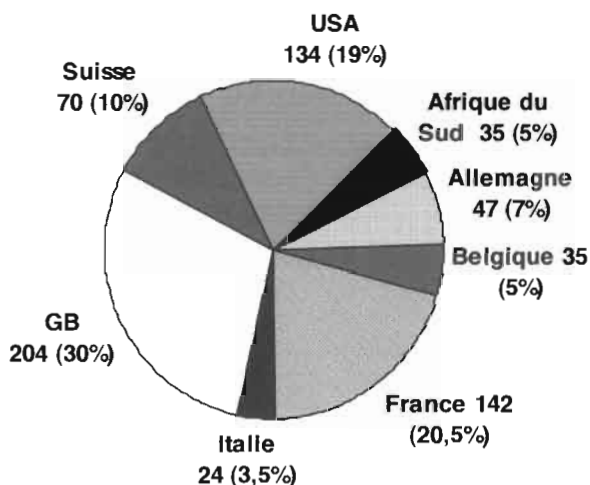
d) Génétique humaine : 13 %. Souvent éditées par des pays non impliqués dans la colonisation (sauf Grande-Bretagne), ces revues ne sont pas spécialisées sur les pays du Sud ; elles apparaissent vers 1955, à partir de l'essor de cette discipline.

e) « Divers » : 10 %.

215 supports sur 267 ont été édités en dehors de l'Afrique : la typologie a été une préoccupation allogène. Les États-Unis, la Grande-Bretagne et la France en ont édité plus de la moitié. On note la participation de l'Allemagne, de la Suisse, des Pays-Bas.

La même analyse faite cette fois sur les communications (fig. 1) révèle aussi la part prépondérante des puissances coloniales (dont l'Afrique du Sud), des États-Unis et de la Suisse : ces 8 États ont édité 77 % des titres. Les Portugais, bien que colonisateurs, n'ont pas participé à l'entreprise.

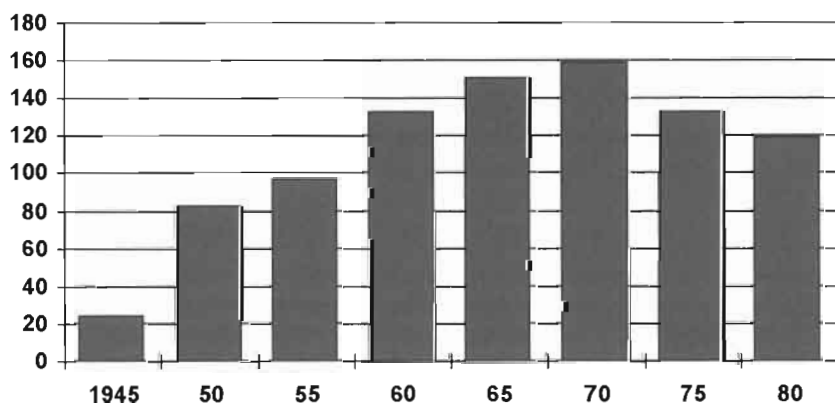
Figure 1. Part des principaux États dans l'ensemble des communications



Le reste des communications a été édité par des États africains au premier rang desquels le Kenya, pays bien doté en établissements hospitaliers et universitaires, puis Madagascar, le Zimbabwe, l'Égypte, l'Algérie et le Ghana, pour les principaux.

L'ensemble anglophone totalise 31 % des communications, le monde francophone 21 %.

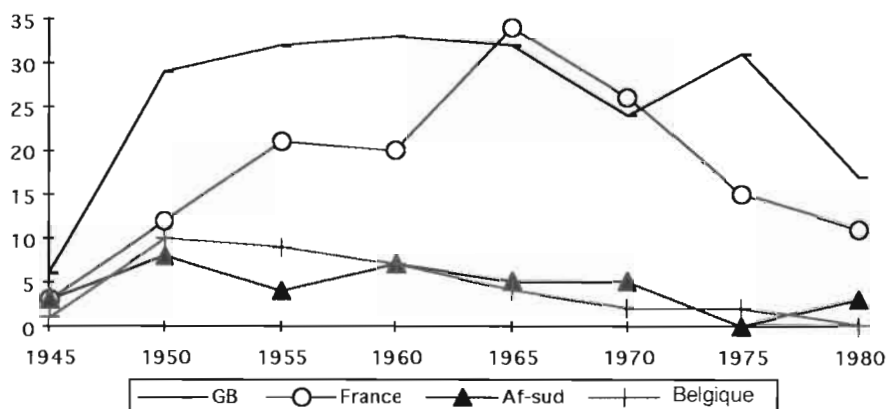
Figure 2. Évolution du volume des titres



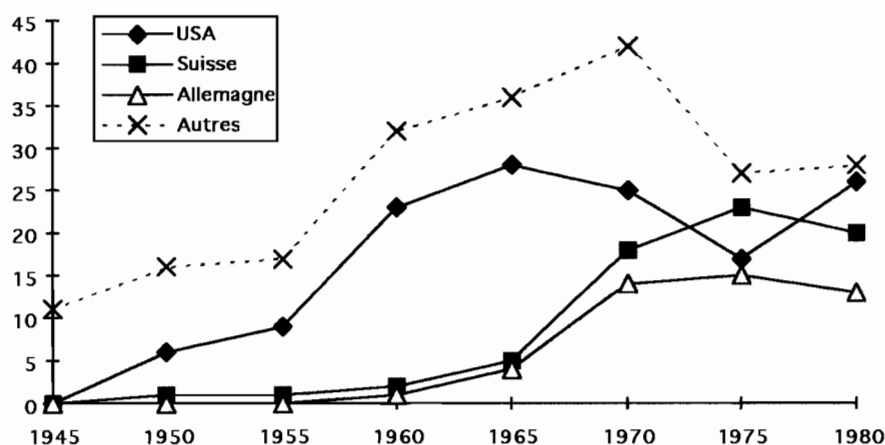
L'augmentation du volume des publications est constante jusqu'à la période 1970-1974 incluse, après quoi un fléchissement s'amorce. La poussée observée en 1960-1964 correspond à la découverte de nouveaux polymorphismes (enzymes) qui stimulent l'activité des chercheurs. Le début des années 1980 voit la fin des techniques simples de typologie, les polymorphismes les plus récemment découverts (HLA, ADN) nécessitant des techniques trop coûteuses pour permettre de nombreux travaux.

Cette évolution a été différente selon les États éditeurs (fig. 3 et 4).

Figure 3. Évolution des communications émises par les États colonisateurs



L'Afrique du Sud témoigne d'un intérêt continu pour la typologie de ses populations, la Belgique d'un désinvestissement général pour ses anciens territoires coloniaux. Les courbes de la France et de la Grande-Bretagne offrent une évolution similaire avec des décalages chronologiques : la France démarre plus tard et moins vite ; une baisse du nombre des communications résulte de l'accès à l'indépendance de ses colonies (1960-1964), puis elle rejoint le niveau britannique dans les années 1965-1969. La décolonisation britannique s'étale sur une période plus longue et se traduit par un étalement de la courbe de 1960 à 1974, à moins qu'un plafond des possibilités d'investigation ait été atteint dès les années 1950. La chute du niveau des communications françaises et anglaises dans la tranche 1970-1974 est en contradiction avec la fig. 2, où l'on enregistrait un maximum. Il faut donc que la baisse des publications de ces deux États ait été compensée par d'autres, faites ailleurs, comme en témoigne la fig. 4.

Figure 4. Évolution des communications émises par État « non colonisateur »

Les États-Unis et la Suisse (à partir de 1955-1959) ainsi que l'Allemagne (dans les années 1970) ont pris le relais des anciennes puissances coloniales : les territoires africains ne sont plus la chasse gardée des chercheurs français ou britanniques. Mais la cause en est moins un changement dans la nationalité des chercheurs que l'internationalisation croissante de la recherche en biologie, avec des équipes mixtes. En outre les chercheurs européens préfèrent publier dans les revues de prestige international américaines.

Cibles des enquêtes

Il a été affecté à chaque État africain une zone géographique de regroupement parmi cinq : septentrionale, occidentale, orientale, centrale, australe. Dans le tableau 1 figure en regard de chaque État cette « zone », le dernier pays colonisateur de cet État, ainsi que le nombre de mentions de cet État (le nombre de fois où une population de cet État est l'objet d'une enquête).

Tableau 1. Répartition des enquêtes dans les pays africains, regroupés par région

Région cible	Nombre de mentions	Dernier pays colonisateur
septentrionale	61	France
septentrionale	37	Grande-Bretagne
septentrionale	13	Italie
septentrionale	1	Espagne
Sous total	112	
occidentale	173	France
occidentale	171	Grande-Bretagne
occidentale	17	Pays libre (Libéria)
occidentale	9	Portugal
occidentale	3	Espagne
Sous total	373	
centrale	95	Belgique
centrale	61	Grande-Bretagne
centrale	33	France
Sous total	189	
orientale	68	Grande-Bretagne
orientale	27	France
orientale	27	Portugal
orientale	23	Pays libre (Ethiopie)
orientale	10	Italie
orientale	2	Éthiopie
Sous total	157	
australe	81	Grande-Bretagne
australe	76	Afrique du sud
australe	21	Portugal
Sous total	178	
Total	1 009	

L'étude du nombre de mentions par région d'Afrique fait ressortir la prépondérance de l'Afrique occidentale (37 %). Les pays anglophones et francophones y occupent une place équivalente. L'Afrique du Nord (11 %) a peu suscité l'intérêt des chercheurs.

Ces faits inversent les tendances constatées avant 1950, ce qui témoigne peut-être des questionnements sur l'origine des populations subsahariennes : si les populations de langues bantoues ont été réputées former un seul bloc démographique aux origines communes, ce n'est pas le cas des populations ouest-africaines, dont l'hétérogénéité a toujours semblé une énigme. La typologie biologique pouvait apporter des éléments nouveaux. Le cas du Nigeria paraît exemplaire : doté de moyens importants, riche en peuples divers, le linguiste Greenberg y a désigné la vallée de la Bénoué comme le berceau des peuples de langue bantoue. Il

est aussi le lieu de rayonnement des royaumes d'Ifé et de Bénin, dont les Occidentaux ont découvert les vestiges artistiques au début du siècle. Les autres pays très visés par les enquêtes présentent des caractéristiques communes : il s'agit de grands pays densément peuplés, abritant une implantation européenne importante, des infrastructures médico-sanitaires, avec une prépondérance de ceux sous domination anglaise : Nigeria, Afrique du Sud, Zaïre, Égypte, Algérie, Ghana, Kenya, Sénégal. Les petits pays d'Afrique enclavés ou pauvres ont été fort peu (Sahara occidental), voire jamais (Swaziland) objets de ces enquêtes. Cependant l'Éthiopie, le Rwanda, le Burundi, pauvres, enclavés, mal équipés, au relief difficile, ont été l'objet d'un intérêt particulier en relation avec leurs populations dites « chamitiques » : Juifs et chrétiens d'Éthiopie, Tutsi des Grands Lacs.

Cette distribution est constante sur les quarante années étudiées.

La majeure partie des travaux concerne des pays ayant accédé à l'indépendance avant 1961 : 682 sur 1 009 mentions soit 67,6 %. Ceci, mis en rapport avec le fait que seulement 25,8 % des communications ont été publiées avant cette date, indique que ces travaux ont été publiés en grande partie *après* l'accession des États « cibles » à leur indépendance. Il s'agit donc d'enquêtes réalisées en grande majorité dans le cadre de la coopération. La décolonisation n'a pas entravé l'activité scientifique de caractérisation biologique des populations africaines, bien au contraire. Elle s'est étendue à des pays non colonisateurs.

Les systèmes biologiques testés

Près de 40 % des communications mentionnent un dépistage d'hémoglobines atypiques et l'évolution chronologique témoigne d'un intérêt soutenu pour cette question. Certaines hémoglobines et la carence en G6PD produisent des anémies héréditaires dont la fréquence élevée pose un problème de santé publique. Ainsi l'hémoglobine S engendre la *sickle cell disease* ou drépanocytose (traduite aussi en français par « sicklémie » pendant la période étudiée¹⁹). Or les hémoglobines S et C,

19. Identifiée en 1910 aux États-Unis et décrite comme spécifique des Afro-américains. En cas de désoxygénation, les globules rouges prennent une forme courbe évoquant une faucille. Il suffisait de les observer au microscope pour dépister la maladie. À partir de 1917, cette anémie est reconnue pour avoir un caractère familial. En 1933, deux formes sont décrites, l'une mineure et l'autre majeure, qui correspondent aux formes hétérozygote et homozygote de la maladie. La responsabilité d'une hémoglobine différente (hbS) dans la maladie est établie en 1949 et le premier malade drépanocytaire africain est identifié en 1953. Voir A. LAINÉ (2004).

l'hémoglobine bêta-thalassémique et la déficience en G6PD ont été considérées comme caractéristiques des populations noires et/ou méditerranéennes. Ainsi elles ont servi de « traceurs » de migrations anciennes. En outre, les fréquences très élevées des gènes investis dans ces désordres biologiques ont suscité la question de leur place dans des processus de sélection et d'adaptation. L'intérêt porté par les scientifiques à ces caractères conjugue donc la curiosité anthropologique, les préoccupations sanitaires et les questions de génétique théorique.

14,3 % des communications concernent le système ABO et 12,5 % le système Rhésus, ce qui est assez peu eu égard à l'importance sanitaire de ces deux systèmes. Pour le reste, les courbes reflètent les avancées de la biologie.

Figure 5. Évolution du nombre de titres par principaux systèmes

	Hb	G6PD	ABO	HP	RH	TF	HLA	ADN	Divers
1945-1949	11	0	5	0	9	0	0	0	2
1950-1954	40	0	22	0	29	0	0	0	11
1955-1959	60	0	25	3	24	1	0	0	4
1960-1964	53	20	39	14	25	10	0	0	11
1965-1969	78	31	35	10	29	5	0	0	31
1970-1974	78	30	29	16	19	9	2	0	40
1975-1979	65	34	13	14	12	12	4	1	35
1980-1984	61	22	3	7	2	6	8	7	28
Total	446	137	171	64	149	43	14	8	162

HP = haptoglobines, TF = transferrines, RH = le système rhésus, HLA = le système majeur d'histocompatibilité. La colonne « divers » regroupe surtout des variantes enzymatiques et des immunoglobulines.

La biologie comme source d'histoire

L'étude de la diversité humaine : un objectif culturel accroché au médical

La chronologie et le volume des enquêtes corrobore la chronologie des découvertes des polymorphismes biologiques : chaque découverte donne lieu à une vague d'enquêtes sur le terrain, les vagues se succédant. Beaucoup de ces polymorphismes n'ont pas d'intérêt médical (groupes MN ou polymorphismes de l'antigène rhésus, haptoglobines), ou en avaient peu au regard des capacités sanitaires des États. Ceci incite à penser que l'objectif principal est la typologie plutôt que la santé publique. L'analyse du contenu des articles confirme cette interprétation :

la très grande majorité précise la distribution des fréquences de ces caractères par ethnies (et non par régions), sans que cette distribution soit commentée dans un but de prévention sanitaire²⁰. Certains auteurs les interprètent directement en termes d'histoire. Pour certains caractères dont l'implication médicale est conséquente, comme l'hémoglobine S responsable de la drépanocytose, les premiers dépistages en Afrique ont été faits sans qu'aucun cas de maladie drépanocytaire ait été observé, dans l'idée que cette « anormalité » ne rendait pas les Africains malades. Ils démarrent en 1951 dans le cadre de la Mission anthropologique de l'AOF, entre autres informations, tant culturelles que biologiques, à collecter pour la connaissance des populations. Ils se poursuivent jusqu'à la fin des années 1970 sans qu'on ait à disposition de traitement efficace ; les malades sont réputés ne pas dépasser quelques années de vie et les études cliniques ou thérapeutiques font l'objet de publications séparées.

Du point de vue des méthodes, du cadre paradigmatique de la typologie biologique comme source d'information sur l'histoire ancienne, ces travaux se situent dans la tradition de l'anthropométrie appliquée à l'étude des « races » dont, du reste, la production scientifique se poursuit jusqu'aux indépendances. Les acteurs en sont des médecins « qui ont fait l'Afrique » dans le contexte de la colonisation ou de la coopération internationale²¹. En général les études anthropologiques accompagnent un projet sanitaire ou économique. Les médecins coloniaux les effectuaient, en ville à partir des centres hospitaliers ou de santé, en milieu rural parallèlement à des campagnes de vaccination, souvent aussi dans le cadre de la médecine du travail, notamment celle de l'armée. Ils mettaient à profit ces sites d'observation privilégiés pour récolter d'autres données. En biologie également, les médecins exerçant à partir de centres hospitaliers ou de transfusion sanguine étudiaient des échantillons en marge de l'activité sanitaire. Importantes parfois pour élaborer des politiques de santé publique, ces données ont nourri en parallèle des corpus pour des objectifs culturels qui sollicitaient surtout l'intérêt des Occidentaux : l'évolution humaine, l'histoire du peuplement, les variations intra et inter populations. Ces utilisations en « parallèle » ont été faites sans que les individus sur lesquels les prélèvements étaient effectués en soient informés. À l'époque coloniale la question ne se posait pas, c'est pourquoi ces pratiques ont persisté dans le cadre des coopérations internationales et, finalement, suscité des critiques d'ordre

20. À la différence des articles des médecins africains qui ont plutôt un objectif de santé publique (organisation de la transfusion sanguine, lutte contre les incompatibilités foeto-maternelles, éducation sanitaire des populations).

21. Sauf exception, les anthropologues physiques et biologiques ne sont pas les mêmes tant pour des raisons de génération que de spécialité scientifique.

éthique et politique, sachant que ces recherches peuvent donner lieu, aujourd'hui comme hier, à un déterminisme biologique alimentant une discrimination raciale au détriment de populations fragiles (minorités sociales, ethniques ou sexuelles...). Elles peuvent nourrir des antagonismes politiques avec des arguments ayant trait à l'origine ou à la nature, comme dans le cas du génocide rwandais²². De la même façon que, par le passé, certaines investigations anthropologiques ont pu fournir des arguments pour le découpage territorial de nouveaux États africains²³, la biologie peut fournir des arguments juridiques pour l'octroi du statut d'autochtone²⁴. Ces considérations ont pris une ampleur sans précédent à la fin du xx^e siècle avec la mise en œuvre du Human Genome Project, une vaste entreprise internationale de décryptage du génome humain pilotée par les États-Unis comme nous le verrons plus loin.

L'ethnie : un statut épistémologique introuvable

L'unité de population de référence est « l'ethnie ». À partir du dernier tiers du xix^e siècle, l'ethnie a souvent été conçue comme sous-unité d'un groupe plus vaste, racial, national ou linguistique. Les naturalistes, les anatomistes puis les biologistes ont eu tendance à l'envisager comme une unité de population naturelle, c'est-à-dire à l'intérieur de laquelle les gens contractent leurs unions, sorte de ramification d'une branche plus vaste de l'évolution susceptible de se scinder, de migrer et puis de reprendre son développement plus loin, sur le modèle de la reproduction cellulaire comme sur celui utilisé pour décrire l'évolution des espèces. Ceci supposait que ces sociétés vivent dans une situation de relatif isolement. Dans la deuxième moitié du xx^e siècle, il est apparu que les distinctions biologiques entre groupes et sous-groupes n'étaient pas si évidentes et qu'elles variaient beaucoup en fonction des polymorphismes retenus pour les établir. Ces populations pouvaient difficilement être considérées comme des unités d'évolution distinctes divisibles en populations mères et populations filles, les gradients de distribution des fréquences génétiques témoignant plutôt d'une diffusion constante et tous azimuts des nombreux polymorphismes humains. Par ailleurs il apparaissait que la variation génétique est souvent plus importante à l'intérieur des groupes continentaux qu'entre ces groupes. Ce qui signifie que les

22. A. LAINÉ (2002).

23. Quand la question du rattachement du Soudan à l'Égypte s'est posée, les anthropologues anglais et américains se sont opposés sur la question de l'appartenance « raciale » des Nilotiques du sud Soudan, voir A. LAINÉ (1998, vol 2 : 432-451).

24. Voir par exemple H. CUNNINGHAM et S. SCHARPER (1996).

groupes constitués comme « races » par l'anthropologie classique sont extrêmement hétérogènes : entre deux individus africains, il peut y avoir plus de différences qu'entre un Africain et un Scandinave. C'est du reste cet argument qui servit le mieux à combattre l'existence de races humaines. Les notions de gradients, de « clines », se substituant à celle de taxons, l'étude de la variation génétique humaine a tendu à remplacer l'étude des « races ». À la fin du xx^e siècle, certains auteurs s'attachent à décrire la généalogie de certains variants pouvant exister dans de nombreux groupes très éloignés, plutôt que la généalogie des populations qui les portent²⁵.

Parallèlement, l'Afrique cessait d'être le territoire réservé d'« africanistes » amateurs, et elle entraînait dans le champ scientifique et notamment dans celui de l'Histoire. L'une des tâches de ces premiers historiens de métier fut de déconstruire la représentation d'ethnies figées dans la nuit préhistorique²⁶. Plusieurs décennies de recherches ont promu une vision culturelle et dynamique des sociétés africaines aux antipodes d'une conception naturelle et généalogique. À partir des années 1980, l'interrogation a porté sur l'histoire des identités africaines et sur la construction des nomenclatures ethniques héritées des voyageurs et des colonisateurs.

Cependant les ethnies décrites au cours des périodes antérieures sont restées l'unité de population servant à la présentation des données biologiques, moyen commode de les situer dans l'espace et d'élaborer des cartographies. Aussi la tentation demeure de les imaginer dans le temps phylogénétique, comme en témoignent certaines représentations arborescentes actuelles, suggérant des généalogies de populations et non de gènes, assimilant des populations « autochtones » à des fossiles préhistoriques.

The Human Genome Project (HGP)

Les données de la biologie du sang dont nous avons étudié plus haut le corpus des sources, ont formé jusqu'à la fin des années 1980 la matière première d'une réflexion sur les peuplements antérieurs à l'Histoire²⁷, après quoi le relais a été pris par les polymorphismes de l'ADN.

25. Par exemple les travaux de Laurent Excoffier. Pour un exposé simple, voir L. EXCOFFIER (1997).

26. C.-H. PERROT (1981) ; J.-P. CHRÉTIEN (1985a, 1989 et 1993) ; J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO (1985).

27. Les dernières synthèses importantes sont de L. L. CAVALLI-SFORZA (1971, 1994 et 1997), et pour l'Afrique plus spécifiquement, de L. EXCOFFIER *et alii* (1987).

En 1990, l'Office of Health and Environmental Research du Département of Energy (DOE) lance un programme de grande ampleur sur 15 ans et doté de 3 billions de dollars, visant à décrypter entièrement le génome humain. Rare projet d'État américain, mis sur pied dans le but d'empêcher des entreprises privées de faire main basse sur le vivant, le HGP a pris une dimension internationale avec la participation de nombreux scientifiques et d'une vingtaine de centres de recherche de pays étrangers, dont la France. Essentiellement centré sur la connaissance du génome humain, de son évolution, de ses relations avec l'environnement, le programme comporte de nombreux aspects de recherche médicale : identification des facteurs génétiques prédisposant à des maladies, recherche pharmacologique mieux adaptée aux individus, thérapie génique. Il comporte aussi l'étude de la variation génétique entre populations, avec le Human Genome Diversity Project (HGDP), projet à fois complémentaire et indépendant des programmes principaux. Proposé en 1991 par le généticien L. L. Cavalli-Sforza (université de Standford)²⁸, formalisé en septembre 1993 lors d'un congrès international à Alghero en Sardaigne, il a été officiellement adopté en janvier 1994 et confié à la coordination de Human Genome Organization (Hugo). Ses objectifs sont de collecter des échantillons ADN sur un grand nombre de populations des cinq continents en vue d'analyser l'adaptation humaine aux modifications de l'environnement (climat, maladies), ainsi que de retracer notre histoire commune en terme d'évolution comme de peuplement. Il rassemble des généticiens, des anthropologues, des médecins et des linguistes. Dans ce sens il se situe dans la tradition que nous avons décrite :

- une recherche culturelle périphérique et complémentaire à des objectifs médicaux et scientifiques ;
- une démarche à la fois classificatoire et historique, sinon phylogénétique ;
- reposant sur la collecte d'échantillons émanant de groupes constitués sur une base surtout linguistique, ciblant en priorité des populations en voie de disparition qualifiées d'« *isolates of historical interest*²⁹ ». La présence de linguistes au sein du consortium manifeste le projet de croiser des données linguistiques et génétiques avec cette idée que leur évolution a pu être concomitante.

Le programme inclut un volet de recherche sur les questions éthiques, légales et sociales qui ne manqueraient d'accompagner sa mise en place

28. L. L. CAVALLI-SFORZA (1991).

29. La lettre adressée à la revue *Genomics* stipule : « The populations that can tell us most about our evolutionary past are those that have been isolated for some time, are likely to be linguistically and culturally distinct and are often surrounded by geographic barriers... », voir L. L. CAVALLI-SFORZA (1991).

et son exécution. Et ce fut le cas, en effet. Dans le domaine du traitement scientifique de la relation entre biologie et identités, qui nous intéresse ici, le programme a suscité des réserves et protestations de la part des minorités américaines et de la part d'associations internationales de défense des « communautés autochtones ».

Les Africains-Américains face au HGP

Dans l'histoire des XIX^e et XX^e siècles, la recherche biologique appliquée aux groupes humains qualifiés de races, sous-races ou ethnies, est marquée idéologiquement par la hiérarchisation, le déterminisme génétique, le darwinisme social, l'eugénisme, et politiquement par l'esclavage, la colonisation, le génocide. Aussi la remise en cause du concept de race a accompagné la fin des Empires, l'analyse historique de la Seconde Guerre mondiale et du génocide des Juifs d'Europe. Cependant, à la différence des puissances coloniales européennes pour lesquelles le paradigme racial s'est construit dans un rapport à l'Autre sur d'autres sols que les leurs, les catégorisations raciales ont accompagné la construction de la société nord-américaine dont elles font partie intégrante, y compris dans la lutte contre le racisme. Les catégories *African American*, *European American* ou *Hispanic* constituent des *self-identified groups* sur la base d'une auto-désignation libre des personnes sur les formulaires de recensement démographique. Catégories socialement construites mais, pour l'immense majorité du public, associées à des « races », elles sont au fondement du droit des minorités aux États-Unis et de la politique de *Positive action* visant à corriger les inégalités. Elles servent à des analyses comparées dans maints domaines dont la biologie médicale. Les Africains-Américains, statistiquement plus sujets à certaines maladies (cancer de la prostate, drépanocytose, diabète...), militent pour que la recherche médicale prenne en compte la santé des minorités. Aussi, il y a dix ans, la notion de race ne faisait pas là l'objet des mêmes remises en cause qu'en Europe. Les perspectives ouvertes par le Human Genome Project ont modifié cet état de choses. Les Africains-Américains se sont émus du risque de déterminisme génétique qui justifierait leur assignation à une sous-classe de la société³⁰. En outre, ils ont été échaudés par les conséquences discriminatoires de la

30. En 1994, C. MURRAY et R. J. HERRNSTEIN publiaient un best-seller controversé : *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, dans lequel ils affirmaient que les différences économiques et sociales entre Blancs et Noirs d'Amérique étaient liées à des différences biologiques.

découverte de la drépanocytose, ceci jusque dans les années 1980³¹. Mais soucieux également que les progrès médicaux attendus de la génétique puissent bénéficier à leurs membres, ils ne pouvaient refuser d'y contribuer sans examen. Aussi se sont-ils mobilisés autour du programme pour obtenir que des « *guidelines* », ou lignes de conduite éthique et sociale, soient imposées aux chercheurs tant pour l'établissement des protocoles de recherche que pour la présentation des résultats. Une conférence nationale a eu lieu en 1997 sur la question des minorités et l'étude de la diversité génétique des Africains-Américains, spécifiquement, a été confiée à un programme de la Howard University, une université « historiquement noire » qui a sponsorisé un congrès autour des notions de race et de variation génétique. Les actes publiés fournissent un excellent état de la question, mais focalisé sur la diaspora africaine-américaine et ses intérêts³². Y sont examinés d'une part la pertinence des recherches génomiques sur cette catégorie sociale, d'autre part dans quelle mesure la variation génétique mondiale démontre ou non un certain cloisonnement des continents qui recouperait les races de l'anthropologie classique. La relation entre biologie et identités n'est pas questionnée dès lors qu'il s'agit des nombreuses sociétés humaines mondiales. Au contraire, ainsi que l'exprime l'un des participants :

« L'étude de populations locales bien définies appartenant à des groupes démographiques du même nom devrait être conduite en vue de comprendre les interactions gènes-environnement [...]. Les noms locaux devraient remplacer les macrodésignations en vue de refléter des populations spécifiques³³. »

Réactions de défense des communautés autochtones contre le HGP et le HGD

Le World Council on Indigenous Peoples (WCIP) s'est déclaré outré que le projet HGP ait établi une liste de plusieurs centaines de groupes ethniques à étudier sans que l'avis des intéressés ait jamais été sollicité. Il s'offusquait du projet de viser en priorité les communautés « indigènes »

31. Mesures d'eugénisme à la naissance, discrimination à l'embauche, devant les assurances, voir D. FULLWILEY (2004), R. MURRAY Jr. (2002 : 15-22).

32. « Genetics of the human race », supplément à la revue *Nature Genetics* (2004).

33. S. O. I. KEITA *et alii* (2004 : 20). En d'autres termes, il est recommandé de nommer les populations par leurs noms locaux : « Yoruba », « Wolofs », plutôt que « Noirs » ou « Africains », ce qui renvoie aux « ethnies ». Cette recommandation vient du besoin de comprendre les différences génétiques des *African-American* en étudiant les groupes africains dans leur environnement naturel.

en voie de disparition, « groupes isolés d'un intérêt historique particulier » dont le patrimoine vivant aurait à être préservé dans des génothèques internationales³⁴. Les accusations de racisme et de colonialisme n'ont pas manqué, et ce d'autant que le débat s'engageait sur la question du brevetage du génome. Les gènes d'une personne, d'une famille, ou d'un groupe social, simplement identifiés par séquençage, pouvaient-ils être assimilés à une invention ? Pouvait-ils devenir la propriété de gouvernements, de chercheurs ou de sociétés privées ? Au premier chef des associations protestataires figurent celles des Native Americans, descendants des Indiens d'Amérique, dont les critiques s'expriment dans divers registres :

- Religieux et identitaire : hostilité à dissocier dans le vivant la partie du tout (une goutte de sang ou une séquence d'ADN équivaut à la personne entière) ; refus de contribuer à l'élaboration d'une histoire évolutionniste à l'encontre de leurs conceptions cosmogoniques et historiques ;

- Politique : la préservation de la biodiversité des populations autochtones passe par des mesures sociales, économiques et politiques les préservant de la disparition, et non par des laboratoires de reproduction cellulaire ;

- Juridique, économique, éthique : la propriété, la gestion, l'utilisation et les profits des ressources vivantes appartenant aux membres des communautés exigent leur consentement, information et participation³⁵. Cette participation devrait être conditionnée à des retours en terme de bénéfices médicaux et sanitaires ;

- Scientifique : les peuples indigènes sont assimilés à des taxons restés purs de mélanges et reflétant des moments de l'évolution humaine sans égard pour leurs dynamiques propres, historiques et démographiques. Cette considération rejoint les critiques sur la biologie des populations appliquée à l'histoire de l'Afrique que nous avons formulées ailleurs³⁶.

34. Déclaration de Victoria Tauli-Corpuz, (Cordillera People's Alliance, Philippines) à la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne (1993) : « Depuis 500 ans nous sommes victimes d'ethnocides et de génocides qui ont mis notre survie en danger, et on parle maintenant de recueillir et de stocker notre ADN. C'est simplement une façon plus sophistiquée de recueillir et de stocker dans les musées et les institutions scientifiques les restes de nos ancêtres... », voir D. A. POSEY et G. DUTFIELD (1997, annexe I).

35. Cette considération s'inscrit dans les questions internationales engagées sur la question de la protection des ressources naturelles des pays en développement et des savoirs locaux qui y sont attachés (voir article 8J de la convention sur la biodiversité, Onu, Rio de Janeiro, 1992), questions qui se manifestent depuis près de trente ans dans le domaine de la phytothérapie, en particulier.

36. A. LAINÉ (1998). Remarques justifiées eu égard à la démarche de comparer préférentiellement des ADN de populations « indigènes » avec celles de grands singes, voir par exemple L. JIN, P. A. UNDERHILL *et alii* (1997).

Plusieurs associations internationales de défense des communautés autochtones ont demandé un moratoire tant que ne seraient pas élaborés des recommandations et arbitrages internationaux, notamment sur les points du consentement éclairé des communautés et du droit à la propriété. Ces critiques ont considérablement ralenti la collecte des échantillons, encore que celle-ci ait commencé avant et se soit continuée depuis lors sur des fronts moins réticents. Elles ont néanmoins fait évoluer la démarche des planificateurs du projet Hugo et débouché sur des textes de référence internationaux³⁷. Elles ont aussi produit une réflexion sur la nécessité d'associer des historiens pouvant expertiser les implications des caractérisations biologiques pour les sociétés concernées.

États, sociétés, identités africaines : quelle place dans le débat ?

De nombreuses sociétés africaines non étatiques sont considérées comme des ethnies par tradition historiographique. Certaines sociétés se rattachent à d'anciennes entités politiques précoloniales, d'autres sont issues de distinctions opérées par les savants ou par les administrations coloniales sur la base d'analogies géographiques, culturelles, linguistiques, anthropométriques. Ces mêmes nomenclatures étant généralement reproduites en dépit des mises en place contextuelles des spécialistes, il est légitime de se poser la question des conséquences induites par le fait de distinguer par la biologie des groupes sociaux présentant entre eux des rapports de conflit, actuels ou potentiels. Dans le domaine de la biologie du sang, on l'a vu, les résultats scientifiques ont parfois souffert de biais d'interprétation qui révèlent des enjeux politiques. Ces enjeux n'ont pas forcément disparu comme en témoignent les conflits du Soudan, ceux de la région des Grands Lacs et du Congo ; d'autres sont apparus plus récemment comme le conflit en Côte d'Ivoire. L'historiographie coloniale a opposé de manière presque obsessionnelle « l'indigène » du Sahel au Soudanais, le Berbère à l'Arabe, le Hutu au Tutsi, le Bantou au Pygmée ou au Hottentot, les Peuls nomades aux sédentaires, le Dogon à tous les autres... ce qui a toujours des conséquences.

37. Cf. *Déclaration de la Conférence générale de l'Unesco de novembre 1997 sur le génome Humain et les droits de l'Homme*, aux travaux de la Commission des droits de l'homme du Conseil économique et social des Nations unies, dans une note E/CN.4/Sub.2/AC.4/1998/4 du 4 juin 1998 qui, tout en reconnaissant l'intérêt des projets HDG et HGDP, prend en considération un grand nombre des revendications des minorités autochtones.

Une revue rapide d'un certain nombre de publications contemporaines montre que ces focalisations et oppositions ont persisté. Cependant, il est difficile de recenser les travaux du HGDP ayant trait à l'Afrique depuis 1993 : le site Internet de l'organisation Hugo ne donne pas la liste des chercheurs ou des centres affiliés, ni celle des publications réalisées sous son égide. Il faudrait recenser tout ce qui est produit en étude de la variation inter-populations par les différents laboratoires mondiaux, mais sans savoir si ceux-ci travaillent en relation avec l'organisation. Du côté du laboratoire pilote dirigé par L. L. Cavalli-Sforza à Stanford, 79 publications réalisées de 1994 à 2006 sont affichées sur le site³⁸, dont 18 portent entre autres sur des populations africaines. Elles comparent quelques variants ADN sur des échantillons humains des différents continents en vue de tester des scénarios d'histoire du peuplement. Les trois publications portant spécifiquement sur l'Afrique ciblent des individus de langue khoisane (nommés Bushmen et Hottentots dans une littérature plus ancienne), envisagés comme descendants de populations originelles³⁹. L'étude de la diversité intracontinentale, qui pourrait éclairer les dynamiques démographiques de périodes plus récentes, n'est pas représentée, non plus que les relations entre la biologie humaine et les transformations culturelles et environnementales ; cinq publications seulement concernent des gènes en lien avec la santé. Pourtant ces recherches sont inscrites dans la charte de Hugo dont les énormes moyens financiers peuvent durablement décider des orientations de la recherche mondiale. Peut-être les difficultés de départ du projet en sont-elles la cause, mais on peut observer que d'autres centres de recherche travaillent dans des perspectives plus diversifiées⁴⁰. Les chercheurs et les États peuvent donc infléchir la recherche dans le sens de leurs intérêts scientifiques.

Les pays africains se sont pourtant peu saisis des questions soulevées par les *African-American* ou les associations de défense des communautés autochtones. Les sociétés africaines non étatiques ne constituent pas des « races » et très peu peuvent se revendiquer « indigènes »⁴¹. Bon nombre d'entre elles ne sont pas non plus des minorités politiques à l'intérieur des États actuels et la question des minorités ne s'y pose pas de la même manière qu'aux États-Unis.

38. Voir <<http://hpgd.stanford.edu/publications.html>>.

39. A KNIGHT *et alii* (2003) ; J. R. LUIS *et alii* (2004) ; O. SEMINO *et alii* (2002).

40. Comme en témoignent les publications diversifiées du laboratoire du département d'anthropologie et d'écologie de l'Université de Genève, ainsi que les objectifs de recherche du Génoscope, en France (associé au HGP), orientés vers la lutte contre les vecteurs du paludisme et autres endémies.

41. Une déclaration des peuples autochtones d'Afrique du Sud s'est cependant jointe à la Conférence internationale des droits de l'homme de Vienne en 1993.

Particulièrement concernés par les bénéfices qu'ils pourraient recevoir des résultats d'une recherche biotechnologique tournée vers la lutte contre le sida, la tuberculose, le paludisme et certaines maladies génétiques, les États participent à la recherche internationale, épidémiologique, clinique, anthropologique. Toutefois nombre d'entre eux disposent de moyens très limités pour évaluer de manière indépendante les projets de recherche que leur soumettent aussi bien les chercheurs étrangers ou organismes de parrainages que leurs propres chercheurs. *A fortiori* les sociétés non étatiques, groupes historico-culturels quelquefois transnationaux, ont-elles encore moins de prise sur la recherche – encore que certaines disposent de chefs traditionnels influents et compétents qui pourraient peser sur les orientations.

La recherche en anthropologie biologique témoigne de remarquables évolutions, tout à la fois technologiques et paradigmatiques. Elle a été l'une des sciences les plus remises en cause sur le plan idéologique et scientifique, ayant elle-même contribué à ces remises en cause lors des changements de génération accompagnant les mutations politiques de la deuxième moitié du ^{xx}e siècle⁴². Grâce aux innovations des biotechnologies, des corpus de données considérables ont en partie changé notre vision de l'histoire de l'humanité et des relations entre les êtres humains qui la composent. La bio-anthropologie manifeste depuis une trentaine d'années un dynamisme qui suscite l'espoir d'importantes découvertes scientifiques dans des domaines multiples touchant à la fois à la santé et à l'histoire, mais aussi des craintes en raison des risques qu'elle fait peser sur des sociétés qui subissent beaucoup plus qu'elles ne maîtrisent une recherche qui les concerne. Paradoxalement, ce renouveau, les importants corpus qu'il produit, montrent de remarquables permanences historiques dans la démarche comme dans certaines orientations et interprétations de recherche. Très centrée sur la préhistoire de l'homme moderne (*Homo sapiens sapiens*), l'anthropologie biologique révèle le besoin qu'éprouvent les sociétés matérialistes occidentales (y compris les Occidentaux d'origine africaine) de retracer leur histoire depuis qu'elles ont rompu avec les explications ontologiques des religions. Comme par le passé, certains scientifiques ont envisagé d'utiliser le matériel humain comme s'il allait de soi et sont surpris de ne pas rencontrer l'adhésion de communautés qui ne se sentent pas concernées par ce projet. À la différence de la majeure partie du siècle écoulé, celles-ci peuvent le faire savoir et négocier leur participation.

42. A. LANGANEY (1977).

Les planificateurs du HGDP manifestent une focalisation sur les groupes humains qui ont fasciné les Européens tout au long de l'époque moderne, et persistent à voir dans ces populations « anciennes » (cachant mal la parenté avec les « tribus primitives » de l'époque coloniale⁴³) des reliquats de l'histoire et le miroir dévoilé des origines. De nouveau la recherche associe la linguistique comparée, de façon très légitime mais au risque de confusions réitérées entre biologie et culture⁴⁴. Enfin elle fait dépendre une recherche culturelle d'une recherche sanitaire indispensable, difficile à récuser. Les moyens techniques et financiers émanent de ceux qui, en grande partie, définissent les objectifs. Une analyse des réseaux scientifiques internationaux, de leur programmes et de leurs sources de financement, permettrait de mieux préciser la portée future des recherches histoire-santé-environnement dans le champ de la génétique, d'évaluer s'il serait souhaitable d'en infléchir les orientations ou de lui opposer la concurrence d'autres analyses de la variation génétique humaine. Les pays africains pourraient se doter de leur propre système d'éthique ainsi que d'une coordination supranationale visant à l'orientation des projets de recherche dans les directions souhaitées par leurs chercheurs et par leurs populations.

Références bibliographiques

- AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (dir.), 1985, *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- BAHUCHET S., 1993, « L'invention des Pygmées », *Cahiers d'études africaines*, n° 129 : 153-181.
- BOETSCH G. et FERRIE J. N., 1989, « Le paradigme berbère : approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIX^e siècle », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, nouvelle série, 3-4 : 357-376.

43. Selon les théories les mieux partagées de l'anthropologie génétique, tous les êtres humains sont issus d'une même population initiale. S'il en est ainsi, tous les individus ont le même âge au regard de l'évolution et sont aussi modernes. Parler de population « ancienne » semble contradictoire et signifierait, au mieux, qu'il s'agit de groupes anciennement structurés en tant que sociétés (avec leur langue). Mais au regard des 100 000 ans de l'histoire de l'homme moderne, les quelques siècles de l'histoire sociale connue des Khoisans font résonner cette représentation comme un anachronisme.

44. Cette démarche comparée entre biologie et linguistique avait disparu des programmes de recherche à partir des années 1960 dans le sillage de la critique des idéologies scientifiques de la période coloniale.

- BOETSCH G. et FERRIE J. N., 1993, « L'impossible objet de la raciologie », *Cahiers d'études africaines*, n° 129 : 5-18.
- BOYD W. C., 1939, « Blood groups », *Tabulae biologicae*, n° 17 : 113-240.
- , 1940, « Critics of methods of classifying Mankind », *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 27, n° 3 : 33-364.
- , 1950, *Genetics and the Races of Man*, Boston, Heath [traduction en 1952 : *Génétique et races humaines. Introduction à l'anthropologie physique moderne*, Paris, Payot].
- CAVALLI-SFORZA L. L. et BODMER W. F., 1971, *The Genetics of Human Populations*, San Francisco, WH Freeman and Co.
- CAVALLI-SFORZA L. L., 1991, « Call for a worldwide survey of human genetic diversity : a vanishing opportunity for the Human Genome Project », *Genomics*, 11 : 490-491.
- CAVALLI-SFORZA L. L., PIAZZA A. et MENOZZI A., 1994, *The History and Geography of the Human Genes*, Princeton, Princeton University Press, chapitre « Africa ».
- CAVALLI-SFORZA L. L., 1997, *Qui sommes-nous ? Une histoire de la diversité humaine*, Paris, Flammarion.
- CHRÉTIEN J.-P., 1977, « Les deux visages de Cham », in *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Éditions du CNRS : 171-199.
- , 1985a, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi » in AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte : 129-165.
- , 1985b, « Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine. Un mythe racial contemporain », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 8, octobre : 43-66.
- , 1993, « Les identités hutu et tutsi. Perspectives historiques et manipulations politiques », in CHRÉTIEN J.-P., *Burundi, l'histoire retrouvée. 25 ans de métier d'historien en Afrique*, Paris, Karthala : 313-334.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 1989, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT.
- CUNNINGHAM H. et SCHARPER S., 1996, « The human genome project », *Indigenous affairs*, n° 1 : 54-56.
- EXCOFFIER L., PELLEGRINI B., LANGANEY A., SANCHEZ-MAZAS A. et SIMON C., 1987, « Genetics and history of Subsaharan Africa », *Yearbook of Physical Anthropology*, vol. 30, n° 7 : 151-194.
- EXCOFFIER L., 1997, « Ce que nous dit la généalogie des gènes », *La Recherche*, n° 302, octobre : 82-89.
- FAUVELLE F.-X., 1999, « Des murs d'Augsbourg aux vitrines du Cap. Cinq siècles d'histoire du regard sur le corps des Khoisan », *Cahiers d'études africaines*, n° 155-156 : 39-561.

- FULLWILEY D., 2004 « Contingences de la maladie. Les politiques culturelles de la souffrance en regard du trait drépanocytaire AS au Sénégal », in LAINÉ A. (dir.), *La Drépanocytose. Regards croisés sur une maladie orpheline*, Paris, Karthala : 243-278.
- « Genetics of the human race », 2004, numéro spécial de la revue *Nature Genetics*, vol. 36, n° 11, novembre.
- HIRSCHFELD L., 1919, « Serological differences between the blood of different races », *Lancet*, n° 2 : 675-679.
- JIN L., UNDERHILL P. A. et alii, 1997, « Defining microsatellite alleles by genotyping global indigenous human populations and non-human primates », *Journal of Forensic Sciences*, vol. 42 : 496-499.
- KEITA S. O. Y., KITTLES R. A., ROYAL C. D. M., BONNET G. E. et alii, 2004, « Conceptualizing human variation », in « Genetics of the human race », numéro spécial de la revue *Nature Genetics*, vol. 36, n° 11, novembre : 17-20.
- KNIGHT A., UNDERHILL P. A. et alii, 2003, « African Y-chromosome and mtDNA. Divergence provides insight into the history of click languages », *Current Biology*, vol. 13 : 464-473.
- KOPEC A. C. et TILLS R. E., 1983, *The Distribution of the Human blood Groups and other Polymorphisms*, New York, Oxford University Press.
- LAINÉ A., 1998, *Génétique des populations et histoire du peuplement de l'Afrique. Essai d'historiographie et d'épistémologie*, Thèse en histoire de l'Université Paris 1, Lille, Presses universitaires de Lille, diffusion Septentrion, 2 vol.
- , 1999, « L'anthropologie génétique et la question de la citoyenneté dans la région des Grands Lacs », *Droit et Cultures*, vol. 38, n° 2 : 80-106.
- , 2000a, « Ève africaine ? De l'origine des races aux racismes de l'origine » in CHRÉTIEN J.-P., PERROT C.-H. et FAUVELLE F.-X. (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala : 103-123.
- , 2000b, « Biologie et culture : un dialogue impossible ? Approches de l'identité biologique du XVIII^e siècle à nos jours », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, tome 12, n° 3-4, décembre : 439-453.
- , 2002, « Identités biologiques, identités sociales et conflits ethniques en Afrique subsaharienne », *Journal des anthropologues*, numéro spécial « Médecine et Biologie : chimères et production du social », n° 88-89 : 29-39.
- , 2004, « L'hémoglobine S, l'Afrique et l'Europe. Science et idéologies dans les représentations de la drépanocytose » in LAINÉ A. (dir.), *La Drépanocytose. Regards croisés sur une maladie orpheline*, Paris, Karthala : 19-44.

- LANGANEY A., 1977, « La résurrection de l'anthropologie », *Sciences et vie*, n° 120, hors série : 4-11.
- LIVINGSTONE F. B., 1985, *Frequencies of hemoglobin variants. Thalassemia, The Glucose-6-Phosphate Dehydrogenase Deficiency, G6PD Variants, and Ovalocytosis in Human Populations*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- LUIS J. R., ROWOLD D. J. *et alii*, 2004, « The Levant versus the Horn of Africa : evidence for bidirectional corridors of Human Migrations », *American Journal of Human Genetics*, vol. 74 : 232-244.
- LOURANT A. E., 1958 [1954], *The Distribution of the Human Blood Groups*, Oxford, Blackwell Scientific Publications.
- LOURANT A. E., KOPEC A. C. et DOMANIEWSKA-SOBCZAK K., 1976, *The Distribution of the Human Blood Groups and other Polymorphisms*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- MURRAY R. Jr., 2002, « Historical Perspective : The Sick Cell Testing Debacle », suppl. « Human Genome Project Black Bag », *Journal for Minority Medical Students*, printemps : 15-22.
- PERROT C.-H., 1981, « Le processus de formation d'une ethnie : les Anyi-Ndenye de Côte d'Ivoire », *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, t. 68, n° 250-253 : 427-429.
- POSEY D. A. et DUTFIELD G., 1997, *Le Marché mondial de la propriété intellectuelle. Droits des communautés traditionnelles indigènes*, Ottawa, Publications du CRDI (Centre de recherches pour le développement international).
- ROYCHOUDHURY A. R., NEI M., 1988, *Human Polymorphic Genes : World Distribution*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- SEMINO O., SANTACHIARA-BENERECETTI A. S. *et alii*, 2002, « Ethiopians et Khoisans share the deepest clades of the Human Y-Chromosome phylogeny », *American Journal of Human Genetics*, vol. 70 : 265-268.

8

De l'anthropologie humaniste à l'anthropologie humanitariste

Les trois décès de l'anthropologie sociale

Jean COPANS¹

« On ne sait pas encore si l'anthropologie politique du ^{xxi}e siècle (et au-delà) approfondira les idées et valeurs héritées des Lumières avec lesquelles elle s'est construite, ou bien les remettra en question et les rejettera au nom de leur "euro-centrisme" et proposera à leur place des hégémonies culturelles et historiques alternatives ; ou encore si elle créera un autre mode de compréhension (certainement transdisciplinaire) confrontant constamment les héritages complexes des Lumières, des anti-Lumières, des post-Lumières et des anti-post-Lumières ».

Joan VINCENT²

Depuis les origines les plus lointaines de la discipline, du moins celles que l'on se fixe en France sous l'égide des Lumières, l'anthropologie est censée apporter, sous une forme ou une autre, la civilisation (occidentale) dans ses bagages, ne serait-ce qu'en faisant reconnaître justement la qualité humaine et sociale de ses interlocuteurs si spéciaux. Les Autres sont humains parce que nous le sommes ou que nous le sommes devenus. Il n'est pas question de retracer ici les lieux communs de cette histoire ni

1. Professeur de sociologie à l'Université Paris 5, René Descartes. J. Copans fréquente professionnellement et amicalement Jean-Pierre Chrétien depuis plus de trente ans. Il apprécie ses travaux d'histoire rurale et de critique de l'ethnicité et de l'ethnisme.

2. J. VINCENT (2002), cité par M. O. BEZERRA (2004 : 71).

celle des nombreuses critiques dont ils ont été l'objet. Certains pensent même que l'esprit véritable de la discipline anthropologique se manifeste par cette critique permanente, par cette remise en cause du principe de civilisation. L'ambiguïté des Lumières permet ces deux lectures : la conscience de soi est à la fois ouverture et domination, la modernité est simultanément libération et exploitation.

L'époque coloniale « moderne », celle des XIX^e et XX^e siècles, a amplifié cette attitude, y compris au sein des positions anticolonialistes les plus engagées : l'anthropologue en témoin involontaire de la modernisation devient l'un des penseurs possibles de cette modernité. C'est pourquoi l'ethnologie fut autant épinglée par les anticolonialistes, et parfois condamnée avec la même énergie que les expéditions militaires les plus brutales. L'anthropologie, en traduisant les autres cultures dans l'idiome rationnel et symbolique de la modernité, n'est pas seulement un passeur intellectuel ou un alibi politique : elle imposerait, semble-t-il, une lecture de pure extériorité et ce faisant déposséderait les acteurs de leur propre patrimoine. D'où les fameuses thèses de l'authenticité des cultures « Autres » qui cherchent à disqualifier l'unicité de l'histoire humaine en déniaient toute portée scientifique aux discours sur l'altérité qui seraient, en quelque sorte, anthropophages à leur façon.

La transmission de ces réflexions aux « populations-objets » de l'anthropologie a évidemment fait couler beaucoup d'encre, mais en cette aube du XXI^e siècle, malgré « l'indigénisation » de l'anthropologie en de nombreuses sociétés du Sud, il ne semble pas qu'une solution ait été trouvée à cet esprit d'assistance que l'on pourrait qualifier aujourd'hui d'humanitariste. Le slogan de l'anthropologie ne serait-il pas « de l'humanisme des Lumières à l'humanitarisme de la mondialisation » ? Cette discipline, à la différence des autres sciences sociales et historiques, porte l'emblème de l'expansion européenne et, telle une Lady Macbeth pluriculturelle, cherche à jamais, dans la nuit des temps noirs de l'histoire, à expier le crime des origines. C'est pourquoi l'anthropologie (et sa version ethnologique) est la science la plus moderne qui soit : elle est le témoin par excellence de toutes les figures de la modernité, ou du moins elle devrait l'être.

Car la modernité, avec le recul de l'achèvement du XX^e siècle, est plurielle. Non seulement le destin des populations « ethnologisées » a été tragique mais celui des populations « ethnologisantes » l'a été également et peut-être plus. Au point qu'aujourd'hui nous savons que l'Holocauste est une de ces preuves radicales de la modernité et qu'il existe même une concurrence entre ses victimes qui manifestent ainsi une forme suprême d'existence³. La modernité n'est plus ce changement social bon enfant

3. Z. BAUMAN (2002) ; J.-M. CHAUMONT (2002).

que nous décrivait G. Balandier dans ses ouvrages fondateurs des années 1950⁴. On est en droit de se demander si la colonisation manifestait la violence extrême qu'on impute aujourd'hui aux phénomènes comme les guerres dites civiles, accompagnées de leurs camps (souvent permanents) de réfugiés, les dégradations environnementales irrémédiables, les catastrophes technologiques et enfin le génocide. De nombreuses images ponctuent cette prise de conscience du destin des terrains des anthropologues depuis l'*Urgent Anthropology* des années 1960 aux terrains sensibles des dix dernières années⁵. L'histoire de l'anthropologie au xx^e siècle est une suite d'imprévus, si l'on s'en tient aux programmes successifs de la discipline, quelles que soient la tradition nationale ou la théorie concernée. Tous ces facteurs contribuent au bon ou au mauvais fonctionnement de l'analyse anthropologique.

Prenons d'abord l'objet de la discipline. Quels sont les objets de l'extrême modernité que la discipline aurait pris ou n'aurait pas pris en considération ? S'agit-il du conflit, de la violence, de sa généralisation génocidaire ou encore de la souffrance, individuelle et collective, voire de tout cela à la fois⁶ ? Ou ne s'agirait-il pas plutôt de l'intimité violente de l'inégalité et de la domination ? Que l'esclavage soit bien vivant ou encore que la violence irrigue « secrètement » le corps social sont des phénomènes d'évidence. La modernité renvoie plutôt à la violence permanente des rapports sociaux et à leurs effets profondément injustes et inégaux, entre genres, âges, catégories sociales et culturelles construites. Et à lire l'histoire des apparences (ce sont les figures dominantes qui tiennent les cordons de la bourse de la rhétorique dominée même au sein des retournements en creux des informations et des témoignages), il faut se dire que « l'objet » anthropologique est le résultat d'une espèce de métissage de paroles et d'actions et que la balance penche de plus en plus en faveur des premières (comme en sociologie d'ailleurs).

L'observation devient description, puis représentations. Ces dernières deviennent simultanément Représentation (pour les ethnologues puristes) et témoignages (pour les activistes de l'extrême modernité). Un excellent exemple nous serait fourni par les différents écrits de l'anthropologue Paul Richards à propos de la guerre du Sierra Leone⁷ : ne rejoignent-ils pas ceux du journaliste Jean Hatzfeld⁸ ? Un seul fait réunit les deux

4. G. BALANDIER (1982 [1955] et 1957).

5. La revue américaine *Current Anthropology* tenait une rubrique permanente sur ce thème. Pour les périodes plus récentes, lire M. AGIER (1997) et le recueil *Terrains sensibles* (F. BOUILLON, M. FRESIA et V. TALLIO, dir., 2005).

6. J. ASSAYAG (2004a et b) ; voir aussi D. FASSIN (2004).

7. P. RICHARDS (1996) ; K. PETERS et P. RICHARDS (1998a et b).

8. J. HATZFELD (2000 et 2003).

auteurs : ils n'étaient pas présents sur le terrain de l'exercice de la violence. L'anthropologue se distinguerait-il donc par sa seule compétence « scientifique » ? Il faut par conséquent conduire une sociologie du regard et démontrer, ainsi que le fait Claudine Vidal, que ceux qui parlent des paysans génocides n'ont jamais rencontré un seul paysan au Rwanda⁹. Car à la limite ce qui attend cette anthropologie d'urgence humanitariste, c'est le fait de ne plus chercher à voir du tout, soit parce que la parole des autres remplace avantageusement le regard et la présence de l'ethnologue, soit parce que l'ethnologue pense que de tous les regards le sien est par définition premier, donc coupable d'in-objectivité à cause de la « sensibilité » des terrains. Cette sensibilité met les méthodes anthropologiques en demeure : peut-on poursuivre par temps « sensible » le recours à des méthodes qui ont plus ou moins fait leurs preuves uniquement par temps de « paix domestique et civile » ?

Ce décès annoncé (si rien ne change), mais non voulu, relève d'une démonstration en deux parties : la première essaiera de prendre la mesure de la face cachée, hier comme aujourd'hui, de la modernité. Cachée parce que dérobée aux yeux des théories et des méthodes de la discipline ou au contraire cachée parce que volontairement camouflée par l'observateur étranger qui ne supporte pas la face noire de la modernité tout en refusant par ailleurs la quinquillerie de la postmodernité ? Lorsque les sociétés d'Afrique noire se trouvent aux prises des dominations les plus brutales (apartheid sud-africain) puis des désorganisations et « guerres » civiles (Mozambique, Angola, Sierra Leone, Liberia, Soudan, Somalie, etc.) et enfin d'un génocide (Rwanda) l'anthropologie devient au mieux grand reportage ou témoignage. Certes on a pu critiquer jadis les sciences du développement pour leur aveuglement, leur incapacité à devenir les sciences sociales de la fabrication de l'inégalité, de la dépossession et de la haine¹⁰. Mais si cette reconversion ou nouvelle vocation de l'anthropologie a du mal à voir le jour, c'est pour des raisons bien propres à la discipline elle-même que nous allons essayer d'explicitier ici. C'est peut-être là un premier décès de l'anthropologie sociale.

La seconde partie examinera l'alternative historienne, adoptée par de nombreux anthropologues. Le recours au seul témoignage d'autrui, en devenant mémoire, risque de se transformer en faux témoignage parce que produit d'une fausse conscience ou d'une conscience malheureuse. Du coup l'anthropologie en proie aux seuls témoignages se sent incapable de déconstruire la mémoire qui l'habite parce qu'elle n'a pas pu conduire une sociologie empirique de l'énonciation. Enfin il y a les

9. C. VIDAL (1998a).

10. Voir les analyses du politiste P. UVIN (1999 ; 2000 : 121-146).

leçons problématiques de l'historiographie africaniste, du moins française et francophone. L'histoire sociale de la période coloniale et néocoloniale reste toujours le parent pauvre de nos études africaines. Paradoxalement l'économisme de l'anthropologie économique et historique marxiste française a oblitéré les dynamiques sociales modernes. L'anthropologie s'est donc retrouvée sans mémoire dynamique de ses objets, sans repérage des processus de longue durée. Le pont entre le passé « précolonial » et le présent immédiat reste en pointillés. C'est là le second décès de l'anthropologie sociale.

En conclusion nous évoquerons ce que nous avons appelé la démission programmée de l'anthropologie politique¹¹. En effet les débordements disciplinaires (en science politique notamment) ont occupé d'emblée ces terrains troublés. Certes il existe de nombreuses exceptions mais les populations réfugiées, les usages de la violence physique (et non seulement symbolique), l'organisation interne et intime des appareils d'État sont devenus « la propriété » d'approches anthropologisées mais pas tout le temps anthropologiques au niveau de la démarche de terrain, du moins sur les terrains africanistes. La pratique classique de la comparaison a été plus ou moins oubliée et l'anthropologie n'a pas su se réapproprier les travaux des autres disciplines ou des autres aires culturelles. C'est là finalement comme un troisième décès de l'anthropologie sociale.

S'il y a urgence c'est bien sûr celle de la reconstruction d'une véritable anthropologie de la modernité, une modernité dont la face sombre domine tous les terrains au contraire de la face plus humaine du temps où l'Afrique était ambiguë. Les travaux des historiens à propos du Rwanda (mais pas exclusivement) sont, dans ce cas, une interpellation qui devrait nous aider à refonder une anthropologie sociale digne de l'Afrique du XXI^e siècle.

La face noire de la modernité (post)moderne

La prise en charge de l'actualité, tout à fait indispensable au plan de l'analyse scientifique, ne sera pas assumée par l'anthropologie, du moins au sein des traditions françaises et francophones. Les fameux « grands récits » fondateurs de la discipline des années 1950-1970 (structuralisme, dynamisme et marxisme) n'ont pas su moderniser les cadres globaux de leurs terrains et par contrecoup l'anthropologie a réinvesti les champs

11. J. COPANS (2003a).

infra-ethniques d'autant que l'ethnie s'est trouvée irrémédiablement déconstruite et qu'elle n'est plus un cadre d'analyse globale¹². C'est l'invention de l'État postcolonial qui a défini par nécessité les domaines naturels de la violence comme ceux de l'ensemble du champ national : de nouveaux acteurs se trouvent convoqués car la plupart des gouvernements ont fait la chasse aux opposants quels qu'ils soient. L'anthropologie sociale de l'État traditionnel, qui s'était si brillamment reconvertie en anthropologie historique de la construction réelle de ce même État ancien, semble hésiter et ne réussit pas à devenir simultanément une anthropologie de l'État moderne¹³. En se libérant des préjugés traditionalistes on aurait pu croire que l'anthropologie politique aborderait tout naturellement les terrains empiriques de l'État nouveau en train de s'installer. Certes l'État est multiple et pluriel : il est national, il est local, il est aussi transnational. Mais l'observation en temps réel ne prend pas : à croire que la méthode historique qui conduit à la reconsidération des travaux anciens s'infiltre insidieusement dans l'examen du politique contemporain qui transforme l'enquête *in situ* en une enquête tout aussi distante, socialement parlant. La mise en place de l'État, puis la contestation de plus en plus conséquente de sa légitimité, à commencer par la réalisation de coups d'État militaires, échappent à l'observation participante : la qualité étrangère, d'extériorité, des chercheurs concernés y est certainement pour quelque chose.

La déconstruction postmoderne avait pourtant commencé sous des auspices très politiques : on semble l'oublier aujourd'hui mais il suffit de se reporter à l'ouvrage de Marcus et Fischer de 1986 qui consacre un chapitre entier à la double question du contexte économique-politique global et de la différence temporelle entre l'historicité de l'anthropologue et celle de l'objet¹⁴. Mais l'aspect rhétorique et interprétatif va prendre le dessus au point de reléguer la question de la situation politique dans un registre quasi métaphorique, du moins dans certains courants de l'anthropologie américaine. De leur côté les britanniques semblent valoriser des approches plus pragmatiques, du moins à lire la revue du Royal Anthropological Institute, *Anthropology Today*, puisque l'anthologie préparée par son fondateur et éditeur pendant 26 ans, Jonathan Benthall, met en valeur un regard en temps réel que confirment la plupart des thèmes centraux de l'ouvrage : le pouvoir féminin, les droits indigènes, les *mass media*, les États autoritaires, la guerre et le conflit civil¹⁵.

12. J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO (dir., 1999 [1985]) ; J.-P. CHRÉTIEN et G. PRUNIER (dir., 2003 [1989]).

13. E. TERRAY (1995).

14. G.E. MARCUS et M.M. FISCHER (1986, notamment chap. 4 : 77-110).

15. J. BENTHALL (2002).

L'image que dégage un manuel rédigé par l'anthropologue danois, spécialiste de l'ethnicité, Thomas Hylland Eriksen, *Small Places, Large Issues*, confirme également cette impression¹⁶. Il consacre au moins un quart de son texte aux problématiques culturelles, sociales et politiques des sociétés globales (post)modernes, dans une perspective politique et historique. En revanche l'excellent recueil dirigé par Christian Ghassarian, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, démontre que la version française de l'anthropologie réflexive tranche avec les perspectives plus globalisantes des Anglo-Saxons¹⁷. La discipline recentre sa démarche sur une comparaison qui place le monde de l'anthropologie au cœur de sa problématique (c'est certes mieux que ceux qui placent l'anthropologue lui-même au cœur de ce projet) au lieu de l'excentrer définitivement. Pourtant dès 1986 Marcus et Fischer avaient évoqué le retournement de la discipline par le biais des nouvelles anthropologies du Sud¹⁸. C'est d'ailleurs cette problématique qui m'avait inspiré il y a quelques années lorsque je m'étais interrogé sur la possibilité d'une anthropologie sans frontières¹⁹.

Il faut en effet penser la globalisation pour identifier les dynamiques autodestructrices de la modernité. L'image positive et positiviste (au plan scientifique) de la modernité, notamment médiatisée par les stratégies et idéologies du développement, a lourdement marqué l'anthropologie du changement social qui visait à apprivoiser ce dernier. L'époque post-structuralo-marxiste des années 1980-2000 est dominée par les approches de Pierre Bourdieu et l'on a l'impression, partiellement erronée, que certains concepts, comme celui de violence symbolique, qui ont leurs équivalents anthropologiques, ont produit involontairement des effets pervers. La domination du thème des pratiques symboliques, la déconstruction systématique des organisations sociales considérées comme trop fonctionnelles (et fonctionnalistes), le délaissement des terrains tiers-mondistes à l'imminence des crises post-indépendantes, sans avoir eu le temps de construire une anthropologie de l'État moderne, sont autant de phénomènes qui expliquent l'impréparation et la « stupéfaction » de l'anthropologie devant la montée des violences, de l'informalisation sociale, de la déliquescence de l'État²⁰.

16. T. H. ERIKSEN (2001).

17. C. GHASARIAN (2002). Ces dernières sont bien connues de l'éditeur de l'ouvrage. Voir ses articles (1994, 1998) et la rubrique des éclaircissements conceptuels à la fin du livre (2002 : 221-242).

18. G. E. MARCUS et M. M. FISCHER (1986 : VIII).

19. Voir J. COPANS (2000 : 21-42), ainsi que le débat autour de ce texte dans le même numéro de la revue *Anthropologie et Sociétés*.

20. Pour une anthropologisation de l'État moderne occidental, voir M. ABÉLÈS (1990). Lire aussi le débat entre ce dernier et moi-même à propos de l'évolution de l'anthropologie politique française sur les terrains modernes dits exotiques : M. ABÉLÈS (2003) et J. COPANS (2003b).

Pourtant des démarches constructives, comme celles qui se penchent sur l'individuation ou encore la crise des solidarités urbaines, permettent de répondre aux questions de l'heure car ce sont ces recherches remarquables qui ont le mieux expliqué les phénomènes d'ethnisation et de conflictualité tant au Rwanda qu'en Côte d'Ivoire²¹. Ce n'est donc pas forcément la fascination de la violence, du génocide, de la souffrance qui conduit à la transformation de la problématique disciplinaire. Bref pour traiter de l'actualité et de l'événement il faut absolument effectuer un détour par les fondements de l'organisation sociale et ne pas se laisser troubler par la phénoménologie de l'urgence. Bien entendu il faut pouvoir expliquer le conflit, la violence, les guerres « civiles » et le génocide mais leur enracinement anthropologique est bien plus complexe et plus ancien qu'il n'y paraît.

Une impossible anthropologie historique du temps présent : mémoires faussées et témoignages faux

« Avec le temps, la mémoire du rescapé se modifie, mais pas pareillement selon les uns et les autres. On oublie certains détails et on mélange d'autres détails. On confond des dates et des endroits. Une personne vous dira qu'elle a reçu des coups de machette, et la fois suivante qu'elle a reçu un coup de massue. C'est seulement une façon différente de se souvenir, de raconter. D'une part on oublie des choses, d'autre part on apprend de nouvelles informations de bouche à oreille.

D'un côté, on n'est plus intéressés à raconter certains événements qu'on gardait cachés, comme celui d'avoir été violée ou d'avoir abandonné son bébé dans la course. Des visages d'amis ou de parents s'effacent, mais cela ne veut pas dire qu'on les néglige peu à peu. On n'oublie rien. »

Innocent RWILIZA²²

Les années 1970 ont donc manifesté une évolution contradictoire : les anthropologues ont cru devenir des historiens du passé colonial tout en se fondant néanmoins sur la réflexion méthodologique d'un historien,

21. C. VIDAL (1991) ; M. LE PAPE et C. VIDAL (2002) ; A. MARIE (2002 ; 2003a et b).

22. L'un des survivants tutsi interviewé par J. HATZFELD (2000 : 111-112).

Jan Vansina, alors que certains historiens se sont crus autorisés à remplacer les sciences sociales du présent, anthropologie, sociologie, science politique, pour saisir l'historicité en train de se faire et surtout pour donner la parole aux acteurs bâillonnés par un marxisme structuraisant²³. Comme nous l'avions déjà noté, la réflexion méthodologique, auto-critique, voir auto-analytique de l'anthropologie française n'a pas été à l'époque à la hauteur des nécessités²⁴. Entre une anthropologie historique qui ressuscite par procuration des classes sociales silencieuses comme les esclaves, les cadets, les femmes, et une histoire du présent qui se laisse bercer par la seule séduction du témoignage oral il s'opère comme un transfert méthodologique pervers. Il existe des limites objectives à la construction du sujet historique : d'une part on ne peut faire parler des morts qui n'ont jamais eu le droit à la parole publique, c'est-à-dire historique, et de l'autre on ne peut attribuer un autre sens à la parole des témoins que celui que leur a imposé le statut de témoin, c'est-à-dire de victime. Ce silence ou cette parole préemptée excluent toute procédure de construction de l'énonciation anthropologique qui voit « dialoguer » le chercheur et l'informateur. L'information des anthropologues n'est pas une victime des événements, elle est construite par la relation d'enquête ce qui est tout à fait différent.

Il existe plusieurs types d'informateurs et un grand nombre des informations des sciences sociales sont des informations au second degré même si elles possèdent initialement une origine humaine directe. Le paradoxe de la situation historique de l'Afrique ancienne veut que l'interprétation prenne le pas sur la compréhension alors que celui de l'Afrique moderne voit la concurrence des sciences sociales et historiques. À une exception près évidemment, celle des situations d'extrême violence où l'absence de l'observateur direct est une donnée de fait. Dans le cas des conflits la sociologie des informateurs et de leurs énonciations restreint d'ailleurs encore plus l'objectivation de ce présent si particulier puisque l'action et l'événement n'apparaissent que comme le parti pris de l'acteur meurtrier. Les témoins ne peuvent être que survivants ou assassins, victimes ou coupables. Les morts ne parlent plus et les vivants ne peuvent parler que de la mort des autres ou du hasard de leur survie. Cette pré-construction de l'information jointe à l'absence de l'anthropologue, réduit lui-même à la fonction d'historien involontaire, met en question la nature

23. L'intérêt pour le récit de vie renvoie à certaines réactions post-soixante-huitardes face à « l'humanisme sans sujet » des disciples du philosophe marxiste Louis Althusser. Voir sur ce point la remarquable approche historico-anthropologico-démographique du démographe historien M. GRIBAUDI (1987).

24. P. Bourdieu parle d'auto-analyse alors que les anthropologues évoquent la démarche réflexive. Il est plus efficace lorsqu'il fait le sociologue que lorsqu'il auto-analyse son expérience ethnologique algérienne (P. BOURDIEU, 2004).

même de la pratique anthropologique. Certes il est possible de décrire, d'essayer d'expliquer ce passé mais la démarche, en quelque sorte imposée, n'a rien d'anthropologique. C'est bien ce que ressent Claudine Vidal lorsqu'elle nous fait remarquer ce vide qui existe entre les maigres faits concrets corroborés sur le terrain rwandais et la soi-disant profondeur des explications causales et génétiques qui se substituent à l'explicitation des trames empiriques, individuelles et collectives, de l'événement²⁵.

L'anthropologie est devenue moderne lorsqu'elle a enfin accepté de reconnaître l'historicité des sociétés qu'elle s'était donnée (ou que la colonisation lui avait construite). Il s'agit en fait d'une double historicité : celle du présent qui change de manière continue et qui introduit la contradiction au sein de l'organisation sociale elle-même, celle du passé qui a probablement fonctionné selon des modes identiques à ce présent. Mais si le changement social est reconnu à la toute fin des années 1930 par les anthropologues qui vont faire la réputation du Rhodes-Livingstone Institute de la Rhodésie du Nord, le passé ne devient un objet tout aussi anthropologique qu'un quart de siècle plus tard, parce que l'histoire est encore en gestation et que les théories et méthodes anthropologiques l'ont temporairement remplacée sur le terrain. Par ailleurs l'importance de la construction de ce passé se trouve transcendée par les idéologies nationalistes des années 1950-1960 qui en font l'objectif majeur de la pensée moderne africaine et par conséquent de l'indépendance politique. La confusion des genres va être fatale aux deux disciplines puisque chacune d'entre elles va se croire investie des objectifs, des compétences et des objets de l'autre.

L'anthropologue ne tient pas à entrer ici dans les débats historiographiques africanistes et à évaluer la manière dont les historiens ont fait de l'anthropologie ou s'en sont servi, mais il peut préciser ce qu'est et ce que n'est pas l'anthropologie historique, celle du passé ancien comme celle du présent récent²⁶. L'anthropologie définit, délimite et construit ses objets dans un rapport qui se veut initialement le plus direct possible avec ses interlocuteurs à la fois par l'observation et par l'écoute, par l'écoute tout d'abord active, mais aussi passive et indirecte. Certaines théories postmodernes ont été même jusqu'à évoquer l'existence de démarches dialogiques, de procédures collectives et réciproques de production des connaissances, qui permettraient de rendre toute leur autonomie, leur indépendance culturelle et intellectuelle aux interlocuteurs du chercheur qui se transforment ainsi en co-auteurs, voir en co-anthropologues²⁷. Cette

25. C. VIDAL (1998b).

26. Immédiat peut-être, mais pas au sens de B. VERHAEGEN (1974).

27. Voir les analyses de J. CLIFFORD (1996 : 29-59) qui évoque notamment l'ouvrage de D. BAHR *et alii* (1974) où sont énumérés comme auteur(s) l'anthropologue, le chaman, l'interprète et l'éditeur.

conception critique s'applique bien entendu aux observateurs étrangers mais elle peut être généralisée aux observateurs nationaux, y compris, et pourquoi pas, aux observateurs natifs.

L'anthropologie est une relation sociale, elle construit une dynamique méthodologique spécifique qui permet justement de définir les signes et les instruments de la distanciation objectivante puisque ses données sont par principe parties prenantes de l'objet lui-même. Cette approche se mesure pleinement dans les cas des revisites des terrains puisque ces derniers doivent être à nouveau reconstruits comme si le premier objet était soudainement devenu un artefact historique²⁸. Bien sûr l'anthropologie, tout comme l'histoire, prend l'information là où elle la trouve et dans la forme qu'elle a prise : il est donc évident que la matière ethnologique n'est pas totalement d'origine « participante ». On peut même rappeler que l'expérience postmoderne a suggéré que cette dernière n'était pas spécialement fiable, en tout cas pas plus fiable que les produits des autres regards, qu'ils soient le fait de simples voyageurs ou au contraire de témoins indigènes.

Mais depuis que l'anthropologie a admis l'historicité de ses objets elle a dû élaborer une lecture analytique des données qui mette en perspective leur origine et leur signification temporelle : le présent ethnographique n'est plus recevable mais cela ne signifie pas pour autant que toute anthropologie soit devenue historique. Au contraire l'anthropologie ne peut parler du présent que parce que ce dernier a un passé, mais que faire lorsque ce passé échappe à l'anthropologue parce que le présent l'a complètement recomposé et en quelque sorte « formaté » ? Beaucoup d'historiens insistent sur le fait qu'ils font l'histoire dans le temps présent, dans le questionnement du sens actuel que l'histoire a pris. Mais que faire lorsqu'on n'a pas su construire au présent le temps devenu aujourd'hui passé, que le présent de ce passé soit unilatéralement préconstruit par l'événement historique ou le statut social de l'informateur ? Bref, pour revenir au temps du génocide du Rwanda, les matériaux disponibles sont le résultat d'un seul événement : témoins, survivants, bourreaux ou assassins manifestent une qualité sociale prédéfinie qui ne laisse aucune latitude à l'anthropologue. L'historien a lui, toute latitude, puisque sa lecture des matériaux oraux s'est toujours faite sur le mode du complément d'archive, du document déjà classé selon des catégories non historiennes. Les historiens passent leur temps à lire et à relire des matériaux, souvent déjà connus, parce que justement ceux-ci ne peuvent pas par définition répondre aux ambitions et aux ambiguïtés des paroles de

28. Sur la question des revisites lire J. COPANS (1998b : 43-46) ; voir également le dossier « Terrains retrouvés » établi et présenté par M. GARRIGUES-CRESSWELL, J.-L. JAMARD et F.-R. PICON (2000).

leur interrogateur, qu'ils ne sont pas soumis au caractère aléatoire (bien que social ou parce que social) de la relation d'enquête.

L'anthropologue est souvent stupéfait par la richesse de l'analyse historique et la précision de l'histoire sociale met souvent en cause ce qu'on a cru jusque là la meilleure des lectures ethnographiques. Mais « l'informateur » sort toujours indemne de ces relectures puisqu'un autre historien viendra, qui dira un peu différemment, peut-être. L'informateur de l'anthropologue peut mentir, insulter, ignorer son interlocuteur ; il peut même s'enfuir physiquement alors qu'un document historique, même d'origine orale, est déjà là, est un tout déjà donné, et ne peut en aucun cas se soustraire à l'interpellation dont il est l'objet. Pour l'historien le présent n'est qu'une autre forme du passé alors que pour l'anthropologue c'est le passé qui n'est qu'une autre forme du présent. L'anthropologue sait que la mémoire n'est qu'une modalité particulière de la fausse conscience et à l'extrême du faux témoignage, puisqu'il possède les instruments de la déconstruction en temps réel du jeu social qui fabrique cette mémoire et ce témoignage. Lorsque le témoignage s'impose comme la seule forme de la mémoire, il n'y a plus de jeu social : c'est l'informateur qui fabrique l'objet que l'anthropologue se doit alors de prendre ou de laisser. L'anthropologue se transforme par conséquent en historien, ce qui, dans le meilleur des cas, est évidemment mieux que rien, mais il n'est plus le héros, malinowskien ou post-malinowskien, de l'observation participante²⁹.

Toutes les sciences sociales sont politiques par nature (ou par fonction) mais le rapport colonial qui fonde et conforte l'ethnologie et l'anthropologie l'est fondamentalement et visiblement. C'est pourquoi l'anthropologie politique ou ses succédanés ont joué un rôle si important dans la reformulation de l'anthropologie internationale de l'après-guerre ou, dans le cas français, de l'après-colonisation. Les problématiques de la période actuelle, qualifiée de cosmopolitique tant par l'anthropologue américaine J. Vincent que par le sociologue allemand U. Beck, « prennent pour objet des processus comme la mondialisation, l'expansion des marchés et des programmes de développement, qui jouent un rôle fondamental pour qui veut comprendre la configuration des relations contemporaines entre les régions et les États-nation³⁰... » On trouvera une version française de ces renouvellements dans les dernières livraisons du *Journal des Anthropologues*, la revue de l'Association française des anthropologues, animée notamment par L. Bazin et M. Selim³¹. Mais si

29. B. ALBERT (1997) ; A. GUPTA et J. FERGUSON (1997a et b).

30. M. O. BEZERRA (2004 : 70).

31. Voir les numéros 92-93, « Actualité politique dans l'étude des sociétés contemporaines » (2003) ; 94-95, « Les ONG. Médiations politiques et globalisation » (2003) ; 96-97, « Globalisation. Tome 1 : Effets de marché et migrations » (2004) ; 98, « Globalisation. Tome 2 : La consommation du religieux » (2004).

tous ces anthropologues reconnaissent la nécessité de sortir de l'ethnocentrisme des conceptions occidentalo-centrées, les solutions proposées peuvent varier. Pour L. Bazin, A. Benveniste et M. Selim, « l'ethnologie ne constitue pas un "détour" qui serait utile pour entreprendre une "archéologie objective de notre inconscient"³², mais vise plus simplement à fournir quelques outils d'analyse comparative des dynamiques sociales dans les sociétés diverses et diversement confrontées à un même processus mondial de généralisation du capitalisme et des rapports marchands³³ ».

Cette culture critique de l'anthropologie de l'ordre mondial établi comporte donc déjà des acquis qui peuvent nous permettre de reconsidérer les deux pièges de la banalisation à la fois exotique et culturaliste du regard sur l'Autre puis de la parole historique transformée en témoignage³⁴. L'affaire paraît cependant ancienne et même tout à fait interne à la discipline. Commençons par exemple par l'évocation du statut des anthropologues noirs dans l'anthropologie nord-américaine. Le témoignage d'Audrey Smedley, anthropologue noire américaine, formée aux Universités du Michigan et de Manchester, est tout à fait significatif³⁵. Elle débute ses recherches sur un terrain africain au Nigeria à la fin des années 1950, au moment de l'indépendance. Mais elle s'oriente par la suite vers les questions de race, notamment aux États-Unis, car, explique-t-elle, elle s'est sentie mal à l'aise dans son milieu professionnel, ce qui l'a même conduite à démissionner de l'Association américaine d'anthropologie. Elle note que « les universitaires des minorités savent depuis longtemps que nos amis et collègues blancs ont peu de connaissance ou d'expérience du racisme. Ils ne se rendent même pas compte qu'ils voient le monde à travers des lunettes racialisées et ils pensent que leurs points de vue sur les variations humaines sont courants et partagés par le reste du monde³⁶. » Si l'on en croit Deborah Amory, dans son analyse sur les études africaines en tant qu'institution américaine, le critère de race structure l'ensemble du champ africaniste aux États-Unis. Elle nous explique comment les meilleurs des chercheurs blancs (par exemple M. J. Herskovits, le fondateur des études africaines américaines) en étaient venus à décourager leurs étudiants et collègues noirs (afro-américains) de

32. P. BOURDIEU (1998 : 9).

33. L. BAZIN, A. BENVENISTE et M. SELIM (2004b : 18).

34. Dans notre monde d'hyper-individualisation chacun dans sa singularité devient un autre. La sociologie est déjà largement engagée dans sa course à l'individu, abandonnant le sociétal aux sciences politiques et économiques. Voir le compte rendu du débat entre François de Singly et Bernard Lahire au 1^{er} Congrès de l'Association française de sociologie par X. MOLÉNAT (2004 : 7).

35. A. SMEDLEY (2001 : XVII-XXXII).

36. *Ibid.*, p. XXVIII.

mener des terrains africains. Ainsi St. Clair Drake, qui allait devenir l'un des importants spécialistes des études afro-américaines, dut-il conduire son terrain doctoral en Angleterre ! Les Noirs américains manqueraient d'objectivité, disait-on, pour étudier sérieusement les sociétés noires africaines. Ainsi le critère de race devenait-il discriminant pour l'accès au terrain : les études africaines relevaient des chercheurs blancs (auxquels s'ajoutèrent plus tard des Africains) et les études afro-américaines et diasporiques des chercheurs noirs. La concurrence entre les deux spécialités est devenue très forte et leur séparation, bien qu'artificielle, est aujourd'hui tout à fait visible³⁷. Le processus de mondialisation de l'anthropologie américaine qui s'enclenche au cours des années 1950-1960 a bien débuté par un phénomène d'ethnisation, apparemment paradoxale.

D'autres exemples du même genre pourraient être fournis. Pensons au comportement ethno-nationaliste des plus inconscients des sociologues occidentaux depuis plus d'un siècle qui construisent leur objet au sein de la société de leur propre État-nation et aux ethnologues qui ont défini leurs premiers objets par le biais d'une caractérisation spécifiquement tribale et inverse des sociétés « primitives³⁸ ». Ce fondement structurel de la sociologie s'est reproduit mécaniquement et naturellement dans les sociétés anciennement colonisées et même plus largement du Tiers-Monde. D'une part, l'anthropologie est restée entre les mains de l'étranger (blanc), une situation de fait qui n'a pu que contribuer à sa critique radicale et nationaliste. De l'autre, le fait que la sociologie n'ait pu voir immédiatement toutes les spécificités locales nationales à cause de ses traditions macro-préconstruites eurocentrées explique les limites de ces sociologies nationales africaines. Ainsi les doctorants africains travaillent-ils sur leur société nationale mais sont dirigés par des chercheurs anthropologues qui ne travaillent pas, au contraire de leurs collègues sociologues, sur leur propre société.

Citons un dernier exemple, celui de l'Inde. L'acclimatation de l'anthropologie sociale y a permis l'émergence de traditions, de sociologie ethnographique, plus adaptées aux conditions culturelles et techniques du terrain³⁹. En revanche l'anthropologie culturelle américaine, qui s'est centrée sur les études villageoises, a cherché à relier la communauté « traditionnelle » aux traditions des sociétés de haute culture d'une part et au développement moderne de l'autre⁴⁰. Et à leur tour ces approches villageoises

37. D. AMORY (1997).

38. Sur ce point voir les remarques très utiles de F. DUBET et D. MARTUCCELLI (1998 : 22-24) ainsi que l'article d'A. TOURAINE (1981). Lire la critique radicale de cette tradition par le sociologue allemand U. BECK (2003, 2006), qui défend une perspective cosmopolitique pour tenir compte de la mondialisation des figures de l'État-nation.

39. M. N. SRINIVAS, A. M. SHAH et E. A. RAMASWAMY (1979).

40. S. MATHUR (2000).

sont devenues une grande spécialité indienne. Enfin la rencontre entre l'anthropologie et l'histoire y a pris une tournure tout à fait originale qui se manifeste depuis vingt ans par le corpus des fameuses études subalternes dont les leçons non indiennes commencent à être tirées⁴¹. La pseudo homologie entre l'étude africaniste du politique par le bas et l'approche indianiste de l'histoire par le bas est tout à fait trompeuse : la première est née, et reste en bonne partie, une affaire de chercheurs européens alors que la seconde est spécifiquement indienne. Il y a de quoi susciter ici une véritable anthropologie culturelle de la connaissance en sciences sociales surtout si l'on y accole l'expérience diasporique des universitaires indiens en Grande-Bretagne et aux États-Unis⁴².

Ce long détour visait à départiculariser le cas africaniste dont le sous-développement comparatiste est tragique. La politisation, au bon sens du terme, de l'anthropologie sociale et culturelle, n'est donc pas un slogan démagogique. Elle est reconnaissance du présent comme dynamique historique plurielle d'une part et comme dynamique inégalitaire mondiale de l'autre. Mais revenons, pour terminer, aux pratiques concrètes des enquêtes de terrain. Les auteurs du texte « Immersions ethnologiques dans le monde global » décrivent le « trouble épistémologique que sème le déferlement discursif de la mondialisation⁴³ ». À partir du constat qu'« un écart d'échelle en apparence insurmontable s'érigerait [...] dans les rapports entre l'anthropologie et le monde présent globalisé par le marché », ils remarquent que :

« ...dans le meilleur des cas l'anthropologie serait rabattue sur le témoignage, tentation constante depuis l'origine de la discipline ; l'importance acquise par le témoignage individuel dans la production médiatique de l'information, la victimologie qui accompagne ces modes d'inculcation idéologique imprégnés par la magie d'une personnalisation systématiquement tronquée du vécu, orienteraient vers une rencontre étrange entre mondialisation et anthropologie dont il n'est pas certain que la discipline puisse sortir grandie si elle devait s'affirmer⁴⁴. »

J. Assayag nous éclaire indirectement sur ce décalage des temporalités lorsqu'il s'interroge sur les raisons du silence des anthropologues à propos des violences des sociétés dites « complexes » et plus généralement à

41. Pour une sélection de textes des études subalternes, lire M. DIOUF (1999) ; pour une analyse de ce courant voir J. POUCHEPADASS (2000) ; et pour une critique africaniste se reporter à F. COOPER (1999).

42. Voir le numéro de *L'Homme* édité par J. ASSAYAG et V. BÉNÉI (2000) ainsi que leurs articles dans ce même numéro. Voir également leur ouvrage collectif (2003).

43. L. BAZIN, A. BENVENISTE et M. SELIM (2004b : 12).

44. *Ibid.*, p. 12-13.

propos des génocides modernes d'autant « que le génocide fut constitutif des “objets” que se donna initialement la discipline⁴⁵ » ! S'interrogeant sur la pertinence des distinctions, en ce domaine, entre l'histoire et l'anthropologie, J. Assayag conclut que les meilleures monographies ethnologiques sur la question de « la solution finale » étant le fait de deux historiens, les frontières disciplinaires n'ont peut-être plus grand sens⁴⁶.

Comme l'explique M. M. Steedly à propos de la violence contemporaine en Asie du sud-est, région emblématique s'il en est pour les Américains (et leurs anthropologues) à cause de la guerre du Vietnam, le danger est de primordialiser la violence, de manière culturaliste ou essentialiste. L'explosion récente des nouvelles technologies de la communication a rendu la violence encore plus visible : on a le sentiment d'une crise continuelle, on peut suivre le déroulement des « violences » par le témoignage, les sons et les images en direct. On en oublie du coup le petit train-train de la vie la plus ordinaire :

« ...en nous branchant si directement sur les expériences et les réactions des individus des centres cosmopolites de l'Asie du sud-est on en vient à ne pas tenir compte de la majorité non urbaine et non branchée, les gens qui vivent dans les villages, les hameaux, les campements sur les collines, les bidonvilles et même dans les quartiers “médiocres”, sauf lorsque la violence y éclate⁴⁷. »

Comment parler donc de ce « paysage du banal » lorsque l'emprise de la violence envahit tout et que l'anthropologue ne peut plus être là pour construire ce qui devient « la banalité de la violence » ?

L'historien, en tant que témoin numéro un de la mémoire, peut avoir tendance à prendre sur lui d'enregistrer cette « conflictualité de mémoires » dont nous parle si bien J. Bertrand. D'autant que c'est le recours à l'histoire et au débat historique qui permettrait de retrouver « ...la définition, la reconnaissance et l'acceptation des différences identitaires pour l'organisation d'une société politique libre, garante des droits de chaque individu⁴⁸. » Mais seul l'historien semble pouvoir être à même de supprimer la tension entre mémoire et histoire : « La reconstruction morale du pays passe par la définition de cadres de discussion et de recherches proprement historiques⁴⁹. » Certes il faut reprendre le passé pour construire l'avenir mais pas de n'importe quelle manière. D'ailleurs

45. J. ASSAYAG (2004b : 238), et la version parue dans *Les Temps Modernes* (2004a).

46. *Ibid.*, p. 240-241.

47. M. M. STEEDLY (1999 : 445-446).

48. J. BERTRAND (2000 : 14).

49. *Ibid.*, p. 261.

J. Bertrand en note bien les contraintes méthodologiques : l'historien et le lecteur doivent surtout être conscients que les entretiens effectués au cours de l'enquête rapportent une histoire racontée et à distance, séparée des événements par un double filtre historique qui, dans le cas du Rwanda, est immense : entre la période étudiée et le moment des entretiens, un génocide s'est produit à Kigali et le pouvoir est aux mains du FPR⁵⁰.

L'instrumentalisation d'une certaine ethnologie par les différents pouvoirs, coloniaux et nationalistes, tutsis et hutus, depuis près d'un siècle, ne peut pourtant pas disqualifier cette discipline définitivement⁵¹. La critique de certaines idéologies anthropologiques ne peut remettre en question les leçons fondamentales que cette discipline a produites en matière de critique permanente des sources orales non seulement sur le passé mais surtout sur le présent. La remarque de J. Bertrand est d'ailleurs parfaitement anthropologique ou sociologique dans sa formulation. On peut même penser que les sciences sociales sont le préalable indispensable au diagnostic historique. C'est en tout cas la conclusion qu'on pouvait tirer des remarques déjà mentionnées de Claudine Vidal⁵². D'autres lectures, aux objectifs sociologiques tout à fait différents, nous confirmerait dans l'importance épistémologique et méthodologique de ces traditions⁵³.

L'originalité identitaire de l'anthropologie : une expérience ancienne et mondiale

Il n'y a pas, par conséquent, de privilège disciplinaire : l'anthropologie et l'histoire se complètent, s'interpénètrent même, de manière naturelle, c'est évident. Mais les idéo-logiques coloniales d'une certaine ethnologie

50. *Ibid.*, p. 15.

51. Une ethnologie visée par J.-P. Chrétien lorsqu'il évoque « ...l'exotisme bien rodé de l'ethnographie » (1997 : 379). L'anthropologie est contradictoire dans ses traditions depuis ses origines. Pensons au cas de l'apartheid sud-africain. Ce dernier a beau avoir été fondé sur les interprétations d'une *volkerkunde* aux origines germanico-néerlandaises, il n'en reste pas moins qu'il existe aussi une remarquable tradition critique, même si elle fut cantonnée au seul domaine rural, de filiation anglo-saxonne. À moins que cette dernière soit finalement d'origine sud-africaine ! Le paradoxe veut en effet que l'article fondateur de l'anthropologie du changement social tant britannique que française soit l'œuvre d'un anthropologue d'origine sud-africaine décrivant une situation sociale au Zululand à la fin des années 1930 : j'ai mentionné le célèbre Max GLUCKMAN (1958).

52. C. VIDAL (1998a).

53. R. DULONG (1998).

ou *volkerkunde* d'une part, les démissions *politiques* des traditions classiques de l'anthropologie de l'autre, ne peuvent que confier provisoirement à l'histoire des tâches que l'anthropologie se doit de résoudre aussi par elle-même. La question n'est pas simplement conjoncturelle, à savoir le développement d'une anthropologie ou d'une sociologie des génocides. Elle reste bien plus décisive : l'instrumentalisation mémorielle des témoignages du passé est, dans le cas du Rwanda, comme de bien d'autres situations du même genre, une réalité sociale en soi, qui devient une espèce de présent ethnographique nouvelle manière. L'anthropologue se doit d'inventer les moyens pratiques de ne pas avoir à se comporter comme un ethnologue de l'entre-deux-guerres, ou comme un historien qui reconstitue le présent d'hier par les souvenirs et la mémoire, dans la perspective d'expliquer d'abord ce présent comme passé. La distinction peut sembler oiseuse mais elle est probablement le seul critère qui permette de défendre encore l'existence de l'anthropologie, face aux autres sciences sociales qui l'imitent ou la minorent, face à l'histoire qui la suit pas à pas. L'anthropologie explique la dynamique du présent par un présent qui voit l'anthropologue et ses informateurs (et informatrices) participer de la même configuration interactionniste et contextuelle : il existe entre les deux de nombreuses différences sociales, culturelles, politiques et bien sûr linguistiques mais les protagonistes de la fabrication anthropologique relèvent de la même configuration temporelle⁵⁴. C'est pourquoi les situations de violence deviennent quasiment historiques par définition pour l'anthropologue : ne pouvant « participer » (au sens de l'observation participante) à l'événement, le chercheur transfigure la distance en histoire, du point de vue de ses principes méthodologiques en tout cas⁵⁵. Pour se purger de ses origines évolutionnistes ou fonctionnalistes, l'anthropologie a construit un grand détour par l'histoire. Aujourd'hui il lui faut revenir au temps présent, fût-il le plus sanglant et le plus violent, mais il lui faut se déprendre des nouvelles traditions « historiennes » qu'elle a acquises. Les historiens en avaient conclu que l'anthropologie avait fait son temps. En un sens ils avaient raison, l'anthropologie historique a fait son temps, et les historiens sont parfaitement capables de la conduire à eux seuls, tout comme leurs collègues contemporanéistes lorsqu'ils font de l'histoire sociale. *Mais la tâche de comprendre les présents incombe avant tout à l'anthropologie*. Depuis plus d'un quart de siècle la discipline n'arrête pas de faire des manières « postmodernes » et de tourner autour du pot. Pourtant cela fait plus de

54 B. DE L'ESTOILE et M. NAEPELS (2004 : 4).

55 J.-P. CHRÉTIEN (1997 : 25) a recours aux méthodes anthropologiques pour valider les résultats de ses enquêtes orales.

trente ans déjà que D. Hymes évoquait la réinvention de l'anthropologie et quinze ans que R. Fox et ses collègues parlaient, quant à eux, de la capturer⁵⁶.

L'anthropologie, a-t-on dit, vivrait de ses crises. Et si pour une fois elle se mettait à vivre des crises, justement, ...des autres !

Références bibliographiques

- ABÉLÈS M., 1990, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin.
- , 2003, « Réponse à Jean Copans », *Journal des anthropologues*, n° 94-95 : 243-247.
- AGIER M., (dir.), 1997, *Anthropologues en danger*, Paris, J.-M. Place.
- ALBERT B., 1997, « Situation ethnographique et mouvements ethniques : réflexions sur le terrain post-malinowskien », in AGIER M. (dir.), *Anthropologues en danger*, Paris, J.-M. Place : 75-88.
- AMORY D., 1997, « African Studies as American Institutions », in GUPTA, A et FERGUSON J. (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press : 102-116.
- AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (dir.), 1999 [1ère éd. 1985], *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- ASSAYAG J., 2004a, « Leçons de ténèbres. Violence, terreur, génocide », *Les Temps Modernes*, n° 626 : 275-304.
- , 2004b, « La face obscure de la modernité. Anthropologie et génocides », *L'Homme*, n° 170 : 231-244.
- ASSAYAG J. et BENEI V. (dir.), 2000, « Intellectuels en diaspora et théories nomades », *L'Homme*, n° 156.
- ASSAYAG J. et BENEI V., 2003, *At home in diaspora. South Asian scholars and the west*, Bloomington, Indiana University Press.
- BAHR D. et alii, 1974, *Piman Shamanism and Staying Sickness (Ka:cim Mumkidag)*, Tucson, University of Arizona Press.
- BALANDIER G., 1982 [1ère éd. 1955], *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.
- BAUMAN Z., 2002, *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique éditions.
- BAZIN L., BENVENISTE A. et SELIM M. (dir.), 2004a, « Globalisation. Tome 1 : Effets de marché et migrations », *Journal des anthropologues*, n° 96-97.

56. D. HYMES (1974 ;) ; R FOX (1991) ; voir aussi J. COPANS (1992-1993).

- BAZIN L., BENVENISTE, A. et SELIM, M., 2004b, « Immersions ethnologiques dans le monde global », *Journal des anthropologues*, n° 96-97 : 11-28.
- BECK U., 2003, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier.
- BECK U., 2006, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier.
- BENTHALL J. (ed.), 2002, *The Best of Anthropology Today*, Londres, Routledge.
- BERTRAND J., 2000, *Rwanda, Le Piège de l'histoire. L'opposition démocratique avant le génocide (1990-1994)*, Paris, Karthala.
- BEZERRA M. O., 2004, « La politique vue d'en bas », *Critique*, n° 680-681 : 66-76.
- BOUILLON F., FRESIA M. et TALLIO V. (dir.), 2005, *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, Centre d'études africaines, Ehes.
- BOURDIEU P., 1998, *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil.
- , 2004, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir.
- CHAUMONT J.-M., 2002 [1^{re} éd. 1997], *La Concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte.
- CHRÉTIEN J.-P., 1997, *Le Défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi : 1990-1996*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER, G. (dir.), 2003 [1^{re} éd. 1989], *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.
- CLIFFORD J., 1996, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-arts.
- COOPER F., 1999, « Divergence et convergences : vers une relecture de l'histoire coloniale africaine », in DIOUF M. (dir.), *L'historiographie indienne en débat*, Paris, Karthala, Sphis : 433-482.
- COPANS J., 1992-1993, « Recapturer l'anthropologie et travailler au temps présent », *Journal des anthropologues*, n° 50-51 : 25-33 et 43-47.
- , 1998a [1990], *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala.
- , 1998b, *L'Enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan.
- , 2000, « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n° 1 : 21-42.
- , 2003a, « L'anthropologie politique en France après 1980 : une démission programmée ? », *Journal des anthropologues*, n° 92-93 : 63-81.
- , 2003b, « Commentaires obligés de Jean Copans », *Journal des anthropologues*, n° 94-95 : 249-253.
- DIOUF M. (dir.), 1999, *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, Sphis.

- DUBET F. et MARTUCCELLI D., 1998, *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Le Seuil.
- DULONG R., 1998, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, éditions de l'Ehess.
- ERIKSEN T. H., 2001, *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London, Pluto Press.
- FASSIN D., 2004, « Et la souffrance devient sociale », *Critique*, n° 680-681 : 16-29.
- FOX R. (ed.), 1991, *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press.
- GARRIGUES-CRESSWELL M, JAMARD J-L. et PICON F-R. (dir.), 2000, « Terrains retrouvés », *Gradhiva*, n° 28 : 67-110.
- GHASARIAN C., 1994, « L'anthropologie américaine en son miroir », *L'Homme*, n° 131 : 137-144.
- , 1998, « À propos des épistémologies postmodernes », *Ethnologie française*, vol. 28, n° 4 : 563-577.
- (dir.), 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.
- GLUCKMAN M., 1958 [*Bantu Studies*, 1940 et 1942], *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodes-Livingstone Papers, 28 (préface de J. Clyde Mitchell), Manchester, Manchester University Press.
- GRIBAUDI M., 1987, *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du xx^e siècle*, Paris, éditions de l'Ehess.
- GUPTA A. et FERGUSON J. (eds), 1997a, *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- GUPTA A. et FERGUSON J. (eds), 1997b, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press.
- HATZFELD J., 2000, *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris, Le Seuil.
- , 2003, *Une saison de machettes. Récits*, Paris, Le Seuil.
- HYMES D. (ed.), 1972, *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage Books.
- LE PAPE M. et VIDAL C. (dir.), 2002, *Côte d'Ivoire. L'année terrible 1999-2000*, Paris, Karthala.
- L'ESTOILE B. (DE) et NAEPELS M., 2004, « Présentation » *Critique*, n° 680-681 (« Frontières de l'anthropologie ») : 3-4.
- MARCUS G. E et FISCHER M. M., 1986, *Anthropology as Cultural critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

- MARIE A., 2002, « Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 42, 2 (n° 166) : 207-255.
- , 2003a, « Pas de société civile sans démocratie. Dialectiques ivoiriennes entre identités communautaires et identifications sociologiques » in LEIMDORFER FR. et MARIE A. (dir.), *L'Afrique des citoyens. Sociétés civiles en chantier (Abidjan, Dakar)*, Paris, Karthala : 33-105.
- , 2003b, « La violence faite à l'individu (la communauté au révélateur de la sorcellerie) », *Politique africaine*, n° 91 : 13-32.
- MATHUR S., 2000, « History and Anthropology in South Asia : rethinking the archive », *Annual Review of Anthropology*, n° 29 : 89-106.
- MOLÉNAT X., 2004, « Vers l'unité de la sociologie française ? », *Sciences Humaines*, n° 149 : 6-7.
- PETERS K. et RICHARDS P., 1998a, « Jeunes combattants parlant de la guerre et de la paix en Sierra Leone », *Cahiers d'études africaines*, vol. 38, 2-4 (n° 150-152) : 581-617.
- PETERS K. et RICHARDS P., 1998b, « Why we fight : voices of Under-Age Youth combatants in Sierra Leone », *Africa*, vol. 68, n° 2 : 183-210.
- POUCHEPADASS J., 2000, « Les *Subaltern Studies*, ou la critique post-coloniale de la modernité », *L'Homme*, n° 156 : 161-186.
- RICHARDS P., 1996, *Fighting for the Rain Forest. War, Youth and Resources in Sierra Leone*, Oxford, James Currey.
- SMEDLEY A., 2001, « Travels and adventures in an unchartable field », *Annual Review of Anthropology*, n° 30 : xvii-xxxii.
- SRINIVAS M. N., SHAH A. M. et RAMASWAMY E. A. (eds), 1979, *The Fieldworker and the Field. Problems and Challenges in Sociological Investigation*, New Delhi, Oxford University Press.
- STEEDLY M. M., 1999, « The State of Culture Theory in the Anthropology of Southeast Asia », *Annual Review of Anthropology*, n° 28 : 431-454.
- TERRAY E., 1995, *Une Histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala.
- TOURAINÉ A., 1981, « Une sociologie sans société », *Revue française de sociologie*, vol. 22, n° 1 : 3-13.
- UVIN P., 1999, *L'aide complice ? La communauté internationale au Rwanda avant le génocide*, Paris, L'Harmattan.
- , 2000, « Rwanda : aide au développement, voile d'ignorance et génocide », in JACOB J.-P. (dir.), *Sciences sociales et coopération en Afrique : les rendez-vous manqués*, Paris, Presses universitaires de France : 121-146.
- VERHAEGEN B., 1974, *Introduction à l'Histoire immédiate. Essai de méthodologie qualitative*, Gembloux, Duculot.
- VIDAL C., 1991, *Sociologie des passions (Côte d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala.

- , 1998a, « Questions sur le rôle des paysans durant le génocide des Rwandais tutsi », *Cahiers d'études africaines*, vol. 38, 2-4 (n° 150-152) : 331-345.
 - , 1998b, « Le génocide des Rwandais tutsi et l'usage public de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 38, 2-4 (n° 150-152) : 653-663.
- VINCENT J. (ed.), 2002, *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, Oxford, Blackwell.

Anthropologie et histoire, une liaison historique

Danielle DE LAME¹

La revue *Afrique & Histoire* fut présentée au public lors des « Rendez-vous de l'Histoire » de Blois, en octobre 2003. Faisant honneur au privilège que Jean-Pierre Chrétien me faisait de représenter l'Europe (!) au sein de la rédaction de la revue, j'eus le plaisir d'en souligner la nouveauté et le non-conformisme ; j'eus aussi la naïveté de me présenter au public comme ce que je suis de profession, anthropologue. Le cocktail qui suivit me donna l'occasion de surprendre une réflexion : « Pourquoi avoir choisi une anthropologue au sein de la rédaction ? » La brusque prise de conscience d'une possible incongruité est à l'origine de ce court (et rassurant) essai.

Bien avant mon départ « sur le terrain », c'est-à-dire au Rwanda, nourrie du défilé des ouvrages d'histoire autant que d'anthropologie ou de géographie au sein du centre de documentation du Musée de Tervuren, je n'avais jamais pensé que des distinctions de disciplines pussent être si pointues. Les travaux d'histoire du Rwanda me semblaient un préalable nécessaire à toute étude d'une « communauté » de paysans rwandais. Partager leur vie pour les observer et saisir leur monde me faisait, automatiquement et méthodologiquement, transgresser des frontières de discipline sans pertinence pour l'observation des réalités sociales, voire nuisibles à la perception intégrée de réalités complexes. Les quelques

1. Anthropologue, dirige la section « Ethnosociologie et Ethnohistoire » au Musée royal de l'Afrique centrale (Tervuren, Belgique). Les talents de Jean-Pierre Chrétien sur l'histoire coloniale du Rwanda, des controverses, parfois, sur ses écrits portant sur une période plus récente, me le firent considérer comme fort impressionnant. Ce sentiment ne disparut pas lorsque, grâce à son appel sous les drapeaux d'*Afrique & Histoire*, je pus le connaître de plus près, mais il se nuança de toutes les richesses d'une figure hors du commun.

recueils de traits ethnographiques isolés puis regroupés sous des catégories eurocentriques ne me livraient guère d'information utile qu'éclairés par l'histoire et par la version écrite du code de la royauté sacrée, précieuses pour l'étude des mentalités². Je puisais des outils dans les boîtes des historiens, des rudiments d'instruments chez les économistes. Partie de l'observation des pratiques dans divers registres et des récits recueillis sur place ; munie, comme d'un viatique, des écrits d'historiens battant en brèche l'atemporalité de descriptions exotiques et fragmentaires³, je tentais de dégager le sens des pratiques observées. Ce sens, donné par la culture locale telle qu'elle s'incarnait au moment de l'observation, ne pouvait se produire hors de l'histoire mais surgissait de la conjonction des réalités passées et présentes et des effets de leurs interprétations.

À me remémorer les travaux de Jean-Pierre Chrétien, le privilège qu'il me fit de m'associer au lancement de la revue qu'il dirige est bien dans la continuité de nombre de ses propres choix de recherche, des questions religieuses aux questions « ethniques » en passant par leurs articulations sur l'économie dont la gestion différentielle soutient les hiérarchies. Chaque chercheur est porté par son époque et contribue à la produire. Les premiers travaux de J.-P. Chrétien sur le Rwanda témoignent d'un souci que partagent anthropologues et historiens, celui de dégager le sens des comportements des acteurs étudiés, exemple merveilleusement illustré, pour l'histoire paysanne française, par un chercheur comme A. Corbin. L'historicité des productions savantes occidentales relatives à l'Afrique était devenue plus manifeste à mesure que se desserrait le carcan intellectuel colonial. Nombre des premiers travaux d'histoire dus à des africanistes européens autour des indépendances questionnent les rapports de pouvoir établis sous la contrainte, tentent de dégager les actions collectives locales face à l'entreprise coloniale, revoient les catégorisations issues des rapports coloniaux et les transformations nées de la confrontation à la culture occidentale.

Il n'est pas étonnant que deux modes locaux d'articulation des rapports de pouvoir à l'époque coloniale, les identifications ethniques et les dynamiques religieuses, aient formé l'avant-garde d'une ré-historicisation de l'Afrique. Les intellectuels africains, pour leur part, appelaient les traditions au secours de l'histoire et situaient l'histoire au cœur de leur quête de légitimité. Comme le soulignent B. Jewsiewicki et V. Mudimbe,

2. M. D'HERTEFELT et A. COUPEZ (1964).

3. En particulier, à l'époque, les travaux de J.-P. CHRÉTIEN sur les années charnières de l'établissement de la puissance coloniale et sur les échanges et migrations dans la région des Grands lacs (1972, 1973), le gigantesque travail de J. VANSINA et l'application qu'il fit de ses méthodes aux généalogies dynastiques (1961, 1962), les articles de C. VIDAL remettant en cause l'interprétation de la clientèle pastorale (1969) et ceux de L. MESCHI sur les questions lignagères et foncières (1974).

l'histoire visait à rendre aux Africains « le droit à l'universalité et donc la reconnaissance des contributions africaines à la composition de l'humanité⁴ ». L'entreprise des intellectuels africains, qui s'inspirait de l'activisme de la diaspora, avait pour but de reconstruire une histoire factuelle de l'Afrique mais aussi de fonder une légitimité sur les « traditions », projetant un passé glorieux vers un futur que l'on voulait lumineux⁵. Je ne m'attarderai pas sur l'analyse de ce processus qui conduisit à la production d'ouvrages écrits « au présent ethnographique »... sans la rigueur de l'observation contextualisée qui y aurait introduit, *ipso facto*, l'histoire. Ces ouvrages s'inséraient, au reste, dans le lourd contingent d'une tradition ethnographique idéaliste. Le recueil publié sous la direction de Jewsiewicki et Mudimbe retrace quelques aspects de la naissance – pour l'Occident – de l'histoire de l'Afrique et du rôle qu'y jouèrent, notamment, le modèle marxiste élucidant des dynamiques sociales et des oppositions incompatibles avec une vision essentialiste et atemporelle des sociétés dites traditionnelles⁶. Les intellectuels africains, souvent pris eux-mêmes au piège de cette tendance, ouvraient pourtant la voie d'un recours aux traditions orales pour l'écriture de leur histoire, dès lors qu'ils entendaient se réintroduire dans l'histoire universelle. Le recours à ces sources posait, du même coup et de façon étonnamment plus aiguë que les écrits, la question de la construction et de la transmission des sources, ce qui menait à l'utilisation de sources matérielles ou linguistiques à des fins critiques ou de contextualisation mais aussi bien, introduisait la dimension interprétative dans l'historiographie. Du même coup, le contexte socioculturel de la production des données devenait un élément de leur compréhension et de leur critique. Dès 1961, Jan Vansina élaborait les méthodes propres à l'utilisation des traditions orales comme source historique⁷. Vingt ans plus tard, E. Hobsbawm et T. Ranger démontaient la construction des traditions dans le contexte européen, montrant la fécondité d'une « dés-exotisation », non seulement de l'Afrique, mais aussi de l'histoire. Leur recueil devait accélérer la « déconstruction » des traditions et des inventions instrumentales dans l'histoire de l'Afrique⁸. Dès 1986, un important volume édité par Bogumil Jewsiewicki et David Newbury groupait les interrogations d'historiens africains et occidentaux qui ont fait date et, posant la question : « What History for Which Africa ? », s'ouvrait quelque peu à l'interdisciplinarité dans la quête d'approches nouvelles⁹.

4. B. JEWSIEWICKI et V. MUDIMBE (1993 :1).

5. *Ibid.*

6. J.-L. AMSELLE (1993 : *passim*).

7. J. VANSINA (1961).

8. Voir E. HOBSBAWM et T. RANGER (1983) ; T. RANGER (1993).

9. B. JEWSIEWICKI et D. NEWBURY (1986).

Le rapprochement entre les deux disciplines se fit comme une convergence de leurs évolutions respectives. L'histoire de l'Afrique, quittant l'étroite conception d'une histoire fondée sur l'écrit, se mit à l'écoute des traditions, intégra des données archéologiques, linguistiques, économiques. Indépendamment du « poids institutionnel du clivage entre [...] disciplines¹⁰ », des tentatives de rapprochement furent faites tôt, notamment entre l'ethnologie et l'archéologie, mais un constat d'échec les sanctionna parfois ; l'échec relatif du groupe de l'Orstom (1985) s'explique peut-être par sa volonté de se situer hors contexte culturel alors qu'au contraire, c'est la réintroduction de la parole et des pratiques sociales qui peuvent ancrer la marche commune de l'histoire et de l'anthropologie. L'étude de l'Afrique – et sans doute d'autres sociétés à traditions orales – renouvella la discipline historique. Par ailleurs, l'anthropologie, émergeant lentement du débat entre nature et culture, inné et acquis, s'éloignait de considérations philosophiques qu'elle confrontait à l'observation des sociétés. Cette observation visa souvent la vérification de théories conçues au loin et qui postulaient une immobilité, une immuabilité des sociétés observées. Si jusqu'aujourd'hui, pour tout un pan des études culturelles, les changements sont perçus comme des pertes et « la culture » comme un « héritage » à sauvegarder, isolé des faits sociaux qui l'ont produit, à l'autre extrême de l'intemporalité, se trouve, oserais-je dire, le souci humaniste d'un Lévi-Strauss de démontrer l'universalité des structures de la pensée humaine, « sauvage ».

La conviction d'une universalité rendant l'intercompréhension possible est à la base tant de l'histoire que de l'anthropologie : la seconde s'est attachée à démontrer cette universalité, la première a toujours considéré qu'à des siècles de distance, la compréhension restait possible. Ce long terme de l'histoire qui rend possible une compréhension des sociétés autres dans leur durée put ainsi trouver ses applications dans une anthropologie mettant en évidence les dynamiques socioculturelles comme élaborations de la dimension temporelle. Aucune des deux disciplines ne peut se passer d'une analyse de l'interculturalité, dès lors que l'historien quitte son milieu d'origine comme le fait, de principe, l'anthropologue qui, de plus, se voit assigner la tâche d'analyser les facettes de son transfert culturel.

L'étude contextualisée et critique des traditions orales – dont les situations de recueil peuvent faire partie – convie, accessoirement, à une démarche analogue. La confrontation de l'oral et de l'écrit dans le contexte colonial demandait une analyse, œuvre d'anthropologue autant que d'historien¹¹. Recueillant les traditions, s'attachant aux nouvelles formes du politique,

10. B. GÉRARD (1985 : 3).

11. J.-P. CHRÉTIEN (1986).

l'historiographe africaniste se rapprochait de l'anthropologue de terrain, tandis que des anthropologues remettaient en mouvement les sociétés qu'ils étudiaient, tantôt en appliquant à leur analyse le paradigme marxiste, tantôt s'introduisant dans la logique locale pour en saisir les objectifs conjoncturels. La parenté elle-même, qui fut l'un des fiefs d'une anthropologie structurale, se voyait soumise à l'histoire. Je pense ici au travail de l'anthropologue hollandais Wim van Binsbergen, qui illustre bien l'apport marxiste à la ré-historicisation de l'histoire, et à sa démonstration du caractère historique de la transformation du système de parenté des Nkoya de Zambie¹².

Tandis que les développements de la discipline historique et l'historiographie marxiste contribuaient à une dynamisation de l'anthropologie, subsistaient parallèlement une anthropologie atemporelle et une vision désincarnée de la discipline. Les effets du structuralisme furent longs à s'estomper. C'est, malheureusement, aux antipodes d'une anthropologie de terrain que se situait Claude Lévi-Strauss qui, du haut de son prestige et dans une volonté de cohérence, proclamait la primauté du symbolique, adoptant une posture distante, dans un rapport d'homologie entre l'œuvre et l'homme¹³. L'entreprise visait à démontrer cette universalité des structures de pensée, que le racisme remet en cause, mais qui est le fondement de l'intercompréhension. L'élégance¹⁴ des démonstrations en vint, en quelque sorte, à exalter une tendance à l'exotisme intemporel que d'aucuns attribuent, à tort, à l'ensemble de l'anthropologie. Le débat qui anima le travail à la fois africaniste et structuraliste de Luc de Heusch relança de façon déterminante le progrès, tant de l'anthropologie que de l'historiographie¹⁵. La critique de Jan Vansina soulignant que « le problème bien connu est de trouver exactement comment un ensemble de données reflète le passé aussi bien que comment il reflète le présent¹⁶ » est restée un instrument méthodologique fondamental de l'anthropologue aux prises avec son terrain. La primauté du symbolique dans l'étude des sociétés humaines n'en disparut pas pour autant. C'est dans le champ philosophique que M. Sahlins dénouait l'opposition nature/culture sur le terrain des symboles et sans quitter une définition de la culture qui soit, en quelque sorte, transcendante à la société qui la produit¹⁷, une position bien ancrée dans la foulée du structuralisme. Le recueil et l'analyse des mythes et des métaphores ne peuvent suffire à définir l'anthropologie, pas

12. W. VAN BINSBERGEN (1987).

13. C. JOHNSON (2003 : 148-179).

14. Pour reprendre ici une expression de J. VANSINA (1983).

15. L. DE HEUSCH (1982).

16. J. VANSINA (1983).

17. M. SAHLINS et A.-M. D'ANS (1989 : *passim*).

plus qu'ils ne peuvent faire histoire, si ce n'est celle de celui qui les recueille. Entre Lévi-Strauss, ethnologue qui se dit formé davantage à l'école anglo-saxonne que française mais qui s'est éloigné du terrain, et un anthropologue comme Marshall Sahlins, imprégné de culture française et qui impose la primauté du symbolique aux observations de terrain, l'histoire, il est vrai, trouve peu son compte.

Les deux démarches pourtant, celle de Sahlins et celle de Lévi-Strauss, ont ouvert de nouvelles pistes aux deux disciplines, parfois grâce aux controverses qu'elles pouvaient susciter. Les pratiques sociales s'y sont trouvées sublimées mais aussi imbues de sens qu'il devenait approprié de décortiquer, ce qui se fit dans des directions diverses. Durant une décennie, cette quête de sens expliqua le succès de la fausse opposition entre sens interne (émique) et sens tel que perçu de l'extérieur (étique), une opposition qui devait se résoudre dans un débat théorique propre à l'anthropologie, autour de la question de l'intersubjectivité et du dialogue interculturel. Ce courant, qui occupa une partie de la profession, contribua aussi à renforcer une opposition entre anthropologie et histoire dans la mesure où les rites y restaient abordés comme métaphores. La « découverte » des pratiques rituelles comme jeu métonymique a peut-être été un premier pas vers une réinsertion des rites dans le contexte de leur mise en œuvre. Les études qui furent issues de ce courant symbolique se recentraient peu à peu sur les pratiques rituelles désormais perçues comme participant de la logique que l'étude des mythes avait mise en lumière. Le pas suivant fut fait lorsque les rituels politiques modernes furent perçus comme tels, tandis que les pratiques rituelles populaires liées notamment à la sorcellerie ou à la recherche de guérison étaient analysées dans le contexte socioculturel qui les suscitaient : la sorcellerie, par exemple, était désormais considérée comme un moyen moderne de gestion des situations de pénurie foncière ou d'accumulation monétaire¹⁸, prenant un statut analogue à celui qu'elle put occuper dans la France rurale¹⁹. Ainsi envisagés, les croyances et les rites dans leurs pratiques sociales démultipliées, deviennent objet d'histoire et sont aussi faiseurs d'histoire. Leur étude est parfois le moyen le plus sûr de percevoir, non seulement le sens des conduites dans un contexte donné, mais aussi d'entrevoir les transformations sociales dans leur mise en œuvre – et en scène – publique. À leur tour, les rituels sociaux peuvent guider la recherche du sens local des pratiques en fonction du système de représentation dans lequel celles-ci s'insèrent²⁰ et contribuer à remettre l'histoire en mouvement en y insérant les pratiques populaires²¹.

18. Voir, notamment, P. GESCHIERE (1993, 1995).

19. J. FAVRET-SAADA (1976).

20. D. DE LAME (1996).

21. D. NEWBURY et C. NEWBURY (2000).

De différentes manières, l'évolution des deux disciplines démontre la fécondité méthodologique des contacts entre historiens s'appliquant à l'Afrique ou à d'autres régions. Ces contacts contribuent, dans une large mesure, à réinsérer l'Afrique dans l'histoire universelle, rejoignant, par la bande, la préoccupation des premiers historiens africains qui, parfois, dans un souci d'affirmation, accentuèrent, au contraire, la spécificité africaine.

Désormais, les systèmes de parenté, domaine d'élection des (en)jeux structuralistes, se sont vus soumis au passage du temps et finalement réassignés à la résidence mouvante de l'histoire par d'éminents anthropologues. Ainsi, lorsque Maurice Godelier insiste sur la nécessité de distinguer, dans l'analyse, le symbolique de l'imaginaire, il note que sur ce point, anthropologues et historiens convergent car « pour faire de l'histoire et de l'anthropologie, il faut reconnaître la primauté de l'imaginaire sur le symbolique²² » : l'incarnation du symbolique dans les rites crée une dimension historique dont l'anthropologie de terrain se nourrit. La question des statuts respectifs du symbolique et de l'imaginaire peut sembler quelque peu oiseuse aux historiens. Elle est pourtant essentielle à la compréhension des rites et des rituels qui, bien souvent, à la fois expriment et créent du sens dont se nourrissent les événements. Comme le note M. Godelier dans un entretien publié dans la revue *Afrique & Histoire*, les représentations imaginaires « créent des rapports réels. Les conséquences des pratiques symboliques ne sont pas seulement symboliques, les conséquences de l'imaginaire ne sont jamais imaginaires. Les conséquences des pratiques symboliques, c'est du réel social, c'est la mise en acte, dans des gestes réels, dans des mises en scène, de contenus de pensée, d'interprétations imaginaires de l'univers et de la société. [...] Les rapports hommes-femmes sont des rapports réels, dont une partie du contenu est de l'imaginaire. Ces éléments imaginaires, dont on peut suivre la production au cours de l'histoire sont [...] des représentations construites qui font système et sont mises en actes et en œuvre dans des symboles qui sont propres à une société²³. » Parce que ces systèmes sont en prise, en amont et en aval, sur l'univers au sein duquel ils se produisent, non seulement ils font partie de l'histoire, mais aussi ils organisent la progression temporelle d'une société et en gèrent la mémoire selon des paradigmes culturels propres. Cette gestion culturelle de la mémoire participe de la longue durée mais aussi, plus banalement, rejoint les préoccupations récentes des historiens pour la mémoire, ses repères et ses usages.

Des domaines dans lesquels histoire et mémoire s'entrecroisent avec le présent de façon particulière sont ceux où s'activent des processus identitaires instrumentalisés dans la gestion du présent et la construction

22. B. HIRSCH et Y. POTIN (2005 : 267).

23. *Ibid.*, p. 268.

de soi : l'ethnicité, dont l'étude se compose désormais avec celle des nationalismes ; les religions, dont les développements articulent les avatars individuels et sociaux de la mondialisation. Dans ces domaines, jamais séparés de la gestion de l'accès aux ressources, le symbolique peut circuler, mais articulé aux imaginaires divers qui composent désormais des sociétés complexes et hybrides, des imaginaires en prise sur le réel et dont les effets, par conséquent, font histoire.

Références bibliographiques

- AMSELLE J.-L., 1993, « Anthropology and Historicity », in JEWSIEWICKI B. et MUDIMBE V. (eds), *History Making in Africa*, Middletown, Wesleyan University : 12-31.
- CHRÉTIEN J.-P., 1972, « La révolte de Ndungutse (1912). Forces traditionnelles et pression coloniale au Rwanda allemand », *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol. 59, n° 217 : 645-680.
- , 1973, « Mission, pouvoir colonial et pouvoir africain. Un exemple au Rwanda sous la colonisation allemande : le meurtre du Père Loupias en 1910 », in CARREZ M. (dir.), *Christianisme et pouvoirs politiques. Études d'histoire religieuse*, Lille, Éditions universitaires : 139-155.
- (dir.), 2000, *L'Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 1989, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT.
- D'HERTEFELT M. et COUPEZ A., 1964, *La Royauté sacrée de l'ancien Rwanda. Texte, traduction et commentaire de son rituel*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- DE HEUSCH L., 1982, *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard.
- DE LAME D., 1996, *Une Colline entre mille ou le calme avant la tempête*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- FAVRET-SAADA J., 1976, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.
- GÉRARD B., 1985, « Introduction », in *Anthropologie et Histoire*, Cahiers Orstom, série Sciences humaines (vol. 21, 1), Paris, éditions de l'Orstom : 1-28.
- GESCHIERE P. et KONINGS P. (dir.), 1993, *Itinéraires d'accumulation au Cameroun. Pathways to Accumulation in Cameroun*, Paris, Karthala.
- GESCHIERE P., 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.

- HIRSCH B. et POTIN Y., 2005, « La parenté et l'histoire : entretien avec Maurice Godelier à propos des *Métamorphoses de la parenté* », *Afrique & Histoire*, n° 4 : 247-281.
- HOBBSBAWM E. et RANGER T., 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JEWSIEWICKI B. et NEWBURY D. (eds), 1986, *African Historiographies. What History for Which Africa ?*, London, Sage Publications.
- JEWSIEWICKI B. et MUDIMBE V., 1993, « Africans' memory and contemporary History of Africa », in JEWSIEWICKI B. et MUDIMBE V. (eds), *History Making in Africa*, Middletown, Wesleyan University : 1-11.
- JOHNSON C., 2003, *Lévi-Strauss. The Formative Years*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MESCHI L., 1974, « Évolution des structures foncières au Rwanda : le cas d'un lignage hutu », *Cahiers d'études africaines*, vol. 14, n° 1 : 39-51.
- NEWBURY D. et NEWBURY C., 2000, « Bringing the peasants back in : agrarian themes in the construction and corrosion of statist historiography in Rwanda », *The American Historical Review*, vol. 105, n° 3 : 832-877.
- RANGER T., 1993, « The Invention of Tradition revisited : the case of Colonial Africa », in KAARSHOLM P. et HULTIN J. (eds), *Inventions and Boundaries : Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*, Roskilde, Roskilde University : 9-50.
- SAHLINS M. et D'ANS A.-M., 1989, « Post-structuralisme, anthropologie et histoire. Entretien », *L'Ethnographie*, vol. 85, n° 105 : 9-34.
- VAN BINSBERGEN W., 1987, « *Likota lya bankoya* : memory, myth and history », *Cahiers d'études africaines*, XXVII, 3-4 (n° 107-108) : 359-392.
- VANSINA J., 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- , 1962, *L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900*, Bruxelles, Académie royale des Sciences d'Outre-mer.
- , 1983, « Is elegance proof ? Structuralism and African History », *History in Africa*, X : 307-348.
- VIDAL C., 1969, « Le Rwanda des anthropologues ou le fétichisme de la vache », *Cahiers d'études africaines*, vol. 9, 3 (n° 35) : 384-401.

Burundi 1993-2005

Une démographie historique de l'immédiat est-elle possible ?

Christian THIBON¹

La région des Grands Lacs et le Burundi en particulier ont connu de 1993 à 2005 une crise sociopolitique sans fin, sur fond de guerre civile et conflits armés, puis une sortie de crise difficile : ce pourrissement et cette durée des violences collectives banalisent en fin de compte une période dont on connaît les événements déclencheurs, les génocides burundais et rwandais de 1993-1994, les grands temps géo-diplomatiques et militaires régionaux (1993, 1994, 1997, 2000, 2003), les grandes dates politiques burundaises, mais dont on ne saisit pas ou peu les déroulements et leurs incidences indirectes sur les populations.

Dans ces circonstances, une démographie historique de l'immédiat, autant l'observation et la reconstitution de la situation démographique en temps de crise, dans son apogée, que la mise en perspective de cette période dans la transition démographique, paraît de prime abord difficile, voire impossible. Cette question se répète à chaque fois que l'on veut

1. Professeur d'histoire, Université de Pau et des Pays de l'Adour, Crepao (Centre de recherche et d'étude sur les pays d'Afrique orientale).

Note personnelle. Si la question des origines ne passionne guère les historiens, le premier contact est toujours important, il marque les esprits. Or je ne me rappelle pas exactement de cette première rencontre avec J.-P. Chrétien... Est-ce la lecture d'un article sur le mythe hamite paru dans *Le Monde* au premier semestre 1981 ? Ou à la fin de cette même année lors des discussions à Bujumbura au sujet d'un programme d'histoire rurale ? Ou la lecture de la présentation biographique d'Oscar Baumam ? Pris en défaut de critique historique et à l'exemple de la collaboration qui a suivi, je retiendrai de lui l'image de l'explorateur, qui ouvre et multiplie des voies, sans pour autant savoir quel est le plus court ou quel est le plus rapide des chemins pour atteindre le sommet de la colline...

évaluer le nombre des victimes des guerres civiles, la méthode et plus encore la méthode historique quantitative apparaissant défailtantes.

Mais un état averti des données disponibles sur le Burundi – un inventaire encore perfectible² – permet de nuancer cette affirmation ; encore faut-il faire le tri entre chiffres ronds, méconnaissance et suivi démographique, établir des recoupements et séries. Cet inventaire-reconstitution permet de distinguer la période des conflits ouverts les plus dramatiques, de 1993 à 2002 (les massacres à caractère génocidaire suivis par les violences de masse de la guerre civile, les offensives rebelles et contre-offensives militaires, les vagues de migrations massives en direction de la Tanzanie et du Zaïre puis les retours du Congo, les migrations forcées dans les camps de déplacés dès 1993-1994 puis dans les camps de regroupement en 1996, 1999...) de celle de la sortie de crise dès 2002 qui mène à la transition post-conflit dès 2005³.

Chiffres ronds et méconnaissance (1993-2000) ; suivi démographique de la sortie de crise (2001-2005)

À compter de 1995 et jusqu'en 2000 inclus, des obstacles multiples rendent toutes mesures ou tout suivi irréalisables : un accès difficile sur le terrain en temps de guerre, souvent limité à la capitale, la désorganisation des institutions (communes, paroisses...) dont les registres permettent un suivi démographique, les défauts de mesures actualisées qui, en raison des impératifs de l'urgence, repoussent toute nouvelle enquête, la dispersion des équipes sont les obstacles majeurs. Ajoutons que la matière devient sensible sous l'effet des manipulations et du contrôle des informations de la part des pouvoirs, gouvernementaux ou non, ainsi que des organismes internationaux, et sous celui des conflits de mémoire qui alimentent et sursignent la trame dramatique des événements... Aussi la communauté internationale et les autorités nationales, y compris la communauté scientifique, se

2. L'inventaire n'est pas exhaustif, mais il a profité de la centralisation et de l'archivage des données sur le site Ocha-Burundi (Office for the Coordination of the Humanitarian Affairs) et ReliefWeb (www.reliefweb.int) ; par ailleurs malgré la crise, les services nationaux burundais (Isteebu, Ipestat, Fnuap-Ministère de la Planification ...) ont maintenu un seuil d'activités qui, le moment venu et avec l'appui des organisations internationales (Unicef, Fnuap...), ont servi aux enquêtes post-crise lancées dès 2000.

3. Cet article est issu d'une communication orale au colloque « Universités et universitaires dans la région des Grands lacs : fonctions et attributions nouvelles des universitaires », Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 7-8 septembre 2006.

contentent de chiffres ronds qu'elles reproduisent jusqu'à ce qu'une nouvelle mise à jour corrige et s'impose de nouveau.

C'est le cas du chiffre des « 300 000 victimes », un nombre apparu en 1997, actualisé et revu à la hausse depuis peu (soit 400 000) qui fait référence aux victimes directes des conflits politiques et politico-militaires⁴. Il s'agit d'un décompte d'après les déclarations des associations de victimes au lendemain des massacres de masse d'octobre 1993, des estimations des ligues et associations des droits de l'homme, des institutions et organisations nationales, des organismes internationaux : aux 50 000 à 100 000 victimes des massacres d'octobre-novembre 1993 s'ajoutent celles des violences collectives (journées ville morte, épurations ethniques menées par des milices dans les villes et campagnes), des massacres collectifs à l'actif de l'armée et des rébellions, des affrontements militaires qui, dans une guerre civile totale, visent autant les civils que les hommes en armes.

Ces estimations incomplètes, qui ne prennent pas en considération tous les cas individuels isolés, les règlements de compte et les actes de banditisme, les victimes indirectes de la faim, de la malnutrition, de maladies consécutives à la crise sociopolitique, et les excès de surmortalité, sont encore plus floues au fur et à mesure que la guerre civile s'est emparée du pays déjà fragilisé par l'embargo, sans pour autant déboucher sur une victoire militaire décisive pour l'une des parties. Ces chiffres ronds sont reproduits, réactualisés ; dans la mesure où ils correspondent à des niveaux généralement avancés par les échelles de polémologie, tout le monde semble s'en satisfaire.

Cette méconnaissance est en partie masquée dans les déclarations et rapports officiels du gouvernement, de la Banque mondiale, du Pnud (Programme des Nations-Unies pour le développement), dans les appels annuels aux contributions pour les plans d'urgence, dans les analyses des comités techniques mis en place par les divers organismes du type groupe technique de suivi, dans les projections statistiques officielles comme les « Objectifs du Millénaire pour le développement » par l'assurance des séries et des estimations. Il s'agit d'abord de projections macro-démographiques tirées des données de base de 1987-1993⁵, qui ont été lissées en allant jusqu'à ignorer l'impact démographique indirect de la crise. Ces déclarations, bien que reconnaissant l'ampleur de la catastrophe démographique, ne s'aventurent pas ou peu dans des précisions utiles sur la distribution et les déclinaisons socio-spatiales⁶. Pourtant ce

4. Au sujet de cette définition de la victime, voir J. ELIE (2001 : 109-121).

5. Voir « Mise à jour des projections démographiques », *Cahiers démographiques du Burundi*, n° 8, mars 1996.

6. À l'exception de quelques études menées par le Ceped (Centre Populations et développement) et publiées dans les *Cahiers démographiques du Burundi*.

non-dit n'empêche pas les organisations internationales de connaître la situation, du moins certains de ses aspects qui sont passés sous silence⁷.

Un tel état s'explique par la situation économique générale consécutive à l'embargo, la désorganisation des institutions en un moment d'intenses confrontations militaires, mais il s'agit aussi de prudence diplomatique⁸ et de calcul politique plus que de défaut d'informations. Une situation particulière puisque tous les acteurs, s'appuyant sur des retournements géopolitiques régionaux, espèrent un dénouement favorable à leur cause en recourant à des stratégies militaires radicales (la politique de regroupement des populations dans le cadre d'une lutte anti-guérilla, la mise en place de foyers de rébellion et d'une stratégie de pression sur la capitale), et sont au même moment engagés dans des négociations parallèles. Devant soigner leur légitimité et leur crédibilité internationale, ils ont tout intérêt à dénoncer un versant de la réalité et à en cacher un autre, peu favorable à leur image.

Toutefois il convient de noter qu'à compter de 2000, année des accords d'Arusha, la situation a évolué. Sont alors possibles – du moins la volonté existe pour les mener – des mises à jour et un suivi démographiques de la part des organismes internationaux et nationaux, qu'il s'agisse des bilans épidémiologiques officiels⁹, des enquêtes associant des équipes nationales aux organisations internationales comme l'Unicef (Fonds des Nations-Unies pour l'enfance) ou le Fnuap (Fonds des Nations-Unies pour la population)¹⁰, des prévisions économiques en relation avec les observations des variations climatiques¹¹, des enquêtes démographiques nationales¹² ; c'est aussi à ce moment-là que les données diffusées par les sites Ocha et ReliefWeb prennent une dimension plus

7. Par exemple la situation des camps de regroupés dans la province de Bujumbura-Rural est connue, identifiée et cartographiée par les services d'Ocha (du moins au moment de leur démantèlement dès 2000), sans pour autant faire l'objet d'une diffusion officielle.

8. Le cas des déplacés dans le document « Analyse de la situation des personnes déplacées au Burundi » (Groupe technique de suivi, Bujumbura, décembre 2001) est une bonne illustration de cette prudence diplomatique qui enveloppe la question des déplacés d'une définition généraliste neutre. Cette dernière prend en compte les « regroupés » qui, à compter de 1999, relèvent de migrations forcées dans des camps de regroupement imposés par la conduite de la guerre anti-guérilla et par la défense de la capitale.

9. Voir « Profil épidémiologique du Burundi, année 2000 », Bujumbura, ministère de la Santé, OMS, janvier 2001 et les données de l'Ipestat (service de l'épidémiologie et de la statistique).

10. Voir « Enquête nationale d'évaluation des conditions de vie de l'enfant et de la femme (Enécef-Burundi 2000) », Isteebu, Unicef, mars 2001, et Enquête Socio-économique, démographique et de la santé de la reproduction (ESDSR), Fnuap, 2002.

11. « Bulletin du système d'alerte précoce surveillance de la sécurité alimentaire au Burundi », FAO, coordination des opérations d'urgence ; « Analyse de la sécurité alimentaire et de la vulnérabilité, PAM Burundi, décembre 2004.

12. Enquête ESDSR, Bujumbura, Fnuap, 2002.

complète et régulière. Cette expertise nationale et internationale, sollicitée dans les plans d'accompagnement et de suivi de la sortie de crise, concourt à décrire un tableau réaliste afin de préparer, du mieux possible, la reconstruction et ses différents programmes en ciblant les populations vulnérables, déplacées et réfugiées, même si elle ignore certaines situations critiques, régionales, ou les questions de politique publique dans lesquelles les pouvoirs en conflits, gouvernement et rébellions, ont une responsabilité directe, comme par exemple en ce qui concerne la politique de santé publique¹³.

Ces données actualisées et le suivi post-crise confirment une détérioration des principaux indicateurs, du moins une dégradation des conditions de survivance quotidiennes. Ils offrent des données et mises à jour corrigées préoccupantes, si on les ramène aux tendances dominantes avant 1993 : c'est le cas des indicateurs les plus communément avancés comme l'espérance de vie et les taux de mortalité infanto-juvénile (0-5 ans), plus généralistes comme l'Indice de développement humain (IDH), ou des mesures sectorielles concernant la santé, la production agricole, la scolarisation et la couverture vaccinale, les disponibilités nutritionnelles, le système scolaire...

Toutefois ces premières mesures restent sujettes à critique et doivent être prises comme des indices optimistes, car au début des années 2000 une partie des populations et du territoire national, en réalité les plus touchés par les affrontements militaires, échappe à toutes mesures et relevés¹⁴. Mais ces tendances seront confirmées par l'enquête Fnuap de 2003 avec, comme toujours, un écart entre les chiffres des déclarations et les données des enquêtes. À compter de cette date, le rétablissement d'un suivi démographique devient possible à la suite des accords du Gouvernement avec la principale rébellion burundaise, qui inaugurent une sortie de crise, et grâce à la présence de la Mission des Nations-Unies pour le Burundi (Minub) dans le pays. Cette période voit le rétablissement des services de santé et la montée en puissance de l'aide humanitaire déconcentrée dans les provinces, ciblant de mieux en mieux les populations vulnérables.

13. Voir « Enquête accès aux soins de santé au Burundi », Bujumbura, Médecins sans frontières, mars 2004.

14. Les provinces occidentales et méridionales, orientales à la frontière tanzanienne, de Cibitoke à Rutana, ont été inaccessibles aux équipes de l'Onu une grande partie des années 2000-2001.

Tableau 1. Les taux et quotients de mortalité générale, infantile et juvénile, l'espérance de vie (1952-2004)

	Espérance H/F	QMI %	Q 0/4	Sources et méthode, déclaration, enquête, méthode indirecte
1952		121	237	Enquête démographique
1957		155	265	Déclaration RA Ruanda-Urundi
1965	35/38,5	150	231	Enquête démographique
1971	40,5/43,5	140	269	Enquête démographique
1975	43/46,2	150		Déclaration CEA
1975	43,4/46,5			Déclaration Onu
1976		100	224	Enquête EDS
1978		103	234	Déclaration BM 1980
1979		127		Enquête censitaire
1977-1981	44,9/48,1	103	234	Enquête EDS Onu
1982-1986		75	152	Enquête EDS
1977-1986		87	185	Enquête EDS
	47,4/50,7			
1988		112	187	Déclaration Unicef
1993	53/50	108	178	Déclaration Unicef
1994		134	199	Enquête Unicef-Isteebu
1996		136	190	Déclaration Unicef
1997		132	196	Enquête Unicef-Isteebu
2000		136	190	Déclaration Unicef
2000	40.6	156	233	Enquête Unicef-Isteebu Méthode indirecte
2002			160	ESDSR, Fnuap
2003	44		190	Déclaration Unicef
2004		102		Déclaration Unicef

NB. QMJ 1952 : taux de mortalité post-infantile 1-3 ans

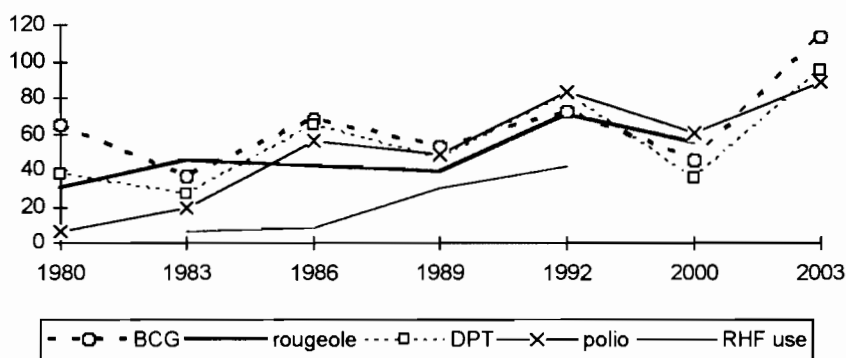
**Tableau 2. Malnutrition des moins de 5 ans et de 36 mois
(années 1980 et 2000)**

Zone Région année	Age Populat°	Poids/Taille		Taille/Age	
		Sévère Z-score sup. à 2	modérée Z-score entre 1 et 2	sévère retard de croissance 3	modérée 1 et 2
Muyange 1970	Enfants - de 5	2,7	28,7		
Muwirwa* 1978-1983		1,9	-	16,2	-
Imbo* 1978-1983		3,2	19	20,3	61,2
Bututsi* 1978-1983	Idem	6,6	20	21,6	54,7
Buyenzi** 1985	Idem	12,2	28	32,5	50,6
Burundi 1987**	enfant 3- 36 mois	5,6	25,6	19,4	48,1
Burundi 2000 2001 UNICEF	Moins de 5ans	13,3	45,1	27,7	57

Source : Enquête santé citée dans le Rapport Fnuap, n° 27, New York, 1978.

* B. LEMAIRE, Ministère de la Santé 1978-1983 ; ** SEDES 1985-1987, EDS 1987 ;

*** Calcul Z-score 2 et 3, 2000 : rapport final Unicef-Isteebu, mars 2001.

**Tableau 3. Couverture vaccinale des principales maladies infantiles en %
(1980-1992)**

Source: OMS, Epistat, Bujumbura (RHF: usage de sels de réhydratation)

Deux remarques peuvent être faites. En règle générale, les déclarations officielles sont toujours plus optimistes que les résultats des enquêtes échantillonnées, que cela concerne les indicateurs démographiques de base comme les taux et quotients de mortalité, ou des indicateurs socio-économiques comme le seuil de pauvreté (estimé en 1993 à 40 %, en 2003 à 70 %, et à 85-90 % selon l'enquête MSF de 2004). Par ailleurs les enquêtes dévoilent des versants invisibles de la pauvreté, la malnutrition et la sous-nutrition, l'état de disette généralisée, la morbidité, l'importance des blessés et handicapés de guerre, l'endettement des ménages... Ces situations précaires sont également et indirectement dévoilées par les politiques d'assistance humanitaire et nutritionnelles, prenant en charge les personnes vulnérables (cf. groupes vulnérables, avec 116 000 IDP, 129 000 retournés, 230 000 orphelins du sida, 25 000 orphelins de guerre en décembre 2004) et par les alertes alimentaires. Ces mesures recoupent des informations circonstanciées provenant d'institutions ou de services spécialisés, par exemple sur les épidémies de paludisme (en 1999-2001), de choléra, les famines récurrentes dès 1999 et jusqu'à nos jours (2007) dans le nord-est du pays. Toutes ces données, et des états des lieux qui offrent parfois des mesures rétrospectives (1994-2000) confirment, alors que la situation politico-militaire s'est apaisée dès 2002, la prégnance de l'après-guerre sur les conditions d'existence.

En effet la difficile remise en route des services publics et d'une organisation économique, des échanges commerciaux régionaux qui tardent à se réaliser, la fragilité conjoncturelle des ménages (avec un pourcentage élevé de ménages recomposés, de chefs de ménage veuves...) et structurelle des exploitations, déjà manifeste avant la crise, les difficultés de la réinstallation-retour des réfugiés et des IDP (*Internally Displaced Persons*), prolongent les effets de la guerre. Ainsi, lorsqu'on examine les données régionales de la malnutrition en distinguant les espaces touchés et épargnés (tableau 4), on note un doublement des taux de malnutrition quasi général, mais la dégradation est tout aussi significative dans les régions les plus touchées par la guerre que dans les régions à première vue épargnées par celle-ci ou qui avaient reconstitué une part de leur économie dès 1998 (comme les provinces du nord et du nord-est voisines du Rwanda). La situation telle qu'elle est décrite à compter de 2000 agirait comme une régression générale, rappelant le Burundi de la période coloniale, lorsque la population fragilisée était touchée saisonnièrement par des ruptures et disettes alimentaires, et par des épidémies.

Ce premier inventaire présente donc des inconnues sur la période la plus conflictuelle et suggère des questions sur la nature de la situation démographique en sortie de crise. Ces inconnues ne peuvent pas être compensées par les données générales sur l'état du peuplement et sa distribution spatiale, ou la structure des populations (classes d'âge et sex-ratio).

Tableau 4. Couverture calorique (1990) et malnutrition infantile (2000) par régions naturelles touchées par les affrontements armés ou épargnées (en italique)

Province	Couverture calorique	Tendance 1980-1990	Enfants de moins de 5 ans			
			Insuffisance pondérale 1980-1990	Insuffisance pondérale 2000	Retard de croissance sévère 1980-1990	Retard de croissance sévère 2000
Bubanza	sup/ 2100	+	19 %	33 %	16 %	44 %
Bujumbura rural	sup/ 2100	+	15	35	16	64
Bururi	sup/inf	+	23	36	21	48
Cibitoke	Sup	+	16	24	20	37
Gitega	2100	stable	23	51	30	64
<i>Karuzi</i>	<i>Sup</i>	+	<i>15</i>	<i>61</i>	<i>18</i>	<i>71</i>
<i>Kayanza</i>	<i>Inf</i>	-	<i>28</i>	<i>40</i>	<i>28</i>	<i>56</i>
<i>Kirundo</i>	<i>Sup</i>	--	<i>19</i>	<i>43</i>	<i>18</i>	<i>56</i>
Makamba	2100	stable	12	35	19	40
Muramvya	2100	stable	28	56	28	60
<i>Muyinga</i>	<i>Sup</i>	+	<i>18</i>	<i>53</i>	<i>19</i>	<i>60</i>
<i>Ngozi</i>	<i>Inf</i>	-	<i>26</i>	<i>48</i>	<i>28</i>	<i>62</i>
Burundi	2100	stable	25	45	25,6	56

Source : Enquêtes Budget/consommation dans le monde rural, 1986-1990, in Rapport Banque mondiale, 1996.

Des inconnues sur le peuplement. Composition et distribution

Si l'on dispose depuis 2000 de données plus fiables en ce qui concerne certains aspects du mouvement naturel, il n'en va pas de même pour les données macro sur l'état et la distribution du peuplement, les niveaux nationaux et la distribution régionale. Il s'agit d'un problème avant tout administratif, car si les enquêtes peuvent reposer sur des opérations ponctuelles supportées par des logistiques circonstanciées, il en est tout autrement pour une opération comme un recensement général¹⁵ – fort justement reporté depuis 1999 – et pour un recensement administratif qui en dehors des espaces agglomérés ou de populations assistées est plus difficile à mener, tant et si bien que l'on se contente de projections et des estimations ou des échantillons des enquêtes.

15. Si la nouvelle situation politique autorise le lancement d'une campagne de recensement général, les données recueillies permettront alors des études comparées à l'image de celles réalisées au Rwanda.

Tableau 5. Population générale, populations déplacées et réfugiées, en milliers

	I	II	III	IV	V	
	Pop. estim.	Burundais réfugiés en Tanzanie assistés	non assistés	Retournés, rapatriés de Tanzanie	Déplacés internes, IDP, regroupés	Total II à V % pop.
1996	6 087	250 dont Tanzanie 110 Zaire 140		84	150	400 6,5 %
1997	6 194	259	200 ?	94	608	867 14 %
1998	6 300	273	200 ?	23/12	534	807 13 %
1999	6 482	266 (janvier)	200 ?, voire +	12	818, voire plus*	1 084 16,7 %
2000	6 664	339 (février) 329 (octobre)	198	90 puis 6 115 de RDC	847** 325	1 186 17,7 %
2001	6 846	389	Idem	21	540 432	929 13,5%
2002	7 029	345	Idem	52	387 281	732 10,5%
2003	7 211	281	Idem	82		
2004	7 457	245	Idem	90	154	399 5,3%
2005	7 500	213	198		116	

Sources : Ocha UNCHR * dès septembre 1999 le gouvernement met en place des camps de regroupement,** fermeture virtuelle des camps de regroupement dès juin 2000 (cf. OCHA, UN Consolidated inter-agency appel for Burundi 2001).

Cependant on connaît l'état numérique des personnes assistées, mais en la matière, les sources disponibles présentent des contradictions, comme en 2000 lorsque les déclarations du Haut-Commissariat des Nations-Unies pour les réfugiés (UNHCR) indiquaient des variations étonnantes, plus généralement des faiblesses voire des carences. Si le nombre des assistés, des déplacés (IDP), et celui des réfugiés au Burundi et en Tanzanie est de mieux en mieux apprécié, bien des chiffres ronds comme le nombre de Burundais réfugiés en Tanzanie non assistés, ou des confusions sur les réfugiés de 1972 et les réfugiés hors des camps, persistent à être avancés, bien des inconnues concernent le nombre de retournés et la mobilité de ces derniers, ainsi que le nombre des déplacés. Il faudra donc attendre les résultats du futur recensement général et pour l'instant se contenter des estimations existantes.

Cependant les enquêtes nationales, les recensements administratifs de certaines populations (des assistés, des réfugiés, de la population de Bujumbura) présentent des structures déséquilibrées, des classes creuses

Tableau 6. Répartition de la population selon l'âge au dernier anniversaire (année révolue)

Classe d'âge	pop Nb.	Fréq.	homme Nb.	Fréq.	femme Nb.	Fréq.	Fréq 1993*	Fréq 1998**	Fréq 2002***
0-4 ans	553	12,1 %	283	12,1 %	269	12,1 %	19,2 %	14,2 %	16,3 %
5-9	536	11,8 %	271	11,6 %	265	12,0 %	15 %	14,4 %	13,2 %
10-14	521	11,4 %	260	11,8 %	261	11,8 %	12 %	12,4 %	12,8 %
15-19	793	17,4 %	384	16,5 %	408	18,4 %	10 %	11,5 %	11,6 %
20-24	656	14,4 %	363	15,6 %	290	13,1 %	8 %	9,8 %	11 %
25-29	351	7,7 %	179	7,9 %	172	7,7 %	7 %	8,6 %	9,2 %
30-34	256	5,6 %	130	5,5 %	125	5,6 %	6 %	7,8 %	7,4 %
35-39	240	5,2 %	125	5,0 %	111	5,1 %	5 %	6,6 %	5,6 %
40-44	167	3,7 %	96	4,1 %	71	3,2 %	4 %	3,3 %	4,4 %
45-49	141	3,1 %	58	2,4 %	83	3,7 %	3 %	2,8 %	2,6 %
50-54	125	2,7 %	70	3,4 %	55	2,4 %	2 %	2,1 %	2 %
55-59	70	1,5 %	34	1,4 %	36	1,5 %	1,8 %	1,3 %	1 %
60-64	32	0,7 %	19	0,8 %	13	0,5 %	1,5 %	0,9 %	0,9 %
65 et +	98	2,1 %	49	2,1 %	49	2,2 %	1 %	1,6 %	0,5 %
Indét.	77		38		39				
TOTAL	4 618		2 363	100 %	2 247	100 %			

* Estimation Cahiers démographique du Burundi, n° 8, mars 1996 ; ** Enquête Isteebu, 1998 ; *** Enquête Fnuap, Isteebu, 2002.

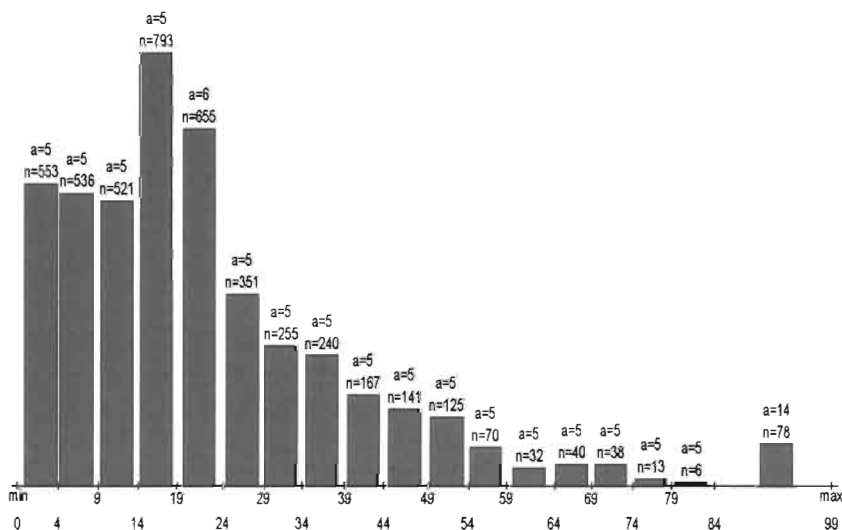
(déficit de natalité ou mortalité infantile durant les années de conflit généralisé), des sous-représentations et sur-représentations masculines ou féminines selon les populations et les moments d'observation, témoignant autant des ponctions de la guerre et de la mobilité de certaines classes d'âge que des capacités de recomposition comme c'est par exemple le cas parmi les populations des camps de Tanzanie¹⁶ ou de Bujumbura (tableau 6).

Un tel état des sources, les zones d'ombre et les questions restées sans réponse, incitent à chercher des données complémentaires – démarche classique pour l'historien plutôt habitué à l'absence de sources¹⁷ qui recherche des documents annexes permettant de reconstituer l'environnement démographique, l'état des modes de survivance et la situation sanitaire, la pathocénose. Au demeurant ces sources, plutôt ponctuelles (ce qui constitue leur principale faiblesse), présentent un second intérêt ; elles échafaudent les hypothèses de recherche suggérées par les sources centrales, en avançant des explications sur les changements et niveaux observés, et corrigent éventuellement les observations générales.

16. Voir G. LASCOURRÈGES-BERDELIN (2003).

17. Le débat méthodologique « démographie historique » ou/et « histoire démographique » sous-tend toutes les recherches sur l'histoire des populations en Afrique.

Graphique 1. Répartition et effectifs de la population enquêtée par classes d'âge (Bujumbura 2005*)



Source : Enquête urbaine, Observatoire urbain, mai 2005.

Le recours aux approches complémentaires : enquêtes indépendantes et rétrospectives

Nous citerons en premier lieu les enquêtes indépendantes. Elles sont diffusées sous la forme d'alerte à l'opinion avec des effets inévitables d'annonce ou/et répondant à un besoin de connaissance et d'évaluation de l'action humanitaire. Ces études indépendantes, à l'initiative d'ONG qui ont dévoilé à plusieurs moments l'étendue des catastrophes humanitaires en ciblant des situations critiques d'urgence, apportent une première série de mesures (tableau 7). Il s'agit soit de suivis dans les camps de réfugiés ou de déplacés sinistrés à l'actif des ONG gestionnaires de ces camps et sites (comme par exemple les suivis démographiques de la Croix-Rouge et d'autres ONG en charge d'un espace ou gestionnaires dans les camps tanzaniens¹⁸), soit des constats des ONG urgentistes sur un territoire

18. Relevés mensuels dans les appels de financement IFRCRCS du 1^{er} avril 2002, Rapport des ONG Concern et TCRS.

Tableau 7. Enquêtes démographiques et alertes humanitaires : la mortalité jour

ENQUETE, DATE, DUREE	LIEU	ECHANTILLON	RESULTATS : MORTALITE DES 0-5 ANS*	SOURCES
1998	Bururi Murago	Camps de déplacés	5,1/10 000/jour	Ocha/WPF RNIS 23/03/1998 Standing committee on nutrition
1998	Bubanza	Camps de regroupés	4,1/10 000/jour	
1998	Gitega/sud	Région Centres de santé	0,7/10 000/jour	Oxfam
oct-déc. 2000	Kayanza, Musema	Zone, épidémie de paludisme	3,8/10 000/jour	MSF
2001-2002 suivi démo.	Tanzanie Kigoma	Camps de réfugiés	Moy. annuelle : 0,3/10 000/jour, certains mois et ds certains camps de 3/10 000/jour	IFRCRCS
2001-2002 enquête démo.	Makamba Bujumbura-Rural Muyinga	Collines et sites	3,2/10 000/jour 2,2/10 000/jour 2,1/10 000/jour	IRC
nov. 2003- janv. 2004	Pays	Échantillon national (centres de santé par groupes, selon mode de recouvrement des dépenses de santé)	3,1/10 000/jour 4,9/10 000/jour 3,3/10 000/jour	MSF

* Mortalité normale : 1/10 000/jour, sévère : 2/10 000/ jour

donné, qui établissent un bilan de leurs actions à des fins pratiques d'intervention¹⁹, soit encore de certaines enquêtes démographiques échantillonnées à l'image de celle entreprise en République démocratique du Congo (RDC, ancien Zaïre) à l'initiative d'un regroupements d'ONG²⁰, ou de celle de Médecins sans frontières au Burundi en mars 2004²¹.

19. Rapport ACF sur le Sud Kivu, « A mosaic of misery, the humanitarian situation in the territories of Uvira and Fizi South Kivu », 30 août 2000 ; International Rescue Committee sur le Burundi, « Enquête sur la prévalence de l'infirmité dans les provinces de Bujumbura rural, Muyinga et Makamba », septembre 2003.

20. International rescue committee et MSF-Hollande, « Mortality in eastern DRC », mai 2000.

21. MSF, « Accès aux soins de santé au Burundi, résultats de trois enquêtes épidémiologiques, mars 2004 », 2004.

Sans qu'il y ait un regroupement des observations, ces données indépendantes relèvent, dans des situations courantes (population urbaine et limitrophe des centres de santé) ou particulières (camps de réfugiés, de déplacés et de regroupés, voire urgence comme lors de l'épidémie de paludisme en 1999-2000), des niveaux de mortalité qui dépassent les seuils d'alerte et d'urgence communément retenus, à savoir des taux de mortalité infantile proches ou supérieurs à 1/10 000/jour, des niveaux de morbidité et la fréquence d'épidémie (malaria, choléra...), de dénutrition aiguë, l'importance de l'infirmité consécutive aux violences²², parfois des changements dans les structures démographiques ménagères²³. Il s'agit le plus souvent de mesures prises « à chaud », mais hors crise, au lendemain des massacres et des déplacements forcés. Pour des raisons pratiques, ces mesures portent souvent sur des populations accessibles, déjà encadrées et ayant bénéficié d'une assistance nutritionnelle et/ou médicale, ce qui laisse supposer qu'il s'agit de données plutôt positives au regard des situations voisines non couvertes par l'aide humanitaire. Les durées d'observation varient de quelques mois à plusieurs mois, tout dépendant de l'usage attribué à ces mesures, soit comme une aide/évaluation dans la gestion, soit d'une façon plus ambitieuse pour orienter les politiques de reconstruction (c'est le cas des enquêtes de IRC et de MSF au Burundi), ou pour alerter l'opinion publique (comme le désirait l'enquête MSF-Hollande en RDC) ; enfin, dans les camps de réfugiés, comme en Tanzanie, ces mesures sont systématiques pour évaluer l'action humanitaire et la gestion des camps sous-traitée à diverses ONG.

Ces mesures sont bien plus alarmantes que les données générales. Si l'on prend par exemple la mortalité des moins de cinq ans, les niveaux les plus élevés correspondent aux périodes attendues, par exemple lors des migrations forcées dans les camps de déplacés et regroupés (1998) et des pics épidémiques (2000), à des périodes d'affrontement intense (2001-2002). Mais ceux de 2003-2004 relèvent d'une détérioration générale des conditions d'existence puisqu'à cette période la situation politico-militaire est apaisée, et que l'observation porte alors sur des territoires sécurisés.

Deuxième type de source appréciable, les enquêtes rétrospectives fournissent un bon nombre de données. Figurant dans les enquêtes lancées dès 2002 et bien qu'elle ne soit pas l'objet central de celles-ci, la démarche biographique qui figure dans les enquêtes généralistes ou ponctuelles permet d'aborder la période la moins connue, 1993-2000. On

22. Violences liées à la guerre mais aussi, voire autant, violences « domestiques ».

23. Qui dévoilent des déséquilibres et des sous représentations comme dans l'« Enquête sur les populations déplacées au Burundi, mars-août 2004 », Ocha-Burundi, 2005.

en trouve deux illustrations dans deux enquêtes récentes aux dimensions différentes. Ainsi l'enquête Fnuap-Département de la population, ESDSR 2002, nous éclaire sur la géochronologie de la mortalité d'après les déclarations sur la survie des membres du ménage, la surmortalité de crise, les classes d'âge et générations touchées, les populations régionales marquées par la guerre mais aussi l'importance de la mortalité des suites du sida. Il en est de même d'enquêtes plus ponctuelles comme l'enquête sur l'infirmité menée par International Rescue Committee (IRC)²⁴, ou des enquêtes plus légères s'inscrivant dans un projet de suivi des populations post-crise. C'est le cas de l'Enquête Bujumbura 2005 qui précise pour la capitale les temps, destinations et rythmes des migrations forcées : d'après les résultats de cette enquête, la moitié des chefs de ménages (soit 324 sur 619), et leur ménage dans 68 % des cas, ont connu une mobilité et des migrations forcées en raison de la crise principalement (82 % des départs) – viennent ensuite des raisons plus pratiques (déménagement, emploi, étude, autres). Les migrations internes à la ville restent importantes pour toutes les populations, à l'exception de celle de Buyenzi. Les années 1993, 1994 et 1995 concentrent plus des deux tiers de ces migrations forcées. Souvent cette mobilité s'est réalisée en deux temps voire en plusieurs (soit 610 départs pour 324 chefs de ménage), avec toujours de fortes raisons politiques (444 des 610 départs, soit 71 %). L'histoire migratoire des chefs de ménages montre que les années 1993 et 1994-1995 restent les années de fortes migrations directement liées à la violence (violence à la campagne, sur les collines, et violence urbaine). En 1993, les chefs de ménages représentaient 22,2 % des personnes migrant vers des régions considérées comme sécurisantes ; en 1994, ce pourcentage n'était plus que de 15,3 %, avec les destinations suivantes : Bubanza, Bujumbura-Rural et l'étranger (22,2 %). En 1995, le plus grand nombre a gagné l'étranger.

24. IRC, « Enquête sur la prévalence de l'infirmité dans les provinces de Bujumbura rural, Muyinga et Makamba », septembre 2003.

Tableau 8. Année du départ et raisons, nombre, raisons et modes des déplacements (nombre et %)

	CRISE	EMPLOI	ETUDES	DEMENA- GEMENT	AUTRE	TOTAL	% ANNEES
1993	88,6 % (109)	3,3 % (4)	1,6 % (2)	6,5 % (8)	0 % (0)	100 % (123)	37 %
1994	97 % (64)	1,5 % (1)	1,5 % (1)	0 % (0)	0 % (0)	100 % (66)	20
1995	93,9 % (46)	2 % (1)	2 % (1)	0 % (0)	2 % (1)	100 % (49)	15
1996	78,9 % (15)	10,5 % (2)	0 % (0)	10,5 % (2)	0 % (0)	100 % (19)	6
1997	30 % (3)	30 % (3)	0 % (0)	30 % (3)	10 % (1)	100 % (10)	3
1998	83,3 % (5)	0 % (0)	0 % (0)	16,7 % (1)	0 % (0)	100 % (6)	1,5
1999	60 % (6)	10 % (1)	0 % (0)	30 % (3)	0 % (0)	100 % (10)	3
2000	40 % (4)	20 % (2)	0 % (0)	30 % (3)	10 % (1)	100 % (10)	3
2001	75 % (3)	0 % (0)	0 % (0)	25 % (1)	0 % (0)	100 % (4)	1,5
2002	25 % (1)	25 % (1)	0 % (0)	25 % (1)	25 % (1)	100 % (4)	1,5
2003	63,6 % (7)	0 % (0)	0 % (0)	36,4 % (4)	0 % (0)	100 % (11)	3,5
2004	42,9 % (3)	0 % (0)	0 % (0)	14,3 % (1)	42,9 % (3)	100 % (7)	2
2005	0 % (0)	0 % (0)	0 % (0)	75 % (3)	25 % (1)	100 % (4)	1,5
Total	82,4 % (267)	4,6 % (15)	1,2 % (4)	9,3 % (30)	2,5 % (8)	100 % (324) sur 619	100 %

	PARTI SEUL	PARTI AVEC UNE PARTIE DU MENAGE	PARTI AVEC TOUT LE MENAGE	TOTAL
Crise	23,8 % (103)	8,3 % (36)	67,9 % (294)	100 % (433)
Emploi	72,7 % (32)	9,1 % (4)	18,2 % (8)	100 % (44)
Études	85,7 % (6)	0,0 % (0)	14,3 % (1)	100 % (7)
Déménagement	28,0 % (30)	7,5 % (8)	64,5 % (69)	100 % (107)
Autre	84,2 % (16)	0,0 % (0)	15,8 % (3)	100 % (19)
TOTAL	30,7 % (187)	7,9 % (48)	61,5 % (375)	100 % (610)

La mesure des migrations par année du départ selon la commune de l'actuelle résidence dévoile une disparité de situation selon les communes, que l'on prenne comme base de calcul la première ou toutes les migrations ; ainsi les populations de Kamenge (79 %), de Kanyosha (67 %) et de Bwiza ayant été les plus mobiles, les plus affectées.

**Tableau 9. Part et effectifs des départs par année
et par zone-commune urbaine**

ZONE	NGAGARA	BWIZA	MUSAGA	KAMENGE	BUYENZI	KANYOSHA	TOTAL
1993	10,6 % (13)	15,4 % (19)	13 % (16)	33,3 % (41)	7,3 % (9)	19,5 % (24)	100 % (122)
2 ^{ème} départ	18,2 % (2)	18,2 % (2)	9,1 % (1)	45,5 % (5)	0 % (0)	9,1 % (1)	100 % (11)
3 ^{ème} départ	100 % (1)	0 % (0)	0 % (0)	0 % (0)	0 % (0)	0 % (0)	100 % (1)
Total	16	21	17	46	9	25	134
1994	0 % (0)	18,2 % (12)	4,5 % (3)	33,3 % (22)	27,3 % (18)	16,7 % (11)	100 % (66)
2 ^{ème} départ	20 % (4)	20,0 % (4)	15 % (3)	20 % (4)	0 % (0)	25 % (5)	100 % (20)
3 ^{ème} départ	20,0 % (1)	0 % (0)	0 % (0)	40 % (2)	0 % (0)	40 % (2)	100 % (5)
Total	5	16	6	30	18	18	91
1995	4,1 % (2)	24,5 % (12)	4,1 % (2)	16,3 % (8)	49 % (24)	2 % (1)	100 % (49)
2 ^{ème} départ	3,6 % (1)	21,4 % (6)	7,1 % (2)	39,3 % (11)	21,4 % (6)	7,1 % (2)	100 % (28)
3 ^{ème} départ	11,1 % (1)	11,1 % (1)	11,1 % (1)	44,4 % (4)	0 % (0)	22,2 % (2)	100 % (9)
Total	4	19	5	23	30	5	86
Totaux et moyennes							
1 ^{er} dépl.	22	52	39	81	63	65	322
2 ^{ème}	14	39	17	47	22	27	166
3 ^{ème}	9	16	11	23	3	9	71
Nombre moyen de dépl.	2.04	2.05	1.71	1.86	1.39	1.55	1.73
% chefs de ménage	90 24 %	96 54 %	96 40 %	109 79 %	132 47 %	96 67 %	619 52 %

NB. dépl. : déplacement.

La mobilité du chef de ménages lors du premier départ fait apparaître les destinations suivantes, des déplacements dans la ville, vers l'étranger et vers Bujumbura Rural, il en est de même si on prend tous les départs.

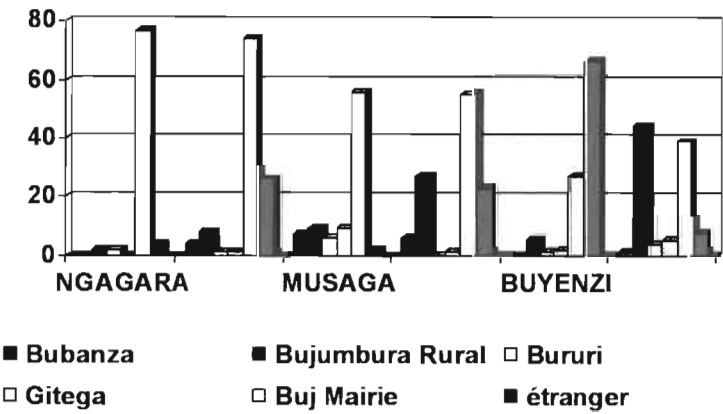
Mais l'essentiel de ces sources complémentaires porte sur la sortie de crise, et à compter de 2002-2003 elles deviennent plus précises, répondant à des préoccupations de l'urgence humanitaire ou de la reconstruction.

C'est le cas par exemple des suivis humanitaires des groupes vulnérables comme les IDP et les réfugiés, en particulier lors de leur réinstallation qui fait l'objet de programmes de RRRD (Réinsertion, réinstallation, réconciliation et développement). Ainsi la reconstitution chronologique et géographique des mouvements de retournés-réinstallés, la sociologie des

Tableau 10. Principales destinations des migrations, des premiers départs et tous départs, par communes

PREMIER DEPART	NB.	Fréquence
Bubanza	13	4 %
Bujumbura Rural	70	21,6 %
Bujumbura Mairie	107	33 %
étranger	93	28 %
TOTAL OBS.	324 sur 482 départs pour 619 chefs, les autres destinations sont inférieures à 4	

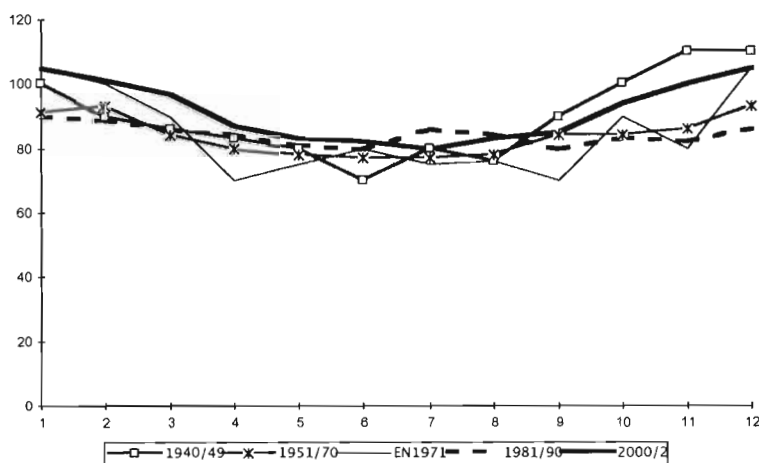
ZONE	NGAGARA	BWIZA	MUSAGA	KAMENGE	BUYENZI	KANYOSHA	TOTAL
Bubanza	0 % (0)	4 % (4)	6,6 % (5)	6 % (10)	0 % (0)	0,9 % (1)	3,3 % (20)
Buj.-Rural	2 % (1)	8 % (8)	9,2 % (7)	27 % (38)	4,5 % (4)	43,4 % (46)	18,0 % (104)
Bururi	2 % (1)	1 % (1)	6,6 % (5)	0 % (0)	1,1 % (1)	3,8 % (4)	2,0 % (12)
Gitega	0 % (0)	1 % (1)	9,2 % (7)	1,2 % (2)	2,2 % (2)	4,7 % (5)	3,0 % (17)
Buja Mairie	76,5 % (39)	77 % (74)	50 % (38)	55,8 % (76)	27,0 % (24)	39 % (41)	51. % (292)
Etranger	8 % (4)	26 % (25)	2 % (2)	23 % (30)	65 % (58)	6 % (7)	22 % (126)
TOTAL	100 % (47)	100 % (95)	100 % (74)	100 % (136)	100 % (89)	100 % (104)	100 % (571)



groupes vulnérables recevant des aides et services (IDP réfugiés retournés, orphelins de la guerre et du sida, enfants de la rue, séparés sans famille...), dessinent une géographie des espaces et une sociologie des populations fragilisées, du moins suggèrent des hypothèses que les observations du recensement préciseront.

Ainsi au fur et à mesure que le pays retrouve une certaine stabilité, et ce depuis 2003, d'autres indicateurs ou observations sont disponibles comme celles concernant la crise nutritionnelle : il s'agit d'une collecte de données climatiques, économiques, agronomiques, nutritionnelles qui, centralisées, doivent anticiper de telles ruptures à l'échelle des territoires²⁵. Ils dévoilent une fragilité saisonnière des populations (malnutrition et accès épidémiques) et ont ciblé les espaces sensibles, sans pour autant, semble-t-il, empêcher le déclenchement des disettes et famines dans le nord-ouest. Un tel scénario rappelle l'histoire démographique coloniale, aussi l'emprunt de méthodes à la démographie historique est souhaitable, comme l'étude du cycle vital, de la mortalité saisonnière : celle-ci menée à titre expérimental sur trois paroisses (graphique 2) confirmerait une telle hypothèse.

Graphique 2. Cycle vital : variations mensuelles en % de la mortalité (enfant et adulte), neuf missions et d'après l'ED 1979-1971, par périodes 1940-1990 et dans trois paroisses 2000-2002



25. Depuis 2003, une analyse multisectorielle associant les divers intervenants nationaux et internationaux a été mise en place sous l'égide de l'Onu.

Limites et questions sur la démographie de sortie de crise

Cet inventaire des sources et ressources reste donc déséquilibré. Le tableau encore perfectible, dessiné d'après les sources disponibles, ne permet de traiter que de la démographie de sortie de crise, la période 1993-2000 restant encore une zone d'ombre.

Mais malgré ces défauts, les informations recueillies décrivent une crise chronique dont les manifestations et causes étaient déjà présentes avant la crise politico-militaire de 1993 mais que celle-ci a accentuées (déstabilisation des ménages, des peuplements et modes de survivance, agressions épidémiologiques...). En effet les ponctions et déséquilibres de la guerre perceptibles entre 1998 et 2003, les violences et la mobilité forcée des populations dans ses différentes formes et, par réaction, leur isolement, ont reproduit un scénario déjà rencontré lors des famines de la période coloniale. La guerre dans ses différentes manifestations en captant les populations, en les retirant de l'activité économique et en remettant en cause le tissu de marchés ruraux et d'échanges interrégionaux si importants pour l'autoconsommation en temps de disette, a fragilisé les populations : le cycle famine-épidémie s'est alors déroulé, la malnutrition, les disettes et les famines les ont rendues sensibles aux maladies et épidémies, aux flambées épidémiques. C'est dans ce contexte particulier qu'on assiste à des effets accumulatifs et une accélération classique en temps de famine, des flambées épidémiques de malaria qui atteint les hautes terres, de dysenterie, la réapparition du choléra et du typhus²⁶, une inflation des prix de produits alimentaires, tous les signes sociaux d'une aggravation en temps de crise aiguë qui s'étend aux espaces non touchés.

Or cet état de crise de sortie de guerre perdure alors que la situation s'est normalisée et que l'aide humanitaire (alimentaire, sanitaire) est montée en puissance, atteignant l'ensemble des régions et étendant son action envers les groupes vulnérables. La crise chronique qui s'est nourrie de la guerre se reproduit en raison de la vulnérabilité physiologique et économique des ménages, ce à quoi il conviendrait d'ajouter les effets du sida.

Toutefois ce bilan dramatique est contrebalancé par l'observation d'une résilience, d'une capacité de survie exceptionnelle au regard des épreuves endurées, face à l'adversité : celle-ci se manifeste de diverses façons, qu'il s'agisse des recompositions ménagères ou des stratégies individuelles, des comportements dévoilés par des indicateurs plus qualitatifs comme la demande de scolarisation par exemple, mais aussi de changements qui restent à confirmer comme l'évolution de la fécondité, la

26. Bilan épidémiologique 2000, Epistat Bujumbura.

montée en puissance des femmes... À ce sujet on s'étonne toujours des capacités de survie que l'on retrouve à divers niveaux dans l'histoire familiale. Les récits de vie et les récits biographiques, les suivis démographiques²⁷ nous en livrent divers exemples ; à l'échelle des individus, mais aussi dans l'histoire économique, à l'échelle des terroirs et des exploitations qui dévoilent des modes de survivance, des capacités de réponses économiques, culturelles, foncières, y compris dans l'histoire des migrations qui dessine des modes divers d'escapisme et de réussites y compris dans les camps, dans l'urbanisation et les modes d'existence urbaine. On peut trouver des explications dans une culture de la souffrance et de l'endurance, dans des motivations politiques ou politico-ethniques, mais aussi dans des comportements de survie hérités ou non de situations précédentes, des famines des périodes coloniales et précoloniales.

Toutes ces observations questionnent les analyses classiques sur la transition démographique sur fond de pauvreté, sur l'impossible reproduction à l'identique ; il en est de même du terme de résilience²⁸ qui pose problème : il reflète une réalité de résistance et d'acceptation, voire d'adaptation, mais sa définition issue des sciences dures et son usage aujourd'hui par l'écologie peuvent nous amener à une définition systémique complaisante, nous laissant croire en une recomposition ou un rééquilibrage à l'image des populations stables. De plus ces stratégies de survie connaissent leurs propres limites à l'exemple de la mise en culture de racines et plantes pérennes (manioc, patate douce, colocase...), une réponse calorique à la crise qui atteint des limites.

Un tel bilan, plutôt un état des lieux qui montre les limites d'une reconstitution, peut trouver des réponses techniques aux problèmes soulevés sur le plan méthodologique, en particulier grâce au recensement envisagé, aux enquêtes biographiques et au suivi démographique à l'image des observatoires.

Mais l'historien-démographe, peut-être plus que le démographe attaché, habitué à répondre aux attentes d'une expertise immédiate, se retrouve devant un choix qui interfère la problématique classique du devoir de mémoire ou de devoir d'histoire, mais aussi confronté aux urgences et aux interrogations du moment, un peu à l'image de la réponse au lendemain de la famine régionale de 1928-1929 apportée à Ch. De Lépine agent territorial « plutôt secourir les vivants que comptabiliser les morts ».

27. Enquête ville Bujumbura, mai 2005-2006.

28. Un tel terme issu des sciences exactes, aujourd'hui employé par les sciences humaines et sociales, peut séduire les démographes attachés à une vision stable des populations ; c'est toutefois une donnée à ne pas négliger. Voir A. K. SEN (1981).

Références bibliographiques

- ELIE J., 2001, « Victimes de guerres civiles, le dilemme de l'évaluation doit-il grever l'analyse ? », *Relations internationales*, n° 105 : 109-121.
- LASCOURRÈGES-BERDELIN G., 2003, « Réfugiés, environnement et pression démographique en Tanzanie, de 1974 à nos jours », Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour.
- SEN A. K., 1981, *Poverty and famine. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press.

TÉMOIGNAGE

Coopération au Burundi

Jean-Luc COIFARD¹

Rencontre avec Jean-Pierre Chrétien à Bujumbura, fin septembre 1964 (Paris-Bruxelles-Entebbe-Bujumbura)

Fin septembre 1964, une dizaine de jeunes Français, incorporés depuis un mois dans les armées, ayant choisi la coopération en Afrique plutôt que le service militaire classique, débarquent de l'avion de la Sabena à l'aérogare de Bujumbura, en bordure du lac Tanganyika. Une escale à Entebbe (Ouganda), le long du lac Victoria, était alors nécessaire pour quitter le Boeing 707, un « nouvel appareil », et prendre un petit porteur à hélices adapté à la piste de Bujumbura.

Premier souvenir d'Afrique que ce changement à Entebbe, au petit matin : une bouffée de chaleur équatoriale envahit l'avion dès l'ouverture des portes...

À l'arrivée à Bujumbura, le personnel de l'ambassade de France et le conseiller culturel se répartissent les arrivants à destination de divers hôtels de la ville, Grillon, Stravos, Paguidas par exemple, puis des établissements, Université, Athénée, École normale où ils sont affectés.

Pourquoi le Burundi ?

La majorité des « coopérants » arrivés au Burundi cette année-là avait choisi la Tunisie comme destination de leur coopération. Or, en 1964, le président Bourguiba nationalisait les dernières terres appartenant aux

1. Ancien professeur d'histoire à l'Athénée royal de Bujumbura, l'auteur de ces lignes a rencontré Jean-Pierre Chrétien en 1964 à Bujumbura, en coopération au Burundi dans le cadre du service militaire. Plus tard, grâce à une correspondance régulière avec Jean-Pierre, il a pu suivre ses recherches au Burundi, répondre à ses appels renouvelés pour la paix et analyser les crises et les drames vécus par l'Afrique des Grands Lacs. Le texte manuscrit de ce témoignage est daté du 22 décembre 2003 (saisi par C. Deslaurier).

« anciens colons ». En rétorsion, le gouvernement français supprimait toute coopération et les candidats pour ce pays étaient détournés vers le Burundi, via Entebbe...

Parmi ces coopérants, il y avait de jeunes professeurs d'histoire : c'est ainsi que je fis la connaissance de Jean-Pierre Chrétien, nommé à l'École normale supérieure (Ngagara), tandis que j'étais affecté à l'Athénée royal de Bujumbura.

À l'issue de cette année scolaire 1964-1965, je choisis de rentrer au pays tandis que J.-P. Chrétien poursuivait sa carrière africaine pour de longues années.

Coopération au Royaume du Burundi et recherches sur la colonisation

Je mis à profit ce séjour pour préparer un DES (Diplôme d'études supérieures) sur l'histoire de la colonisation au royaume du Burundi (1902-1962). À cet égard j'ai bénéficié du dialogue précieux avec J.-P. Chrétien. Nous nous voyions chaque jour, à l'occasion du repas du soir et les jours de repos, Jean-Pierre nous embarquait dans sa « Coccinelle », ma femme, notre petit garçon d'un an et moi, pour des excursions à travers les collines : l'une d'entre elles nous conduisant même jusqu'aux portes du « parc naturel » de la Kagera au Rwanda.

Nos interlocuteurs étaient surtout les missionnaires, les Pères Blancs, religieux ou religieuses, comme cette sœur très âgée nous racontant son arrivée au début du xx^e siècle sur la côte du Kenya et son périple, à pied, jusqu'au Burundi. Premières enquêtes « orales » auprès des « Barundi » et missionnaires, Jean-Pierre en fait l'expérience et va perfectionner la méthode avec ses étudiants de l'École normale.

Diaires ou journaux des missionnaires arrivés avant les colonisateurs, récits des explorateurs à la recherche des sources du Nil, rencontre de Stanley-Livingstone sur les rives du lac Tanganyika, ouvrages d'auteurs allemands et belges, Hans Meyer [et son] *Die Barundi*², P. Ryckmans, *Une page d'histoire coloniale, l'occupation allemande en Urundi*³, et W. M. Roger Louis, *Ruanda-Urundi*⁴, ces trois derniers livres nous font entrer de plain-pied dans le vif du sujet ; ma femme, Michelle, professeur d'anglais, fournit les traductions des auteurs anglais tout en donnant des cours de français à la femme de l'ambassadeur de l'URSS à Bujumbura.

2. H. MEYER (1916).

3. P. RYCKMANS (1953).

4. W. R. LOUIS (1963).

Jean-Pierre va en tirer plusieurs articles publiés en 1967-1968 dans la *Revue nationale d'Éducation du Burundi*⁵.

À la colonisation allemande succède la colonisation belge, sous mandat de la SDN [Société des Nations] puis à partir de 1946, sous la tutelle de l'Onu [Organisation des Nations unies], un contrôle plus vigilant se met en place. C'est dire que les commissions d'inspection et les rapports du colonisateur complètent une documentation variée qui me permet de présenter mon DES à Rennes en décembre 1965 et de participer avec Jean-Pierre à un dossier de la revue *Notes et études documentaires* sur le Burundi⁶.

Pour compléter le bilan de cette féconde coopération avec Jean-Pierre, j'ajouterai une participation commune à la refonte des programmes d'histoire et de géographie dans l'enseignement au Burundi. Priorité est donnée à l'histoire et à la géographie de l'Afrique plutôt que celles de la principauté de Liège, même si les coopérants français en 1964 au Burundi ressentaient plus d'affinités avec leurs collègues wallons que flamands en général, ces derniers étant « étonnés » de l'arrivée des Français dans leur chasse gardée postcoloniale... Nos élèves burundi, étonnés aussi des querelles ethniques de nos collègues belges, manifestaient, semble-t-il, de la sympathie à l'égard de ces nouveaux arrivants à la « phonétique » originale. Nous n'étions pas ici, il est vrai, l'ancien colonisateur !

En 1967, Jean-Pierre, dans le numéro 5 de la *Revue nationale d'éducation du Burundi*, précise à propos des nouveaux programmes :

« Un programme d'enseignement n'est pas un but en lui-même mais un moyen : il ne vise pas, en l'occurrence, une synthèse historique idéale mais l'efficacité d'une formation, qui consiste à aider les élèves à prendre conscience des réalités collectives et à les rendre aptes à s'exprimer et à agir sur elles⁷. »

Pour éviter l'encyclopédisme des études d'histoire et aboutir à une information de base sur les sociétés humaines, Jean-Pierre, dans cet article, préconise une série de « coups de sonde » dans le passé, au fil des étapes les plus caractéristiques... Cela exige un choix, toujours un peu arbitraire, lié à la situation géographique des élèves... « Le Ghana du IX^e siècle est plus intéressant pour l'élève africain que l'Empire de Charlemagne... ».

Un regard moins simpliste et réducteur sur les sociétés africaines (féodalité tutsie assimilée à la féodalité européenne par exemple) permet

5. J.-P. CHRÉTIEN (1967-1968 et 1968-1969).

6. J.-P. CHRÉTIEN et J.-L. COIFARD (1967).

7. J.-P. CHRÉTIEN (1967-1968).

dès cette époque de mieux comprendre l'évolution du Burundi tout au long du ^{xx}e siècle.

Analyse des crises et des drames du Burundi à travers les ouvrages et la correspondance de J.-P. Chrétien depuis 1965

La pétition en 1972

Depuis le mois de janvier 1965 et l'assassinat de Pierre Ngendandumwe, le premier Premier ministre Hutu (nous accompagnons nos élèves lors de l'hommage rendu à sa dépouille mortelle), suivi du couvre-feu dans la capitale, les événements dramatiques se succèdent au Royaume du Burundi, devenu République après le coup d'État du colonel Michel Micombero, qui se proclame Président en novembre 1966.

Les mois d'avril, mai et juin 1972 constituent l'aboutissement dramatique « de la détérioration politique depuis l'indépendance ». De retour en France après quatre années passées au Burundi, J.-P. Chrétien, alors en poste à l'Université de Lille, est à l'origine d'une pétition adressée au gouvernement français. Il l'explique dans une lettre datée du 30 mai 1972 adressée à d'anciens coopérants français ayant travaillé au Burundi :

« [...] Malgré la faible efficacité de toute pétition nous ne pouvons rester indifférents ni silencieux devant ces génocides alternés [...]. Conscients de la complexité et de la gravité du problème ethnique qui divise les élites burundaises depuis des années, nous tenons à affirmer que nous nous sommes toujours refusés, conformément à la politique de la coopération française, à toute discrimination de ce type et que nous nous sentons donc autorisés à dénoncer la politique de massacres qui règne depuis le 29 avril dernier, quels qu'en soient les auteurs.

« [...] Nous demandons au gouvernement français de saisir les instances internationales, notamment la sous-commission des discriminations de la Commission des droits de l'homme des Nations unies de la violation flagrante des articles 2 (alinéa 1), 3 et 7 de la Charte de l'Onu par les autorités de Bujumbura. Nous nous interrogeons sur la signification de toute coopération avec un régime sous lequel plusieurs générations de cadres peuvent disparaître en quelques jours. Nous adjurons donc le gouvernement français d'exprimer ouvertement sa réprobation devant ces massacres alternés et de manifester son refus de cautionner un régime qui soit fondé sur le génocide. »

L'appel pour la paix en 1973

En 1973, le président Micombero renvoie son Premier ministre Albin Nyamoya qui s'efforçait depuis un an de trouver une issue aux déchirements du Burundi. Dans une lettre datée du 26 juin 1973, Jean-Pierre nous alerte à nouveau :

« Le renvoi de Nyamoya le 5 juin ouvre de sombres perspectives. D'où l'idée que m'a inspiré le récent "Appel pour la Paix au Proche-Orient" dont je connais certains promoteurs : faire un texte qui soit compris par des gens d'origines différentes, sans chercher à plaire à personne... Dites-moi franchement ce que vous pensez de ce texte très vite. Je serais heureux que vous le signiez. Quelles suggestions pourriez-vous me faire ? »

Nouvelle lettre de Jean-Pierre du 15 juillet 1973 : « Ton idée de dossier n'est pas mauvaise. Mais je suis un peu las de rédiger des textes sur ce problème... En tout cas, j'ai obtenu deux pages de *L'Observateur* pour cet été. » Et Jean-Pierre de nous joindre une version définitive de « l'Appel » :

« Au centre de l'Afrique, 7 millions d'hommes vivent depuis 15 ans dans l'obsession du génocide. Il s'agit du conflit entre Hutu et Tutsi qui a déchiré le Rwanda et le Burundi. Le Rwanda en 1959, en 1963 et en 1973, le Burundi en 1965 et en 1972, ont vu sacrifier chaque fois des milliers et même des centaines de milliers de victimes innocentes de l'une ou l'autre catégorie "ethnique". [...] Le problème se présente sous deux aspects, celui de la justice entre les citoyens issus de l'une ou l'autre ethnie, mais aussi celui des menaces de génocide présentées par les alternances de "rébellions" et de "répressions". [...] Les argumentations fondées sur le passé, qu'elles soient valables ou fantaisistes, ne suffisent pas à fonder une politique moderne, sous peine de faire payer par des milliers d'innocents les fautes supposées de leurs ancêtres [...]. »

Au retour d'un voyage au Burundi, le 6 janvier 1973, Jean-Pierre, en guise de carte de vœux, nous adressait *Gahungu, enfant du Burundi* (B. T. du 1^{er} décembre 1972) : message d'espoir pour « un pays coincé dans un véritable piège, une cristallisation raciste de tous les problèmes, à laquelle on ne voit pas d'issue raisonnable ». L'équipe rédactionnelle choisit de conclure sur « Burundi, mai 1972 » en s'inspirant d'articles parus dans *Nations solidaires*, *Croissance des jeunes Nations*, ou *Le Monde diplomatique* :

« Cette guerre civile entre deux ethnies a pour arrière-plan des motifs d'ordre social. Le pays est très pauvre (peu de ressources naturelles,

commerce faible, pas d'industries) et le principal débouché pour la jeunesse instruite est donc la fonction publique, si bien que les rivalités sont devenues très vives pour l'occupation des postes de responsabilité. »

Un livre : *Burundi, l'histoire retrouvée*

En 1993, le livre *Burundi, l'histoire retrouvée. 25 ans de métier d'historien en Afrique*⁸ de Jean-Pierre Chrétien portait en exergue : « À mes anciens étudiants de l'ENS du Burundi victimes en 1972 du fléau des intégrismes ethniques... »

Cette même année, le 21 octobre 1993, le président Ndadaye est assassiné au Burundi, interrompant un processus de réconciliation nationale et de démocratisation. Intervention renouvelée de J.-P. Chrétien lançant un nouvel appel pour qu'une « enquête internationale sur l'ensemble des assassinats politico-ethniques voie le jour, en vue de la moralisation indispensable de l'armée et de l'administration du Burundi », et « souhaitant que toutes les personnes soucieuses d'éviter à ce pays le sort de la Somalie ou du Liberia réagissent sans complaisance aux logiques des extrémismes ethniques ».

En 1994, en plein génocide au Rwanda, Jean-Pierre s'exprime à nouveau dans la presse, répondant par exemple à une interview du journal *Ouest France* datée du 13 avril 1994 :

« La race, l'ethnie, elle est dans la tête des tueurs, pas dans celle des victimes car on compte, mêlés, dans ces véritables pogroms, des Hutus et des Tutsis. L'idéologie raciale s'est imposée comme stratégie du pouvoir et de discours de peur... On dirait un jeu de miroirs tragiques entre deux pays faux-jumeaux. La révolution rwandaise a donné le pouvoir aux Hutus. Au Burundi, ils ont attendu 1993. À Kigali, l'armée est majoritairement hutue. À Bujumbura, elle est tutsie... Dans un Rwanda sans industrie, l'appareil d'État est au cœur de ce qu'on appelle la "politique du ventre". Il s'agit de contrôler les aides internationales, y compris les aides humanitaires, et tous les circuits commerciaux avec l'extérieur... ».

Une conférence donnée par Jean-Pierre Chrétien en 1997 à Angers autour du thème « la déstabilisation de l'ensemble géopolitique des Grands Lacs africains », puis sa participation au jury d'une soutenance de

8. J.-P. CHRÉTIEN (1993).

thèse à l'université d'Angers, nous avaient permis de nous rencontrer récemment. À vrai dire la correspondance de Jean-Pierre, ses ouvrages sur l'Afrique, ses articles de presse, avaient permis que jamais nous ne l'oublions depuis notre rencontre, il y a 40 ans, au Royaume du Burundi, une « nation » depuis cette date sans cesse « assassinée » par ses enfants.

Références bibliographiques

- CHRÉTIEN J.-P. et COIFARD J.-L., 1967, « Le Burundi », *Notes et études documentaires*, n° 3364, 17 février : 2-45.
- CHRÉTIEN J.-P., 1967-1968, « Introduction à une étude de la colonisation allemande au Burundi », *Revue nationale d'éducation du Burundi*, n° 5 et n° 6 : 1-11 et 8-16.
- , 1968-1969, « Problèmes concernant l'histoire du Burundi », *Revue nationale d'éducation du Burundi*, n° 2 : 4-7.
- , 1993, *Burundi, l'histoire retrouvée. 25 ans de métier d'historien en Afrique*, Paris, Karthala.
- LOUIS R. W., 1963, *Ruanda-Urundi : 1884-1919*, Oxford, Clarendon Press.
- MEYER H. , 1916, *Die Barundi. Eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika*, Leipzig, Otto Spamer.
- RYCKMANS P., 1953 [1913], Une page d'histoire coloniale, l'occupation allemande en Urundi, Bruxelles, Institut royal colonial belge, tome XXX (Série historique).

TROISIÈME PARTIE

**COMPRENDRE LES DYNAMIQUES DE POUVOIR
AU BURUNDI ET AU RWANDA**

Parenté et liens territoriaux au Burundi : *umuryango, inzu et urugo*

Albert TROUWBORST¹

Il est d'usage depuis longtemps déjà dans les travaux ethnographiques sur l'organisation sociale du Burundi de parler de « clans » – et plus récemment de « lignages » –, ces mots étant une traduction du terme kirundi *umuryango* (pluriel *imiryango*). Jean-Pierre Chrétien lui-même, par exemple dans sa traduction française du livre de Hans Meyer, *Die Barundi* (1916), emploie dans une note les termes de « clans » et de « groupes lignagers² ». Pourtant, il faut noter que dans le vocabulaire de l'anthropologie sociale, ces termes ne sont plus très courants, surtout depuis que l'influent anthropologue A. Kuper a écrit qu'ils n'avaient aucune valeur³. Selon lui il est en effet difficile de trouver des cas où l'on peut attribuer aux lignages des activités qui ne seraient pas plutôt des activités d'autres organisations, surtout locales ou résidentielles. Dans le cas du Burundi, par exemple, il est souvent dit que ce sont les *miryango* (au sens de lignages) qui s'occupent du mariage ou de l'installation d'un notable, mais on peut se demander si ce ne sont pas plutôt des groupes locaux comme les membres de l'enclos (*urugo*) et des voisins qui en sont en réalité responsables. Dans l'encyclopédie anthropologique récente dirigée par Alan Barnard et Jonathan Spencer, les termes « clan » et « lignage » n'ont même pas d'entrée et ne sont mentionnés qu'en passant⁴.

1. Professeur en Anthropologie sociale à l'Université de Nimègue (Pays-Bas).

2. J.-P. CHRÉTIEN (1984 : 132).

3. A. KUPER (1982 : 49).

4. A. BARNARD et J. SPENCER (1996).

Umuryango et ubwoko, la parenté

Bien qu'on ait, par le passé, attaché certainement trop d'importance aux termes mentionnés, on ne peut pourtant pas nier que dans les langues africaines certains mots seront toujours difficiles à traduire autrement. Tel est le cas pour *umuryango*, un terme kirundi qui, en dépit des remarques critiques de Kuper, semble se rapprocher de notions de rapports de parenté et de descendance. Seulement, il faut se rendre compte du fait que le terme *umuryango* peut signifier plusieurs choses et ne peut pas être compris sans être mis en relation avec d'autres termes. J.-P. Chrétien l'écrivait dans la note déjà citée :

« *Umuryango*... désigne aussi bien le groupe lignager, une communauté à la fois généalogique et territoriale, que le "clan", un groupe informel dispersé géographiquement, caractérisé par un nom et parfois, par certains interdits (*imiziro*)⁵. »

De même, je veux suivre notre éminent collègue dans cette terminologie et traduire parfois aussi *umuryango* par « clan »⁶. Je le ferais dans le sens d'un groupe de filiation unilinéaire, c'est-à-dire un groupe de descendant(e)s supposé d'un ancêtre commun dans une ligne soit patrilinéaire, soit matrilineaire. Dans le cas du Burundi il s'agit d'une ligne agnatique, ce qui veut dire que ce sont seulement les membres mâles qui peuvent transmettre la qualité de membre du groupe.

De tels « clans », on en trouve beaucoup au Burundi, plus de 200 – souvent très nombreux et parfois dispersés sur l'ensemble du territoire national. Certains de leurs noms sont très connus, tels ceux des Banyakarama, des Bahanza, des Bajiji, etc. Quand j'interrogeai mes informateurs durant mes recherches, ces derniers avaient peu d'hésitation à me donner le nom de leur clan. Souvent ils y ajoutaient d'ailleurs des précisions concernant un ancêtre connu, en disant « *abokwa... X* », c'est-à-dire « ceux de... X », X étant un ascendant connu.

5. J.-P. CHRÉTIEN (1984 : 132).

6. C'est en 1958 que j'ai fait mes premières recherches anthropologiques de terrain au Burundi. Je travaillais alors avec l'Institut pour la recherche scientifique en Afrique centrale (Irsac), à Astrida (actuelle Butare, Rwanda), où j'ai rencontré l'historien Jan Vansina. Je suis retourné au Burundi à de multiples reprises et c'est au cours d'une visite dans le pays que j'ai rencontré mon collègue Jean-Pierre Chrétien. Une des premières fois, je pense, fut au colloque sur la Civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs (Bujumbura, 1979). Depuis je l'ai revu plusieurs fois entre Paris et Amsterdam. Je lui dois beaucoup, en tant qu'anthropologue, pour avoir fait comprendre la grande valeur des recherches historiques en Afrique.

Les Burundais n'avaient pas l'habitude d'utiliser leur nom de clan dans la vie sociale de tous les jours, comme on le fait avec le nom de sa famille dans les sociétés occidentales. Chacun au Burundi avait son nom individuel, qui renvoyait par exemple aux conditions de sa naissance ou aux circonstances dans lesquelles il vivait. C'est ce nom par lequel un individu est connu et c'est celui-ci qui est utilisé dans la vie privée comme publique. Aujourd'hui on ajoute le nom chrétien (le prénom) au nom individuel comme par exemple dans l'identité « Louis Barumpete ».

À quelques exceptions près chaque nom de clan était lié à un *ubwoko* (au pluriel, *amoko*) qu'on appelait autrefois « caste » ou « classe » (aujourd'hui on parle plutôt d'« ethnie » ou de « catégorie sociale ») : Batutsi, Bahutu et Batwa. Ainsi on pouvait dans la plupart des cas dire si quelqu'un était membre de telle ou telle « catégorie sociale » dès que l'on connaissait le nom de son clan.

La structure des catégories sociales au Burundi était plus compliquée que celle du Rwanda par exemple. Au Burundi la catégorie des Batutsi était divisée en Batutsi-Banyaruguru, des Batutsi nobles qui pouvaient se marier avec les membres de la famille royale, et Batutsi-Bahima, moins considérés. On trouvait par ailleurs aussi la « catégorie » des Baganwa, qui était appelée *ubwoko* mais qui se comportait comme un « clan », étant donné qu'il s'agissait d'un groupe exogame.

Le caractère et les fonctions de l'*ubwoko* se sont de toute manière beaucoup transformés à travers les âges, de sorte qu'on a peut-être pu parler de « castes » pour définir un ensemble social dans la période pré-coloniale là où on ne le pourrait plus aujourd'hui. Il m'est arrivé aussi que des personnes se présentent comme appartenant à l'*ubwoko* des Batutsi, ce qui était nié ensuite par d'autres informateurs. Les « clans » (*miryango*) non plus n'étaient pas des groupes invariables. Ils pouvaient se diviser en raison d'un conflit par exemple, ou encore parce qu'ils étaient devenus trop grands. La situation concernant les clans n'était donc pas figée.

L'*umuryango* en tant que clan ne constituait pas lors de mes enquêtes au Burundi dans les années 1950 et 1960 un groupe corporatif. Cela signifie que le clan ne connaissait pas de chef, ne se comportait jamais comme une unité et ne disposait pas de propriétés collectives. En tant que « clan », l'*umuryango* était exogame dans la pratique, mais j'ai pu établir l'existence de mariages entre membres d'un même *muryango*, ce qui était possible aussi longtemps qu'on ne pouvait pas tracer de liens généalogiques entre eux. Très souvent les membres d'un clan ne connaissaient pas les autres membres de ce clan vivant dans une autre région du pays que la leur.

Selon certains auteurs, les clans étaient classifiés selon leur statut social. Eugène Simons distingua ainsi dans chaque *ubwoko* des

« familles » (sa traduction de *ubwoko*) « très bonnes », « bonnes », « ni bonnes ni mauvaises » et « mauvaises »⁷. Seuls les Baganwa et les Batutsi-Banyaruguru ne connaissaient pas selon lui de familles « mauvaises ». L'auteur insiste avec raison sur le fait que cette classification n'était pas rigide et interchangeable. J'avais moi-même l'impression durant mes enquêtes qu'on avait certainement des notions assez vagues du statut social des clans. Durant la période précoloniale toutefois, des distinctions assez marquées étaient opérées selon les services rendus au roi et à la famille royale. Ainsi, seuls certains clans Batutsi pouvaient fournir des épouses au roi (*mwami*), d'autres avaient le privilège de procurer de jeunes hommes pour traire les vaches des troupeaux du *mwami*. Parmi les Bahutu aussi certains clans étaient privilégiés, par exemple ceux auxquels étaient réservées des positions rituelles, ou encore ceux qui rendaient des services plus humbles comme ramasser la bouse de vaches dans les « kraals » (enclos) du roi et des chefs. Ceci montre qu'en 1958 au Burundi le statut social dérivait encore des charges que les membres d'un clan avaient remplies pour les autorités dans le passé.

On peut se demander ce que le clan signifiait de plus que le nom au Burundi et y associer l'estime sociale. Il faut réaliser que les privilèges et fonctions dans les cours du roi et des chefs, quoique attribués à certains clans, n'étaient en réalité pas le fait de ces clans entiers mais de segments de ces clans localisés. Pour donner un exemple, les membres d'un clan comme celui des Banyakarama, dont les femmes pouvaient épouser des rois et dont les jeunes hommes jouissaient du privilège de traire les vaches royales, étaient très dispersés dans tout le pays et n'étaient pas partout également respectés.

Cela est vrai aussi dans le cas de certains clans Bahutu auxquels étaient confiées des fonctions rituelles et religieuses importantes et prestigieuses. Il s'agissait de fonctions ayant trait par exemple à l'installation du *mwami*, à sa mort, à ses funérailles ou à la garde des tambours sacrés du pays, ou encore de la fonction de ritualiste pour la fête « nationale » des semailles du sorgho, dite *umuganuro*. C'était toujours des membres de clans spécifiques qui remplissaient ces fonctions.

Une autre question dont il faut parler ici concerne la signification et la fonction que les clans et les lignages auraient eues avant l'implantation de l'institution de la royauté dans la région. Selon J.-P. Chrétien, « Le fantasme monarchique naît donc, comme une initiation, d'une faille du réseau lignager, de la quête religieuse d'une autre référence que celle des ancêtres de la lignée familiale⁸... » Cela aurait créé une opposition

7. E. SIMONS (1944 : 144). Ces dénominations qui impliquent un jugement de valeur montrent aussi qu'on avait des notions assez vagues concernant le statut social des clans.

8. J.-P. CHRÉTIEN (1993 : 66).

entre d'une part, l'organisation clanique et lignagère et d'autre part, la royauté qui constituait une structure selon lui supra-clanique. On pouvait retrouver une telle opposition entre autres dans les rituels.

Cette argumentation semble plausible, mais il est impossible d'établir avec précision ce qu'étaient ces lignages d'autrefois : il y a beaucoup de différences entre « lignages » en ce qui concerne leurs structures et leurs fonctions. Ce qui est certain toutefois c'est que le régime monarchique a contribué à renforcer l'importance des lignages : il était dans l'intérêt des individus de s'organiser dans de grandes unités pour pouvoir occuper une position aussi forte que possible vis-à-vis des autorités, comme l'a montré ailleurs A. Nsanze⁹. Il était avantageux également pour le commun des hommes d'être membre d'une grande organisation familiale dans la mesure où les sujets devaient rendre des prestations et des redevances par unité familiale/résidentielle. Ainsi, pour les corvées, une seule personne pour chaque « kraal » (*urugo*) devait travailler. D'autre part un chef mesurait ses demandes pour ne pas trop importuner une grande famille afin ne pas perdre une importante source de revenus. Pendant mes recherches sur le terrain j'ai remarqué aussi que la plupart des grands *bashingantahe*, arbitres et juges, étaient membres de familles nombreuses.

Pour ce qui est des mariages sur les collines, j'ai découvert en 1958 que la plupart des gens se mariaient à l'intérieur de leur *ubwoko* (que l'on peut traduire par quel mot ?) mais en dehors de leur clan et pas trop loin de leur colline.

Comme déjà indiqué, le mot *umuryango* se laisse traduire non seulement par « clan » mais aussi par « lignage », dans le sens d'un petit groupe de descendants d'un ancêtre commun connu, vivant ensemble ou tout près les uns des autres. On pourrait en parler comme d'un groupe local. Il faut préciser qu'il ne s'agissait pas d'un groupe très strictement délimité. Je m'en rendis compte un jour lorsque je vis des gens réunis autour d'une cruche de bière qu'on appelait *umubindi w'umuryango*, la « cruche de la famille ». Ces gens n'étaient pas seulement des parents patrilinéaires mais encore des membres de familles affiliés par le mariage et des voisins vivant dans la même localité, avec lesquels les contacts étaient journaliers. C'était plutôt un groupe local qu'un groupe de parenté.

Les Barundi connaissaient, à côté du terme *umuryango*, d'autres termes se référant à des notions de parenté, parfois des synonymes tels que *incuti* et *abavukana*. F. Rodegem a traduit dans son dictionnaire le premier terme par « parent, ami¹⁰ » Il a également traduit le concept, proche, de *ubucuti*, qu'il explique comme « parenté, relation, lien de

9. A. NSANZE (2001 : 54).

10. F. RODEGEM (1970 : 62).

consanguinité, d'amitié ». Selon Émile Mworoha, le mot *incuti* désignerait « les parents issus de mon grand-père maternel (1) ou de ma tante paternelle (2)¹¹. » Pendant mes recherches, j'ai pour ma part aussi souvent entendu parler de *incuti* dans le sens d'« apparentés », de membres de familles apparentées. Quant au terme d'*abavukana* que j'ai également souvent entendu, il signifierait selon Firmin Rodegem, « frère¹² ». Cet auteur explique aussi que le verbe *kuvukana*, proche, c'est « naître en même temps ; naître avec ; être du même sang, avoir le même père » ou encore que le mot *imvukane* signifie « appartenant à une même famille, frères ».

Philippe Ntahombaye emploie pour sa part un autre terme, *umuvukanyi*, qui signifie selon lui « celui qui naît avec », soit « celui dont on partage l'origine biologique et dont on est solidaire¹³ ». Ce terme est apparenté au mot *abavandimwe* qui désigne « ceux qui sont issus du même sein, des mêmes entrailles ». Ici on trouve donc des termes qui insistent sur l'importance de la parenté mais qui ne réfèrent pas à des groupes.

Urugo et inzu, la résidence

Un autre terme important qu'il faut signaler dans ce contexte est celui de *urugo* (pluriel *ingo*), « kraal » ou « enclos », qui renvoie à un aspect plutôt résidentiel/local tout en contenant aussi des éléments de parenté. Tous ceux qui connaissent un peu le Burundi savent qu'il n'y avait pas dans ce pays de villages ou de villes. L'un des premiers visiteurs occidentaux à être entré dans le pays, le père Van der Burgt, l'avait remarqué à la fin du XIX^e siècle¹⁴. C'était autrefois seulement autour des résidences du roi et des chefs que beaucoup d'hommes vivaient ensemble. Pour le reste, la grande masse de la population vivait sur les collines, dans des *ingo*. De tels enclos ou « kraals » contenaient plusieurs maisons (*inzu*, pluriel *amazu*) entourées d'une palissade autour de laquelle se trouvaient les champs, les bananeraies et les pâturages. C'était aussi la situation que j'ai rencontrée dans le pays en 1958.

Beaucoup de ces *ingo* étaient habités par un groupe composé d'un grand-père avec son épouse, ses fils, leurs femmes et leurs enfants ainsi que d'autres affiliés comme par exemple des veuves et parfois des serviteurs.

11. É. MWOROHA (1977 : 38-39).

12. F. RODEGEM (1970 : 540).

13. P. NTAHOMBAYE (1983 : 216).

14. J. VAN DER BURGT (1903 : 586).

Des hommes riches et polygames comme les Abaganwa disposaient de plusieurs *ingo* dont chacun était géré par une de leurs épouses. Les fils mariés construisaient leurs propres maisons et continuaient souvent à habiter dans l'enclos du père. Parfois aussi ils érigeaient leur propre enclos.

Le noyau d'un *rugo* était constitué par une communauté patrilinéaire. Le chef de ce groupe contrôlait le mariage, le rituel de la naissance, les funérailles et d'autres événements familiaux et surveillait les activités de ses membres. Pourtant, il ne faut pas voir le *rugo* comme une unité sociale strictement délimitée. Beaucoup de personnes participaient aux activités du *rugo* sans en être membre. Inversement, les membres d'un *rugo* avaient de multiples contacts avec ceux d'autres *ingo*, par exemple pour la construction de maisons, pour mener et garder le bétail aux pâturages, pour entretenir des relations de clientèle et pour l'organisation de rituels et de fêtes. Toute personne au Burundi se trouvait au centre d'un réseau d'autres individus avec lesquels il ou elle entretenait des contacts parfois étroits et intimes¹⁵. Parmi ces individus se trouvaient évidemment aussi des voisins, les *ababanyi*, dont P. Ntahombaye nous dit qu'il sont « intégrés dans le *muryango*¹⁶ ». Selon lui « le voisin, *umubanyi*, est la personne avec laquelle on partage la vie de tous les jours : on se côtoie sur les chemins de la fontaine, des champs ; on recourt aux mêmes notables en cas de conflit¹⁷ ».

Pour pouvoir comprendre les différents aspects de l'organisation sociale au Burundi, il faut prendre la peine de regarder de plus près la notion d'*inzu*, la maison. C'est un terme que F. Rodegem traduit par « maison, habitation, demeure¹⁸... », mais qui a aussi le sens figuré des habitants d'une maison. Cet auteur précise que par extension le terme désigne un « groupe restreint de consanguins patrilinéaux se référant par les mâles à un ancêtre commun (environ six générations) ; lignage, famille nucléaire¹⁹ ». Selon moi, dans ce sens, *inzu* comprend aussi les épouses des membres mâles du lignage et n'est pas tellement un terme de parenté mais renvoie plutôt à l'aspect résidentiel de l'organisation sociale.

Beaucoup de valeurs et d'émotions étaient associées à la maison. L'anthropologue américaine Anne Stanford a écrit une étude détaillée à ce sujet où elle a montré que chaque partie de la maison avait sa signification symbolique²⁰. Elle a dévoilé que la maison représentait le corps

15. A. TROUWBORST (1973).

16. P. NTAHOMBAYE (1983 : 217).

17. *Ibid.*

18. F. RODEGEM (1970 : 585).

19. *Ibid.*

20. A. STANFORD (1982).

humain et que certaines parties portaient le nom de membres du corps. Il y avait à l'intérieur de la maison beaucoup d'endroits sur lesquels reposaient des tabous. Ainsi seules les femmes pouvaient s'arrêter près du four ou dans l'espace à l'arrière de la maison, *ikigo*, où les hommes pouvaient venir seulement dans des circonstances particulières.

La maison était l'endroit privé par excellence où l'on mangeait et dormait, et où un étranger ne pouvait pas entrer sans autorisation. Ce n'était donc pas seulement un endroit pour vivre mais aussi une place presque sacrée, plein de symboles. Cela était vrai aussi pour le *rugô* où l'on était enterré, où se trouvaient de petites maisons votives pour les ancêtres, où le grand esprit Kiranga était vénéré et où finalement les vaches étaient gardées pendant la nuit.

On peut dire que *urugo* et *inzu* dans leur aspect physique étaient les symboles les plus visibles des formes d'organisation sociale au Burundi et en même temps les principales unités de coopération dans le pays.

J'espère avoir montré dans cet essai que le *rugô* aussi bien que l'*inzu* étaient des formes d'organisation sociale au Burundi au moins aussi importantes que celle du *muryango*. Elles jouaient un rôle essentiel dans la vie de tous les jours, comme des unités de coopération et par leur fonction symbolique. Pourtant, on peut dire aussi qu'à différents degrés et de façons différentes les principes de descendance patrilinéaire et d'autres principes de parenté étaient enchevêtrés avec les principes de la localité et de la co-résidence. Ainsi, dans un certain sens Kuper a raison car au Burundi les lignages n'agissaient jamais de façon isolée. C'est pour cette raison que les formes de l'organisation sociale qu'étaient le *rugô* et l'*inzu* mériteraient d'être davantage étudiées que cela n'a été le cas par le passé.

Références bibliographiques

- BARNARD A. et SPENCER J. (dir.), 1996, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres, Routledge.
- CHRÉTIEN J.-P, 1984, édition annotée de MEYER H. [1916], *Les Barundi. Une étude ethnologique en Afrique orientale*, Paris, Société d'histoire d'outremer, Textes et documents n° 21.
- , 1993, *Burundi, l'histoire retrouvée. 25 ans de métier d'historien en Afrique*, Paris, Karthala.

- KUPER A., 1982, *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa*, London, Routledge et Kegan Paul.
- MEYER H., 1916, *Die Barundi. Eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika*, Leipzig, Otto Spamer.
- MWOROHA É., 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs*, Dakar, Abidjan, Nouvelles éditions africaines.
- NSANZE A., 2001, *Le Burundi ancien. L'économie du pouvoir de 1875 à 1920*, Paris, L'Harmattan.
- NTAHOMBAYE P., 1983, *Des Noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi*, Paris, Karthala.
- RODEGEM F. M., 1970, *Dictionnaire rundi-français*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, Annales Sciences humaines, série in-8°, n° 69.
- SIMONS E., 1944, « Coutumes et institutions des Barundi », *Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais*, 7-12.
- STANFORD A., 1982, *Le Corps androgyne. L'habitation au Burundi*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France (Selafr) ACCT.
- TROUWBORST A. A., 1973, « Two types of partial networks in Burundi », in BOISSEVAIN J. et CLYDE MITCHELL J. C. (dir.), *Network Analysis. Studies in Human Interaction*, The Hague, Paris, Mouton.
- VAN DER BURGT, J. M. M., 1903, *Dictionnaire français-kirundi*, Bois-le-Duc, L'Illustration catholique.

The White Fathers and the Rwandan Royal Court : Zaza, 1900-1902

David NEWBURY¹

Missionary studies have gone through vast changes over the years. The earliest works focused on the theological justifications for evangelical work : defining the parameters of humanity, saving souls, confronting Islam, or combating « heretical sects ». Subsequent work focused on the cult of the missionary-hero, the bearer of « civilization », or, as a sub-field of the same genre, introducing « civilization » in the form of hospitals, schools, and well-being, as well as religious conversion. Later studies have focused on the organization of mission orders, producing a considerable corpus of work on the effects of the missionary presence on the local communities which they sought to proselytize. However, despite such work focused on the effects of missionary work on African societies, less attention has been given to the effects of local cultures – and local politics – on mission societies themselves. This inquiry addresses such issues in the context of Rwanda, one of the most renowned missionary success stories in Africa. I will look at the early establishment of the mission church, and take but one episode to illustrate how the missionaries, known to Rwandans as « kings without crowns », became enmeshed in the local politics of a single region, as a result of a single incident².

1. Professor of African Studies, Smith College.

2. This short overview of the effect of a single event on a larger historical landscape is offered as a tribute to the work of Jean-Pierre Chrétien, for his pioneering work in the region. It is impossible to reduce to a single theme the enormous intellectual range and scholarly depth of Chrétien's work on the region. Therefore this essay reflects Chrétien's influence not by its subject matter but by its method : tracing the lines of parallax among multiple historical influences – in this case, the court, the Church, and the colonial state –

I will focus on the *Missionnaires d'Afrique*, one of the most powerful missionary orders in East and Central Africa. Originally founded in Algiers to evangelize Muslims in North Africa, these priests adopted the dress of that region, a long white cassock ; consequently, when they entered the field of East and Central Africa, they became known as « the White Fathers ». But after minimal success in North Africa, the founder of the White Fathers, the powerful Cardinal Lavigerie, turned his aspirations south, to Buganda, on the north shores of Lake Victoria, where a delegation of the White Fathers arrived in 1879. There they found members of the Church Missionary Society, Anglicans based in London, already in place, and immediately missionaries from the two competing confessions engaged in public debate to win approval of the king and court of the powerful kingdom of Buganda. Over the next decade, both Protestants and Catholics were successful at attracting a following, and many Baganda, young and old, flocked to the two missions. But the evangelical zeal of the converts quickly became absorbed into the larger political struggles within the politics of the court and the larger society. Eventually proselytization succumbed to a series of civil wars in Buganda, and in the aftermath, the White Fathers found themselves in exile, at the south end of the lake. From there, Mgr Hirth, the Vicaire apostolique of this small Catholic community, began to look for new terrain to evangelize.

In the wake of earlier contacts – by Africans – Mgr Hirth decided to initiate a major evangelical initiative with the powerful kingdoms to the west. Other White Fathers stations had already been established in Burundi ; Mgr Hirth's object was Rwanda. From his information, this was an area favored by a dense population, a clearly defined aristocracy, a powerfully centralized state apparatus, and an absence of either Protestant or Muslim competitors. In his mind, this was a Buganda without the British, a missionary field without Muslims, an evangelical arena without war.

But while they may have avoided military war, the ecclesiastics could not evade political conflict in their newly chosen evangelical arena. By reference to a single episode – one of several analogous cases that could

that converged in the construction of a single historical episode. Chrétien has been a pioneer in examining such complex interactions, both for examining local significance and broader scholarly meanings ; in that regard, this essay seeks to emulate the model Chrétien has set for historians of the region. Material for this essay is drawn largely from the diaries of the White Fathers missions of Save and Zaza in Rwanda ; the former has been published in a very useful volume edited by R. HERREMANS and E. NTEZIMANA (1987). Particularly important to this larger field of inquiry are the remarkable works of G. MBONIMANA (1981), P. RUTAYISIRE (1987), A. DES FORGES (1969), I. LINDEN and J. LINDEN (1987), and J. RUMIYA (1992), among many others.

be drawn on –, this paper will explore the process by which a tightly hierarchical missionary order became absorbed into the political debates of a fragile polity. And these debates were to affect not only the relations of the peripheral populations to the central court of Rwanda ; they were also to affect the internal relations within the missionary order itself, at least as it was constituted in Rwanda.

Behind this division lay two layers of competing principles guiding the White Fathers. The first was tactical : the division between the principle of converting the aristocracy versus the principle of remaining close to the population – learning the language, informing oneself of the larger culture, identifying with their struggles. The second level of competing principles concerned more fundamental issues : the competing demands of Christian love and support for the downtrodden, versus the command of obedience – obedience to established authority and to missionary hierarchy. In this case, the missionary leaders were both committed to the dynastic court, and encouraged policies that brought into question humanitarian issues. But in the end, it was obedience to hierarchy which prevailed.

Nonetheless, the issues involved with the tension between these bedrock principles persisted long after the Mpumbika episode. Fifty years later the pendulum swung back, as during the 1950s the Christian message of empathy and justice slowly gained ascendancy over the missionary command to obedience and established hierarchy in Rwanda ; indeed, the new position of the church was to be an instrumental factor in the overthrow of the monarchy in Rwanda in 1961. And thirty years after that, during the years leading to the genocide of 1994, the tensions in the Church between humanitarian principles and obedience to established hierarchy emerged anew. But the seeds to these persistent internal contradictions had been sown within the Church in the context of local struggles long before. One of these local struggles serves as our focus in this inquiry.

In fact they were present from the very arrival of the White Fathers in Rwanda. On December 12, 1899, three Fathers and a religious Brother – Mgr. Hirth, Father Brard, Father Barthélemy, and Brother Anselme – left Katoke (southwest of Lake Victoria), along with 12 Baganda Catholic auxiliaries and about 150 porters, to introduce themselves to the Rwandan court, with the hope of establishing a set of missions in the promising land. They arrived at a time of famine ; as a result, many local people – the hungry, the abandoned, the neglected, the dispossessed, the people without power – joined the missionaries' caravan as they made their way to the court. Therefore, by the time of their arrival at the court, the missionaries had a remarkable following already – not, principally, as converts, but as dependants. Consequently, from their very arrival the

mission church was associated with a pattern that would mark their early years in the country on many subsequent occasions : how events on the ground (in this case, a famine) drew the missionaries into situations which required them to act as social and political actors in unexpected – and unplanned – ways. In fact it was local actors, the « people », who molded the context of the White Fathers' arrival. In this case, the principal actors were the poor and unprotected, not the powerful ; in their own way, it was they who set the agenda.

Already, therefore, the Fathers were inserted into a social matrix not of their own making – nor of their preference. Indeed, in later times, the mission was to go out of its way to deny that it was « the church of children ». From the teaching of their founder, Cardinal Lavigerie, their political orientation was to focus their attentions on those in power, on the noble and chiefly class – the rest, it was believed, would follow. By their own strategy, theirs was not intended as a mission of the poor. Nonetheless, it was the poor who first turned to them, seeking protection as well as food. Thus, in an unforeseen fashion the Fathers quickly assumed a role as patrons as well as priests, in this society marked by pronounced hierarchical client relations. In this setting, three observations sum up the early converts. In the beginning, they were mostly children. They were of both principal ethnic groups of the society. And they were overwhelmingly from the poor and disinherited ; they often sought the protection of the Fathers in the terms of the culture in which they lived, where political protection meant attaching oneself to a powerful patron. These characteristics were to remain important to the church and its early relations in Rwanda ; from 1906 to 1914 an important internal discussion percolated within the mission church around the question of the evangelization of the court aristocrats, in light of these early foundations.

The Fathers arrived in February 1900, a time of enormous tension at the court ; not even the highest in the land were protected from those political struggles. It had been five tumultuous years since the death of the powerful king, Rwabugiri. His long reign, approaching 30 years, had seen almost constant military forays, raids, and expeditions ; but in fact, these expeditions had led to few permanent annexations. Such was the case for Gisaka, a region southeast of Rwanda, where Rwandan court forays had always been intensely resisted by the local population.

But Rwabugiri's rule was epochal not only for its external expeditions ; internally, he had ruled through the fear of his arbitrary power, in such a way that set in place a political climate which privileged intense cunning, shrewd calculation, and raw power. Furthermore, the tenets of such a court culture continued to flourish after his death, leading to the overthrow of his designated successor in a bloody and destructive coup whose repercussions rocked the court – and the country – for a

generation. The crucible of court maneuverings was the struggle between Ruhinankiko and Kabare, two powerful brothers to the queen-mother, and the architects of the coup that realigned power at the central court.

In short, the White Fathers arrived at a time of significant political realignment and turbulence within Rwanda – and significant political insecurity at the highest levels of the court, which affected all involved, including the missionaries themselves. In the end, the White Fathers were to play a major role in consolidating central dynastic power and suppressing local autonomy. However, this outcome was never predetermined ; consequently, the political challenges faced from very early on, and the relations of particular missionaries with the people on the ground, gave rise to significant debates within the mission society itself.

During this period the relations between the Church and the court were crucial. The court sought both to distance the missionaries and to control them. Similar calculations marked missionary thinking : they sought their own autonomy – and therefore distance from the court. But they also sought information about the court proceedings and even influence over those decisions. The first mission station, at Save, some 35 km from the court, was close enough to become fully involved in court proceedings, even if from a distance. But other mission stations were established far from Nyanza, on the perimeters of royal power : Zaza in the far southeast, Nyundo in the far northwest, Rwaza in the far north, and Mibirizi in the far southwest. The effect of such placements was to encircle Rwanda, to stand as symbolic « sentinel » to the court's domains ; but since all these were established in regions which had resisted central court rule, these emplacements also served as a statement on the extent of the territorial aspirations of the dynastic court in the larger region.

To the southeast, a mission was established along the major route to the east, connecting with the dynamic commercial arteries linked to the Lake Victoria and the Indian Ocean trade networks. But the region where this mission was established was also an area long recalcitrant to court control, where powerful regional identities attached to the memory and identity of Gisaka, long an independent state autonomous from the Rwandan central court administrative hierarchy. A dynastic rival to Rwanda over several centuries, Gisaka had come to be occupied by the armies of the Nyiginya court of Rwanda only slowly, during the course of the nineteenth century. But effective Rwandan court presence in the area was slow to mature ; local resistance (both overt and clandestine) was pronounced – and was to continue through the 1920s. Despite this history, Zaza mission, situated in a particularly populous locale in this otherwise sparsely-populated region, was to tie this area more fully to a « Rwanda »

defined by central court institutions and personnel. Yet even then, as discussed below, this was not a unilinear history ; at times the mission itself responded sympathetically to local grievances – an indication of how local actors and events influenced missionary positions. The Mpumbika episode was one of those moments.

Thus these two stations – the first two Christian missions in Rwanda – had very different relations to the court : one (at Save) became involved in furthering court influence ; the other (at Zaza) became involved in defending people against the extension of such court power. In most areas, the first to join the church were the poor ; influenced by the court, those in high positions kept their distance. In the southeast, however, the situation was different. There, at Zaza, the members of the local nobility converted early, in part, no doubt, seeking an alliance with the Church against the imposition of Rwandan power and central court administration. To understand this, we need to place Zaza within the larger political history of the region.

The Fathers had arrived at Zaza at a time of enormous hardship in the area. It was the third year of drought, and though drought here was a frequent occurrence, in this case multiple lost harvests created severe famine : the Fathers noted there were only « walking skeletons » on the pathways. As a result, at the time of the White Fathers' arrival in November 1900, while over half of the population of the area had either died or departed, many others flocked to the mission hoping for assistance. Land was readily available at the mission : the original mission station included 750 ha (later reduced to 164 ha). The people living on these lands held responsibilities to the Fathers, serving as a labor pool for the mission as well as a pool of potential catechumens ; thus the Fathers became their landlords as well as (for many) their priests. But people also turned to the mission for political protection, for with German support the Central court was in the process of sending out administrative delegates to this favored area. Faced with the new obligations to these imposed court chiefs, people came to the mission lands in large numbers ; in less than three years, the Zaza mission had 3 000-4 000 catechumens enrolled, a staggering number given the mission resources. In this context, it is not surprising that immediately on establishing a mission station in this region, the White Fathers became deeply involved in local political actions. A single incident, the « Mpumbika episode », illustrates the manner and intensity by which the missionaries were drawn into this vortex.

The Fathers' first contacts were with the people. But they also had to deal with two sets of influential political elites : the delegates of the royal court to the region ; and the members of the former Gisaka royal family, who also sought powerful patrons. However, these two sets of elites were

in full opposition to each other. During an earlier revolt against the court chiefs, led by man named Rukura who claimed to be a member of the former Gisaka royal line, the people had eagerly supported Rukura's claims to Gisaka's independence of the Rwandan royal court. Their vigorous opposition to the chiefs delegated to the region by the Rwandan court elicited a « show of force » by the Germans, who mounted an energetic campaign against Rukura and the people of Gisaka, punishing them for their defiance of the central court chiefs delegated to the area. In the face of devastation, the local elites had turned to outside allies of their own. One of those to do so was Mpumbika, the local authority of the hill on which the Zaza mission had been built ; he too was a descendant of the royal family of Gisaka and was apparently a strong supporter of Rukura. Originally, in the face of Rukura's apparent threat to Rwandan dynastic power in Gisaka, the missionaries had been extremely supportive of the court. But the killings involved with Rukura's suppression and the reassertion of central control appear to have sobered the Fathers ; after witnessing the brutality of the court agents in their treatment of the Gisaka elite, the missionaries came to support Mpumbika in the events to follow, offering him advice and protection. The story of how they did so – and the repercussions to ensue within the missionary community – are told primarily through the diaries of the mission stations at Save and Zaza.

In March 1902, in the course of such an assertion of force by Rwandan troops, several Gisaka authorities were killed, several others wounded – some seriously – and many cattle were expropriated, according to the White Fathers' diary at Zaza. The court next summoned Mpumbika, the head of the hill of Zaza, where the mission was located – and a man whom the Zaza missionaries held in considerable esteem. Mpumbika was commanded to report to the court in Nyanza. « It's his death », noted the Zaza diary, and later, on the popular reaction to this summons the diary noted : « The people of Mirenge are in a state of war. » The reaction reverberated at the Save mission station as well, as Père van Thiel, newly arrived in Rwanda (and therefore perhaps not fully conversant with either the nature of court politics nor the depth of mission ideology in support of the court), traveled to the court to plead the case of Mpumbika ; offended by this gesture, the court prohibited its followers from visiting the Save mission station altogether.

Caught between the court and the people, the Fathers at Zaza tried to mediate, asking for time to resolve Mpumbika's status. Having been rebuked on that point, they then advised Mpumbika to travel first to Bujumbura to place himself under German protection ; they thus brought the Germans directly into the political calculus. But the Germans supported the court in its relations with neighboring areas : they had acted

vigorously to put down Rukura's « revolt » and to facilitate court authority in Gisaka. Nonetheless, they gave Mpumbika a letter assuring his free passage to the court – and asserting to the court authorities that he must return safely to his hill. Thus six elements were operative in this confrontation of local autonomy and court intrusion : the central court ; the German colonial authorities ; the missionary Fathers at two separate mission stations (Save and Zaza) ; the Gisaka authorities (in the person of Mpumbika, in this case) ; and – importantly – the local population, with their historical memory of Rukura and the earlier legacy of relationships between the Gisaka authorities and the court.

With Mpumbika still in Gisaka, the court sent frequent delegates to Zaza, first to negotiate and then to demand his presence at the court. By the end of April 1902 the Fathers at Zaza noted that « Mpumbika's case is nearly lost ; only German intervention can protect him. The people of Mirenge [the larger region within which Zaza was located] prepare for war. » When Musinga, the king, sent a delegation directly to them, the Fathers replied that while the king was master in his country, they could not countenance war there, a comment the king took to question his sovereign authority. However, the court's recall of Mpumbika also affected relations within the missionary order, as well as between the court and the Zaza mission, and by May the differences between the two mission stations – one located near the court, at Save, the other in Gisaka, at Zaza – were becoming quite pronounced ; having witnessed the earlier dynastic depredations in the area the Fathers in Zaza now saw their population united over this issue. The Fathers at Save, by contrast, retained their focus on strengthening the court ; therefore, they supported the court's position in Gisaka. Indeed, the Fathers were fully cognizant of the complexities of this issue : « Musinga constantly fears that [the people of Gisaka] will revolt against him, to bring back a king [of their own] to the country. That is the reason that they constantly are drawn to the Fathers for protection. »

During June, the negotiations between Mpumbika and the court continued almost daily, as the Fathers in Zaza noted « interminable complaints on the part of the people of Gisaka who reject all Rwandan chiefs. » In mid-June, the crisis within the mission had become so pronounced that Father Pouget was sent from Save to serve as the Supérieur at Zaza, with the hope that he could align the two missions on this issue. On his departure from Save, Father Pouget first visited the court to assure Musinga of his loyalty. However, local feelings in Gisaka ran high, and within ten days of his arrival in Zaza, Father Pouget appears to have found persuasive the demands of the local population to retain Mpumbika as their chief. Thus when he wrote to ask Save to send more beads (the currency used to acquire both labor and food), he suggested

that the local people were withholding food from the mission over this issue – « We are starving in Gisaka! » – and requested Father Brard (the Supérieur at Save) to find out more about the court's intentions in this case. He also asked his colleague at Save to send a man respected at the mission to accompany Mpumbika, in the hopes of protecting him on his arrival at the court. « Mpumbika fears for his life. » Brard turned down both requests : « We leave it in the hands of the Good Lord », because « we don't have many beads » and because « it is too inconvenient to become involved with the governing of the country. »

Nonetheless, while Father Brard may have sought to extricate himself from the politics of Gisaka's strained relations with the court, the king did not necessarily see it that way. Toward the end of May, the king asserted his authority over the area (hence forcing the issue of administrative legitimacy in the region) by sending some of his personal cattle to be pastured on Zaza hill. Mpumbika evicted them. As a sign of his rejection of the king's ultimate authority, this was, of course, a serious offense. The king then asked the Fathers at Save – not those of Zaza, who were directly involved – to intercede with the Zaza Fathers in this conflict over cattle grazing rights, seeking their support and playing off the hierarchy of the two mission stations. He asked the Save Fathers to pressure those at Zaza to correct the situation, implying that it was Mpumbika who had turned the Zaza Fathers against the court, and asking that their stance be overturned by the Fathers at Save, the senior mission station in Rwanda, and the mission with the most direct and frequent ties to the court. He followed up this request by sending a gift to the Save mission : two pots of butter, « to grease our relations and light our lamps ! » (as the Save Diary shrewdly noted).

The negotiations – and the political struggle – continued at two levels : that between the court and the people of Gisaka, on the one hand, and that between the two mission stations on the other. And the two levels were linked for the personnel at one mission (Save) supported the court, while those at the second (Zaza) supported the people of Gisaka. By August 1902 the affair was reaching a terrible climax, one which the Zaza Fathers were to regret, and one which they feared would cause them to be seen by the population as complicit in Mpumbika's downfall.

The entire episode took a new turn when the Fathers suggested that Mpumbika seek protection of the Germans, thus bringing the colonial authority into a position of explicit involvement with this particular case. Mpumbika was successful in his mission and returned with a letter assuring his personal safety and requiring the court to retain him as a chief in Zaza. Musinga was infuriated, demanding of the Fathers at Save if he was no longer the ruler of his own domain. Musinga then sent, in his turn, a contingent of sixty of his own men to Bujumbura, the German

administrative headquarters, where they stayed two months, presenting their case against Mpumbika and the Zaza Fathers. Apparently they, too, in their turn, were persuasive, for the Germans provided Musinga with three soldiers to fetch Mpumbika from Gisaka and bring him to the court. The presence of German soldiers made it incumbent on Mpumbika to undertake the trip to Nyanza. « As he fears being killed on route by his competitors », noted the Fathers at Zaza, « he asked that two Christians [*ie*, missionary delegates] accompany him. We acceded to his request so that he would not try to resist, and thus risk continuing the struggle [with the court]. »

Mpumbika took with him his letter from the Germans that he was not to be harmed, and that he would be allowed to return to Zaza after two months. On arrival at the court, however, Mpumbika was immediately arrested and put in chains, and fourteen of the porters and friends who accompanied him were killed on the spot ; the only people who escaped were those associated with the mission. As recounted in the Save Diary, a messenger came to Save early the next morning to tell the story :

« Mikaeli, a Muganda [catechist] from Kisakka [Zaza], arrived at the mission early in the morning, in great distress, with another youth from Kisakka. He had gone to accompany Mhumbika to the capital with the [German] soldiers. Mikaeli had traveled all night to come here from the capital, to tell us his story : “We arrived about 4 in the afternoon at the king’s compound, coming from the Akanyaru River. Mhumbika and his porters and followers, about thirty altogether, stopped... about one hundred yards from the royal enclosure. I joined the three soldiers to go and greet the king and wished to enter to salute him. One of the soldiers struck me, saying that he didn’t want me to enter, that there were discussions in process at the court that were not public. The soldiers then left, Mhumbika was locked up in chains and led to the king ; we don’t know what happened to him. Then right under the eyes of the three soldiers there began a massacre of all the porters and followers of Mhumbika... Two Tutsi begged the men of the government [*eg*, African auxiliaries in the colonial army] to spare them : they were immediately shot”. Mikaeli then begged the soldiers to intervene and stop the senseless massacre. An envoy ran out of the capital and asked why one killed everybody in sight, that they should let them alone ; a soldier replied “The Europeans said that all [should be killed] entirely”. Mikaeli then begged the soldiers to spare a young cattle-herd from the Gisaka mission [Zaza] ; and they complied. That was the man who arrived with him. »

The next day the Fathers noted : « We have learned that Mhumbika was not killed and that he has been unchained. They say that Ruhinankiko

[a brother of the queen-mother and the pre-eminent political personality at the court at the time] was responsible for the 30 victims. » And a week later they observed that « messengers coming from Gisaka report that they met an entire army which is on its way to Gisaka under the orders of Lugambarara, the lieutenant of Luhinankiko [Ruhinankiko]. Just what, exactly, do they plan to do there ? »

For the Fathers at Zaza, this was a serious set-back for the mission, given the support of the people for Mpumbika's resistance against the court. They noted the names of each of the victims from Zaza. But it was more than grieving for deceased individuals ; the Fathers were also concerned for the repercussions that haunted them, for they also noted that the soldiers had said « The Europeans (von Beringe) told us to kill them all », and that compromised their position, since « our cause is implicated with that of other Europeans... The Banyakisakka [the people of Gisaka], who have been very sympathetic to us, could now abandon us, because Mpumbika was very well liked and very popular. The Banyarwanda [on the other hand] are going to scorn our influence and no longer heed our advice. » In November, the Father noted : « I have done everything in my power to avoid a war in Gisaka. There has been, in fact, everything to fear since the events at the capital. » The Diary noted several deaths and more wounded, and that some of the court chiefs had begun to seize cattle and freely ; « Mpumbika's people [that is, the inhabitants of the Zaza hill] have had to defend themselves and their cattle with bows and arrows and spears. »

There were repercussions at the court, as well as among the mission stations. Notified by the Fathers at Save, von Beringe hurried back from his campaign in the north. He complained to the Fathers of this « unprecedented event », where government soldiers participated in the slaughter of those « poor porters, without any accusations brought against them », accompanying a man traveling under a letter of protection from the German authorities, « under a German flag ». Outraged, he ordered his subordinate von Parish, to conduct an investigation. Toward the end of the year, von Parish summoned to Save the witnesses from Zaza ; they confirmed the account given by Mikaeli. The German inquiry therefore turned against the king. But more than that : von Parish conducted his inquiry at Save mission ; by the very placement of the inquiry, therefore, the White Fathers once again had been drawn into the powerful politics of a symbolism that could not fail to be noticed by the perspicacious observers at the court.

All parties noted that the king himself was not implicated. Even Mpumbika denied that the king was responsible ; in fact, he said that he didn't even know of the massacre at the time. Nonetheless, Musinga was fined forty head of cattle ; these were returned by the Germans to

Mpumbika, who was then released and allowed to return to Zaza. But a fine of forty cattle was a singular humiliation to the king and one deeply resented at the court. The repercussions at the court were momentous, if not immediate. The fact that Ruhinankiko was held responsible for this unprecedented embarrassment to the king was to play a major role in the realignment of internal court politics over the next three years that saw Ruhinankiko replaced by his brother, Kabare, as the pre-eminent personality at the court.

Thus this single episode brought together a variety of threads of the new political fabric taking shape in Rwanda, combining the German colonial administration, the court, the Church, and the powerful memories among local actors of painful interaction with the court in the past. The Mpumbika episode strained relations among a wide range of actors : between the mission and its followers, between the court and the Church, between the Germans and the court, between the German authorities and the local population in Gisaka, and between the colonial authorities and the Church. But over two years, the Mpumbika episode had most especially aggravated the deep distrust which many among the Gisaka population held towards the delegates from Rwandan royal court. It also split the local population in Gisaka, because within the court's new administrative thrust into the area, some of the court's appointees were themselves from Gisaka. At the same time, the episode unveiled the tensions between the two mission stations (Save and Zaza) over their differing treatment of the claims of the court and their differing attitudes towards the claims of local people.

In the end, the Fathers were caught in multiple, competing loyalties, on four axes. The first was to their followers on Zaza hill, who had bid for autonomy in opposition to the Rwandan central court chiefs. Mpumbika had supported them, and consequently he retained the firm loyalty of the thousands of people crowding around the mission. The second – contrasting – loyalty of the Fathers was their commitment to the court, and to the presumed authority of the court over Gisaka (and to all these territories claimed by the Rwandan dynasty). Yet on the ground, these court claims to effective administrative presence, let alone to local loyalties, were tenuous at best. Without support from the Germans, central court authority would most likely have been nothing more than an empty ideological claim. The Fathers were fully aware of the hollow nature of the court claims, they had strong reservations of court brutality, and they clearly held a sense of responsibility to the local people. Nonetheless, despite those factors, by their own ideology of working through the chiefs and the central authorities, as well as by the practicality of keeping good relations with the court to assure their expansion, the Fathers felt obliged to support the king as the « master of

the land » – so long, they added piously, as he did not engage in warfare, « which we must oppose. » In this particular event, however, their piety was impotent.

A third set of loyalties of the White Fathers was to the Germans, but there emerged tensions in this alliance as well. First, they were pleased by the German show of force, and by the arrest and deportation of Rukura. But, in late September 1902, when the Fathers asked for permission to open a school at Nyanza (the central court) and to establish more missions, von Beringe rebuked them (rather too brusquely), saying that the king had final say at the school and that the Fathers did not need more missions. So cracks appeared in the loyalties with military authorities. And finally – and importantly – even relations within the Church became frayed : the Fathers at Save, close to the court, asserted the king's right to rule, on the one hand ; those at Zaza, on the other, supported the local people in their struggle to retain autonomy from Rwandan dynastic rule – hopeful of attracting converts, and asserting limits to court brutality, exploitation, and execution. And in the end, the dynastic court tried to play off the two missions – and was largely effective in this strategy, appealing to Save to mitigate and eventually overturn Zaza's position.

In the larger scheme of the establishment of European colonial presence in Rwanda this tiny episode demonstrates how diverse mission histories emerged from the multiple histories of the area in which the mission – and the central court – sought to establish its authority. Within each parish different individuals, different concepts of evangelization, different relations to local people, and different local dynamics on the ground made each mission experience distinct. In short, in its historical construction one simply cannot speak of a single « Church history », irregardless of the claims to such a unitary, corporatist history from both inside and outside the Church. In fact, there were only multiple histories, for each perceived event was situated in a different historical context for each set of actors.

Thus, Mpumbika's experience was the convergence point of separate histories of the court (and of specific court actors), of the state (and of particular administrative personnel), of the Church (and of the distinct missions), and, of course, of the many discrete individuals affected by this episode – with each actor affected in their own way. Multiple histories therefore were not determined by the particular events that constituted the empirical historical field alone, but by the multiple meanings, different for different actors, embedded within any given event.

Références bibliographiques***Primary Sources***

Missionnaires d'Afrique. *Diaires des Missions de Save et de Zaza (Rwanda)*.

Secondary Sources

DES FORGES, Alison, 1969, « Defeat is the Only Bad News : Rwanda under Musinga » (Ph.D., Yale University).

HERREMANS R. et NTEZIMANA E. (eds.), 1987, *Journal de la mission de Save, 1899-1905*, Ruhengeri, Éditions universitaires du Rwanda.

MBONIMANA G., 1981, « L'instauration d'un royaume chrétien au Rwanda (1900-1931) », thèse de doctorat, Université de Louvain-la-Neuve.

RUMIYA J., 1992, *Le Rwanda sous le régime du mandat Belge*, Paris, L'Harmattan.

RUTAYISIRE P., 1987, *La christianisation du Rwanda (1900-1945)*, Fribourg, Éditions universitaires.

La subversion des origines : la révolte de Runyota (Burundi, mai 1922)

Claude GUILLET¹

Le soulèvement de Runyota

En mai 1922, au tout début de la saison sèche, un certain Ntirwihisha prenait la tête d'un soulèvement populaire dans la région du Gihinga, ligne de crêtes dominant la Ruvubu entre Gitega et Muyinga². L'épicentre du mouvement se situait sur la rive gauche de la rivière, précisément sur les collines de Bibara, Bunogera et Rutyzazo, distantes l'une de l'autre d'environ cinq kilomètres et d'où le meneur était originaire.

Le programme des révoltés exprimait le rejet total des bouleversements apportés par la colonisation dans ses manifestations les plus oppressives ou les plus spectaculaires : suppression de la monnaie, de l'impôt, interdiction des étoffes et des vêtements importés d'Europe. Mais le mouvement puisait son idéologie dans les traditions d'origine de la royauté sacrée, porteuses d'un messianisme virulent qui cristallisait les espérances populaires et suscitait des leaders charismatiques qui entendaient rejouer à leur profit le scénario tracé par les traditions rapportant l'avènement du roi fondateur du Burundi, Ntare Rushatsi.

1. Professeur au Tchad, en Algérie, au Burundi et à Djibouti. Conseiller au Centre de civilisation burundaise (CCB, 1976-1986), ministère de la Jeunesse, des Sports et de la Culture du Burundi. Attaché aux Presses universitaires de Caen (1993-1998). En retraite. Claude Guillet a collaboré avec J.-P. Chrétien au Burundi dans le cadre du Centre de civilisation burundaise (CCB) et pour diverses publications. De ces travaux communs est née une amitié qui dure encore aujourd'hui.

2. Voir la carte de localisation de la zone du soulèvement en annexe.

Ntirwihisha, en effet, prétendait diriger l'insurrection sous le nom de Runyota, personnage qui apparaît dans les récits d'origine comme l'un des devins du roi fondateur et annonçait, à ce titre, l'avènement d'un nouveau Ntare qui allait chasser les Blancs et restaurer au Burundi une ère d'abondance telle qu'elle avait dû exister au temps du premier roi dans la fécondité intacte des commencements.

La révolte

Runyota se rallia, semble-t-il, la majorité de la population du Gihinga. Il obtint l'appui sans réserve des forces religieuses traditionnelles : devins (*abapfumu*), pluviators (*abavurati*), initiés du culte de Kiranga (*ibishegu*) dans lesquels s'incarnaient Kiranga, le maître des esprits, ou l'un de ses acolytes³. Quelques chefs descendants de Ntare Rugamba, dépossédés de leurs domaines, lui rendirent hommage⁴.

Les rebelles s'avancèrent vers le sud-ouest en direction de Gitega, incendiant les enclos des chefs et des sous-chefs qui collaboraient, de plus ou moins bon gré, avec les colonisateurs, razziant et abattant les vaches qu'ils consommaient sur place⁵. Des émissaires, envoyés au nom de Runyota, tentèrent de rallier les sanctuaires de tambours des environs de Gitega : celui de Jurwe-Higiro prit parti pour le rebelle, celui de Gishora resta fidèle au roi légitime⁶. Ayant mal mesuré l'ampleur du mouvement, le délégué du poste de Gitega, Pecquet, venu à la rescousse avec une dizaine d'hommes, fut repoussé⁷. Les rebelles étaient persuadés que les remèdes magiques que leur fournissaient devins et prophétesses

3. *Kiranga*, esprit d'un héros tué au cours d'une chasse, était l'objet d'un culte (*kubandwa*) au cours duquel l'initié (*igishegu*) était possédé par Kiranga lui-même ou par l'une des innombrables entités associées (*imandwa*). Certaines maladies ou troubles mentaux étaient considérés comme nécessitant le rite du *kubandwa* et l'initiation. Cette religion à mystères était répandue, sous des noms divers, dans toute l'aire culturelle des Grands Lacs.

4. J. GAHAMA (1983 : 384).

5. J. GAHAMA (1983, liste des enclos incendiés : 385).

6. C. GUILLET (1983).

7. « Monsieur l'administrateur de Gitega avait confié 12 fusils au successeur de Ntarugera. Mais "Bure" pour le coup, il ne réussit pas. » (diaire de Mugeru, 30 mai 1922).

8. L'intervention de Mbanzabugabo (descendant de Ntare Rugamba), longtemps rebelle à Mwezi Gisabo et dont le domaine s'étendait au nord-est du Gihinga, semble avoir contribué, pour une large part, à la défaite du Runyota. Mwezi Gisabo (roi du Burundi, ± 1850-1908) était un des fils de Ntare Rugamba.

9. Il aurait été livré par Mbanzabugabo, selon la tradition orale, et selon le diaire de Muyaga par le roi du Bushubi (royaume au nord-est du Burundi dans l'actuelle Tanzanie, voir la carte en annexe).

changeaient les balles en eau ou en farine. Il fallut l'intervention d'une centaine de militaires et de trois mitrailleuses pour écraser la révolte à hauteur de Nyabikere⁸. Runyota fut arrêté quelques mois plus tard⁹. Selon les informateurs, le chef rebelle, amené à Gitega, y aurait été arrosé d'essence, brûlé et ses cendres dispersées dans une rivière¹⁰.

La conjoncture

Il est aisé de mettre en évidence les circonstances qui ont pu favoriser le soulèvement de Runyota. Ainsi, d'un point de vue politique, on relèvera l'emboîtement de situations d'inter-règles qui fragilisent les autorités tant au niveau international que national et local : installation encore précaire des Belges qui ont chassé les Allemands en 1916¹¹ ; minorité du roi légitime, Mwambutsa Bangiricenge, né en 1912 ; succession difficile du prince Ntarugera, mort le 24 juin 1921, dont l'immense fief, au centre du Burundi, jouxte, de façon incertaine, la petite région qui verra le déclenchement de la révolte¹² ; impopularité du chef local, Kiburugutu, installé par les Belges en remplacement de son oncle Senyamurungu démis pour sa fidélité aux Allemands¹³. Pourtant ces différents niveaux de pouvoir, incertains ou contestés, exercent sur les populations des pressions de plus en plus lourdes et mal supportées : impôt de capitation, portage, corvées¹⁴... On est loin des prestations « liturgiques » demandées par la royauté sacrée dans la ferveur des rites. Ce « désenchantement » du mode de vie traditionnel s'accompagne par ailleurs d'une « diabolisation » des assises religieuses du pays : sous l'influence des missions, qui pourtant ne rencontrent encore que peu de succès, la persécution s'abat sur les détenteurs du sacré. Le diaire de Rugari note ainsi qu'une chasse aux « sorciers » avait été organisée en février et mars 1922.

À l'impact de la colonisation, on pourra ajouter les calamités naturelles telles une épizootie signalée pour 1920¹⁵, et la disette peut-être survenue après la mort de Ntarugera, un interdit pesant sur toutes activités agricoles pendant la période du deuil qui suit le décès du roi ou d'un grand prince.

10. Voir, par exemple, C. GUILLET et P. NDAYISHINGUJE (1987, récit n° 31 : 265) : « On alla le jeter dans un grand bûcher qu'on avait allumé [...], mais de ses cendres sortit une bergeronnette qui prit son vol : jamais on ne revit la bergeronnette. »

11. J. GAHAMA (1985) : « Le mandat de la SDN est accepté par la loi belge du 24 octobre 1924. »

12. Sur Ntarugera, voir D. NDAYISHIMIYE (1982).

13. Senyamurungu, descendant de Rwasha, un des fils de Ntare Rugamba.

14. La capitation est imposée par décret du 30 janvier 1918, voir J. GAHAMA (1985 : 332).

15. J. GORJU (1937 : 37).

Cependant cette somme de traumatismes, de mécontentements et de souffrances ne devient explosive que si une idéologie lui donne sens et dynamisme. Ici, comme on va le voir, c'est un scénario mythique, puisé aux traditions d'origine de la royauté sacrée qui va mettre les foules en mouvement en leur fournissant un horizon d'espérances messianiques, celui des origines, et des modèles de comportements subversifs propre à l'instaurer *hic et nunc*.

Un détour par ces récits fournis par les traditions orales nous apparaît donc nécessaire.

Les traditions d'origine de la royauté

Le corpus

Les récits qui narrent l'avènement de Ntare Rushatsi (« le lion hirsute »), considéré comme le roi fondateur, occupent une large place dans les traditions orales recueillies au Burundi¹⁶. Ils se répartissent assez nettement en deux cycles : celui dit de la Kanyaru selon lequel Ntare traversa ce fleuve en provenance du Rwanda, et celui du Nkoma, de loin le plus répandu (les deux tiers du corpus), selon lequel le premier roi atteignit cette chaîne de montagne au sud-est du Burundi au sortir de son exil chez le roi du Buha.

Il est évidemment vain d'attendre de ces récits la chronique circonstanciée des événements politiques et militaires qui aboutirent à l'implantation d'une dynastie nouvelle sur les hautes terres du Mugamba. S'ils possèdent un fond historique indéniable, encore que difficile à discerner, ils apparaissent avant tout comme porteurs et vecteurs de l'idéologie de la royauté sacrée¹⁷.

Sur le mode, pour nous paradoxal, du conte, il convient de les considérer comme autant de spéculations sur l'institution royale : les rituels qui la déploient dans l'espace et le temps ; la puissance de fertilité et de fécondité qui est l'essence même de la personne royale et qui suscite l'attente et la ferveur du peuple burundais ; les signes qui permettent de reconnaître l'être investi de ce charisme.

16. On peut estimer à environ deux cents le nombre de récits relevés depuis 1930. Une cinquantaine a été publiée.

17. Voir à ce sujet les différents articles de J.-P. CHRÉTIEN cités en bibliographie.

Un roi surgi d'ailleurs

On ne peut qu'être frappé de la manière paradoxale qu'ont nos récits de dresser le portrait du roi fondateur. Le premier souverain du Burundi n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, un guerrier héroïque ou un conquérant triomphant. Ntare Rushatsi, Ntare l'hirsute, le broussailleux, est un être marginal, au physique disgracieux ou pour le moins surprenant, qui surgit de l'étranger, même si le séjour du futur roi à l'extérieur du Burundi est toujours considéré comme un exil, qui hante la brousse et les marais d'où il paraît puiser la puissance charismatique qui le fait reconnaître comme le roi attendu.

Cet aspect « sauvage » du prétendant au Tambour (*Ingoma*)¹⁸ est particulièrement illustré par les récits du cycle de la Kanyaru : Ntare est trouvé par des chasseurs en pleine forêt ; il occupe l'antre du fauve qu'il a tué et se chauffe au soleil sur le rocher que l'animal affectionnait¹⁹. Pour d'autres récits, moins nombreux, c'est dans un marais qu'un homme venu couper des lianes pour la vannerie le découvre²⁰. Le sanctuaire de Nyamigango, qui commémorait le surgissement de Ntare, était significativement situé en bordure d'un des vastes marais de papyrus qui occupe le fond de la vallée de la Kanyaru, au nord du Burundi²¹.

Les imbuto

Une large part des récits du cycle du Nkoma est consacrée aux « enfances » de Ntare. Ces épisodes jouent sur le contraste entre le comportement puéril du futur souverain et la puissance surnaturelle qui émane de l'enfant-roi.

Ntare, en effet, possède les *imbuto*, terme généralement traduit par « graines », « semences », « sperme », mais qui, dans le cadre de l'idéologie royale, désigne cette mystérieuse puissance cosmique, régulatrice des saisons, dispensatrice des pluies et source de toute fécondité qui s'attache au corps même du *mwami*²². En son absence, le Burundi est la proie de toutes les calamités : sécheresse, épidémies, épizooties, stérilité, famine...

18. Le mot *ingoma* signifie à la fois tambour et royaume.

19. J. VANSINA (1972, récit n° 16 : 73) ; C. GUILLET et P. NDAYISHINGUJE (1987, récits n° 7 et 8 : 111-112).

20. J. VANSINA (1972, résumé des récits : 73) ; C. GUILLET et P. NDAYISHINGUJE (1987, récit n° 9 : 123-127).

21. J.-P. CHRÉTIEN (1987 : 19) ; C. GUILLET et P. NDAYISHINGUJE (1987 : 111). Le sanctuaire comportait un bois sacré et des abreuvoirs à vaches (*amariba*).

22. Le roi est salué du titre de *biheko bizimana*, « talisman source de vie ».

Le cycle du Nkoma narre la transmigration quelque peu tortueuse de ces *imbuto*. Ils sont apportés au Burundi par Ntwero, un inconnu venu de la rive occidentale du lac Tanganyika, qui ramène ainsi la pluie au Bututsi et épouse en récompense la fille du potentat local. De ses fils, Nsoro et Jabwe, seul Jabwe hérite des *imbuto* que, selon la prophétie des devins, il doit transmettre en engendrant Ntare avec une épouse de son frère Nsoro²³.

Manifestement, l'épisode tente de concilier hérédité dynastique et surgissement charismatique. Il semble vouloir apporter une justification étimologique aux règles censées être suivies pour assurer la succession dynastique : l'héritier du Tambour, désigné par les devins parmi les fils du roi régnant, était reconnu par ceux-ci au fait que le présomptif tenait dans son poing à sa naissance toutes les graines du royaume : les *imbuto*.

L'élection charismatique était donc ainsi confinée à la descendance du *mwami*. Grâce à cette régulation, l'idéologie royale, tout en préservant, dans une certaine mesure, l'arbitraire du sacré, assurait la perpétuation de la dynastie des Baganwa²⁴. Il semble pourtant que la mainmise de celle-ci sur le charisme royal soit restée précaire. Les Barundi demeuraient attentifs aux manifestations qui pouvaient annoncer la levée d'un nouveau souverain au charisme rénové. Les périodes de crise accentuant les impatiences, le peuple se détournait du monarque considéré comme impuissant ou malfaisant et accueillait, dans une fièvre messianique, le nouveau *mwami* porteur du charisme revigoré, un nouveau Ntare fondateur.

Les ambiguïtés de Ntare

On sait que Ntare était le premier nom du cycle royal qui en comportait quatre : Ntare, Mwezi, Mutaga, Mwambutsa. Inaugurant un nouveau cycle²⁵, les Ntare étaient considérés comme des rois restaurateurs et rénovateurs. Souverains des origines ou du renouveau d'un cycle, ils possédaient le charisme souverain porté à son plus haut degré. On attendait d'eux l'instauration d'un nouvel âge d'or qui ne pouvait coïncider qu'avec celui des origines. Mais il est évident que si, selon une conception légitimiste, Ntare n'était que l'inaugurateur d'un nouveau cycle dynastique, un usurpateur pouvait tout aussi bien, sous ce nom, prétendre

23. Versions du récit de J. VANSINA (1972, récit n° 17 : 74-75) et C. GUILLET et P. NDAYISHINGUJE (1987, récits n° 1 à 5 : 49-101).

24. Laissant toutefois une marge d'incertitude qui faisait place aux jeux politiques complexes auxquels se livraient les lignages fournisseurs d'épouses royales.

25. Il n'y eut en fait que deux Ntare : Ntare Rushatsi, le fondateur, peut être à la fin du XVIII^e siècle, et Ntare Rugamba, dans la première moitié du XIX^e siècle.

instaurer une dynastie nouvelle : « Tout roi apparaît d'abord comme un antiroi, écrit Jean-Pierre Chrétien, et les révoltes sont comme la scène périodiquement rejouée de l'épisode originel de l'institution [royale]²⁶. »

La prophétie de Ndwano

Spécialistes et interprètes du sacré, les devins (*abapfumu*) jouent un rôle de premier plan dans les récits d'origine. Ntare, dans l'un ou l'autre cycle, obéit à un destin tracé par la prophétie²⁷. Dans le cycle du Nkoma, les devins sont les mentors de l'enfant-roi : ils le guident de leur voyance et lui fournissent les talismans « de bon augure » indispensables à l'accomplissement de leurs prédictions. Dans certaines versions, ils sont même les « inventeurs » du *mwami* qu'ils découvrent au bout d'une longue quête.

Les traditions ont surtout retenu trois noms de devins dans un ordre généalogique incertain :

Runyota Ndwano Nyamigogo

Ndwano est considéré comme le devin de Ntare Rugamba. On le crédite de diverses prophéties concernant ce roi et surtout de prédictions annonçant les bouleversements de la période coloniale qui s'enrichissent à mesure que ceux-ci deviennent plus spectaculaires. Une de ces prophéties semble donner le mythe qui structure la levée de Ntirwihisha alias Runyota, du moins selon l'interprétation de nos informateurs.

Ntare Rugamba apprend d'un devin que l'épidémie qui menace le Burundi ne pourra être arrêtée que si Ndwano est tué dans un combat contre le roi du Bugufi. Ndwano accepte de se sacrifier mais adresse à Ntare une ultime prophétie : une fille de Ndwano mettra au monde un devin, Runyota, qui, lui-même, « donnera » un nouveau Ntare qui chassera les Blancs. « Runyota est ce nouveau sorcier, Ntare ce nouveau roi » commente le père Zuure qui met la prédiction en rapport avec les récents soulèvements anticoloniaux : « Cette prophétie est connue dans tout l'Urundi et chaque fois qu'un aventurier se fait passer pour Runyota, on croit que Ntare va revenir et qu'il chassera les Blancs²⁸. »

La tradition recueillie par B. Zuure ne peut être considérée comme une prophétie *ex eventu*. Elle apparaît bien constituer la trame idéologique du soulèvement de 1922, ainsi que le décrivent, quelque soixante ans après, les informateurs interviewés.

26. J.-P. CHRÉTIEN (1986 : 118).

27. Prophétie qui est subtilisée par des procédés magiques à l'antagoniste de Ntare, le devin Mashira dans le cycle de la Kanyaru, ou le roi du Buha dans le cycle du Nkoma.

28. B. ZUURE (1932 : 283-284).

La réitération des origines

On s'efforcera, dans la dernière partie de cet article, de mettre en évidence le matériel imaginaire fourni par les traditions d'origine de la royauté burundaise qui structure les témoignages recueillis lors d'enquêtes menées en 1971, 1983 et 1985 sur les lieux mêmes qui furent le foyer de la révolte. Si les *topoi* des récits d'origine ont pu jouer un rôle dans la formalisation des témoignages, il ne fait guère de doute que le meneur rebelle et ses partisans se référaient à ce même code mythique qui leur tenait lieu de stratégie politique et militaire.

Une personnalité étrange

Les informateurs s'accordent sur les grandes lignes de la biographie de Ntirwihisha avant qu'il ne prenne la tête du mouvement. D'un lignage hutu²⁹, il est né à Rutyazo, sur la crête dominant la rive gauche de la Ruvubu. De son père, dont on cite le nom, Rutagaya, on ne connaît rien de remarquable sinon qu'il confectionnait des nattes avec les papyrus de la vallée. Ntirwihisha, nous dit-on, entra au service (*mugendanyi*) du prince Senyamurungu, descendant de Ntare Rugamba dans son domaine de Kagombe : c'est là qu'il est atteint du pian. Senyamurungu ayant été démis par les Belges, Ntirwihisha s'établit à Bibara, cultivant quelques maigres champs et tressant, comme son père, des nattes de papyrus qu'il vendait ou troquait. On le dépeint comme un solitaire, n'ayant qu'un seul ami, un certain Birerenge, Tutsi de grande taille qui aurait joué un rôle important dans la rébellion³⁰. Quelques-uns le disent célibataire, mais la plupart lui attribuent deux épouses³¹.

Cependant, cette « vie cachée », somme toute assez banale, est entourée par nos informateurs d'une aura de mystère et de merveilleux qui tend à conformer l'annonciateur de Ntare au roi lui-même tel que le décrivaient les traditions d'origine.

On souligne ainsi son physique ingrat : « Un vrai sauvage (*umuhimbiri*) ! Maigre comme s'il avait toujours habité la brousse, très maigre. Les cheveux hirsutes. On aurait dit qu'il ne se lavait jamais³². »

29. Muvumu pour les uns, Mushubi pour d'autres.

30. KABUYE (né à Gahemba au début du XX^e siècle, clan des Bacaba, *intore* de Senyamurungu), enregistré à Mwakiro le 4 octobre 1985.

31. BANKITSE (né vers 1905 à Gihoza, clan des Bayengero), enregistré à Mwakiro le 4 octobre 1985.

32. BANKITSE, enregistré à Mwakiro le 4 octobre 1985.

« Petit comme une fourmi ! surenchérit un autre : mais il avait un très long nez³³ ! »

Il est certes difficile de démêler dans ces portraits ce qui relève de notations réalistes, du dénigrement envers le vaincu et des clichés empruntés aux traditions. Il semble bien cependant que les traits choisis par nos conteurs renvoient dans leur ensemble au type du roi « sauvage » fourni par les récits d'origine. Il en va de même de sa fréquentation des marais de papyrus. Si elle est bien liée à son métier de tresseur de nattes, elle prend aussi une signification mythique puisque l'un des noms les plus souvent attribués au rebelle est celui de Kanyarufunzo³⁴ (« le-Petit-des-marais-de-papyrus »).

Familier des espaces sauvages, Runyota l'est aussi des esprits qui le hantent. Et il est lui-même un *igishegu*, c'est-à-dire possédé par un des esprits associés à Kiranga ou par Kiranga lui-même. La maladie cutanée dont il est atteint est l'une de celles qui nécessitent l'initiation. Il se présente avec tous les attributs de l'initié : le visage blanchi de kaolin (*ingwa*) et brandissant la lance sacrée de Kiranga. Aussi recevra-t-il le soutien enthousiaste des adeptes du culte du *kubandwa*.

Si Runyota, comme le roi qu'il précède, surgit de la brousse, il provient aussi comme lui de l'étranger. Les informateurs accordent une grande importance à ses fréquentes « disparitions ». Il fait, selon la rumeur, de multiples séjours au Bushubi ou au Buha, pays réputés au Burundi pour leurs devins et maléficiers. Il acquiert ainsi la réputation d'être un redoutable guérisseur que les informateurs appellent *mutagata*³⁵.

C'est après une longue disparition qu'il revient, en mai 1922, en se proclamant Runyota, l'annonciateur d'un nouveau Ntare. Pour nos informateurs, il ne fait pas de doute que Ntirwihisha entendait ainsi se conformer au modèle fourni par les traditions d'origine et la prophétie de Ndwano : « S'il est allé à l'étranger, au Buha, s'il est revenu en se faisant appeler Runyota, c'est pour que le peuple croie qu'il était avec le *mwami*. Il est revenu en se proclamant Ndwano de Ntare³⁶ ».

33. KABUYE, enregistré à Mwakiro le 4 octobre 1985.

34. Selon J.-P. CHRÉTIEN (2000 : 353, note 136), Kanyarufunzo ne se confondrait pas avec Runyota. Nos informateurs appliquent cependant constamment ce surnom à notre Ntirwihisha alias Runyota.

35. KABUYE enregistré à Mwakiro le 4 octobre 1985. Ces devins avaient le pouvoir de chasser des esprits malfaisants, dits *ibitega*, en les faisant passer dans le corps d'un animal.

36. KABUYE, enregistré à Mwakiro le 4 octobre 1985.

Le précurseur de Ntare

C'est donc après une longue « disparition » que Ntirwihisha se proclama le précurseur d'un nouveau Ntare qui chasserait les Blancs et rétablirait l'âge d'or des origines. La mémoire populaire situe la levée à Bibara, où le rebelle avait sa propriété, et a retenu, sous forme de slogan, les prétentions et le programme de Runyota :

« C'est moi le précurseur³⁷ de Ntare. Ntare veut être intronisé. Ntare ne veut plus des Blancs. Je détruis la monnaie ; regardez cette pièce, je la réduis en cendres. Les Blancs, j'ai le pouvoir de les anéantir. C'est moi le précurseur de Ntare³⁸. »

Devin et prophète, ayant lancé un interdit contre les vêtements européens, la tenue de Runyota témoigne de son nouveau statut. Il porte une étoffe de ficus décorée de rayures noires (*indabe*), considérée comme un talisman de fécondité, et une peau d'antilopes des marais (*inzobe*) dite « de bon augure ». Il brandit la lance sacrée de Kiranga³⁹. Un marteau de forgeron de petite taille (*akanyundo*) et un grand pilon (*umuhebwa*) concentrent sa puissance surnaturelle.

La figure de Runyota prend dans les récits une dimension fantastique. Tel un ogre, il dévore ses ennemis. Il commande aux fauves, menace d'envoyer des lions sur les soldats qui marchent contre lui⁴⁰. De son pilon, il s'apprête à fendre une colline : « Ne fais pas cela, implore la foule qui le suit, tu es venu sauver le Burundi et tu vas le détruire ! ». Accédant à ces supplications, il rejette son pilon⁴¹.

Butabaje, enfant, a vu Runyota. Il a gardé le souvenir d'une vision terrifiante :

« Moi, je l'ai vu : pendant la nuit, au clair de lune. Il dit [à mon père] : "Va, rentre, je passerai chez toi". C'était vraiment quelqu'un d'impressionnant [...]. Nous nous sommes rassemblés les uns dans l'enclos, les autres dans l'arrière-cour. Au bout d'un moment, nous avons vu apparaître Runyota. Il était toujours accompagné par des fauves : des hyènes !

37. *Umucacuzi* en kirundi : le mot a été choisi dans la traduction des Évangiles pour désigner Jean-Baptiste, le précurseur de Jésus, *umucacuzi wa Yezu*, voir F. M. RODEGEM (1970 : 52). Le terme sera aussi appliqué en 1934 à la prophétesse Inamujandi, voir J.-P. CHRÉTIEN (1970 : 1716).

38. NDABWUNU (berger chez Sanyamurungu), enregistré à Mugende le 18 avril 1982.

39. *Icumu ry'uruhuga* : lance entièrement en fer qui symbolisait Kiranga dans les cérémonies d'initiation, voir F. M. RODEGEM (1970 : 59).

40. NDABWUNU, enregistré à Mugende le 18 avril 1982.

41. *Ibid.*

Les chiens se mirent à aboyer : hé ! hé ! hé ! hé : tchuut ! Runyota disparut "Vas-t-en, avons-nous dit"⁴². »

La montée de Runyota

Partis de la vallée de la Ruvubu, les rebelles s'avancèrent vers le centre du Burundi, en direction de Gitega. Cette offensive relève à la fois de la guerre traditionnelle visant à incendier les enclos de l'adversaire et à s'emparer de son bétail, mais elle reproduit surtout « la montée » du roi fondateur, de la périphérie du Burundi aux capitales royales du Mugamba dont la possession décidait en dernier ressort de la légitimité du prétendant au Tambour. Runyota, assurent les informateurs, prend soin de marcher dans les pas de Ntare : « Runyota voulait se faire Rufuku⁴³, celui qui purifie les abreuvoirs (*amariba*) du roi Ntare⁴⁴. »

Si le rebelle et ses partisans pillent et brûlent les domaines des chefs et sous-chefs, ils ne touchent pas à ceux dont la fondation est attribuée à Ntare. Il y célébrait le *kubandwa* dans les bosquets sacrés (*ibigabiro*) et peut-être aussi un culte en l'honneur des mânes du roi fondateur censés s'être incarnés dans un python :

« Il s'installait de préférence dans le *bigabiro* de Ntare, là où on disait que Ntare s'était reposé parmi les arbres sacrés (*imihiza*), c'est là qu'il s'est d'abord installé [...] C'était là qu'on célébrait les cultes païens. Ils dansaient dans le *kigabiro*. Oui, Kiranga, c'était lui le diable⁴⁵ ! »

Aussi épargne-t-il l'enclos de Kagombe :

« Kagombe, l'enclos de Senyamarungu, Runyota ne l'a pas incendié parce qu'il se disait envoyé de Ntare. Il ne pouvait brûler les arbres sacrés de Kagombe puisque Senyamurungu était le petit-fils de Ntare⁴⁶. »

42. Voir C. GUILLET et P. NDYISHINGUJE (1987, récit n° 31 : 261-265).

43. Rufuku, la taupe, est un des surnoms attribués à Ntare Ruskatsi qu'on trouve surtout dans une formule codifiée : *Ntare Rufuku Rwafukuye igihugu* (« Ntare la taupe qui a creusé le pays »).

44. BANKITSE, enregistré à Mwakiro le 4 octobre 1985.

45. NKINAHAMIRA, enregistré à Buhiga le 28 décembre 1979, voir L. NDORICIMPA (1984 : 86-87).

46. *Ibid.*

Instaurer l'âge d'or

La progression des rebelles ne semble pas obéir à des impératifs de stratégie militaire ni à un souci de mise en place d'une nouvelle administration se substituant aux autorités dont on brûle les résidences et détruit les richesses. Il s'agit pour Runyota et ses partisans, grâce à l'avènement annoncé imminent d'un nouveau Ntare et la présence de son précurseur, l'un et l'autre pourvus d'une puissance surnaturelle, d'assurer le passage immédiat au temps de l'abondance sans limite de l'Origine.

Il n'est plus temps de cultiver puisque vient celui qui dispensera toutes les richesses que peut désirer un Burundais : « Laisse là la houe », enjoint Runyota au père de Ngendabanyikikwa ; et celui-ci abandonne aussitôt son champ et rentre chez lui⁴⁷.

Mais ce qui a le plus frappé nos informateurs, ce sont les hécatombes de bétail pratiquées par les rebelles. Les troupeaux capturés dans les enclos des puissants ne sont pas considérés comme butin de guerre, mais doivent immédiatement être abattus et consommés : « Ils razziaient [les vaches]. Ils s'en emparaient et les mangeaient. Ils ne prévoyaient rien pour les élever⁴⁸. »

Il est inutile en effet d'amasser des richesses, même celles insurpassables que constitue le bétail ou d'ensemencer pour la récolte prochaine puisque la puissance du *mwami* pourvoira à la félicité surabondante de tous : « La foule s'était rassemblée autour de lui, il logeait à tel endroit et le lendemain il continuait à avancer. "Les *imbuto* du roi suffisent", déclarait-il⁴⁹. »

Un curieux récit donné par Ntawumenya attribue aux papyrus un rôle oraculaire : les partisans de Kanyarufunzo étant allés faucher des papyrus, les fagots de papyrus secs qu'ils rapportent font entendre ce bruit : « "*nyaga, nyaga*". C'est pour nous inciter à razzier [*kunyaga*], en concluent-ils ». Alors, ajoute le conteur, « ils commencèrent à abattre les vaches et les mangèrent⁵⁰. »

Le verbe *kunyaga* (razzier, rafler) s'applique aux cortèges royaux et rituels qui avaient le droit de s'emparer des vaches qui se trouvaient sur leur passage. C'est le cas, par exemple, de la « montée » annuelle des ritualistes du *muganuro* qui, venus du Nkoma, reprenaient l'itinéraire mythique de Ntare Rushatsi pour porter à la cour royale le sorgho liturgique⁵¹.

47. Littéralement : « déplante la houe », C. GUILLET et P. NDAYISHINGUJE (1987, récit de Ngendabanyikikwa : 259).

48. NDABWUNU, enregistré à Mugende le 18 avril 1982.

49. *Idem*.

50. L. NDORICIMPA (1984, récit de Ntawumenya : 81).

51. M. BAHENDUZI (1984 : 163 ; 55). Le même privilège est aussi attribué au cortège qui transportait la dépouille royale vers son palais funéraire, voir J.-P. CHRÉTIEN (1970 : 55).

On a pu comparer l'avancée de Runyota et de ses partisans à l'un de ces cortèges liturgiques mais il est évident qu'elle les déborde largement. Les processions annuelles du *muganuro*, si elles réitéraient la « montée » du fondateur, l'inséraient dans une périodicité saisonnière et agraire (les semailles du sorgho) qui désamorçait la pression eschatologique. La complexité des rites, leurs faces occultes ou spectaculaires, compensaient en quelque sorte l'affadissement de l'espérance messianique dont les récits étaient porteurs. Les Baganuza, ritualistes du *muganuro*, n'avaient pas à leur tête un aventurier surgi des marges de l'humanité, mais convergeaient vers les enclos royaux pour y célébrer un souverain qui, de par son nom de règne, occupait une place légitime dans le cycle royal et assurait par sa présence sacrée, la régularité des saisons et des travaux agricoles. Éternel retour des rois selon le cycle de la titulature, éternel retour du calendrier agricole ordonné par les rites, le Burundi tel que le représentait l'idéologie royale semble offrir un bel exemple d'une de ces « sociétés froides » qui, selon la définition qu'en donne Claude Lévi-Strauss, « tentent de rendre aussi permanent que possible des états qu'elles considèrent comme premiers dans leur développement⁵² ». Pourtant, outre les inévitables impacts de l'histoire, et celui de l'irruption européenne fut sans doute irréversible, il subsistait au cœur même de l'idéologie royale un irréductible foyer effervescent de subversion qui n'était autre que la figure même du roi fondateur, Ntare, l'être charismatique dont le surgissement imprévu mais toujours attendu cristallisait les espérances populaires et déchaînait, dans une société pensée comme immuable, la violence éruptive du sacré.

Une mobilisation « païenne »

La révolte de Runyota et sa répression par les autorités mandataires sont envisagées par les témoins comme une guerre de religion. Pour Butabaje, les fusils qui ont permis de vaincre le rebelle ont été bénis par les missionnaires de Mugeru et les bons pères n'ont pas manqué d'encourager les troupes montant au combat : « Partez, les tambours d'ici-bas ne vaincront jamais ceux d'En-Haut⁵³. »

Du côté des rebelles, l'apparition du précurseur de Ntare suscite une véritable mobilisation des forces religieuses traditionnelles. Runyota, l'initié, s'appuie en premier lieu sur le réseau plus ou moins clandestin des fidèles de Kiranga. Ce culte à mystères, qui devait rester entouré de la plus grande discrétion, semble surgir soudain au grand jour : « Il passait de maison en maison en célébrant le *kubandwa*. Il avait avec lui tant

52. C. LÉVI-STRAUSS (1962 : 310).

53. C. GUILLET et P. NDAYISHINGUJE (1987, récit n° 31 de Butabaje : 269).

d'initiés qu'ils couvraient le pays tout entier. Celui qui se ralliait à lui devait d'abord se faire initier⁵⁴. » Les interdits alimentaires que Runyota impose à ses partisans paraissent relever aussi des rites du *kubandwa*⁵⁵.

Mais les informateurs ont surtout retenu la présence autour de Runyota de femmes dont le statut marginal dans la société burundaise (les unes étant restées célibataires, les autres ayant dépassé la ménopause) en fait des réceptacles privilégiés de la puissance du sacré. On leur donne le nom d'*ibizami* (sing. *ikimazi*), terme générique qui désigne toutes sortes de talismans bénéfiques⁵⁶. Ces femmes sont donc considérées comme des talismans vivants dont la puissance charismatique confirmait et renforçait celle qui émanait du Runyota.

Trois de ces *ibimazi* sont souvent évoquées par les informateurs : Nyabashi, Inangona, Inamuvyeyi.

Nyabashi est l'un des esprits féminins associés à Kiranga. La femme qui l'incarnait était considérée comme la « servante » de Kiranga et protégeait les travaux des champs. De la Nyabashi qui suivait Runyota, on signale peu de choses sinon que c'était une femme mariée, épouse d'un certain Senyahweza, et qu'elle « commandait aux initiés⁵⁷ ».

Inangona, « Celle-du-Crocodile », dont le nom semble évoquer les rives sauvages de la Ruvubu d'où la rébellion prétendait puiser ses pouvoirs magiques, était une vierge aux vertus essentiellement guerrières :

« Avec son pilon, elle broyait du piment, des haricots, des pois. Ensuite, elle disait à nos pères : "Faites des petits paquets avec tout cela et mettez-les sur vos arcs quand vous entendrez les détonations des fusils ; couchez-vous en disant : "ce n'est que de l'eau !"'. Moi, j'étais là⁵⁸ ! »

De son corps émane une puissance qui assurera la victoire : « À l'époque on se battait avec des flèches. Alors on envoyait une première flèche et lorsqu'elle tombait sur le sol, on la ramassait et on la faisait passer sur les seins d'Inangona. Puis elle s'asseyait dessus⁵⁹. »

Selon d'autres témoignages, Inangona brandissait son pilon durant les combats, tel Moïse contre les Amalécites, tandis que Runyota faisait de même avec son marteau⁶⁰.

54. BANKITSE, enregistré à Nyabikere le 1^{er} août 1971.

55. L. NDORICIMPA (1984, récit de Nkinamahira enregistré à Buhiga le 24 décembre 1980 : 85).

56. F. M. RODEGEM (1970 : 261).

57. KIROZI (né à Mwakiro, clan des Bahanza), enregistré à Mwakiro le 29 mai 1985.

58. KABUYE, enregistré à Mwakiro le 29 mai 1985.

59. KIROZI, enregistré à Mwakiro le 29 mai 1985.

60. BAREGE (né sous Mutaga, clan des Bashubi, fils de Mitunu, sous-chef à Rutuzo), enregistré à Mwakiro le 29 mai 1985. Il ne faut voir dans ce geste aucune influence chrétienne.

Inamuvyeyi

Si les informateurs prennent le plus souvent une distance sceptique envers les prétentions de Runyota et ses procédés magiques qui n'ont évidemment pas suffi à lui apporter la victoire, il n'en va pas de même lorsqu'ils évoquent Inamuvyeyi, la faiseuse de pluie. Les témoignages ne mettent pas en doute son efficience et se souviennent de sa fidélité envers son compagnon, Bihema, le pluviator, face à la persécution des autorités coloniales. En 1985, son prestige restait intact auprès de ceux qui l'avaient connue et qui la décrivaient comme dispensatrice de la pluie, bienfaitrice universelle, Inamuvyeyi, « la Grande-Mère ».

Il est probable que le nom d'Inamuvyeyi a été revendiqué par plusieurs prophétesses et surtout a fait l'objet de vagues de rumeurs messianiques qui parcouraient régulièrement les collines du Burundi.

Trois exemples provenant de sources variées le laissent à penser.

Ainsi le diaire de Rugari note qu'en mai 1922, parallèlement donc au soulèvement de Runyota, existait « Inamuvyeyi-Nyabashi, “un roi [sic] que personne n'a vu”, habitant dans les marais » à la frontière du Bugufi et promettant l'abondance si on cessait de travailler le lundi⁶¹.

Une lettre de Pierre Ryckmans, résident de l'Urundi de 1920 à 1925, adressée au District Officer de Biharamulo, dans le Tanganyika Territory, signale une manifestation semblable :

« L'Est du Burundi est actuellement parcouru par des émissaires envoyés par Inamuvyeyi. Ces gens prescrivent aux habitants de s'abstenir de travaux le lundi, faute de quoi Inamuvyeyi cesserait la protection qu'elle accorde actuellement aux récoltes : elle se dit, en effet, maîtresse de faire tomber ou retenir la pluie⁶². »

Rugobe, enregistré à Busiga le 25 août 1981, raconte pour sa part, sans indication de date, comment les gens de sa colline, au nord-ouest de Ngozi, partirent à la recherche d'Inamuvyeyi qui, selon la rumeur, multipliait les houes jusqu'à en remplir les huttes jusqu'au toit. Après avoir longtemps erré sans parvenir à localiser la prophétesse, ils furent fermement renvoyés chez eux par les hommes du chef Mukuba au nord de l'actuelle province de Karuzi où les avait conduits leur vaine recherche.

L'Inamuvyeyi, dont se souviennent les informateurs enregistrés à Mwakiro en mai 1985, n'est pas une entité fantasmagorique mais une femme bien réelle devant laquelle ils sont allés danser pour obtenir la

61. J. GAHAMA (2001 [1983] : 388).

62. Archives du Burundi, dossier Politique générale, 191/1. Une lacune du document ne permet pas d'en lire la date : 27 février 1927.

pluie. On sait qu'elle était mère d'une fillette dont on ignorait qui était le père, qu'elle était associée à un pluviator du nom de Bihema qui lui procurait les ingrédients nécessaires à la confection des philtres qui lui donnaient pouvoir sur la pluie. À Nyagishiru⁶³, elle opérait auprès d'un de ces abreuvoirs à vache (*iriba*) qui marquaient souvent la sacralité d'un haut-lieu. De toutes les collines, on venait en foule danser autour de l'*iriba* comme on l'aurait fait en l'honneur d'un chef ou d'un prince.

Le prestige d'Inamuvyeyi inquiéta les autorités coloniales qui, selon nos informateurs, l'arrêtèrent et l'emmenèrent à Gitega, peut-être au cours de cette rafle de « sorciers » signalée par le diaire de Rugari au début de 1922. Elle aurait été rapidement libérée ainsi que Bihema qui s'en tirait, lui, moyennant quelques coups de chicotte⁶⁴. La renommée d'Inamuvyeyi était en tout cas à son comble à l'arrivée de Runyota et il ne fait pas de doute pour nos informateurs qu'elle le suivit : « Runyota est arrivé alors que nous étions en train de danser pour faire venir la pluie qui ne tombait pas. On dansait pour Inamuvyeyi. C'est à ce moment qu'il l'a prise avec lui⁶⁵. »

La popularité dont Inamuvyeyi était l'objet dut grandement contribuer à conforter celle de Runyota. Les témoignages rendent bien compte en tout cas de la ferveur qui s'attachait à la faiseuse de pluie et c'est avec émotion que Kabuye évoque sa compassion universelle :

« Inamuvyeyi, c'était une faiseuse de pluie. Elle commandait à la pluie. Lorsque les gens allaient danser pour elle, la pluie se mettait à tomber. Ils n'arrivaient pas à la maison avant la pluie, ils étaient mouillés en chemin [...]. Moi-même je suis allé à l'abreuvoir, à Nyagishiru, danser pour elle. Quand je suis rentré à la maison, la pluie s'est mise à tomber. C'est depuis ce temps-là qu'on l'a appelée Inamuvyeyi car elle avait sauvé le pays. Les enfants reprenaient vie.

Elle fut conduite à Gitega pour être pendue. Là, elle dit : "Moi, je suis faiseuse de pluie. Je donne la pluie aux enfants des Blancs ; je donne la pluie aux enfants des sous-chefs et des chefs. Moi, je ne suis que la Mère."

Prends ton enfant et Bihema, ton faiseur de pluie, lui dit-on, et rentrez chez vous⁶⁶. »

63. La colline est peut-être située à environ trois kilomètres au nord-ouest du bureau communal de Buhinyuza.

64. Un beau récit en est fait par BANKITSE (voir en annexe).

65. KABUYE, enregistré à Mwakiro le 29 mai 1985.

66. *Idem*.

Par sa faible extension dans l'espace comme dans le temps, l'étude de la révolte du Runyota relève sans doute de la micro-histoire. Quelques milliers de paysans sont écrasés par les mitrailleuses du colonisateur. L'affaire est réglée en moins de deux mois. Pourtant cette « émotion populaire », vite réprimée, ouvre sur de vastes perspectives. D'abord sur le plan de l'histoire du Burundi, le soulèvement de 1922 n'est pas un événement isolé : les traditions orales laissent entrevoir, depuis le milieu du XIX^e siècle au moins, des mouvements insurrectionnels dont l'idéologie puise aux mêmes sources que celles que nous avons tenté de dégager dans cet article. Certains de ces rebelles n'ont laissé qu'un nom tel Rwerekwabirenge (« Celui-qui-ne-montre-pas-ses-pieds »), d'autres comme Rwoga (vers 1870) ont fourni le sujet de nombreux récits⁶⁷. Ces traditions témoignent toutes qu'un courant messianique permanent traversait la société burundaise ancienne.

Tout se passe comme si, au cœur même de l'idéologie qui légitimait la dynastie des Baganwa, subsistait, irréductible, une tension messianique capable de la contester et de la défaire. Cette ferveur messianique, jamais apaisée, enflammait régulièrement la population burundaise⁶⁸, ferveur qui n'était pas propre au Burundi mais qu'on retrouve au Rwanda voisin⁶⁹ et sans doute chez de nombreux peuples de culture bantu. Dès 1970, Jean-Pierre Chrétien relevait le parallèle qui pouvait être établi entre les événements du Burundi et l'exode eschatologique des Guarani du Paraguay vers la « terre sans mal⁷⁰ » et certes c'est bien parmi les avatars de ce phénomène religieux sans doute universel que constitue le messianisme⁷¹ qu'il faut situer les « rebelles » burundais et, parmi eux, la révolte de

67. On pourrait peut-être esquisser une typologie de ces mouvements : les uns que l'on pourrait qualifier de « légitimistes », cherchant à s'insérer par une forgerie généalogique au sein de la dynastie légitime (tel est le cas de Kilima) ; les autres (comme Runyota et Inamujandi), faisant essentiellement appel au mythe en annonçant un roi à venir ou un roi caché sans lien avec les souverains régnants.

68. L'exemple le plus flagrant de cette attente messianique est fourni par l'accueil délirant reçu par l'explorateur Oscar Baumann en 1892 : les populations du nord du Burundi l'identifièrent comme le *mwami* attendu. Voir J.-P. CHRÉTIEN (1968).

69. J.-P. CHRÉTIEN (1972).

70. J.-P. CHRÉTIEN (1970 : 1716). Sur les Guarani, voir A. MÉTRAUX (1967) et H. CLASTRES (1975).

71. *Le Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes* d'Henri DESROCHE ne relève qu'un nombre restreint de mouvements messianiques pour l'Afrique noire ; deux pour le XIX^e siècle et une vingtaine pour le XX^e siècle, mais qui appartiennent plutôt au syncrétisme chrétien. Un inventaire des mouvements messianiques d'inspiration proprement africaine reste à dresser.

l'humble tresseur de nattes des marais de la Ruvubu. Aussi modeste que puisse être son rang, Ntirwihisha, alias Runyota, prend place dans la longue théorie des messies qui traversèrent l'histoire et qui, pour quelques-uns, l'ont bouleversée.

Références bibliographiques

Sources

Archives du Burundi, dossier « Politique générale », 191/1.

Papiers Smets, Bujumbura, CCB, dossier H, 1935.

Diaires des missions de Mugeru, Muyaga et Rugari, année 1922 (copies déposées à la Procure de l'évêché de Bujumbura).

Ouvrages et articles

BAHENDUZI M., 1984, « Kirwa, un jalon sur l'itinéraire de l'*isugi* », in NDORICIMPA L. et GUILLET C (dir.), *L'Arbre-Mémoire*, Paris, Bujumbura, Karthala, CCB : 147-169.

CHRÉTIEN J.-P., 1968, « Le Passage de l'expédition d'Oscar Baumann au Burundi (septembre-octobre 1892) », *Cahiers d'études africaines*, 29 : 69-70.

— avec É. MWOROHA, 1970, « Les tombeaux des *bami* au Burundi : un aspect de la monarchie sacrée en Afrique orientale », *Cahiers d'études africaines*, 37 : 40-79.

— 1970, « Une révolte au Burundi en 1934. Les racines traditionalistes de l'hostilité à la colonisation », *Annales Économie, Sociétés, Civilisations*, novembre-décembre : 1678-1717.

— 1972, « La révolte de Ndunguntse (1912). Forces traditionnelles et pression coloniale au Rwanda allemand », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 59, 4 (n° 217) : 645-680.

— 1981, « Traditions et historiographie sur les origines du Burundi. Les variantes du cycle de Ntare Rushatsi », in *La Civilisation ancienne des peuples de Grands Lacs*, Paris, Karthala : 254-270.

— 1981, « Du Hirsute au Hamite, les variations du cycle de Ntare Rushatsi, fondateur du royaume du Burundi », *History in Africa*, VIII : 3-41.

— 1984, « Nouvelles hypothèses sur les origines du Burundi. Les traditions du Nord », in NDORICIMPA L. et GUILLET C. (dir.), *L'Arbre-Mémoire*, Paris, Bujumbura, Karthala, CCB : 11-52.

- 1986, « Roi, religion, lignages en Afrique orientale précoloniale », in E. LEROY-LADURIE (dir.), *Les Monarchies*, Paris, PUF : 115-132.
- 2000, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Champs-Flammarion.
- CLASTRES H., 1975, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Le Seuil.
- DESROCHE H., 1969, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, La Haye, Mouton.
- GAHAMA J., 2001 [1983], *Le Burundi sous administration coloniale. La période du mandat (1919-1939)*, Paris, Karthala.
- , 1985, « La révolte de Runyota-Kanyarufunzo », *Cahiers d'histoire de l'Université du Burundi*, III.
- GORJU J., sd. [1926], *En zigzag à travers l'Afrique*, Anvers, Namur.
- , 1938, *Face au royaume hamite du Ruanda, le royaume frère de l'Urundi*, Bruxelles, Bibliothèque du Congo, ms n° 3.
- GUILLET C., 1983, « Higiroy, mai 1922 : une révolte chez les tambourinaires », *Culture et Société*, vol. V : 42-47.
- GUILLET C. et NDAYISHINGUJE P. (dir.), 1987, *Légendes historiques du Burundi*, Paris, Karthala, CCB.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MÉTRAUX A., 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.
- NDAYISHIMIYE D., 1982, *Ntarugera, un grand chef au Bweru (fin du XIX^e siècle, 1921)*, mémoire de maîtrise, Université du Burundi.
- NDINDURWAHA E., 1984, *La révolte de Kanyarufunzo-Runyota (1920-1923), essai d'interprétation*, mémoire de maîtrise, Université du Burundi.
- NDORICIMPA L., 1984, « Du Roi fondateur au roi rebelle. Le récit de rebelle dans les traditions orales du Burundi », in NDORICIMPA L. et GUILLET C. (dir.), *L'Arbre-Mémoire*, Paris, Karthala, CCB.
- RODEGEM F. M., 1970, *Dictionnaire kirundi-français* Tervuren, série in-8°, Sciences humaines, n° 69.
- TROUWBORST A. A., 1981, « L'ethnographie du Burundi pendant l'occupation belge (première période, 1916-1945). L'œuvre de Georges Smets (1881-1961) » in *La Civilisation ancienne des peuples de Grands Lacs*, Paris, Karthala : 283-294.
- VANSINA J., 1972, *La Légende du passé. Traditions orales du Burundi*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- ZUURE B., 1932, *L'Âme du Murundi*, Paris, Études sur l'histoire des religions, n° 7.

Annexes

La révolte de Runyota vue du côté européen

Diaire de Mugeru, mai 1922

« Le bruit court qu'un roi s'est levé, qu'il fait la guerre aux Européens, qu'il a brûlé des gîtes-étapes d'Ijamara à la Ruvubu sur la route de Kitega [...]. Voici ce que raconte Karibwami⁷² : "Ce roi a été autrefois chez Kamwaga ; c'est un Muhutu. Il s'habille d'une peau et d'un bout d'étoffe indigène. Son programme est : plus d'impôts, plus de corvées, plus de monnaie. Ceux qui porteront une étoffe ou le jeton d'impôts seront tués. Les gens qui ont été dépossédés doivent rentrer en possession de leurs biens. Après cela, le roi viendra, Ntare."

Ce roi s'appelle du nom générique de Kanyarufunzo, son nom ordinaire est Runyota. Il a trouvé des partisans chez d'anciens chefs déposés dans le territoire appartenant autrefois à Fyikoro. Beaucoup de sorciers sont avec lui. Les *Bapfumu* avaient été chassés en bon nombre en février-mars. »

Diaire de Muyaga, juin 1922

« Runyota avait commencé la révolte sous l'instigation de deux sorcières, Inabashi et Inamuvyeyi. Il ouvrit les hostilités aux chefs (*Baganwa*) et à tout ce qui est européen. Ils brûlèrent les enclos des chefs et des sous-chefs et des fusils furent lancés à sa poursuite. Le premier combat fut à l'avantage des révoltés, Pecquet fut repoussé, les insurgés dominèrent le Kihinga. Avec les renforts de Kitega, des messieurs Noyeth et Limbourg, Pecquet vint à bout des révoltés, des différents chefs et sous-chefs qui s'y étaient ralliés. »

72. Descendant de Rwashu, fils de Ntare Rugamba. Son domaine se situait à l'extrême nord-est du Burundi. Il participa avec Mbanzabugabo à la lutte contre Runyota.

Runyota vu par Léon Limbourg, chef de poste à Mishiha en 1922

(Lors de son voyage au Burundi en 1935, le professeur Georges Smets note – en style quelque peu télégraphique – le témoignage de L. Limbourg).

« Avant 1922, bande de petits chefs dont Ruharari, Mpongo, Bikino, avec petites terres sur rive gauche de la Ruvubu qui avaient passé sous Ntarugera – Senyamurungu avait une bande dans le territoire de Muhinga – Ntarugera n’a pas osé s’attaquer à lui. En 1922, après mort de Ntarugera, ces petits chefs se sont groupés pour se réintroduire dans leur terre. Alors est apparu un autre roi des marais : Kanyarufunzo ; on prétendait que c’était un ancien bouvier de Senyamurungu, d’autres qu’il venait de l’Usuwi. Il y a eu une révolte, opération de grande envergure dans le territoire de Ruyigi et de Kitega⁷³. »

Inamuvyeyi : une prophétesse vénérée

Récit de BANKITSE, enregistré à Mwakiro, le 29 mai 1989

« Inamuvyeyi avait un grand ongle à un doigt, long comme ça ! On l’arrêta comme elle revenait de chez Bihema, le faiseur de pluie. On les arrêta tous les deux et ils furent emmenés à Gitega. Il n’était pas encore question de Runyota.

Ils dirent à Inamuvyeyi :

— Viens, on va te libérer.

On lui demanda :

— Veux-tu qu’on te libère ?

— Oui, répondit-elle, si vous voulez.

— Et cet ongle, c’est pourquoi faire ?

— C’est pour la pluie.

— C’est pour cela que tu ne le coupes pas ?

— Oui.

— Est-ce que tu peux faire tomber la pluie ?

73. Papiers Smets (1935, dossier H : 16). Ces papiers comportent un journal de voyage, des interviews de chefs et ritualistes burundais, de missionnaires et d’administrateurs coloniaux. Ils ont été classés par A. A. Trouwborst de A à L. Une copie de ces documents a été remise au Centre de civilisation burundaise (CCB) à Bujumbura, comme outil de travail, par l’intermédiaire de J.-P. Chrétien. Sur les Papiers Smets, voir l’article de A. A. TROUWBORST (1981).

— Je ne peux pas la faire tomber, mais je peux vous en montrer les signes.

— Montre-les nous.

Elle était assise, pointant son ongle : “Si tu es à l'étranger, viens me libérer de ces tourments. Parle. Ne serait-ce qu'un grondement.” Elle abaissait son ongle : “Si tu es sur le Tanganyika, parle et je serai libérée.”

Alors la pluie se mit à gronder, à parler.

— Mhm, dit-elle.

— Eh bien, dirent-ils, vraiment elle ne nous avait pas menti.

On lui dit de recommencer. Elle recommença. La pluie fit de même.

— Rentre, lui dirent-ils, mais Bihema va rester ici.

— Si Bihema reste, dit-elle, moi aussi, je reste. Je suis toujours avec lui. Qui d'autre pourrait aller me chercher la médication pour la pluie ? Voyez, je ne peux plus bouger.

Ses jambes, en effet, étaient dévorées par les chiques. Vous savez, les ongles sous lesquels se nichent les chiques deviennent durs comme fer. L'un d'eux était long comme ça.

— Bon, dirent-ils, puisqu'elle tient tant à lui, il faut le relâcher aussi, après tout il fait lui aussi du bien au pays.

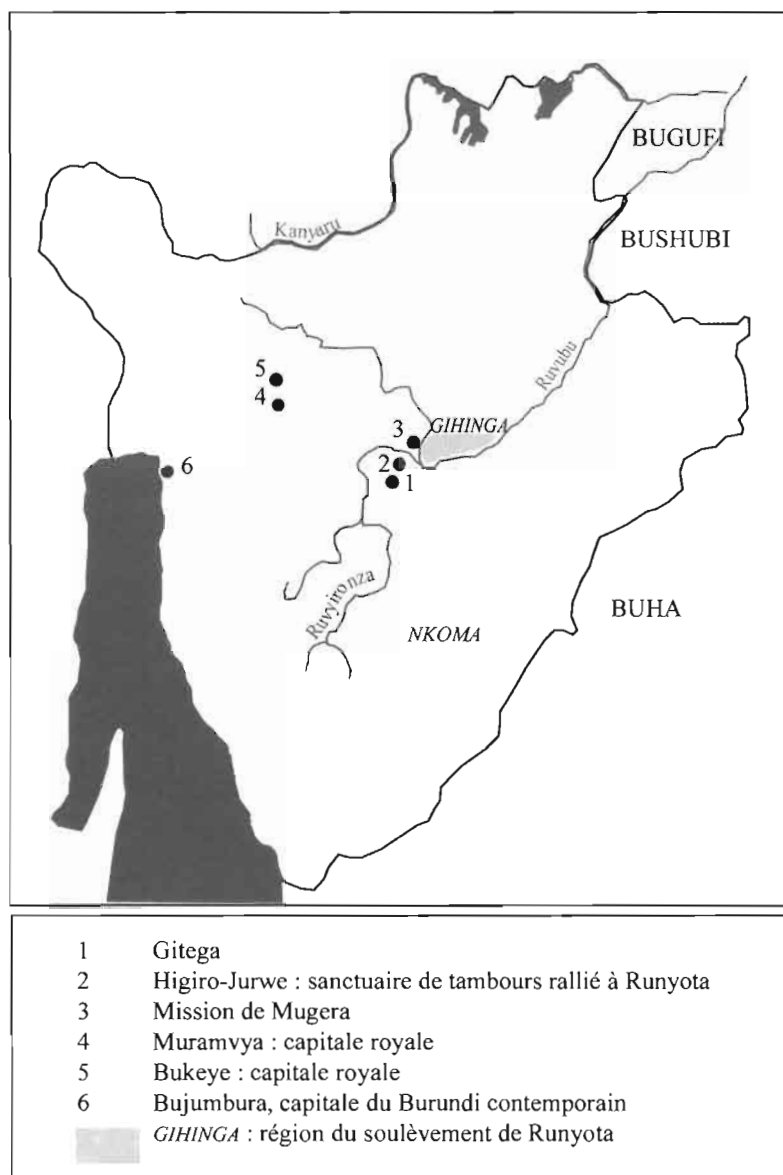
— Bihema, ta maîtresse vient de payer ta rançon ; allonge-toi pour recevoir huit coups. Ensuite, tu pourras rentrer avec ta maîtresse.

Bihema s'allongea et reçut huit coups de chicottes.

— Rentre avec ta maîtresse.

Bihema l'emmena [...]. Cette Inamuvyeyi, dont on parle, personne n'a vu son mari. Et pourtant elle avait une petite fille au sein. La vieille Inamuvyeyi mourut, sa fille lui survécut mais personne ne sait ce qu'elle est devenue. Telle est l'histoire d'Inamuvyeyi. »

Localisation des principaux sites mentionnés dans l'étude



Les conditions de vie de la population burundaise d'après les *Rapports annuels* de la *Société des missionnaires d'Afrique* (1905-1939)

Melchior MUKURI¹

Les missionnaires de la Congrégation des Pères Blancs installés en Afrique ont reçu de leur fondateur, le cardinal Lavigerie, l'ordre de consigner par écrit les observations qu'ils pouvaient faire dans leur poste et de les envoyer à la maison mère à Alger (la « Maison carrée »). Les informations ainsi recueillies étaient publiées dans des périodiques de cette congrégation. Les *Rapports annuels de la Société des missionnaires d'Afrique*, qui font partie de ces publications, contiennent ainsi des informations synthétiques sur différents sujets. Parmi ceux-ci, les missionnaires se sont plus particulièrement intéressés aux conditions de vie des Burundais depuis 1905 jusqu'au début de la Seconde Guerre mondiale. Les problèmes liés aux famines et disettes qui s'abattaient sur le pays, à la santé des gens et à la mobilisation de la force du travail ont retenu leur attention, raison pour laquelle ils ont contribué à l'amélioration des conditions de vie de cette population.

S'intéresser à la façon dont les missionnaires percevaient et décrivaient les conditions de vie de la population du secteur dans lequel ils œuvraient revient à dire que l'Église catholique n'était pas indifférente à la vie matérielle de leurs fidèles et des gens qu'elle voulait convertir. Des

1. Professeur à l'Université du Burundi, responsable du bureau du Réseau documentaire international sur la région des Grands Lacs africains à Bujumbura. L'auteur remercie sincèrement les Pères Blancs de Montréal (rue Saint-Hubert, Québec, Canada), qui ont bien voulu mettre à sa disposition ces *Rapports annuels*.

enseignements contenus dans des encycliques ont, à diverses époques, abordé cet aspect². Ainsi l'encyclique de Pie XI *Quadragesimo Anno* notait que les biens matériels sont importants « pour satisfaire aux besoins d'une honnête subsistance et pour élever les hommes à ce degré d'aisance et de culture qui, pourvu qu'on en use sagement, ne met pas obstacle à la vertu, mais au contraire, en facilite singulièrement l'exercice³. » Le vicaire apostolique de l'Urundi, Mgr Julien Gorju, abonda dans le même sens quelques années après, faisant remarquer que le progrès matériel « profite à l'amélioration matérielle des peuples en retard ; loin de le condamner, [l'Église] l'approuve et le bénit comme la condition essentielle d'un mieux-être dans lequel fleurissent mieux les vertus chrétiennes⁴. » Trente ans plus tard, le pape Jean XXIII à son tour rappela dans *Mater et Magistra* (1961) que « bien que le rôle de l'Église soit d'abord de sanctifier les âmes et de les faire participer au bien de l'ordre surnaturel, elle est cependant soucieuse des exigences de la vie quotidienne des hommes, en ce qui regarde leur substance et leurs conditions de vie mais aussi la prospérité et la civilisation dans ses multiples aspects et aux différentes époques⁵. »

Ces éléments montrent que l'Église n'a pas été indifférente aux conditions de vie des populations vivant aux abords des stations qu'elle fondait⁶. Bien implantée dans cette partie de l'Afrique des Grands Lacs, l'institution a même bénéficié du soutien de l'administration coloniale⁷. Les *Rapports annuels* reviennent à plusieurs reprises sur cet aspect. Ainsi le Père Bonneau de Mugera écrivait dans le *Rapport* de 1912-1913 : « Nos relations avec les Messieurs de la Résidence sont des plus cordiales. » Ce type de langage ne changea pas dans les années suivantes.

2. *Rerum Novarum* par le pape Léon XIII en 1891, *Quadragesimo Anno* par Pie XI en 1931, *Mater et Magistra* par Jean XXIII en 1961...

3. Cité dans E. HAMMEL et É. HAMMEL (1963 : 72).

4. Mgr J. GORJU (1935 : 41).

5. Cité dans E. HAMMEL et É. HAMMEL (1963 : 72).

6. Voir W. HILGERS (1967) et M.-L. KABAGEMA (1993).

7. À ce sujet, le *Recueil à l'usage des fonctionnaires et des agents du Service territorial au Congo belge*, parfois connu sous le nom de « Rufast », est assez explicite : « Les agents du gouvernement ne travaillent pas seuls à l'œuvre de la civilisation. Les œuvres religieuses y participent dans une mesure au moins égale, les entreprises commerciales elles-mêmes y participent. Agents, missionnaires et commerçants se doivent un mutuel appui. Les agents du gouvernement, quelles que puissent être leurs opinions, ont l'obligation stricte d'aider les missionnaires chrétiens, sans distinction de nationalités ou de cultes, dans leur tâche toute d'abnégation et de dévouement » (1930 : 57-58). Des travaux de fin d'études présentés à l'Université du Burundi ont aussi abordé cette question, soulignant la bonne collaboration qui existait entre les deux institutions pendant la période coloniale : voir par exemple J. BITSURE (1992), C. NDERAGAKURA (1977), D. NYANKIYE (1991).

Une lecture des *Rapports annuels de la Société des missionnaires d'Afrique* publiés depuis 1907 jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale, en 1939, permet de souligner cet aspect et de montrer que l'institution missionnaire s'est engagée de manière visible dans l'amélioration des conditions de vie de la population burundaise⁸.

Les Rapports annuels de la Société des missionnaires d'Afrique

Fondée en 1868 par le cardinal Lavigerie, la Société des missionnaires d'Afrique, dont les membres sont connus sous le nom de « Pères Blancs », a produit d'importants volumes de documentation sur le Burundi du début du xx^e siècle. Les missionnaires de cette congrégation avaient en effet reçu instruction de son fondateur de fournir des informations sur les activités qu'ils menaient dans leurs stations. Chacun était invité à rédiger un « diaire » et à envoyer une copie de ce document à la maison mère, c'est-à-dire à la « Maison carrée » à Alger (Algérie). Cette tâche devait être plus tard utile aux chercheurs. Le cardinal Lavigerie lui-même était conscient de l'intérêt que pourrait avoir une telle documentation pour l'avancement de la science. Dans ses premières instructions aux missionnaires en 1878, il faisait ainsi remarquer que leurs écrits seraient un service rendu au « monde savant, et cela à peu de frais et avec très peu de temps chaque jour ». Il écrivait encore :

« Ce journal peut être du plus haut intérêt, surtout pendant les voyages, et même en station, si l'on y rapporte fidèlement tout ce qu'on apprend des indigènes sur l'histoire, la géographie, les mœurs, etc. de l'intérieur de l'Afrique. Au reste il n'a pas besoin d'être très développé pour devenir une mine féconde de renseignements de toute espèce. Sauf des circonstances exceptionnelles, vingt-cinq ou trente lignes environ suffiront chaque jour ; c'est, comme je l'ai dit, au plus quinze ou vingt minutes de travail⁹. »

Pour obtenir ces renseignements, les missionnaires avaient théoriquement la tâche facile car les instructions émanant de la maison mère les contraignaient à maîtriser les langues locales et à connaître les us et coutumes des populations avec lesquelles ils entraient en contact. L'étude

8. Pour des études sur l'impact des missions dans le domaine du développement rural, voir G. NGENDAKURIYO (1981), D. NDAYIRAGIJE (1982) et C. NZEYIMANA (1983).

9. Voir Mgr C. LAVIGERIE (1907 : 190-191). Il s'agit ici de l'instruction n° 23.

de la langue était « d'une nécessité telle qu'elle prim[ait] sur tout le reste, car sans la connaissance de la langue, il est impossible de rien faire comme apostolat auprès des Noirs¹⁰. » En outre les missionnaires devaient bien connaître la société dans laquelle ils menaient leur apostolat, puisqu'ils devaient, selon le cardinal Lavigerie, « s'associer aux indigènes, par toutes les habitudes de la vie extérieure, par le langage surtout et par la connaissance parfaite de l'âme et de la société indigènes¹¹. »

En décembre 1878, la congrégation commença à faire paraître une *Chronique trimestrielle de la Société des missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, dans laquelle étaient publiées des informations tirées des diaires et réservées aux Pères Blancs. Parfois, de longs extraits des diaires étaient insérés. En 1894, cette publication changea de nom et devint la *Chronique trimestrielle de la Société des missionnaires d'Afrique*, qui se transforma encore en 1903 pour devenir la *Chronique de la Société des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)*. Cette chronique fut supprimée par le Conseil de la Société le 15 mars 1909. En 1903, ce même conseil avait décidé de publier un rapport annuel de 20 à 30 pages en place et lieu de la publication trimestrielle du diaire de chaque station. Les diaires devaient être envoyés comme auparavant à la maison mère.

Les *Rapports annuels* donnent, sous forme de tableaux statistiques, des informations variées sur le nombre de catéchistes, de catéchumènes, les baptêmes d'enfants... Ils comprennent aussi de courts extraits des diaires et donnent une vue synthétique sur les activités menées dans chaque station par les missionnaires. Dans leur présentation, ces rapports offrent un aperçu général du vicariat (Unyanyembe, Kivu, Urundi) et approfondissent un « coup d'œil » sur chaque station. Avant la fondation de son propre vicariat, le Burundi (alors Urundi) dépendait depuis 1895 du vicariat d'Unyanyembe – qui fut dirigé jusqu'en 1912 par Mgr Gerboin – et du vicariat du Kivu – dirigé de 1912 à 1921 par Mgr Hirth. Le vicariat de l'Urundi, créé en 1922 et confié à Mgr J. Gorju, fut en 1948 divisé en deux circonscriptions ecclésiastiques : le vicariat de Kitega placé sous la direction de Mgr Antoine Grauls, et le vicariat de Ngozi, confié à Mgr Joseph Martin. Aussi le dernier rapport traitant en un bloc du Burundi (1948-1949) parut en 1949, tandis que les rapports ultérieurs tinrent compte de cette nouvelle division.

Ces documents sont une source riche et stimulante pour la recherche historique¹². Les numéros parus avant la Seconde Guerre mondiale livrent des détails intéressants sur différents aspects de la vie matérielle et religieuse des populations situées dans le voisinage de la mission (chrétienté, personnel, catéchistes, écoles, visites, catéchuménat, cultures, œuvres

10. ANONYME, *Instructions aux missionnaires* (1950 : 134).

11. J. MAZÉ (1925 : 109).

12. Lire à ce sujet, et avec intérêt, L. GREINDL (1975 : 175-202).

missionnaires...). Les questions politiques sont occasionnellement évoquées, notamment en ce qui concerne les rapports entre les missionnaires et les autorités coloniales, ou les relations entre les Pères Blancs et les autorités indigènes.

Dans ces rapports, les données statistiques ne concernent que la population vivant dans le voisinage de la mission. De fausses informations pouvaient être livrées facilement à ces prêtres, la vérification des éléments rassemblés ne pouvant se faire facilement étant donné le faible effectif du personnel missionnaire. La liberté de publication de certaines données était limitée alors que ces dernières étaient bien notées dans les diaires. Ainsi, les rapports annuels n'évoquent que de façon épisodique les exactions exercées par l'administration lors de la réquisition de la main-d'œuvre et des prélèvements des impôts. Cette attitude est due au fait que les rapports faisaient l'objet d'une transmission officielle auprès des membres de la congrégation alors que les diaires n'étaient envoyés qu'à la maison mère. On note sur ce point le souci de ne pas provoquer les malentendus avec une autorité qui avait soutenu l'Église catholique dans son implantation au Burundi. Le Résident allemand Langenn fit remarquer aux missionnaires de Muyaga qu'ils n'étaient pas « des hommes privés » et qu'à ce titre il n'entendait plus qu'ils fassent « des notes sur ce qui se passe dans le pays sans qu'il le sache lui-même¹³ ».

Le tout premier de ces rapports parut en 1907 sur les presses de la Maison carrée à Alger en tant que supplément à la *Chronique de la Société des Missionnaires d'Afrique* (n° 134) et portait sur la période 1905-1906¹⁴. Ces rapports continuèrent à être publiés dans cette imprimerie jusqu'en 1939.

Les rapports portant sur le vicariat du Kivu dont dépendait le Burundi furent interrompus pendant la Première Guerre mondiale. Les éléments relatifs à cette période furent apportés en supplément dans le rapport annuel de 1915-1916. Ceux de la période 1914-1917 furent présentés dans le rapport de 1917-1918 et évoquaient la situation des missions de l'Est africain pendant la guerre entre 1914 et 1916¹⁵. La parution des rapports à la Maison carrée fut à nouveau interrompue pendant la Seconde Guerre mondiale, pour n'être reprise qu'après le conflit, à l'imprimerie Saint-Paul (Issy-les-Moulineaux, département de la Seine près de Paris), notamment le rapport 1945-1946. Pour les périodes suivantes enfin, les rapports annuels ont été publiés aux éditions Grands Lacs à Namur (Belgique). Ils cessèrent de paraître en 1969.

13. E. NGAYIMPENDA (1998 : 80).

14. Un écusson sur la couverture portait l'inscription *Signum Fidei*. Les numéros suivants portaient les mots *Fides*, *Caritas*, *Spès*.

15. Pour des informations relatives à cette question, voir P.-C. RABEYRIN (sd).

Nous nous intéresserons dans cette contribution aux conditions de vie de la population burundaise telles qu'elles sont présentées dans les rapports depuis le premier d'entre eux, paru en 1907, jusqu'en 1939. La limite inférieure correspond aux premières implantations missionnaires au Burundi (Muyaga en 1898, Mugeru en 1899, Buhonga en 1902, Kanyinya en 1905). La borne supérieure coïncide avec la période où le christianisme a connu une forte expansion au Burundi, pays que Mgr Antoine Grauls considérait en 1946 comme « le joyau des missions¹⁶ ». Les missions fondées par les prêtres s'élevaient à 22 en 1939 et regroupaient plus ou moins 250 000 chrétiens (contre 21 postes et 194 454 chrétiens en 1936). Cette population vivait dans des conditions de vie assez difficiles. Les missionnaires les évoquaient fréquemment dans leurs rapports annuels.

Une population en proie aux famines et disettes

Les disettes et famines qui ont frappé le Burundi précolonial et colonial ont beaucoup retenu l'attention des chercheurs qui ont montré la fréquence de ces fléaux et les dégâts qu'ils ont pu provoquer au sein de la population burundaise¹⁷. Les *Rapports annuels de la Société des missionnaires d'Afrique* abordent ici et là cet aspect de la vie des gens et soulignent l'apport de cette congrégation dans la lutte contre les crises alimentaires. Celles-ci ont poussé des gens à se convertir afin de bénéficier du secours offert par les missionnaires. La famine de 1905 est ainsi rapidement évoquée dans le rapport consacré à cette année. Au cours de la Première Guerre mondiale, les mois d'octobre, novembre et décembre 1917 ont été marqués par une pénurie alimentaire qui a ensuite fait sa réapparition en juillet 1918. Mais la famine qui a fait de considérables dégâts dans le nord du pays et a retenu le plus l'attention des missionnaires fut celle de 1922. Le père Pio Canonica de la mission de Kanyinya, témoin de la gravité de la situation, appela au secours les autorités politiques. Le rapport qu'il envoya alors au Commissaire royal et au Résident de l'Urundi en dit long sur la gravité du problème :

16. Mgr A. GRAULS (1946 : 31).

17. J.-E. BIDOU et G. FELTZ (1997 : 265-315) ; C. DE L'ÉPINE (1929 : 440-442) ; E. FRASELLE (1944 : 235-239) ; H. JASPAR (1929 : 1-21) ; G. LEJEUNE et G. NTAZOKURA (1981 : 82-102) et D. NYAMBARIZA (1984 : 1-18). On peut également citer les travaux de fin d'études suivants : C. SAMOYA-KIRURA (1974) ; L. KAVAKURE (1982).

« Ému par les continuelles caravanes de Basoni [habitants de la région du Busoni] qui pendant tout le mois de janvier ne cessaient d'arriver dans nos alentours à la recherche de vivres, je suis allé, une première fois, le 2 février, faire une visite au successeur de Coya [chef local] et j'ai pu me rendre compte sur place du misérable état du pays.

Sur les routes je ne rencontrai que des groupes d'hommes et même des familles entières, avec leurs ustensiles de ménage et de culture, en voyage vers des pays plus favorisés. Dès lors et déjà j'ai pu visiter de nombreuses bananeraies et *bomas* abandonnés par leurs habitants. J'ai vu sur les chemins plusieurs cadavres en putréfaction, dévorés par les chiens, pendant que des vieillards et des malades mouraient d'inanition dans leurs cases vides. Les champs préparés pour les semailles sont délaissés faute de graines et faute de pluie.

De retour à la mission, j'ai fait aussitôt acheter autant de haricots que j'ai pu au Bukoba et au Butamenwa, puis les exodes d'affamés devenant de plus en plus nombreux, je suis retourné au Busoni le 20 février. Je l'ai parcouru pendant 5 jours et j'ai trouvé ce pauvre pays dans le plus grand état de désolation et de découragement. J'avais emporté avec moi plus de 100 charges de haricots et je les ai distribuées comme semences à ceux qui restent encore dans ce pays et que Nyanjwenge avait réunis au *boma*. Mais ils étaient déjà peu nombreux et actuellement le pays de ce chef est à peu près dépeuplé. Il ne reste guère que quelques grands Batutsi propriétaires d'importants troupeaux qui peuvent encore se soutenir avec le lait de leurs vaches. Celles-ci sont, sur plusieurs points, décimées par la peste. Les petits propriétaires eux-mêmes ont abandonné leurs troupeaux aux mains des chefs et sont partis à la recherche des vivres.

Un grand nombre de ces affamés viennent échouer aux environs de la mission où règne déjà une disette sérieuse et où les gens ne vivent que de ce qu'ils ont acheté au loin, et tous n'ont pas de quoi faire ces achats. Du matin au soir nous sommes harcelés par ces pauvres gens.

Nous faisons d'assez importantes distributions mais nous ne trouvons plus grand-chose à acheter au Bukoba ni au Butamenwa. On pourrait sans doute trouver encore des vivres au Rwanda mais les frais de portage seraient considérables et nous voici au bout de nos ressources. Dans quelques jours nous allons être réduits à voir mourir autour de nous les pauvres que nous ne pourrons plus secourir.

Je crois de mon devoir de vous signaler cette situation et j'ose espérer que vous voudrez bien faire le plus possible pour nous venir en aide¹⁸. »

18. *Rapport annuel de la Société des missionnaires d'Afrique* (1921-1922 : 564).

Devant cette situation, le gouvernement réagit par l'envoi à la mission d'une somme de 2 000 francs pour soulager les affamés, par la suppression de l'impôt dans la région sinistrée et par l'envoi régulier de vivres au poste missionnaire. Il autorisa le Résident à prendre toutes les mesures nécessaires en vue de venir à bout de cette famine (notamment l'ouverture des crédits pour la lutte contre la famine). De même, un agronome fut dépêché sur les lieux et chargé « de réunir et de diriger les gens qui restent encore dans le pays, dans des cultures en grand de patates et de manioc. Il préside aux travaux en distribuant des vivres et des graines¹⁹. »

Les missionnaires ont également épaulé les autorités dans cette lutte contre la famine :

« Au moyen des vivres qui nous ont été fournis, nous-mêmes avons pu entreprendre le drainage d'un des grands marais qui nous entourent... Restent à la charge de la mission une soixantaine de malheureux que la vieillesse ou la maladie a arrêtés et fixés sur notre propriété. On leur a construit des cases et on leur a distribué tous les jours vivres, bois, remèdes, etc.²⁰ »

Des initiatives individuelles furent aussi prises pour venir au secours des affamés à la recherche des vivres. Une sorte de Croix-Rouge à la burundaise qui rendit d'énormes services à une population en détresse fut ainsi mise en place :

« Au moment des grands exodes, [quand] des malheureux affamés tombaient d'inanition sur toutes les routes, notre vieille cheffesse, Anne Karebe, avait organisé de sa propre initiative une espèce de Croix-Rouge. Elle était constituée par une douzaine de demoiselles chrétiennes de son entourage. À la tête de celles-ci, Dame Anne, accompagnée des hommes chargés de vivres cuits à l'avance, partait en campagne ; elle suivait les routes fréquentées par les émigrants, elle s'arrêtait auprès des groupes que l'épuisement avait obligés à s'asseoir sur les bords du chemin ; elle s'entretenait avec eux, leur distribuait de la nourriture, s'occupait des enfants qui étaient sur le dos, demandait et obtenait facilement à les avoir dans ses mains, et après voir tâché de les restaurer avec un peu de lait coupé, qu'une des servantes était chargée de tenir toujours auprès d'elle, à ceux qu'elle jugeait ne pouvoir supporter plus longtemps les misères du chemin elle administrait le Saint Baptême²¹. »

19. *Rapport annuel...* (1921-1922 : 565).

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

Dans le nord-est, les régions de Kanyinya, Muyaga, Rugari furent frappées de plein fouet par la famine qui a fait de nombreuses victimes en 1925. Cette famine avait été provoquée par l'irrégularité des pluies qui n'avaient cessé de tomber que le 23 juin 1926, nuisant à la récolte des haricots. La mission était le lieu de refuge des affamés. Ainsi à Rugari :

« Chaque jour, les affamés affluaient à la mission mais comment les sauver tous quand on a à peu près rien ?! Nous avons distribué le peu que nous avions : patates, farine ou son, haricots, lait ; néanmoins beaucoup de ces assistés sont morts parce que leur état de faiblesse ne leur permettait pas de résister aux maladies engendrées ou développées par la misère. [...] Dans la seule chefferie de Karibwami, où se trouve notre maison, on a compté près de 5 000 morts, sans parler de ceux qui sont tombés sur les routes en allant chercher au loin ce qu'ils ne trouvaient plus chez eux. Partout, on trouvait des cadavres que les chiens se disputaient²². »

Les gens fuyaient leur région en emportant des biens de toute sorte qu'ils vendaient pour se procurer l'argent nécessaire à l'achat des vivres. Ainsi à Kanyinya :

« [...] Des milliers et des milliers d'indigènes sont morts de faim. D'abord, ce furent les caravanes d'indigènes traînant à leur suite qui, un taurassin, qui, une chèvre ou un mouton, ou bien portant des nattes, étoffes, cruches etc. qu'on allait vendre pour s'acheter à un prix exorbitant de quoi ne pas mourir de faim. Ils rentraient avec une maigre provision pour repartir bientôt, mais n'ayant plus rien à vendre, plus à manger, ils tombaient pour ne plus se relever. Aux approches de la mission, sur un parcours d'un à deux kilomètres, on a trouvé une centaine de cadavres. Pendant deux mois, il fallut entretenir une équipe de fossoyeurs pour creuser des tombes²³. »

La famine de 1928 qui eut lieu au Rwanda eut également un impact négatif sur les conditions de vie de la population du nord du Burundi :

« Les achats de vivres faits dans l'Urundi, pour sauver le Rwanda ont eu pour effet de raréfier les vivres de les mettre hors de prix. À cela s'est ajouté le portage. Ces centaines de tonnes de vivres expédiées vers le Kisaka, de la région de Muhinga, qui est le poste de l'Urundi le plus rapproché, ont nécessité la levée en masse d'une foule d'affamés dont la saison réclamait du reste les bras pour la culture. Et pendant ce temps, femmes et enfants mouraient de faim à la maison ou sur les chemins²⁴. »

22. *Rapport annuel...* (1925-1926 : 153).

23. *Ibid.*

24. *Rapport annuel...* (1928-1929 : 134).

Les missionnaires encouragèrent de plus en plus la population à développer les activités agricoles pour lutter contre la famine. Ils incitèrent la population à mettre en valeur les marais :

« Nous poussons fortement les gens des environs à dessécher tous les bas-fonds au moyen de canaux d'écoulement et à y brûler papyrus et herbes de toutes sortes afin de cultiver sur leurs cendres mêmes haricots, patates douces, maïs, éleusine. Tout pousse en effet sur cet amas de cendres et d'humus, et si l'écoulement des eaux est bien aménagé, la récolte est presque sûre, car, dans cette saison sèche, il n'y a point à craindre les fortes averses, la grêle ou la trop grande sécheresse, toutes causes qui, à la saison des pluies, endommagent ou ruinent complètement les cultures²⁵. »

Parmi les stratégies de lutte contre la famine adoptées par le gouvernement colonial, les cultures vivrières obligatoires ont occupé une place particulière. Les missionnaires ont procédé à la distribution des boutures et diffusé à grande échelle les instructions relatives à ces dernières. À Muyaga, ils ont diffusé les instructions agricoles et invité la population à les mettre en application :

« Les missionnaires ont répété ces recommandations en faisant ressortir les avantages qui résulteraient de leur mise en pratique. Malgré cela, chez les Batutsi surtout, on n'en tenait pas compte, sans doute parce que ces champs de manioc gênaient la liberté des troupeaux. Ce que voyant, l'administrateur est venu, le fouet en main... et maintenant tout le monde a son champ : le grand chef lui-même a le sien et ne dédaigne pas de manger les patates douces²⁶. »

En avril 1926, le gouvernement mit à la disposition de la mission de Kanyinya des secours en vivres et 600 à 700 personnes bénéficièrent chaque jour de cette aide. Les missionnaires procédaient, quand cela leur était possible, à la distribution de vivres pour les affamés qui acceptaient tout ce qu'on leur donnait, les interdits alimentaires étant laissés aux oubliettes : ils « se contentaient d'écorces de bananes et de haricots ; les chats étaient pour eux un régal ; les vieilles peaux de vaches, une friandise²⁷. »

Ici et là il y eut des distributions de boutures de manioc et de patates douces. À Kanyinya, des réfractaires payèrent des amendes en bétail, celui-ci étant vendu au profit des affamés. Le bétail de la mission fut réquisitionné afin de créer la « goutte de lait » qui permit de donner

25. *Rapport annuel...* (1917-1918 : 331).

26. *Rapport annuel...* (1925-1926 : 154).

27. *Rapport annuel...* (1929-1930 : 189).

chaque jour du lait à 120 enfants²⁸. Il convient de noter toutefois que des vivres et la perception de la dîme étaient exigés des fidèles en période de famine. En 1926, la mission de Rusengo a envoyé au séminaire de Mugeru 45 charges de haricots, 20 charges d'éleusine et une vache laitière²⁹.

Pour parachever cette situation de crise alimentaire, la population devait en outre faire face à des problèmes sanitaires importants.

Un état de santé menacé par des épidémies

Au XIX^e siècle, l'état de santé de la population était fragile, étant donné que les épidémies étaient fréquentes. La crise écologique³⁰ qui se déclara au début du XX^e siècle rendit la population plus vulnérable, de nombreuses et graves maladies étant apparues à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle (peste bovine en 1890, pénétration des chiques en 1892, apparition de la maladie du sommeil en 1905, dysenterie en 1909...). Avec la colonisation allemande d'abord puis belge ensuite, des mesures furent prises pour essayer de les enrayer. Les missionnaires contribuèrent aux efforts d'amélioration dans le domaine de la santé.

Les maladies qui provoquèrent le plus de dégâts et retinrent la plus grande attention des missionnaires étaient notamment la variole, la méningite cérébro-spinale, la dysenterie bacillaire, la maladie du sommeil, le typhus, la grippe espagnole, pour ne citer que les principales et les plus meurtrières. À Buhonga, en 1917, la méningite emporta en deux mois le vingtième de la population et « il y eut des cases où pas un seul indigène ne fut atteint et d'autres dont [tous] les habitants disparurent³¹. » À la même période, la situation était aussi dramatique à Mugeru, la même maladie ayant provoqué la mort de 30 personnes en deux semaines. À Kanyinya, l'épidémie fut introduite en novembre 1917 par des porteurs rentrant de Tabora. Elle frappa la population en même temps que la grippe espagnole, celle-ci ayant emporté 479 victimes :

« Le 8 novembre, pendant la retraite commune prêchée ici par le Supérieur régional, un de nos chrétiens, le premier, fut atteint et terrassé en quelques heures.

28. *Rapport annuel...* (1929-1930 : 189). L'expression « goutte de lait » est la traduction de l'expression en kirundi « *ima ry'amata* », qui revient à dire que la quantité de lait distribuée à ces enfants affamés était insuffisante.

29. *Rapport annuel...* (1952-1926 : 153).

30. Sur cette question, lire J.-P. CHRÉTIEN (1987 : 55-93).

31. *Rapport annuel...* (1917-1918 : 319).

Depuis cette date, la maladie fit rage autour de nous pendant plusieurs mois et l'on ne connaîtra jamais le nombre des victimes qui y succombèrent. Au 26 juin nous comptons 59 décès parmi nos chrétiens. De nombreux cas étaient foudroyants, d'où la grande difficulté de procurer à nos chrétiens les secours des derniers sacrements. Des gens nous quittaient le soir, en pleine santé, sans le moindre signe de malaise, et le lendemain matin on venait nous prier de réciter les dernières prières sur leur cadavre. Beaucoup d'autres, atteints moins gravement, s'en tirèrent tant bien que mal, les uns demeurant muets, les autres sourds ou aveugles, les uns pour un temps et plusieurs pour toujours.

Pour nous conformer aux instructions reçues de M. le Docteur Vermersh, directeur du Service médical de l'Urundi, nous dûmes pendant quelques temps éviter tout attroupement à la mission. Les catéchismes et les classes furent suspendus, et pendant plusieurs dimanches nous célébrâmes la Sainte messe en dehors de l'église³². »

Grâce à ces actions des missionnaires et aux efforts fournis par le gouvernement (limitation des mouvements de la population, soins donnés aux malades), la maladie connut un certain recul après 1922. Les rapports annuels ne la signalent plus dans les stations, et n'y reviennent qu'en 1937 à propos de la mission de Makamba où elle causa la mort de 250 personnes.

Un autre fléau qui eut des conséquences meurtrières fut la maladie du sommeil. La population de la plaine du lac Tanganyika en souffrit beaucoup. Cette endémie fit de nombreuses victimes. L'administration coloniale allemande déploya ses énergies pour la combattre, mais sans pouvoir pour autant la faire reculer :

« J'ai parlé déjà de cette terrible maladie du sommeil qui depuis lors n'a fait que se propager davantage. Ici dans nos montagnes, à 1 335 mètres d'altitude, nous n'avons pas à craindre la contagion, mais dans la vaste plaine d'Usumbura, c'est partout la désolation et la mort. Les 350 000 marks alloués chaque année par le gouvernement pour la lutte contre le fléau n'ont, somme toute, servi qu'à le répandre plus vite et avec plus d'intensité. C'est ce qu'on a fini par avouer. Grâce à nos démarches auprès des autorités, les gens de la montagne ne sont plus réquisitionnés pour les corvées dans les contrées infestées par la terrible maladie [...].

À Kivoga, à deux heures au nord d'Usumbura, où 800 000 palmiers à huile faisaient vivre une population très dense, il n'y a plus personne. Ce ne serait pas exagéré de dire que 80 % des habitants ont été ou sont victimes du fléau. C'est particulièrement dans la plaine où il y a beaucoup

32. *Rapport annuel...* (1917-1918 : 356).

de palmiers que le mal exerce ses ravages. Cela doit tenir à l'épaisse ombre donnée par ces arbres souvent plantés trop serrés et aux irrigations qui produisent une humidité propice à la *glossina*³³. »

Les missionnaires de Buhonga qui vivaient dans une région épargnée jusque-là considéraient la maladie du sommeil comme « la maladie terrible ». Elle se propagea aux environs de leur mission en 1911 :

« Longtemps nous nous étions bercés de l'espoir que la terrible maladie ne sortirait pas de la plaine et respecterait nos montagnes. Aujourd'hui il faut en rabattre, car les cas de sommeil se multiplient autour de nous. Le plus grand nombre des victimes a sans doute pris le germe du mal dans la plaine, surtout en allant aux corvées de débroussaillage aux bords du lac, mais la *glossina palpalis* existe ici aussi et on l'a trouvée sur notre propriété même. Que le Bon Dieu garde notre petite chrétienté et daigne arrêter le fléau³⁴. »

Le typhus exanthématique de son côté provoqua une mortalité élevée, notamment à Bukeye, Mugera et Gitongo. Il coûta la vie au père Sars de la mission de Bukeye le 2 mars 1934. On décida alors la construction de deux camps où les malades étaient isolés et soignés. Les écoles, les catéchuménats et les églises furent fermés.

Face aux diverses maladies, les missionnaires adoptèrent des stratégies de lutte variées qui bloquèrent leurs progrès dans la conversion des indigènes. On créa des dispensaires dans chaque mission. Déjà en 1905, « des dispensaires [étaient] établis dans tous les postes ; il y avait aussi des établissements de charité, refuges ou hôpitaux. Le nombre de malades soignés a été considérable et les pensionnaires infirmes recueillis dans nos missions dépassent 200³⁵ ». Ces dispensaires étaient le plus souvent tenus par des religieuses, réputées pour leur efficacité et leur engagement dans le traitement des malades. Selon le vicaire apostolique : « À Katara, fondation de décembre 1930, la Supérieure a fait une moyenne de 900 injections anti-pianiques par semaine et son dispensaire, copie de celui qu'elle avait précédemment installé à Mugera, est bien monté, admirablement tenu et littéralement assiégé³⁶. »

En 1909, des maisons d'accueil étaient prévues pour recevoir les malades et les plus démunis. À Buhonga, il y avait deux refuges, l'un

33. *Rapport annuel...* (1910-1911 : 325). Les habitants de Buhonga se rendaient à Usumbura où ils percevaient un salaire et rentraient chez eux infectés par la maladie.

34. *Rapport annuel...* (1911-1912 : 476).

35. *Rapport annuel...* (1905-1906 : 197).

36. *Rapport annuel...* (1931-1932 : 207).

pour les hommes, tenu par les Pères Blancs, et l'autre pour les femmes, chez des sœurs. Les lépreux avaient un refuge à la mission.

Les missionnaires participaient en outre aux campagnes de vaccination en aidant le personnel médical dépêché sur les lieux par le Service médical. À Kanyinya, le père Pio Canonica rapporte que l'infirmier qui venait de vacciner près de 4 000 personnes contre la variole leur laissa « à son départ un millier de doses ». « Mais plus tard nous en reçûmes 2 000 autres [quand] il nous [en] aurait fallu de 15 à 20 000 pour vacciner tous ceux qui se présentaient spontanément à nous³⁷. »

Une population en permanente mobilisation et contrainte à l'exil

Dans la mise en application de sa « mission civilisatrice », l'administration coloniale mit un accent particulier sur la mobilisation de la population pour la faire participer aux différents travaux qu'elle initiait³⁸, et ce malgré le cliché qu'elle véhiculait sur la capacité de travail du colonisé, caractérisé, disait-on, par une « paresse atavique³⁹ ». La mise en valeur du pays était en réalité essentiellement basée sur le travail du colonisé. Sous l'occupation militaire (intervenue après la prise de Tabora en 1916), la situation ne s'améliora guère. En 1916, le Supérieur de la mission de Muyaga, Leport, constatait non sans regret que la population voisine de la mission était en permanente mobilisation. À ce moment, les troupes congolaises d'occupation campaïent dans la région :

« Il y avait des corvées de déboisement relatif à la maladie du sommeil, corvées pour la construction d'une grande route dans nos montagnes, corvées pour la station militaire proprement dite, corvées pour les chefs, etc., etc. Bref, il est des gens qui ne séjournent parfois qu'un jour ou deux par semaine dans leur maison, les difficultés de toutes sortes ne leur ont point manqué pendant tout ce temps : tantôt c'étaient les corvées pour la culture, constructions, percement des routes; tantôt c'étaient des corvées pour le transport des charges de munitions ou ravitaillement de toute espèce, tantôt même des enrôlements pour escorter les troupes de campagne. Bref, on n'a guère laissé de répit à nos populations de l'Urundi et aujourd'hui encore en juillet 1917, on est loin d'être parfaitement

37. *Rapport annuel...* (1918-1919 : 356).

38. Voir D. NSAVYIMANA (1989).

39. Cette idée avait été soutenue par X. CARTON DE WIART (1930). À ce sujet, voir aussi M. MUKURI (1999 : 493-510).

rassuré : on se dit et on se laisse dire qu'il y a des troupes de fugitifs allemands qui pourraient revenir vers l'Urundi et ramener la terreur⁴⁰. »

Non seulement les gens étaient obligés de faire ces activités, mais encore il y avait la possibilité de vaquer à des activités rémunérées comme cela fut le cas à Usumbura, ville en plein développement et, partant, absorbant la main-d'œuvre avoisinante notamment à Buhonga où des gens s'engageaient pour « un travail ordinairement facile et bien rétribué ; dix ou quinze francs par mois, pour balayage, sarclage, corvées d'eau⁴¹... »

Cette situation dérangeait les Pères Blancs dans la réalisation de leur mission car « les hommes et les jeunes gens, pris par les travaux, les corvées, les préoccupations de l'impôt, sont loin [d']être [aussi assidus que les femmes] et il faut l'avouer ce n'est pas leur faute⁴². »

Après la loi du 21 août 1925 unissant le Ruanda-Urundi au Congo belge, le territoire sous Mandat⁴³ devint pratiquement un appendice économique de la colonie congolaise. La mobilisation fut accélérée. Le programme Voisin (du nom du gouverneur du Ruanda-Urundi en 1930-1931), présenté le 25 septembre 1930 et résumant en 12 points « les idées conductrices de la politique générale à suivre au Ruanda-Urundi », en est une nette illustration. Les impositions culturelles, les pressions fiscales et autres corvées s'intensifièrent et s'abattirent sur la population burundaise dont une partie préféra fuir vers les pays de l'Est africain britannique où elle était à l'abri de ces pressions⁴⁴. Selon le Père supérieur de la mission de Rusengo : « nombre d'hommes et de jeunes gens s'en vont travailler en pays anglais, ce qui est rarement un bien pour les âmes. Dans notre sud, au Mosso, émigration accentuée vers le Tanganyika Territory où l'absence totale des corvées attire. Les chrétiens sont rares ; du reste, ils ne vont pas bien loin⁴⁵. » Voici ce que disait de cette émigration le père Leport de la mission catholique de Muyaga :

« Un grand mal au point de vue chrétien, c'est l'exode de la jeunesse masculine et aussi des hommes mariés vers l'Uganda. D'après les chiffres officiels, le nombre d'indigènes du Ruanda-Urundi, immigrés en 1937 en Uganda, serait de près de 100 000. Dans certaines de nos missions on a compté qu'à certains moments 20 % de la population masculine était

40. *Rapport annuel...* (1917-1918 : 328).

41. *Rapport annuel...* (1920-1921 : 44).

42. *Ibid.*

43. Sur cette période de l'histoire du Burundi, se reporter à J. GAHAMA (2001 [1983]).

44. J.-P. CHRÉTIEN a consacré une intéressante étude à cette question (1978 : 71-101).

45. *Rapport annuel...* (1928-1929 : 140).

partie vers le nord. [Il s'agit d']une grande plaie, qui ronge, le cancer pour ainsi dire, la mission de Muyaga, c'est l'exode des hommes et jeunes gens vers les contrées plus riches de l'Uganda⁴⁶ ».

Diverses raisons sont à l'origine de cet exode : l'idée de fuir les corvées était présente bien sûr, mais aussi « l'envie de voir du pays, de faire son petit tour d'étranger y entre pour beaucoup⁴⁷ ». En outre les salaires que percevaient les Burundais chez des planteurs de l'Ouganda ou en Tanzanie étaient plus élevés que ce qu'ils recevaient au Burundi, ce qui leur permettait de s'acquitter de leurs obligations fiscales et de subvenir à leurs besoins.

« La raison principale de cet exode est certainement celle des salaires, beaucoup plus élevés dans les colonies anglaises. Nos Barundi y gagnent de 10 à 15 shillings par mois pour une moyenne de 40 heures de travail par semaine. Ils y sont engagés en grande partie par des planteurs indigènes chez lesquels ils trouvent un travail bien plus adapté à leur mentalité que dans les industries et les mines de par ici. Ils y font d'ordinaire un séjour de 6 mois à un an, après quoi ils reviennent, quitte à y faire un nouveau séjour quand l'envie leur en prendra⁴⁸. »

Cet exode amenait les Burundais à adopter un nouveau mode de vie, différent de celui auquel ils étaient habitués :

« De retour dans le pays, [les migrants] se pavaneront drapés dans de belles étoffes ou habillés d'un costume européen, la canne à la main au lieu de la lance des ancêtres, et, tels que le chien dodu vantant sa condition devant le loup famélique, se moqueront de leur congénères restés dans la montagne. Plaise à Dieu que ceux-ci leur répondent comme répondit le loup de la fable. Le missionnaire, en effet, préfère voir les Barundi garder leurs mœurs simples et patriarcales, redoutant pour eux une civilisation qui consiste à créer des besoins, exciter des désirs que le pays ne peut satisfaire : on va dans des pays plus fortunés et on n'en rapporte trop souvent que des misères morales⁴⁹. »

Cet accoutrement n'était pas bien vu par les missionnaires car il mettait en défaveur le costume traditionnel ; ces derniers s'inquiétaient des contacts possibles que les Barundi pouvaient avoir avec les islamisés,

46. *Rapport annuel...* (1937-1938 : 397).

47. *Rapport annuel...* (1934-1935 : 318).

48. *Rapport annuel...* (1937-1938 : 397).

49. *Rapport annuel...* (1925-1926 : 155).

d'autant plus que les chrétiens allaient chercher du travail dans des zones où vivaient des musulmans :

« Nous sommes loin des années d'avant-guerre où chacun se procurait facilement [avec] les produits de ses cultures des étoffes pour se vêtir convenablement et décentement. Si l'on compare l'état actuel avec celui fixé par des photographies prises lors de l'arrivée des missionnaires dans le pays, on constate que nos gens sont actuellement moins décentement habillés qu'ils étaient alors, ceci surtout pour les femmes et les jeunes filles. La cause de cette régression fut l'abondance même des tissus européens avant la guerre, abondance qui porta les gens à négliger de planter autour de leurs huttes les traditionnels ficus dont l'écorce servait à faire des vêtements. Actuellement, les étoffes de coton sont à des prix prohibitifs car la valeur des produits indigènes est restée à peu de choses près ce qu'elle était avant la guerre et d'autre part les ficus sont devenus très rares⁵⁰. »

Il convient de noter que les religieuses ont contribué à l'amélioration de l'habillement des Burundais ; elles organisaient des ateliers où elles initiaient les femmes et filles aux notions de couture. Dès 1907 un établissement de ce genre fut ouvert à Buhonga. Deux ans plus tard, on en trouvait un à Muyaga, décrit de la manière suivante :

« Les sœurs enseignent aux femmes et aux filles l'art de manier l'aiguille et de confectionner des habits pour elles et leur mari. L'œuvre marche bien mais c'est souvent le substratum qui fait et fera défaut, car nos Barundi, pour la plupart, portent encore en grand nombre des habits faits d'écorces d'arbres battues, ce qui d'ailleurs est moins cher et bien plus modeste que toutes ces étoffes colorées qu'on peut se procurer chez les Indiens ou les Arabes⁵¹. »

Les chefs encourageaient cette émigration vers l'Est africain. Ainsi à Rugari, « les petits chefs, au lieu d'apprendre à leurs gens à se débrouiller sur place, les encourage[aient] plutôt à partir, dans l'espoir d'en tirer profit au retour⁵². »

Pour lutter contre ces mouvements d'émigration, les missionnaires avancèrent des propositions et appuyèrent les mesures gouvernementales ou encore les colons qui pouvaient maintenir la population sur leur

50. *Rapport annuel...* (1921-1922 : 560). Il était signalé dans le *Rapport annuel* de 1932-1933 que le souci du vêtement était l'une des causes qui poussait les gens à aller chercher du travail dans les colonies britanniques d'Afrique orientale.

51. *Rapport annuel...* (1909-1910 : 362).

52. *Rapport annuel...* (1927-1928 : 235).

terroir : « Des entreprises ont initié des plantations de café et de coton, ce qui a permis de stabiliser les indigènes. Cette situation se rencontre à Muyaga où des Européens ont eu des concessions dans lesquelles ils ont cultivé le café⁵³. » Le gouvernement avait en effet rendu obligatoire la culture du caféier⁵⁴. En juillet 1932, le vicaire apostolique, Mgr J. Gorju, encensa le programme café de l'administration coloniale :

« On met le pays en valeur. On veut faire du Ruanda-Urundi un pays à café, le café étant, nombreuses expériences faites, la seule chose qui ait des chances de réussir ici. [...] Actuellement encore de la caféière indigène type qu'est celle de Baranyanka, sort de l'arabica magnifique qui se vend sur place 6 francs 50 le kilo. C'est assez rémunérateur, certes. C'est cet exemple qu'il faut suivre. Et il ne tiendra pas à notre tenace gouverneur [Jungers] que d'ici quelques années, le Ruanda-Urundi n'exporte un café travaillé sur place par des usiniers, impitoyablement contrôlé avant la sortie, qui s'imposera sur le marché. Ce jour-là le pays sera sauvé, puisque aussi bien tout paysan doit être planteur. Et la religion trouvera son compte à ce mieux-être. Fiat⁵⁵. »

La culture du caféier était à cette époque rémunératrice et la population avait ainsi des revenus monétaires lui permettant de s'acheter des habits en tissus, ce qui ne favorisait pas du tout l'entretien des ficus à des fins vestimentaires.

Cet évêque réserva une attention particulière à l'entretien de cette culture du café et lui réserva une mention spéciale dans les *Statuts synodaux*. Il appela les missionnaires à promouvoir cette culture « par l'exemple » et « par la parole » : « Il faut que votre caféière soit un exemple, sans quoi vous ruinez l'œuvre missionnaire [...]. Seul le café peut nous sauver. [...] C'est partout, même et surtout en chaire que vous devez prêcher le café, opportune ou importune⁵⁶. »

Le travail dans les mines était une autre proposition que les missionnaires soutinrent. Ils se heurtèrent toutefois au fait que dans ces lieux « les dangers de l'âme existent aussi bien dans les mines que dans ces voyages au long cours et bien souvent on ne sait pas soi-même de quel côté les orienter⁵⁷. »

Dans cette mobilisation, il y a lieu de parler aussi de la participation de la population aux travaux de construction des églises et autres

53. *Rapport annuel...* (1927-1928 : 236).

54. Pour de plus amples développements sur le sujet, voir A. HATUNGIMANA (2005).

55. *Rapport annuel...* (1932-1933 : 180).

56. Mgr J. GORJU (1937 : 33-35).

57. *Rapport annuel...* (1937-1938 : 398).

infrastructures devant être utilisées pour la satisfaction des besoins de l'œuvre missionnaire :

« Inutile de dire que les prestations en nature, à l'occasion d'une construction d'église surtout, sont toujours bien acceptées. Trois de ces monuments nous ont acculés, cette année, à la faillite. Que serait-ce si chrétiens et catéchumènes n'avaient pas pris sur eux le transport des matériaux à pied d'œuvre. À Katara, les artisans qualifiés eux-mêmes ont chômé pour pouvoir apporter eux-mêmes de la forêt leur part de bois de charpente, mettant un pieux orgueil à se charger des plus gros⁵⁸. »

Le vicaire apostolique reconnaissait les efforts fournis par la population : « Ces longs travaux pour l'église ont révélé le bon esprit et la foi de nos chrétiens. Toute une série d'efforts pénibles : aller prendre 800 tôles à Usumbura (8 jours de marche) ; chercher [du] bois de charpente à Muyaga (3 kilomètres) ou à Kayongozi, et portes et fenêtres au Katara, bien plus encore⁵⁹. » Aux yeux des missionnaires, la participation des fidèles à ces travaux était une façon de montrer leur vertu, leur prosélytisme, ils aidaient les missionnaires à s'installer (*gufasha* = aider). La population posait parfois ces actes malgré elle ; parfois, l'administration l'y poussait par force.

Arrivés au Burundi à la fin du XIX^e siècle, les missionnaires de la congrégation des Pères Blancs parvinrent après quelques difficultés à s'y implanter solidement. Ils ont bénéficié de l'appui de l'administration et ce de manière assez visible et avaient une grande influence sur la société. Ils s'intéressèrent non seulement aux questions religieuses des gens qu'ils avaient convertis ou qu'ils voulaient convertir, mais aussi à leur vie matérielle.

Références bibliographiques

Sources

ANONYME, 1950, *Instructions aux missionnaires*, Namur, Grands Lacs.
Rapports annuels de la Société des missionnaires d'Afrique, Alger, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique.

58. *Rapport annuel...* (1931-1932 : 204).

59. *Rapport annuel...* (1935-1936 : 323).

Années consultées : 1905-1906, 1909-1910, 1910-1911, 1911-1912, 1917-1918, 1918-1919, 1920-1921, 1921-1922, 1925-1926, 1927-1928, 1928-1929, 1929-1930, 1931-1932, 1932-1933, 1934-1935, 1935-1936, 1937-1938.

CARTON DE WIART X., 1930, « Le travail forcé aux colonies », conférence du Jeune Barreau de Bruxelles, 11 juin 1930.

LAVIGERIE C. (Mgr), 1907, *Instructions de Son Éminence le Cardinal Lavigerie à ses missionnaires*, Alger, Maison carrée.

ROYAUME DE BELGIQUE, 1930, *Recueil à l'usage des fonctionnaires et des agents du Service territorial*, Bruxelles, ministère des Colonies, (rédacteur : M. Weissenbruck).

Bibliographie

BIDOU J.-E. et FELTZ G., 1997, « La famine Manori au Burundi, 1943-1944 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 304 : 265-315.

BITSURE J., 1992, *La Collaboration entre l'Église catholique et l'État du Burundi durant la colonisation, de la conquête à l'indépendance*, Bujumbura, mémoire de l'Université du Burundi.

CHRÉTIEN J.-P., 1978, « Des sédentaires devenus migrants. Les motifs de départs des Burundais et des Rwandais vers l'Ouganda (1920-1960), *Cultures et développement*, vol. 10, n° 1 : 71-101.

—, 1987, « La crise écologique de l'Afrique orientale au début du XX^e siècle : le cas de l'Imbo entre 1890 et 1916 », in UNIVERSITÉ DU BURUNDI, *Questions sur la paysannerie au Burundi*, Bujumbura, Paris, Université du Burundi, CRA : 55-93.

DE L'ÉPINE C., 1929, « Histoire des famines et disettes en Urundi », *Bulletin agricole du Congo Belge*, vol. 20 ; n° 2 : 440-442.

FRASELLE E., 1944, « Sécheresses et famines au Ruanda-Urundi », *Servir*, 5 : 235-239.

GAHAMA J., 2001 [1^{re} édition 1983], *Le Burundi sous administration belge. La période du Mandat, 1919-1939*, Paris, Karthala.

GORJU J. (Mgr), 1935, « Discours prononcé le 30 juin 1935 en l'église d'Usumbura par le vicaire apostolique à l'occasion du cinquantième du Congo belge », *Grands Lacs*, 1, 15 (octobre).

—, 1937, *Les Statuts synodaux de l'Urundi*, Kabgayi, Imprimerie du vicariat du Ruanda.

GRAULS A., 1946, « Urundi, joyau des missions », *Grands Lacs*, (9 mai).

GREINDL L., 1975, « Notes sur les sources des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) pour l'Est du Zaïre », *Études d'histoire africaine*, n° 7 : 175-202.

HAMMEL E. et HAMMEL É., 1963, *L'Église et les réalités économiques. Textes essentiels*, Paris, Éditions de l'Entreprise moderne.

- HATUNGIMANA A., 2005, *Le Café au Burundi au xx^e siècle*, Paris, Karthala.
- HILGERS W., 1967, *Église et développement. Inventaire commenté de la contribution de l'Église au développement économique et social au Rwanda et au Burundi*, Bujumbura, Centre de recherche et d'animation sociale (Ceras).
- JASPAR H., 1929, « Le Ruanda-Urundi, pays à disettes périodiques », *Congo*, n° 2 : 1-21.
- KABAGEMA M.-L., 1993, *La contribution de l'Église catholique dans le développement social du Burundi de 1970 à 1990*, Bujumbura, Université du Burundi, mémoire de l'Université du Burundi.
- KAVAKURE L., 1982, *Famines et disettes au Burundi (fin du xix^e siècle-première moitié du xx^e siècle)*, Bujumbura, mémoire de l'Université du Burundi.
- LEJEUNE G. et NTAZOKURA G., 1981, « Famine et disette au Buhumuza ancien », *Culture et société*, n° 4 : 82-102.
- MAZÉ J., 1925, « Le devoir de l'adaptation dans l'apostolat d'après le Cardinal Lavigerie », in *Les Aspirations indigènes et les missions, Compte rendu de la 3^e semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum.
- MUKURI M., 1999, « Le travail de l'indigène africain vu par l'administration coloniale belge », *Au cœur de l'Afrique*, n° 4 : 493-510.
- NDAYIRAGIJE D., 1982, *L'Impact de la mission de Rumeza, 1940-1962*, Bujumbura, mémoire de l'Université du Burundi.
- NDERAGAKURA C., 1977, *Les Rapports entre l'Église catholique et l'administration coloniale belge au Burundi de 1916 à l'indépendance*, Bujumbura, mémoire de l'École normale supérieure.
- NGAYIMPENDA E., 1998, *Croissance démographique du Burundi (fin xix^e siècle-1960). Essai d'explication et de mesure*, Louvain, thèse de doctorat de l'Université catholique de Louvain, 2 vol.
- NGENDAKURIYO G., 1981, *La mission de Buhonga (Marienheim) de 1902 à 1930*, Bujumbura, mémoire de l'Université du Burundi.
- NSAVYIMANA D., 1989, *La Mobilisation de la force de travail au Burundi sous le Mandat, 1920-1940*, Louvain, thèse de doctorat de l'Université catholique de Louvain, 2 vol.
- NYAMBARIZA D., 1984, « Les efforts de guerre et la famine de 1943-1944 », *Cahiers d'histoire de l'Université du Burundi*, n° 2 : 1-18.
- NYANKIYE D., 1991, *L'Évolution des rapports juridiques entre l'État et l'Église catholique au Burundi*, Bujumbura, mémoire de l'Université du Burundi.
- NZEYIMANA C., 1983, *Histoire sociale de la mission de Mutumba, 1945-1975*, Bujumbura, mémoire de l'Université du Burundi.
- RABEYRIN P.-C., sd, *Les Missionnaires du Burundi durant la guerre des*

gentilshommes en Afrique orientale, 1914-1918, Langeac, Moniales dominicaines.

SAMOYA-KIRURA C., 1974, *Les principales calamités publiques qui frappent le Burundi entre 1850 et 1950*, Bujumbura, mémoire de l'École normale supérieure.

Le *mwami* Mwambutsa Bangiricenge du Burundi

De son instrumentalisation par le pouvoir colonial à son émancipation politique (1915-1962)

Émile MWOROHA¹

Figure politique extraordinaire, le *mwami* Mwambutsa, orphelin de père et de mère, accéda au trône à l'âge de trois ans et connut un destin hors du commun en traversant deux régimes coloniaux, l'allemand puis le belge, avant de conduire son pays à l'indépendance le 1^{er} juillet 1962². Il mourut en 1977, exilé en Suisse. Le présent article analyse le rôle et la place qu'a occupés ce roi dans l'univers colonial belge. Nous verrons comment ce jeune *mwami* devint un enjeu pour les acteurs coloniaux qui assurèrent un véritable contrôle sur lui, l'instrumentalisant à travers le Conseil de régence et le Conseil du *mwami*, avant qu'il n'accomplisse progressivement son émancipation, en s'appuyant notamment sur le Conseil supérieur du Pays mis en place le 1^{er} mars 1954.

1. Professeur d'histoire à l'Université du Burundi (Bujumbura). Cet article est dédié à Jean-Pierre Chrétien qui fut mon professeur à l'École normale supérieure du Burundi de 1965 à 1968. C'est lui qui m'a initié au métier d'historien. Nous avons fait de nombreuses enquêtes orales sur les collines du Burundi et avons réalisé ensemble, depuis une trentaine d'années, différentes publications, livres, articles et séminaires. Il est devenu un ami de la famille et est le parrain de ma fille Martine. Il a été pour moi un grand maître et demeure un irremplaçable ami.

2. Pour une première approche sur l'histoire du *mwami* Mwambutsa, voir G. BUTOYI (1980), ainsi que J.-L. COIFARD (1965).

De l'accession au trône à l'emprise coloniale sur le jeune roi (1915-1919)

Né en 1912 dans le domaine royal de Nyabigoyi (actuelle commune de Rango, en province de Kayanza), le *mwami* Mwambutsa Bangiricenge accède au trône le 16 décembre 1915, dans des circonstances dramatiques. Son père, le *mwami* Mutaga Mbikije, lui-même « monté » au pouvoir à l'âge de quatorze ans pour un règne de huit ans, est en effet mort dans une tragédie familiale – une rixe au cours de laquelle disparut également son demi-frère Bangura et Ngezahayo, la mère de Mwambutsa.

Le résident allemand Von Langenn, présent lors de l'intronisation de Mwambutsa dans la vallée des rois de la Mucece, rapporta ainsi l'événement :

« Le 16 au matin des milliers de Batutsi et de Bahutu se pressent aux environs. Le bétail, par centaines de têtes tenues pendant plusieurs jours éloignées des abreuvoirs et assoiffées, mugit inlassablement. Voici le roi, le cortège se forme, qui va descendre de la colline pour passer les rivières³. »

Le *mwami* Mwambutsa est porté par Runyomyi pour franchir la Mucece, rivière sacrée. C'est à Nyavyamo que le roi est transporté. Plus loin sur la colline Rubumba, Mwambutsa est soulevé par Ntarugera pour être montré au pays. On plante ensuite deux arbres pour célébrer l'événement : le ficus et l'érythrine ; et la grande cérémonie publique se déroule à Kivyeyi.

Le *mwami* ne connaîtra le régime colonial allemand que peu de temps. Dès 1916 en effet, les Allemands, chassés par les Belges, quittent le Burundi. Le jeune *mwami* et la régence, formée notamment de l'autoritaire reine-mère Ririkumutima et du grand chef Ntarugera, tombent sous le contrôle des Belges⁴.

Après la défaite de l'Allemagne en 1918, le traité de Versailles de 1919 confia à la Belgique le mandat sur le Rwanda et le Burundi (à l'époque Ruanda et Urundi). Suivant l'exemple du système colonial allemand qui avait instauré l'administration indirecte dans ces anciens royaumes de la région des Grands Lacs, la Belgique s'appuiera également sur les autorités traditionnelles pour administrer le pays. Dans ce cadre,

3. E. SIMONS, « Coutumes et Institutions des Barundi », cité in P. NDAYISHINGUJE (1968 : 10).

4. En 1921, après la mort de Ntarugera, le Conseil de régence est composé de Karabona, Nduwumwe, Bishinga, Nyenama, Makere, Bakareke, Hararawe, Nteturuye, Kahiro, Baranyanka, Mbanzabugabo et Kiraranganya.

les *bami* (« rois », pluriel de *mwami*) du Burundi et du Rwanda seront instrumentalisés pour servir les desseins du pouvoir colonial. Mais dans cette période du mandat, le *mwami* Mwambutsa se trouve dans une situation paradoxale : il est mineur, c'est un roi-enfant, un orphelin dont les missionnaires et les administrateurs coloniaux se disputent la formation et le contrôle.

Le contrôle du pouvoir colonial belge sur l'enfant-roi (1920-1929)

Se saisissant de la situation particulière de roi orphelin dans laquelle se trouvait Mwambutsa, l'administration coloniale a participé directement à son éducation et à sa formation intellectuelle. On assiste de la sorte à une intégration progressive du jeune *mwami* dans le milieu colonial européen, comme le décrit Monseigneur Julien Gorju en 1922 :

« Notre petit roi a 9 ans. Drapé sans façon dans une couverture coton bariolée, il s'avance et nous tend la main comme un habitué des Européens sait le faire. Aux fêtes, il est l'hôte de la Résidence et courant, furetant à travers les chambres tout comme l'enfant de la maison, il est choyé de tous... Pour l'instant devant nous, Mwambutsa est un enfant que tout amuse, qui répond à nos questions en regardant de tous côtés, rit pour un rien et s'intéresse surtout à nos cadeaux⁵. »

Les missionnaires de Bukeye, et plus spécialement le père Canonica et l'administrateur du territoire de Muramvya, se mobilisent pour l'éducation de l'enfant-roi. L'administration coloniale le fait inscrire à l'école primaire de Muramvya appelée « école Bonjean », du nom de son directeur. Cette école a été créée surtout pour assurer une formation de base aux enfants des chefs, des sous-chefs et de quelques notables. Mwambutsa la fréquentera durant cinq ans.

En 1925, le jeune roi Mwambutsa est en quatrième année de l'école où l'on dispense des éléments de lecture, de calcul et de géographie. On le présente comme un élève appliqué et intelligent :

« Il est intelligent, docile en classe, il a beaucoup d'amour propre mais il a un caractère renfermé. Rarement il se montre gai et expansif. Se rend-il compte de son rôle important ? »

5. J. GORJU (1926 : 36).

Et Bonjean, son directeur et maître d'école, poursuit :

« Il lit le kiswahili, il connaît les quatre opérations fondamentales sur les nombres entiers et décimaux, il sait calculer la surface d'un carré et d'un rectangle, le volume d'un cube et d'un parallélépipède⁶. »

Mais parallèlement à cette formation, on déplore l'absence d'enca-drement familial, qui manquerait cruellement au jeune roi :

« Pas un homme sérieux à qui s'adresser, [pour] le faire coopérer à l'éducation de l'orphelin royal. Des gardiens de vaches, des cuisiniers, tous de jeunes gaillards, voilà sa cour permanente avec quelques vieux Mushingantahe retors, accueillant d'un petit sourire sceptique nos recom-mandations et nos théories⁷. »

Après cette formation primaire, l'administration coloniale entendait donner au jeune *mwami* une formation politique qui lui permettrait de remplir son rôle de souverain. Le pouvoir colonial estimait en effet que la formation politique de Mwambutsa et son ouverture à la civilisation et au monde occidentaux devaient passer avant tout par un contact direct avec les Européens. C'est pourquoi il était entièrement intégré au milieu colonial – et lui seul put plus tard fréquenter les clubs et les hôtels pour Européens. Son éducation primaire achevée, le roi continua donc sa formation poli-tique auprès du Résident à Gitega qui l'initia à la pratique de la langue française et lui donna des rudiments de théories administratives.

À partir de 1929, le Résident, personnage essentiel dans le dispositif colonial belge au Burundi, souhaite définir des attributions politiques précises pour le *mwami*. Mais dans le Conseil de régence, en particulier les oncles du roi, Nduwumwe, Karabona et Bishinga, s'opposèrent à ce projet qui risquait selon eux de limiter le rôle et l'influence du souverain dans le pays. Finalement, le Vice-Gouverneur général et Gouverneur du Ruanda-Urundi se chargea lui-même de définir ces attributions :

« Ces fonctions ne seront pas calquées exactement sur la tradition. C'est moi qui les définirai en tenant compte de la superposition de l'autorité européenne à l'autorité du *mwami* ; je tiendrai d'ailleurs compte des coutumes dans la mesure où elles se concilient avec les exigences de notre programme⁸. »

6. APRB, Rapport Bonjean (1925).

7. *Ibid.*

8. APRB, Conseil de régence de l'Urundi (1929).

De 1929 à 1935, le roi s'initie véritablement à la gestion de la chose publique sous le contrôle direct du Résident auquel il est entièrement soumis et qui est en fait le véritable *mwami* du pays.

Dès 1929, il fut décidé de construire au roi une maison à Gitega (siège de la Résidence de l'Urundi) pour mieux le suivre et l'extraire aussi de l'encombrante influence des missionnaires de Bukeye qui l'accaparaient trop aux yeux du pouvoir colonial. Les autorités coloniales belges décidèrent également d'envoyer le *mwami* faire des stages à travers le pays, pendant lesquels il devait séjourner chez les différents chefs. Le Résident approuvait lui-même le programme de ces visites et le *mwami* ne pouvait quitter Muramvya sans être accompagné d'un agent européen. On lui interdisait aussi de fréquenter les milieux swahilis susceptibles de l'influencer négativement, estimait-on⁹. La mainmise du pouvoir colonial sur le roi s'avéra peu à peu complète, allant jusqu'au contrôle de l'utilisation de son compte bancaire, comme nous le montre un document qu'il signait le 20 mars 1940 :

« Je, soussigné Mwambutsa, *mwami* de l'Urundi, désire que mes comptes à la Banque du Congo belge, siège de Bruxelles et d'Usumbura, continuent à être gérés par monsieur le Résident de l'Urundi comme par le passé. Mes chèques ne seront valables que contresignés par le Résident de l'Urundi ou son administrateur délégué auprès de moi¹⁰. »

La formation politique de Mwambutsa se prolongea à travers sa désignation comme chef de Muramvya entre 1936 et 1943, en remplacement des trois anciens chefs Bagorikunda, Nivyabandi et Katihabwa. Les deux premiers furent destitués tandis que le troisième reçut un nouveau commandement dans le territoire de Bururi, au sud du pays. Suivant les rapports de l'administration coloniale, on voulait de cette manière astreindre le roi à un travail sérieux, en exigeant de lui qu'il puisse mettre en pratique ce qu'il avait appris auprès des chefs et ce que lui-même exigeait de ces derniers, à savoir principalement la conduite des travaux obligatoires, l'entretien des caféiers et l'arbitrage judiciaire. Sur ce dernier point, Mwambutsa passa pour un chef apprécié aux yeux de ses administrés.

À partir de 1936, le *mwami* Mwambutsa fut donc considéré comme majeur : il pouvait diriger lui-même une circonscription administrative et

9. La langue swahilie était surtout parlée à l'époque à Usumbura (Bujumbura actuelle) et dans les centres extra-coutumiers (CEC). On établissait un lien entre parler swahili et pratiquer l'islam. Le pouvoir colonial considérait le milieu swahili comme un monde de « déracinés ».

10. APRB, Rapport du Résident A. Gille (1940).

ses visites dans le pays avaient un caractère d'inspection pouvant sanctionner excès et abus des chefs.

L'instrumentalisation du *mwami* et des chefs burundais dans le système colonial belge (1925-1938)

La période comprise entre 1925 et 1938 peut être considérée comme celle de la véritable implantation du système colonial belge au Burundi, avec quatre objectifs majeurs : la définition d'une réglementation juridique du territoire, la liquidation du système administratif traditionnel, la destruction des symboles de la monarchie sacrée, et enfin la mise en place d'infrastructures et d'instruments de contrôle et de gestion du pouvoir colonial, le tout avec la participation des autorités traditionnelles, représentées notamment par le Conseil de régence.

La réglementation juridique de l'occupation du territoire

C'est d'abord l'ordonnance législative de 1925, mise en application par le Commissaire royal Alfred Marzorati, qui définit les attributions et le rôle des souverains (appelés « sultans ») et chefs soumis au Résident et transformés bientôt en simples agents d'exécution et de transformation :

« Dans les circonscriptions constituées en sultanats, les Résidents représentent le gouvernement d'occupation. Ils veillent au maintien de l'ordre et de la sécurité publique. Les sultans exercent sous la direction du Résident leurs attributions politiques et judiciaires dans la mesure et la manière fixée par la coutume indigène et les instructions du Commissaire royal¹¹. »

Ainsi, sous prétexte de modernisation et de rationalisation, commencent à être réformées les structures administratives de la monarchie burundaise telles qu'elles avaient été inventées au début du XIX^e siècle par le *mwami* Ntare Rutaganzwa Rugamba (1800-1850). On trouvait dans cette structure administrative ancienne une majorité de chefs Ganwa (des Batware et des Bezi notamment), des chefs *nkebe* (des Hutu et des Tutsi), des *bishikira* qui administraient les domaines royaux

11. *Bulletin officiel du Ruanda-Urundi (Boru)*, 1925 : 12.

et une aristocratie politico-ritualiste de *banyamabanga*, dirigeant des enclaves spécialisées (domaines des tombeaux royaux, régions des responsables du *muganuro* et de l'intronisation royale, etc...). Par ailleurs une multitude d'autorités déléguées (les *vyariho*) couvrait encore tout le pays pour l'administrer¹².

L'intervention coloniale consistera à démanteler les structures politico-administratives et à les remplacer par deux types d'agents administratifs auxiliaires du pouvoir colonial : le *muganwa* (chef) et le *mutware* (sous-chef). Ce sont deux figures essentielles d'auxiliaires de la période coloniale belge au Burundi. Cette liquidation sera réalisée moyennant une destitution massive de grands et de petits chefs à travers le pays. L'administration qui prétendit démettre les chefs incapables opéra en réalité cette réforme sous l'empire de l'idéologie hamitique qui considérait les Ganwa et les Tutsi comme supérieurs aux Hutu. Aussi, l'essentiel des chefs et sous-chefs hutu seront balayés au profit des *ganwa* (« chefs »), issus de la lignée dynastique des Ganwa, ou des Tutsi, assimilés aux premiers. Cette réforme détruisit de la sorte un modèle administratif multi-ethnique qui avait longtemps fait l'originalité du royaume du Burundi¹³. Le premier résident belge au Burundi, Pierre Ryckmans, avait déjà fort bien résumé en 1925 le fonctionnement de cette pratique dans les territoires sous mandat :

« On vide les institutions de leur contenu sans qu'elles cessent d'exister ; on subordonne la coutume à la loi et les autorités traditionnelles deviennent des agents d'exécution et de transmission. Ils sont le décor familial qui nous permet d'agir sans alarmer le peuple¹⁴. »

Il s'agit de l'accaparement pur et simple de la souveraineté sur le Burundi par le pouvoir colonial, avec tous les moyens militaires, judiciaires et législatifs nécessaires.

La liquidation des symboles et emblèmes du pouvoir monarchique

La liquidation des signes et des symboles des cultes traditionnels apparaît comme un autre objectif accompli par les autorités coloniales avec le concours des missionnaires. Elle est d'abord passée par une lutte frénétique contre les pratiques de la religion de Kiranga, un culte

12. À propos des structures politiques et administratives du Burundi ancien, se référer à É. MWOROHA (1977 : 132-171).

13. Pour une analyse de cette évolution, se reporter à J. GAHAMA (2001 : 72 et suiv.)

14. P. RYCKMANS (1925 : 411).

initiatique répandu dans l'ensemble de la région des Grands Lacs. Pour le père Ménard par exemple, il s'agissait d'un « véritable culte au démon que les Barundi honorent par des danses, qu'ils invoquent ou cherchent à apaiser par des présents, surtout en lui offrant de la bière¹⁵. »

La conversion à la religion catholique devint rapidement la condition indispensable pour conserver la qualité de chef. Tous les chefs naguère ministres du culte de Kiranga durent ainsi y renoncer du jour au lendemain, et quittèrent certaines de leurs épouses pour ne se faire baptiser qu'avec l'une d'entre elles. On procéda à la destruction des symboles du pouvoir royal, à commencer par la fête nationale des semailles du sorgho, le *muganuro*. En 1925, sur ordre du résident Verstappen, cette cérémonie annuelle ne devait plus dépasser cinq jours. Les chefs Kahiro et Nduwumwe, qui en étaient les responsables, furent sommés de respecter cette directive¹⁶. En 1930 finalement, le *muganuro* fut purement et simplement supprimé, et le mariage du *mwami* Mwambutsa avec Thérèse Kanyonga, le 24 décembre de cette année, le remplaça en quelque sorte¹⁷. Les détenteurs des secrets royaux ritualistes, organisateurs habituels du *muganuro*, devinrent de simples paysans et se convertirent à la nouvelle religion.

D'autres principes et attributs de la monarchie burundaise disparurent encore, comme le taureau sacré Semasaka, abattu sur ordre du *mwami* Mwambutsa et qui fut mangé par les élèves de l'école Bonjean à Muramvya. En fait, entre 1930 et 1938, la quasi totalité des sessions du Conseil du *mwami* auxquelles prenait part le Résident eut pour objet la « réglementation des coutumes » par leur évacuation.

Il importe néanmoins de souligner ici que ce basculement du Burundi dans l'univers colonial, fait de mépris et de dénigrement des croyances et valeurs anciennes, a fait l'objet de fortes résistances dont les plus célèbres sont celles de Runyota et d'Inamujandi. La première s'est déroulée dans le territoire de Kitega (actuelle Gitega, au centre du pays), ua début des années 1920. Elle est attribuée à un « sorcier » hutu, Ntirwihisha, aussi connu sous le nom de Runyota, qui préconisait la suppression de l'impôt et annonçait l'avènement d'un « nouveau roi », un nouveau Ntare. Runyota s'attaquait aux *ganwa* collaborant avec les Blancs et reçut l'appui de chefs déchus, avant de devoir fuir au Bushubi

15. M. BAHENDUZI (1991).

16. Sur le *muganuro* et sa disparition, lire M. BAHENDUZI (1991).

17. De cette union avec Thérèse Kanyonga naquirent 3 enfants : Louis Rwagasore (né le 20 janvier 1932), Rosa Paula (née le 20 mars 1934) et Régina (née en 1935). Mwambutsa divorça en février 1945 puis se remaria avec Baramparaye le 13 juillet 1946. De ce dernier mariage naquit Charles Ndzeye, futur et éphémère roi du Burundi entre juillet et novembre 1966.

où il fut finalement rattrapé¹⁸. La seconde éclata en juillet 1934 dans la région de Ndora (nord-est du pays), dans la chefferie de Baranyanka. La prophétesse qui conduisait la contestation prônait le refus de l'autorité coloniale, et s'opposait aux impôts et aux travaux obligatoires. Elle s'attaquait aussi à la nouvelle religion des Blancs et, à l'instar de Runyota, parlait de la venue prochaine d'un nouveau Ntare pour le Burundi¹⁹.

Les infrastructures et les instruments de contrôle et de gestion coloniaux

La période de 1925 à 1938 est également celle qui a vu la mise en place des instruments de domination et de gestion du territoire burundais. La construction d'un réseau routier couvrant tout le pays mobilisa d'abord toute la population pour creuser les montagnes, transporter les pierres et la ferraille pour l'édification des ponts. Il s'agissait de transformations importantes qui ont dessiné le nouveau visage colonial du pays, mais qui se sont réalisées sous la contrainte et la chicotte – qui frappait aussi bien le paysan et le sous-chef que le chef lui-même. Seul le *mwami* demeurait semble-t-il intouchable.

Les Barundi commencèrent à observer, émerveillés, les premiers camions et les voitures circuler sur les collines du Burundi. C'est aussi à cette époque que la bureaucratie coloniale s'installa concrètement dans le pays, avec la construction de bureaux et de maisons coloniales dans les chefs-lieux des « territoires » (les circonscriptions administratives européennes). Les nouveaux auxiliaires de l'administration, chefs et sous-chefs, furent « fonctionnarisés » et reçurent un salaire proportionnel au nombre d'habitants de leur circonscription. On disait que ce salaire rachetait les anciennes prestations paysannes qui étaient dues au *mwami*, ainsi qu'aux chefs ou aux sous-chefs. Par ailleurs l'introduction des cultures obligatoires, à commencer par le café censé procurer l'argent donnant accès à la modernité, constitua l'autre innovation importante de l'époque²⁰.

18. J. GAHAMA (2001 : 384 et suiv.)

19. J.-P. CHRÉTIEN (1970).

20. Sur l'histoire de la culture du café au Burundi, voir A. HATUNGIMANA (2005).

Les relations ambiguës entre Mwambutsa et l'Église catholique

Dans l'univers colonial et parmi les adhésions massives des chefs et sous-chefs au catholicisme²¹, le *mwami* Mwambutsa a occupé une place à part qui mérite d'être rappelée ici. On a déjà indiqué que le père Canonica et l'administrateur de Muramvya s'étaient mobilisés pour l'éducation du jeune roi. Mais malgré son inscription au catéchisme et contrairement à son homologue Charles Rudahigwa du Rwanda, Mwambutsa ne s'est pas fait baptiser.

Quelles sont les raisons de ce refus ? Il semble en fait que ses oncles, parmi lesquels Nduwumwe, pensaient qu'une fois baptisé, il lui serait impossible de divorcer si sa femme venait à être stérile ou si elle n'engendrait que des filles. On peut toutefois se demander si, au-delà de cette position, l'héritage culturel du Burundi, où il était interdit au roi de s'initier au culte de Kiranga, n'a pas joué aussi dans ce refus. Toujours est-il que cette décision négative rendit furieux Mgr Gorju, qui menaça de ne pas donner la dispense nécessaire au roi afin qu'il puisse se marier avec la chrétienne Thérèse Kanyonga (d'autant plus que Mwambutsa s'était fait circonscrire, c qui était assimilé par le prélat à un acte d'apostasie). Finalement, devant l'insistance du Résident, Mgr Gorju céda et le mariage fut célébré le 24 décembre 1930 à Kitega.

Mais en février 1945, le *mwami* divorça de Kanyonga, et parmi les raisons invoquées par son avocat, il fut avancé que le mariage était illégitime car cette dernière était chrétienne alors que le roi ne l'était pas. Bien plus, Mwambutsa affirma qu'il n'y avait pas eu de mariage coutumier non plus, étant donné que le père de Kanyonga, le chef Menyo, avait refusé le troupeau que le roi lui avait offert pour dot (pour ce dernier, le fait que le *mwami* épouse sa fille était un honneur suffisant). Finalement, on prononça le divorce aux torts de T. Kanyonga et le mariage fut réputé inexistant. En juillet 1946, Mwambutsa épousa la païenne Baramparaye, paya la dot à son père Ruhasha et le mariage fut célébré devant le résident Schmidt qui signa son acte de notoriété.

Le temps du Conseil du *mwami* et la diffusion des idées du progrès et de développement (1939-1952)

L'année 1939 a vu naître le Conseil du *mwami* qui succéda au Conseil de régence. On estimait que le roi, largement majeur, pouvait lui-même

21. A. MVUYEKURE (2003).

choisir les membres de son conseil. Mais en fait ses choix devaient être approuvés par le Résident et l'appartenance au conseil rapproché du roi demeura l'apanage des Ganwa, tous ses membres appartenant à cette catégorie.

Le moment semblait venu pour que le pays amorce une période de développement : l'essentiel des instruments de contrôle colonial du territoire était déjà en place. Mais intervint alors la Seconde Guerre mondiale, qui contraria toute entreprise de développement. La population burundaise fit l'objet d'une forte mobilisation pour une campagne de culture du froment dans le Mugamba, pour rassembler du bétail qui allait nourrir les soldats en Éthiopie ou les mineurs, occupés notamment à extraire l'uranium au Katanga (Congo voisin) – qui servira à la fabrication de la première bombe atomique.

Au moment où l'Allemagne allait capituler en mai 1945, le pouvoir colonial incita le *mwami* Mwambutsa à faire une proclamation pour louer l'action belge au Burundi, comparée à celle de l'Allemagne :

« Nous, Mwambutsa, *mwami* de l'Urundi, assisté de mes conseillers (grands chefs), affirmons et proclamons notre parfait loyalisme et obéissance au gouvernement belge. Nous sommes heureux de voir que chaque année, il associe de plus en plus les Barundi à l'administration de notre pays. Nous le remercions de toute l'aide bénévole, en vivres et en argent, qu'il a donnée à nos sujets accablés par la disette survenue par la suite dans certaines régions du pays. Rappelez-vous les anciens de ce qu'était le Burundi au départ des Allemands et voyez aujourd'hui quelle [est la] différence. Nous avons l'argent pour nous acheter des étoffes, des dispensaires pour nous faire soigner, l'assurance que la justice est bien rendue et que le faible est protégé contre celui qui voudrait prendre ses biens²². »

Il s'agit en fait ici d'une fiction et d'une propagande que le pouvoir colonial faisait passer par la voix du *mwami*. Le Burundi demeurait totalement rural. Il n'y avait point de structures de développement véritable ou de formation d'enseignement secondaire. Une fois la guerre terminée cependant, on constata une volonté réelle du pouvoir colonial d'associer le *mwami* et ses chefs à l'introduction des idées de progrès et de développement. Le Conseil du *mwami* commença à inscrire les questions de développement à son ordre du jour. Ainsi le procès-verbal de la réunion du Conseil en juillet 1945 évoque la création de l'école des moniteurs de Gitega. On retiendra aussi dans cette optique le discours du résident Schmidt ouvrant la session du Conseil du *mwami* en juillet 1946, qui

22. APRB, « Proclamation de Mwambutsa » (1945).

témoigne de l'engagement de la Belgique à promouvoir désormais le développement. Il reconnaît à cette époque le bien-fondé des réformes réclamées par les jeunes chefs sortis d'Astrida :

« Je reconnais qu'en général parmi nos jeunes chefs, la conscience professionnelle reste développée et qu'ils sont les premiers à demander et à démontrer la nécessité des réformes profondes dans la structure de la société indigène comportant notamment le relèvement de son niveau²³. »

Il est demandé au Conseil de formuler des propositions pour résoudre les problèmes posés par l'habitat, l'habillement, l'amélioration de l'outillage, l'instruction.... Tout cela reste néanmoins en retard en ce qui concerne le développement économique. Le Conseil du *mwami* discute des types de maisons à construire, de la formation des briquetiers, des maçons, de la construction des habitations pour les notables, etc. On notera également l'intervention du Résident lors de la session du Conseil du 12 au 21 novembre 1946, qui démontre une fois de plus un véritable engagement du gouvernement belge dans le développement de son territoire sous mandat. Le résident Schmidt demande notamment au *mwami* de proposer des moyens pratiques visant à pousser ses sujets vers un bien-être matériel plus développé et adapté aux conditions locales, avec un plan d'action pour un résultat probant.

Il faudra évidemment des années pour que le relèvement du niveau social se fasse dans d'appréciables proportions. Si cela est évident, il est aussi vrai en 1947 que des bases solides de cette évolution matérielle sont posées définitivement. En 1946, le Résident estimait que sur l'ensemble du pays, les Barundi thésaurisaient 72 millions de francs, mais il avouait aussi sa peine à voir les femmes encore habillées de peaux. On envisagea même de faire payer des amendes aux notables qui, disposant des moyens nécessaires pour s'habiller, persistaient à se vêtir de façon « sale ».

C'est dans ces années 1947-1952 que de nouvelles structures sanitaires (en particulier l'hôpital Prince Régent Charles) et d'enseignement (écoles de moniteurs de Musenyi et Rutovu, petit séminaire de Mureke, collège interracial de Bujumbura) sont mises en place. Par ailleurs, après la guerre, un Fonds du bien-être indigène (FBEI) avait été créé par la Belgique pour financer et développer le secteur social. Enfin pour la première fois au début des années 1950, un Plan décennal de développement social et économique du Ruanda-Urundi (1951-1961) fut lancé.

En 1948, la Belgique nomma un nouveau Gouverneur du Ruanda-Urundi qui joua un rôle important dans le développement du territoire

23. APRB, Conseil du *mwami* (1946).

passé sous tutelle de l'Onu. Il s'agit du gouverneur Léo Pétillon (futur Gouverneur du Congo belge et du Ruanda-Urundi), qui prépara et lança le Plan décennal pour le développement économique et social du territoire du Ruanda-Urundi (1951-1961). C'est ce même gouverneur qui prit l'initiative du décret du 14 juillet 1952 sur la réorganisation politique du territoire.

La création du Conseil supérieur du Pays et l'émancipation politique du *mwami* (1954-1962)

La période située entre 1952 et 1962 a constitué une décennie de véritables transformations sociales et économiques qui permettront plus tard à la Belgique de se prévaloir de certains résultats dans son action coloniale au Burundi. C'est l'époque du développement de l'actuelle capitale, Bujumbura (Usumbura dans la période coloniale), avec le développement d'infrastructures économiques et sociales comme la construction du « Grand Bureau » (les bâtiments abritant actuellement le ministère de l'Intérieur, celui de la Fonction publique et les Affaires étrangères), de la Banque centrale du royaume du Burundi, du Parquet et du nouvel aéroport de Bujumbura, de la cité de Ngagara, de l'Athénée royal et de l'école technique de Kamenge, ainsi que de quelques unités industrielles, dont la brasserie de Bujumbura. Mais sur le plan politique, c'est l'action du *mwami* et du Conseil supérieur du Pays qui méritent une plus grande attention.

À l'instigation du Conseil de tutelle des Nations unies, le gouvernement belge émet en effet le décret du 14 juillet 1952 qui engage les premières réformes démocratiques au Ruanda-Urundi, avec l'élection indirecte de conseils de sous-chefferies et de chefferies, ainsi que la mise en place d'un « Conseil supérieur du Pays », dont les membres ne sont plus uniquement des Ganwa.

Sur le plan politique, le décret du 14 juillet 1952 accorde au *mwami* certaines attributions plus importantes que précédemment. L'article 7 le reconnaît comme représentant du « Pays ». Il nomme les chefs et les sous-chefs et reçoit, en même temps que le Résident ou l'administrateur territorial belges, leur prestation de serment. Il peut prononcer à leur égard une peine disciplinaire de retenue (prévue à l'article 20 du décret, avec un minimum de 1 000 francs pour les chefs et 250 francs pour les sous-chefs). Il contrôle les autorités dites « coutumières » conjointement avec les administrateurs territoriaux dans l'exécution des charges qui leur incombent. De même, s'il ne peut destituer ou

muter lui-même un chef ou un sous-chef puisque cette prérogative est réservée au Gouverneur et au Résident, ces derniers en revanche doivent écouter ses avis avant de procéder à de tels changements.

Un certain nombre de pouvoirs du *mwami* était soumis à l'avis du Conseil supérieur du Pays. Il s'agit des pouvoirs suivants :

- Déterminer les frontières territoriales des chefferies et sous-chefferies ;
- Interdire aux indigènes pour des raisons d'intérêt public de s'installer ou de résider dans telle partie du territoire qu'il déterminait ;
- Créer et organiser par décret les services nécessaires à l'administration du pays ;
- Fixer le montant de la qualité additionnelle aux impôts et taxes dus au profit du pays et des chefferies ;
- Autoriser le pays et les chefferies à contracter des emprunts ou y souscrire et à accorder des prêts aux indigènes de leur ressort ou à des circonscriptions indigènes du Ruanda-Urundi²⁴.

La mise en application du décret de juillet 1952 permit l'installation d'une série de conseils consultatifs et fut comme une forme de première expérience « démocratique » dans le territoire sous tutelle. Les premiers conseils de sous-chefferies s'organisèrent avec des notables choisis par les sous-chefs, puis plus tard, en août 1956, une réforme autorisa l'élection des collèges électoraux par les « hommes adultes valides »²⁵.

Le Conseil supérieur du Pays, composé de chefs et de sous-chefs, comprenait également des agents burundais de l'administration coloniale et des prêtres, ainsi que des notables issus de la paysannerie. Le *mwami* s'appuiera sur ce nouvel organe pour tenter de s'émanciper et défendre les intérêts de son royaume. C'est à cette époque que commencent à naître des frictions entre le *mwami* et l'administration coloniale. En 1953, le résident Schmidt ira même jusqu'à qualifier le *mwami* de « roi fainéant » et les chefs Bezi (de la même lignée dynastique que Mwambutsa) d'intrigants et d'hypocrites, ambitieux et anti-Européens. La célèbre version contemporaine du conflit entre les lignées dynastiques des Bezi et des Batare naîtra dans ce contexte, avec Baranyanka et ses fils comme chefs de file des Batare. Au cours de l'une des missions de visite de l'Onu dans le territoire de l'Urundi, le chef Baranyanka s'attaquera à certains chefs Bezi qualifiés d'incompétents et soupçonnés de ne devoir leur place qu'aux faveurs du *mwami* Mwambutsa²⁶.

24. X. DE WILDE D'ESTMAËL (1954 : 140-148).

25. Sur ces élections, voir J. J. MAQUET et M. D'HERTEFELT (1959).

26. J.-P. HARROY (1987 : 333).

Le gouvernement belge qui s'inquiète de l'ardeur des membres du Conseil supérieur du Pays, décide en 1954 de remplacer le vice-gouverneur général et gouverneur du Ruanda-Urundi, Alfred Claeys-Bouüaert – un homme accommodant, modéré et favorable à l'émancipation du pays –, par un nouveau représentant colonial, Jean-Paul Harroy, avec pour mission de conjurer le réveil nationaliste au Burundi. Grâce au Conseil supérieur du Pays, le *mwami* Mwambutsa va pouvoir jouer un rôle qui, *de facto*, était jusque là détenu par le Résident²⁷. On assista ainsi d'abord à la réhabilitation, en 1956, du *muganuro* qui avait été supprimé en 1929 : le gouvernement de la tutelle belge accepta que le 27 décembre soit désormais un jour de congé consacré aux festivités du *muganuro*, célébré comme jadis sur les terres royales de Muramvya. Symboliquement aussi, on vit comme une renaissance d'un Burundi humilié par 40 ans de colonisation. Le nationalisme de Mwambutsa se manifestera notamment à propos de deux points essentiels : la question du statut de la ville de Bujumbura et celle des centres extra-coutumiers.

Depuis l'installation de l'administration coloniale belge au Burundi et le rattachement administratif du Ruanda-Urundi au Congo belge, Usumbura était devenue une ville cosmopolite échappant à l'autorité du *mwami*. On y parlait surtout le swahili et les auxiliaires administratifs tout comme les agents de la Force publique étaient pour la plupart des Congolais. Les Barundi qui s'avançaient à Usumbura étaient traités de *ngombe za Mwambutsa* (« vaches de Mwambutsa »). En 1957, le gouvernement belge conçut de transformer Bujumbura en une « ville libre ». Il était prévu que cette ville soit constituée de deux communes, la commune européenne de Vugizo composée de 3 000 Européens, 800 Asiatiques et 1 600 Noirs, et la commune de Ngagara, devant regrouper 40 000 Noirs et quelques rares Européens. Dans le cadre de ce nouveau statut de ville, l'article 1 prévoyait que le *mwami* de l'Urundi pourrait être appelé à participer aux travaux du Conseil de la ville et être consulté sur le choix du bourgmestre de la commune indigène, mais l'article 15 indiquait quant à lui clairement qu'il devrait être désigné comme notable au sein de ce Conseil, soit sans pouvoir supérieur aux autres conseillers.

Ce projet d'application du « statut des villes » pour Bujumbura fut perçu comme une tentative de détacher cette partie du territoire du reste du Burundi, et il provoqua un véritable affrontement entre le Conseil supérieur du Pays et le pouvoir colonial, représenté par le vice-gouverneur Harroy et le résident Scheyven. Ces derniers tentèrent sans succès de convaincre le *mwami* et les autres membres du Conseil de se ranger derrière ce projet. Le 3 janvier 1958, après une ultime discussion, les autorités tutélaires belges furent contraintes d'abandonner leur idée.

27. L. BIGAYI (1977).

Quant aux centres extra-coutumiers situés à Rumonge, Nyanza-Lac et Gitega (en dehors de ceux situés à Usumbura), ils firent l'objet de tractations entre le *mwami* et les autorités de la Tutelle. Le souverain demandait pourquoi ces entités situées sur le sol burundais échappaient à son pouvoir et réclamait leur retour sous son autorité. Finalement, le 23 septembre 1957, le Vice-Gouverneur du Ruanda-Urundi déclara que les centres extra-coutumiers demeuraient sous son contrôle²⁸.

Les combats pour le recouvrement de la souveraineté royale sur Bujumbura et les centres extra-coutumiers ont constitué un prélude à la grande bataille pour l'indépendance du Burundi qui a été menée entre 1959 et 1962 avec la création des partis politiques. C'est essentiellement le décret intérimaire du 25 décembre 1959 qui réforma la vie politique au Ruanda-Urundi à cette époque. Ce décret accordait, en théorie, d'importantes prérogatives au *mwami*. Chef du pays, ses actes devaient néanmoins être contresignés par le chef du gouvernement. Il exerçait le pouvoir exécutif, mais dans les limites des arrêtés royaux et des ordonnances, et ne pouvait dissoudre le Conseil du Pays (assemblée nationale).

Quand le Burundi entra dans la phase active de la lutte pour l'indépendance, Mwambutsa manœuvra habilement en se proclamant « au-dessus des partis ». Mais il laissa toutefois son fils aîné, le prince Louis Rwagasore, conduire le principal parti anticolonialiste du pays (Uprona, Unité et progrès national). Mwambutsa affirmait que l'Uprona n'était pas son parti, mais dans le même temps, les propagandistes de ce parti utilisaient le nom du *mwami* pour s'implanter dans le pays. C'est d'ailleurs cette formation qui gagna les élections législatives du 18 septembre 1961 ayant précédé de peu l'accession du pays à l'indépendance, le 1^{er} juillet 1962. Le *mwami* Mwambutsa Bangiricenge Rubangisha²⁹ devint alors le premier chef d'État du Burundi indépendant, tandis que le véritable héros de cette émancipation, son fils Rwagasore, n'assista malheureusement pas à cet événement pour lequel il s'était tant mobilisé : à peine un mois après l'éclatante victoire de sa formation politique aux élections, le 13 octobre 1961, le prince fut en effet assassiné à Bujumbura³⁰.

Avec la Constitution de 1962, Mwambutsa devint un monarque constitutionnel. C'est lui qui nommait le Premier ministre et les ministres au sein du parti vainqueur et il exerçait le pouvoir législatif conjointement avec l'Assemblée nationale et le Sénat, tout en ayant le pouvoir de dissoudre le Parlement.

28. Sur les luttes autour du « statut des villes », se reporter à V. BANKUMUHARI (1982).

29. Rubangisha, qui signifie « celui qui prépare les armes », est le nom de guerre donné à Mwambutsa par ses partisans.

30. Sur l'ensemble du processus de démocratisation du Burundi à l'occasion de sa décolonisation, voir C. DESLAURIER (2002).

En définitive, le *mwami* Mwambutsa Bangiricenge, qui fut l'avant-dernier roi de la monarchie ganwa qui dirigea le pays pendant plus de deux siècles, aura marqué le Burundi par son long règne passé à l'ombre de ses oncles chefs, des résidents et des gouverneurs belges du Ruanda-Urundi. Il sut jouer avec ruse et simplicité avec la puissance coloniale et les dures lois que celle-ci avait imposé à son pays. À la fois acteur et spectateur des transformations politiques, économiques et sociales du Burundi contemporain, le roi Mwambutsa a passé l'épisode colonial en parcourant et inspectant son pays, en rendant justice en son tribunal indigène, en apportant sa contribution à la gestion et à la marche du pays par le biais des avis du Conseil de régence d'abord, du Conseil du *mwami* ensuite et enfin du Conseil supérieur du Pays qui se révéla comme un véritable instrument de l'émancipation politique du Burundi.

Mais le règne et la vie du *mwami* Mwambutsa ont été émaillés d'une série de tragédies familiales. On a vu comment survint la mort tragique de ses parents. De même il assista à l'aube de l'indépendance à l'assassinat de son fils Louis Rwagasore, Premier ministre du premier gouvernement autonome burundais tué le 13 octobre 1961. Son autre fils, Charles Ndizeye, régna quelques mois sur le Burundi de juillet à novembre 1966 (sous le nom de Ntare V), avant d'être renversé par le coup d'État du 28 novembre 1966 qui institua la République burundaise, mettant fin à une monarchie multiséculaire. Plus tard il fut lui aussi assassiné dans la terrible crise qui ravagea le pays en 1972. Mwambutsa lui-même échappa de justesse à une tentative d'assassinat lors du putsch manqué du 19 octobre 1965. Finalement, exilé après cette affaire en Europe, c'est en Suisse qu'il mourut dans l'isolement en 1977³¹.

Au total, on peut dire que Mwambutsa aura été un grand *mwami* et un grand chef d'État du Burundi contemporain. Les Burundais gardent de lui l'image d'un bon roi, tacticien et viveur mais attaché à son peuple, et surtout qui sut négocier avec habileté l'accession de son pays, le Burundi, à la souveraineté internationale.

31. Son épouse, la reine-mère Baramparaye, vient de mourir en février 2007. Des funérailles nationales ont été organisées en son honneur à Gitega, présidées par le Premier vice-président du pays, Martin Nduwimana.

Références bibliographiques

Archives de la présidence de la République (APRB, Bujumbura)

- 1925, Rapport Bonjean sur l'école de Muramvya, Muramvya.
 1929, Conseil de régence de l'Urundi, Gitega, compte rendu de la séance du 28 août 1929.
 1925-1957, Dossier spécial *mwami* Mwambutsa, Gitega, Résidence de Gitega.
 1940, Rapport du Résident A. Gille au Gouverneur du Ruanda-Urundi, Gitega, 20 mars 1940.
 1945, « Proclamation de Mwambutsa », Gitega, 1er mars 1945.
 1946, Conseil du *mwami*, procès-verbal de la réunion de juillet 1946 à Gitega.

Ouvrages, mémoires et thèses

- BAHENDUZI M., 1991, *Le rituel du muganuro dans l'histoire du Burundi des origines au xx^e siècle*, Paris, thèse de doctorat en histoire, Université Paris 1.
 BANKUMUHARI V., 1982, *Le Conseil supérieur du Pays, promoteur de l'indépendance nationale*, Bujumbura, broché sans mention d'éditeur.
 BIGAYI L., 1977, *Le conseil du mwami et le Conseil supérieur du Pays face à la colonisation belge*, Bujumbura, mémoire de l'ENS.
 BUTOYI G., 1980, *Le mwami et la colonisation du Burundi (1896-1962)*, mémoire de l'Université du Burundi, Bujumbura.
 CHRÉTIEN J.-P., 1970, « Une révolte au Burundi en 1934. Les racines traditionalistes de l'hostilité à la colonisation », *Annales Économie, Sociétés, Civilisations*, vol. 25, n° 6, novembre-décembre : 1678-1717.
 COIFARD J.-L., 1965, *Soixante ans de colonisation au royaume du Burundi, 1902-1962*, Rennes, mémoire de DES de l'Université de Rennes.
 DESLAURIER C., 2002, *Un monde politique en mutation. Le Burundi à la veille de l'indépendance (c. 1958-1961)*, Paris, thèse de doctorat en histoire, Université Paris 1.
 GAHAMA J., 2001, *Le Burundi sous administration belge. La période du mandat (1919-1939)*, Paris, Karthala [1^{re} éd. 1983].
 GORJU J. (Mgr), 1926, *En zigzags à travers l'Urundi*, Anvers, Namur.
 HARROY J.-P., 1987, *Burundi 1955-1962. Souvenirs d'un combattant d'une guerre perdue*, Bruxelles, Hayez.
 HATUNGIMANA A., 2005, *Le café au Burundi au xx^e siècle. Paysans, argent, pouvoir*, Paris, Karthala.

- MAQUET J. J. et d'HERTEFELT M., 1959, *Élections en société féodale. Une étude de l'introduction du vote populaire au Ruanda-Urundi*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales.
- MVUYEKURE A., 2003, *Le catholicisme au Burundi (1922-1962). Approche historique des conversions*, Paris, Karthala.
- MWOROHA É., 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs : le Burundi et les royaumes voisins au XIX^e siècle*, Dakar, Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines.
- NDAYISHINGUJE P., 1968, *L'intronisation des Bami au Burundi : un aspect de la monarchie sacrée*, Bujumbura, mémoire de l'ENS.
- RYCKMANS P., 1925, « Le problème politique au Ruanda-Urundi », *Congo*, vol. 1, n° 3, mars 1925 : 407-413.
- WILDE d'ESTMAËL (DE) X., 1954, *La réorganisation politique indigène du Ruanda-Urundi*, Astrida, Presses du Groupe scolaire d'Astrida.

Pouvoir central, autorités locales et espace périphérique au Burundi

Joseph GAHAMA¹

Cette contribution se situe dans la lignée des recherches sur le pouvoir et la société du Burundi lancées par Jean-Pierre Chrétien dans les années 1960-1970, souvent en collaboration avec des universitaires burundais et français, et avec des chercheurs du Centre de civilisation burundaise (CCB).

En utilisant une méthodologie qui emprunte à la fois à la rétrospective historique et à la sociologie politique, le propos du présent article est d'analyser les relations entre le pouvoir central et les instances locales depuis le temps de la monarchie jusqu'à nos jours. Pour ce faire, nous observerons dans un premier temps les rapports qu'entretenait le pouvoir royal avec les autorités locales. En deuxième lieu, nous discuterons du rôle joué par les notables *bashingantahe* dans la régulation de la vie sociale à la base. Dans un troisième volet, nous expliquerons le processus qui a conduit les autorités dites « coutumières » à devenir des fonctionnaires, auxiliaires à tout faire du pouvoir colonial, qui se sont progressivement éloignés des intérêts de leurs administrés pour servir plutôt la volonté des colonisateurs. Enfin, nous évoquerons les structures administratives du Burundi actuel, qui sont fortement tributaires de la période coloniale.

1. Professeur à l'Université du Burundi (Burundi) et au Kigali Institute of Education (Rwanda).

Pouvoir monarchique et autorités locales

Le roi Ntare Rushatsi, fondateur de la monarchie burundaise à la fin du XVII^e siècle, avait mis sur pied un système administratif décentralisé dans lequel le centre du pays (pris au sens tant géographique que politique) semblait s'opposer aux régions périphériques. Tout le monde s'accorde actuellement pour dire que ce premier *mwami* (« roi ») du Burundi aurait surgi de l'étranger, vraisemblablement du Buha voisin, en Tanzanie actuelle². Venu du sud-est, il « serait monté » pour s'installer au centre du pays, région propice à la fois aux activités agricoles et pastorales, mais également à la chasse, en raison de la proximité de la forêt primaire dont il reste encore quelques lambeaux aujourd'hui.

La monarchie burundaise qui ne doit nullement être interprétée sous les couleurs de la France de Louis XIV, avait à sa tête un *mwami* qui n'appartenait ni à l'ethnie hutu ni à l'ethnie tutsi, les deux principales composantes de la population. Il avait bien entendu un rôle politique prépondérant, mais il importe de souligner aussi qu'il était investi d'une fonction religieuse, celle de médium entre le peuple et les forces surnaturelles³. Chef d'État au sens moderne du mot, le roi était avant tout Sebarundi, ce qui signifie « père de tous les Burundais ». Personnage hors du commun, il naissait selon la croyance populaire avec les semences des principales plantes du pays dans son poing. Il lui incombait de nommer les dirigeants répartis à travers les provinces ; de présider, avec l'aide des grands notables dits *abashingantahe*, à l'arbitrage des conflits importants (litiges fonciers ou pastoraux graves, homicides, etc.) ; de conduire la guerre ; d'organiser certaines cérémonies à caractère politico-religieux, notamment la fête de semailles de sorgho appelée *umuganuro*. Bref, il était perçu comme le garant de l'ordre, de la paix et de la prospérité du royaume.

Le *mwami* administrait son pays à partir de l'une de ses capitales, dont les plus célèbres étaient Mbuye, Bukeye, Kiganda et Muramvya durant tout le XIX^e siècle. À la cour se pressait une foule immense estimée à environ un millier de personnes par jour, constituée de chefs de provinces venus rendre hommage au roi ou de simples gens en quête de faveurs. C'est de là également que partaient des émissaires pour transmettre des ordres aux dirigeants de l'administration territoriale.

2. Voir J.-P. CHRÉTIEN (1984 : 11-52).

3. É. MWOROHA (1987 : 105). Ntare Rushatsi est le fondateur de la dynastie des Ganwa, une aristocratie politico-administrative qui se plaçait au-dessus des Hutu et des Tutsi et qui régna de la fin du XVII^e siècle au mois de novembre 1966 (instauration de la République du Burundi).

Dans les régions centrales du Mugamba, du Kirimiro et du Bututsi dans une moindre mesure, le roi se constituait des domaines privés (*ivyibare*), pour ses propres besoins en matières agricole et pastorale. Ces domaines étaient situés aux environs de Muramvya, mais au fur et à mesure que le royaume s'agrandit, on en trouva au nord-est et à l'est, ce qui permit à la monarchie de jouir de ressources économiques plus diversifiées. Leur gestion revenait aux *bishikira* (généralement d'appartenance hutu ou tutsi), autorités qui ne dépendaient que du *mwami* et dont le rôle consistait surtout à recruter la main-d'œuvre nécessaire aux travaux des champs et de construction à la cour royale. On comptait parmi eux non seulement de grands courtisans (*abatoni*), mais encore et surtout des conseillers et des juges très écoutés du roi. Les *bishikira* constituaient à n'en point douter un précieux contrepoids au pouvoir princier.

L'administration des grandes provinces, surtout celles situées à la périphérie, revenait aux princes, les Ganwa. Dans les terres qu'ils avaient reçues du *mwami*, ils disposaient de pouvoirs très étendus. Pouvoir administratif d'abord, puisque d'une part ils se faisaient représenter au niveau de trois à cinq collines par des délégués (*ivyariho*) pour les aider à diriger leur chefferies⁴, et d'autre part, il leur était loisible d'attribuer des terres à leurs fidèles ou d'expulser les insoumis en vertu de leur large contrôle sur le droit foncier. Pouvoir judiciaire ensuite, car les chefs jugeaient dans leur tribunal des litiges qui n'avaient pas pu être réglés au niveau des lignages ou des collines. Comme le fait remarquer Émile Mworoha, le jeune Ganwa « s'assurait une formation politique notamment en assistant aux séances d'arbitrage judiciaires et en s'informant auprès de ses aînés déjà chefs de provinces⁵ ». Pouvoir militaire enfin, dans la mesure où tous les chefs entretenaient à leur cour des milices qui étaient mobilisées périodiquement pour agrandir leurs territoires, vu que les limites de ces derniers étaient pour le moins imprécises.

Le roi Ntare Rugamba (1800-1850) a agrandi considérablement son royaume grâce aux conquêtes qu'il a menées sur ses voisins : le Rwanda au nord, le Buha à l'est et le Bushi à l'ouest. Il envoya ses fils les plus valeureux diriger les terres nouvellement annexées. Ainsi Rwasha reçut le Buyogoma, Birori le Bututsi et le Buragane, Busumano le centre-sud du pays et enfin Ndivyariye le nord-est⁶. Son successeur, Mwezi Gisabo (1850-1908) fit de même : il plaça ses fils Nansango au nord, Sebudandi au sud, et Ntarugera et Rugema au centre-est du pays.

4. Durant la colonisation, le mot *icariho* fut remplacé par le terme *umutware* et traduit par l'expression « sous-chef », alors que le mot « chef » fut traduit par *umuganwa*, même si celui qui exerçait cette fonction n'était pas d'origine royale.

5. É. MWOROHA (1991 : 46).

6. Voir carte A en annexe.

Il semble que ces grands Ganwa durent s'imposer en utilisant deux méthodes : d'abord, en nouant des alliances matrimoniales avec les autorités locales, comme Rwasha avec le clan des Bakundo au Buyogoma, et ensuite, en recourant à la force militaire, comme lors de l'écrasement, vers 1840, des rébellions menées par Ntibirangwa au centre du pays ou encore par Fumbije au nord-est.

Ces princes, à l'instar du roi, disposaient de plusieurs résidences qui balisaient leurs territoires et où ils entretenaient d'immenses troupeaux de vaches. Par exemple, Muzazi, arrière-petit-fils de Ntare Rugamba, n'avait pas moins de sept enclos qui abritaient chacun une de ses épouses dans le Buhumuza, à l'est du pays. Lors de l'acquisition de nouvelles terres ou à l'occasion des héritages, des conflits pouvaient éclater. Le plus célèbre est celui qui, durant une cinquantaine d'années, opposa les Batare aux Bezi, deux lignées de la famille royale⁷. C'est dans ce contexte qu'il convient de situer la longue rébellion des fils de Ndivyariye entre 1870 et 1930 contre la cour royale, et le refoulement des fils de Birori au sud par Mwezi Sebudandi⁸. Les rivalités, relativement apaisées durant la période coloniale, resurgirent sous une autre forme lors de la fondation des partis politiques à la veille de l'indépendance.

Si l'aristocratie des Ganwa peut se définir par rapport au principe héréditaire (patrilinéaire) qui faisait de ses membres des descendants du premier roi, il importe de prendre en compte la puissance réelle qu'ils détenaient. En effet, on a constaté que plus ils s'éloignaient dans le temps du *mwami* régnant, d'un point de vue généalogique, plus ils perdaient leur position sociopolitique pour se retrouver sur un pied presque d'égalité avec les chefs tutsi ou hutu issus de clans prestigieux. Sur le plan géographique, ils étaient « relégués » dans les régions périphériques du Burundi. On peut évoquer à ce propos le cas des Barango et des Basine, princes rattachés à Mutaga Senyamwiza (dont le règne date de la fin du XVIII^e siècle), qui gouvernaient au début du siècle respectivement le Buvugarimwe à l'extrême sud du pays et le Bukakwa et le Bukuba au nord-est.

Comme on vient de le voir, ce système administratif mis en place, semble-t-il, par Ntare Rushatsi à la fin du XVII^e siècle, et perfectionné par Ntare Rugamba au XIX^e siècle, réservait aux grands Ganwa la périphérie tandis qu'il laissait le centre aux *bishikira* hutu et tutsi. Plusieurs auteurs affirment que ce système répondait à un double souci : on éloignait les princes de la cour pour que, devenus puissants, ils ne puissent pas menacer le pouvoir royal, en même temps que leur confier le commandement des régions périphériques les invitait à défendre le pays des invasions

7. Les Batare sont les descendants de Ntare Rugamba, tandis que le Bezi sont issus de Mwezi Gisabo.

8. É. MWOROHA (1987 : 231).

extérieures⁹. C'est cette logique qui a amené Ntare Rugamba à installer Rwashu et Birori respectivement à l'est et au sud, pour prévenir les incursions des étrangers venus du Buha et du lac Tanganyika.

La gestion de certaines régions périphériques revenait également à quelques chefs d'origine hutu et tutsi qu'on appelait *abatware nkebe*. Ils avaient les mêmes prérogatives que les chefs ganwa dans les provinces qu'ils administraient. Au nord-est, ils appartenaient au clan des Bavuna, au nord-ouest à celui des Babibe, dans l'Imbo à l'ouest, à celui des Badaha et des Banyakarama.

Un autre contre-pouvoir de grande importance face à l'aristocratie princière était aux mains des *banyamahanga*, conservateurs des secrets de la royauté. Il s'agit de personnalités (généralement choisies dans les clans hutu des Bajiji, des Bashubi, des Bahanza et des Bavumu) qui étaient chargées d'organiser la fête des semailles de sorgho (*umuganuro*) ; de spécialistes des tambours ; de gardiens des sites funéraires des rois et des reines-mères ; de devins-guérisseurs et d'experts en divination attachés à la cour ; de ritualistes enfin, hommes et femmes qui présidaient aux cérémonies d'initiation (*kubandwa*), au culte relatif à la pluie, au feu et à quelques animaux, tels le python Bihiribigonzi, les taureaux Semasaka et Muhabura, et le bélier Rutenderi.

Ces *banyamahanga*, détenteurs du pouvoir religieux, avaient reçu du roi des entités administratives autonomes. À ce propos, Émile Mworoha écrit :

« Les Baganuza fournissaient un groupe de dignitaires spécialistes des rites et des secrets du *muganuro* ainsi que de la connaissance des procédures concernant l'intronisation du *mwami*. Ils sont d'importants administrateurs dans la région de Magamba et de Nkoma à l'est, ainsi qu'à Gikonge dans la région de Muramvya. Chaque année à l'occasion du *muganuro*, le *mwami* leur accordait toutes sortes de biens, vaches, cruches d'hydromel, etc. À l'intronisation, le renouvellement de leurs richesses était encore plus important, le nouveau *mwami* cherchant à sceller les liens avec les dépositaires des secrets du royaume. Les Biru sont, quant à eux, spécialisés dans les rites funéraires royaux. Ils gouvernent des enclaves particulières dans la région septentrionale du Nkiko (Mugamba) et dans la région de Mpotsa au sud de Muramvya. Véritables rois dans leurs domaines, ils battent tambours chez eux, disposent d'une administration indépendante et lèvent les impôts. Chaque Mwiru prend d'ailleurs le nom du *mwami* dont il garde le tombeau. Chaque année, ils reçoivent des cadeaux envoyés par la cour le jour du *muganuro*. Les Biru jouissaient

9. É. MWOROHA (1987 : 156).

d'un statut particulier et ne pouvaient voir le roi régnant. Groupe essentiel de l'aristocratie des *banyamabanga*, [ils] disposaient dans leurs territoires de milices armées propres¹⁰. »

Toutes ces autorités administratives mentionnées précédemment, qu'il s'agisse des chefs princes, des chefs ritualistes (*banyamabanga*) ou des chefs *nkebe* d'origine hutu ou tutsi, confiaient l'administration locale, au niveau de trois à cinq collines, à des délégués appelés *ivyariho*, personnalités choisies, au regard de leurs mérites personnels, au sein des notables (*bashingantahe*).

Les *bashingantahe*, régulateurs du pouvoir sociopolitique sur les collines

Contrairement à la plupart des pays africains, le Burundi était et reste un pays sans village. Les populations vivaient en habitat dispersé, la colline étant l'unité sociopolitique de base. Cette dernière, au même titre sinon plus que la région et la chefferie, servait de référence pour s'identifier.

Les deux principales catégories de la société (appelées *amoko*¹¹), les Hutu et les Tutsi, auxquels il convient d'ajouter l'aristocratie des Ganwa et les Twa, une minorité de chasseurs-potiers traitée de façon marginale, appartenaient à plus de deux cents clans (*imiryango*), subdivisés eux-mêmes en lignages qui conservaient dans la mémoire collective le souvenir lointain d'un ancêtre commun. Les membres de ces *imiryango* pouvaient se retrouver sur l'ensemble du pays, comme il n'était pas rare qu'on en voit cantonnés sur un espace géographique bien déterminé.

Au niveau inférieur, celui de la colline, la structure de base était le *rugô* (« enclos » ou « maisonnée »), qui abritait à la fois la famille élargie et les troupeaux de vaches pour les éleveurs. D'une manière générale, on pratiquait la monogamie, seuls les aristocrates et les grands notables étant polygames, pour des raisons économiques liées notamment à la mise en valeur de leurs nombreuses résidences¹².

Si le roi et les chefs devaient assurer la défense du territoire et garantir la paix publique, ils exigeaient de la masse paysanne (*abanyagihugu*) des prestations en nature : céréales pour les agriculteurs, vaches pour les

10. É. MWOROHA (1991 : 49).

11. Au Burundi, l'utilisation du mot « ethnie » peut paraître contestable dans la mesure où les différentes composantes de la population partagent un même espace géographique, parlent la même langue et ont une même culture.

12. Il était impensable que les co-épouses partagent le même enclos.

éleveurs, cruches de bières pour tous et prestations en travail (culture et entretien des champs, construction des palais, etc.). La littérature coloniale a qualifié à tort la masse paysanne comme étant constituée de « serfs », par opposition aux autorités administratives considérées comme des « seigneurs », selon le modèle bien connu de la féodalité européenne au Moyen Âge¹³. Des études récentes montrent pourtant que les « ponctions de l'État » ne pesaient pas très lourd sur les économies locales : on pense que les fournitures en nature ne dépassaient jamais 5 % de la production. Quant aux prestations spécialisées (fournitures de biens alimentaires – vaches laitières, cruches de miel –, vestimentaires – étoffes de ficus décorées –, ou artisanaux – houes, parures, armes), elles étaient d'ailleurs perçues comme liées à des vocations prestigieuses que comme une exploitation à proprement parler. Par ce biais, les autorités renforçaient leurs liens de clientèle avec les administrés, car en retour ils récompensaient les sujets les plus méritants sous forme de dons (bétail ou terres)¹⁴.

La présence sur une entité aussi réduite qu'une colline¹⁵ de personnes provenant de divers milieux claniques et exerçant des activités économiques différentes posait souvent des problèmes de voisinage. Pour les résoudre, le système politique burundais disposait de l'institution des *bashingantahe*. Alors que les princes et les *banyamabanga*, hommes de secret responsables du pouvoir religieux étaient des autorités administratives qui aidaient le *mwami* à gouverner à l'échelon des chefferies, les *bashingantahe*¹⁶ étaient des autorités arbitrales qui réglaient les conflits sur les collines¹⁷.

L'institution des *bashingantahe* remonterait, semble-t-il, au règne de Ntare Rushatsi. Elle aurait été mise sur pied après que ce *mwami* ait entendu les conseils que ne cessait de lui prodiguer le célèbre bouffon Samandari, comme l'affirme la légende suivante :

« Il était une fois un roi rompu à l'arbitraire et peu soucieux de la valeur de la vie humaine. Un jour, un prétendu bouffon, habitué de la cour et nommé Samandari, lui demanda des légumes et le droit de les cuire dans le palais même. Le roi acquiesça et à un moment donné, Samandari, pour arranger une petite affaire au dehors, s'éloigna de sa marmite de légumes en ébullition et demanda au roi de lui entretenir le feu. Ce qui fut fait ; mais Samandari retourna brusquement voir sa marmite et trouva que les légumes avaient diminué de volume. Il accusa le roi d'avoir mangé ses

13. Voir J. GHISLAIN (1970).

14. Voir A. NDIKURIYO (1975 : 59-76).

15. Il y a au Burundi plus de 2 600 collines sur une superficie totale de 27 847 km².

16. Littéralement « ceux qui décident après concertation » (*gushinga*), en se servant d'une « baguette » (*intahe*), emblème des juridictions.

17. Se reporter à I. HAKIZIMANA (1976).

légumes et menaça de porter haut l'affaire. Samandari insista au point que le roi fut progressivement amené à lui promettre d'importants cadeaux pour qu'il se taise. Finalement Samandari révéla au roi son astuce : il voulait insister sur la valeur des témoignages et l'importance des *bashingantahe* pour éviter à la société l'arbitraire. Le roi accepta tout de suite de mettre sur pied l'institution des *bashingantahe*¹⁸. »

Les *bashingantahe* étaient donc des notables choisis au sein de la population parmi les Hutu et les Tutsi, en raison de leurs qualités morales et de leur connaissance des coutumes du pays. Toutefois, étaient exclus de cette institution les Twa en raison de leur « manque de bon sens » et les femmes à cause de leur « indiscretion ».

Trois conditions devaient être remplies pour accéder au rang tant envié des *bashingantahe*. Premièrement, la maturité : il fallait, en effet, avoir un certain âge, être capable de vaincre la peur et surtout ne pas divulguer les secrets. Un accent particulier était donc mis sur l'expérience de la vie, de sorte qu'on constate qu'il s'agit finalement d'un pouvoir des aînés sur les cadets. Deuxièmement, le sens de la vérité. En tant qu'arbitres des conflits, les *bashingantahe*, « juges de paix », se devaient d'être impartiaux au moment de régler les différends. Troisièmement enfin, le sens de l'honneur et de la dignité qui conférait à tout notable une respectabilité et une autorité incontestées¹⁹.

L'initiation des *bashingantahe* durait longtemps : le postulant (*umunyamutamana*), sous la conduite d'un parrain (*umuhetsi*), accomplissait une sorte de stage de plusieurs années durant lesquelles il apprenait comment rendre la justice. L'investiture (*ukwatirwa*) avait lieu au cours d'une fête qui rassemblait les parents et tous les habitants de la colline. Avant de recevoir, au nom du roi, l'*intahe*, baguette symbole de la justice, le jeune *mushingantahe* prononçait un serment qui le liait dorénavant à tous les membres de la société. La formule consacrée était la suivante : « Je jure par le *mwami* et les *bashingantahe* de toujours servir la cause de la vérité dans les conflits que j'aurai à arbitrer ».

Le serment, parole proférée à haute voix devant une multitude de témoins, l'engageait à remplir trois sortes d'obligations²⁰. Des obligations morales d'abord, puisque par son comportement exemplaire, il incarnait toujours et partout la force tranquille. Des obligations sociales ensuite, car il devait non seulement maintenir l'ordre dans son entourage, mais aussi protéger les veuves et les orphelins. Des obligations politiques enfin, dans la mesure où les rois et les chefs choisissaient leurs conseillers

18. J.-B. NTAHOKAJA (1977 : 31).

19. A. NTABONA (1989 : 267 sq).

20. J. GAHAMA (1991 : 371-380).

parmi les *bashingantahe* les plus influents. En effet, les *banyarurimbi*, c'est-à-dire les juges du tribunal royal (*sentare*), comme du temps de Mwezi Gisabo (1850-1908) un certain Mpitabakana (un Hutu du clan des Bajiji) ou Mampfu (un Tutsi du clan des Banyakarama), étaient d'éminentes personnalités issues de ce milieu des notables de collines. Plus que la fortune, la naissance ou même l'âge, ce sont les qualités personnelles qui donnaient aux *bashingantahe* leur réputation. Ainsi Birime, fils de paysan, originaire du Bweru, une région très éloignée de la cour, qui décida un jour de rendre visite au roi Mwezi Gisabo, eut une belle carrière, à tel point qu'il devint le conseiller privé du *mwami*²¹. D'autres biographies illustrent que l'ascension sociale (et donc économique et politique) pouvait se jouer à travers ce type de stratégies individuelles. Mais dans le même temps, un *mushingantahe* qui manquait gravement à ses engagements s'exposait à de sévères sanctions : la mise en quarantaine qui faisait de lui un homme mort sur le plan social.

Les *bashingantahe* étaient donc de véritables régulateurs du pouvoir sociopolitique à la base : ils faisaient respecter la loi à tous grâce à leur grande autorité morale. Malheureusement, leur institution fut beaucoup dévalorisée par la colonisation. Sous prétexte d'assurer une justice égale pour tous, ouverte aux pauvres comme aux riches et présentant des garanties suffisantes d'équité, l'administration coloniale belge décida en effet, dès 1921, de contrôler les jugements rendus et de réformer les « mauvaises » sentences. C'était, en clair, retirer aux *bashingantahe* leur pouvoir que de s'arroger le droit de garantir l'authenticité de la coutume à leur place.

Pire, le 5 octobre 1943, une ordonnance législative réorganisa complètement le système judiciaire au Burundi. À la place de l'arbitrage traditionnel assuré successivement par la famille, la colline, les autorités locales et en dernier ressort, le *mwami*, on mit sur pied des tribunaux dits « coutumiers » au sein desquels les *bashingantahe* n'eurent plus qu'une voix consultative. Ils devinrent des « assesseurs » (*abacamanza*), des fonctionnaires qui n'avaient pas de compte à rendre à la population, mais à l'administration. Du *mushingantahe* traditionnel dont la consigne première était de concilier, on passa au *mucamanza* qui tranche les palabres. Peu à peu, les conditions exigées pour se hisser au rang des *bashingantahe*, telles qu'évoquées plus haut, cédèrent la place à l'« intelligence », et à la collaboration avec l'administration européenne.

Le rôle des missionnaires dans la dévalorisation de cette institution est beaucoup moins net que celui du gouvernement colonial. Cependant, selon Adolphe Nahayo, les Pères Blancs furent amenés dans leur entreprise

21 É. MWOROHA (1977 : 175-177).

d'évangélisation à se substituer aux *bashingantahe* dans certaines occasions. Les questions touchant les couples chrétiens étaient tranchées par les missions, avec l'aide des catéchistes qui virent progressivement leur influence grandir au sein de la communauté chrétienne, aux dépens des notables des collines.

Si traditionnellement le *mushingantahe* était un homme mûr, droit, pondéré, amoureux de la vérité, arbitre tout désigné des conflits sur les collines, s'il aidait les autorités politiques au gouvernement et à l'administration du pays, et protégeait jalousement les coutumes transmises de génération en génération, actuellement ce terme ne recouvre plus la conception d'antan. Il tend à désigner tout homme de sexe masculin auquel on souhaite manifester du respect.

À ceci, quelques explications. Si l'accession du Burundi à l'indépendance rendit toute la gestion de la justice aux mains des nationaux, il convient de constater que pour désigner les magistrats, on ne fit plus appel aux conditions exigées autrefois, mais à l'instruction reçue dans les écoles. Sous la Première république (1966-1976), bien qu'on ait clamé très haut le souci de sauvegarder les valeurs de la société traditionnelle, le folklore l'emporta peu à peu sur le reste. On organisa lors de l'inauguration des « Maisons du Parti » à travers tout le pays de vastes manifestations où les nouveaux *bashingantahe* furent investis collectivement. La richesse devint presque le seul critère déterminant pour accéder au rang de « notable ». Il y eut, sans nul doute, une confusion totale entre l'autorité politique et l'autorité morale. C'est l'époque, on s'en souvient, où les autorités administratives (gouverneurs de provinces, commissaires d'arrondissements, administrateurs communaux) étaient *de facto* premiers secrétaires du parti unique Uprona (Unité et progrès national) dans leurs circonscriptions respectives. Dès lors, les *bashingantahe* perdirent leur considération : ils cédèrent la place aux chefs de collines (*abakuru b'imitumba*), eux-mêmes relayés à l'échelon inférieur par des chefs de cellules (*nyumbakumi*), des sortes de petits fonctionnaires obéissant aux ordres de l'administrateur communal.

On peut se demander si les crises politico-ethniques de ces quarante dernières années ne sont pas dues en partie au manque de « vrais » *bashingantahe*, capables de maintenir la cohésion sociale sur les collines, et partant, sur l'ensemble du pays. Plusieurs voix se sont dès lors élevées pour proposer la réactualisation de l'institution des *bashingantahe*, sur des bases qui tiennent compte de la tradition et de la modernité²³. Les résultats d'une étude pluridisciplinaire menée en 1990 par l'Université du

22. A. NAHAYO (1990 : 32-33).

23. Sur les différentes phases de cette réactualisation depuis les années 1990, voir C. DESLAURIER (2003a).

Burundi à travers tout le pays sont éclairants à ce sujet. Presque toutes les personnes interrogées ont déclaré que le Burundi ne pourrait exister sans *bashingantahe*. « *Igihugu corara gitemvye* », c'est-à-dire que « le pays s'écroulerait immédiatement », comme l'affirma un octogénaire. 93 % des personnes interrogées tant en milieu rural que dans les localités urbaines souhaitaient vivement que cette institution soit réhabilitée²⁴. Signe des temps, la Constitution de 1992 qui a rouvert le pays au multipartisme souhaitait que l'élection des administrateurs communaux, des chefs de zones et de collines se fonde sur l'institution des *bashingantahe* en dehors de toute compétition des partis politiques. Si l'actuelle Constitution, votée en 2005, stipule que les élections à la base se font sur une liste de candidats indépendants, on constate de fortes rivalités entre les vieux notables et les jeunes dirigeants nommés de l'administration locale.

La « fonctionnarisation » des autorités coutumières

Les structures administratives du Burundi indépendant sont en réalité un héritage de la colonisation. Lorsque les Allemands imposèrent leur protectorat en 1903 après une grande résistance menée par Mwezi Gisabo, ils appliquèrent dans le pays une administration caractérisée par son manque de véritable programme politique. Le roi et les grands chefs ne furent certes pas destitués, mais les résidents soutinrent tantôt les rébellions pour affaiblir le pouvoir royal, tantôt s'employèrent à réprimer les chefs entrés en dissidence, tantôt accordèrent une relative autonomie à certains d'entre eux.

En 1916, après avoir chassé les Allemands, les Belges proposèrent pour ce « territoire occupé » une administration indirecte. À son retour d'un voyage au Burundi en 1920, le ministre des Colonies, Louis Franck, expliquait ainsi cette position :

« Nous nous sommes convaincus que respecter l'organisation politique et sociale qu'ils s'étaient donnée, en l'améliorant et en éliminant les pratiques barbares et les abus, empêcher l'oppression des pauvres et des petits mais sans essayer d'importer, sous les tropiques parmi les peuples primitifs, nos concepts égalitaires européens, pousser au contraire l'humanité noire, dans une des ses parties les plus intéressantes, à évoluer selon sa propre nature, dans son milieu, d'après ses traditions sur son propre fonds, en s'efforçant de dégager son originalité et son âme particulières,

24. Voir l'étude réalisée par l'Université du Burundi (1991).

est une politique sage et juste qui dégagera graduellement une race africaine forte et féconde²⁵. »

Les grandes lignes ainsi tracées, le résident Pierre Ryckmans, théoricien de la « politique indigène » selon l'expression consacrée à l'époque, put, dès 1926, jeter les bases du système colonial belge, caractérisé durant toute la période coloniale par une administration dualiste. En effet d'un côté se trouvait un pouvoir colonial à la tête duquel figurait un Résident, sous les ordres d'un Vice-Gouverneur général du Ruanda-Urundi²⁶, qui était relayé sur le terrain par des « administrateurs de territoire », et de l'autre, un pouvoir « coutumier » aux mains du *mwami*, des chefs et des sous-chefs. Fait nouveau, l'administration coloniale entendait superviser de manière paternaliste l'administration autochtone. Ainsi par exemple, lors de la mise en valeur économique du pays, les autorités locales avaient la lourde charge de fournir la main-d'œuvre nécessaire pour réaliser les projets conçus par le seul gouvernement colonial.

Dans la seconde moitié des années 1930, la Belgique, après avoir procédé en 1925 à l'unification du Congo belge et du Ruanda-Urundi en dépit de protestations énergiques, entreprit une vaste réorganisation administrative qui marqua à jamais le Burundi : regroupements des entités administratives et sélection des autorités locales, voilà deux mots-clés qui apparaissaient en filigrane tout au long de cette réforme de grande envergure (1926-1933)²⁷.

L'on a signalé plus haut que le pouvoir du roi et des chefs jouait à la fois sur des liens personnels de parentés, d'alliances matrimoniales, de fidélités de types clientélistes, de sorte qu'un sujet pouvait « dépendre » d'une autorité située en dehors de l'espace géographique où il habitait. De plus, plusieurs grands chefs gouvernaient différentes parties de territoires qui ne se touchaient pas, et qui formaient en réalité des enclaves dans d'autres chefferies. La Belgique entendit donc remédier à ce « morcellement excessif » des entités locales, en s'engageant à les regrouper pour leur donner des frontières précises (dite « naturelles » : crêtes de montagnes, cours d'eau) et des noms officiels qui apparurent désormais sur les cartes géographiques²⁸. Si l'on comptait ainsi 133 chefferies en 1929, il n'en resta plus que 35 en 1945. Ce programme de

25. Ministère des Colonies (1921 : 31).

26. Lui-même sous les ordres du Gouverneur général du Congo belge et du Ruanda-Urundi. Officiellement, le Ruanda-Urundi était un territoire sous mandat de la Société des Nations. Il devint un territoire sous tutelle de l'Onu après la Seconde Guerre mondiale.

27. J. GAHAMA (2003 : 61-143).

28. Autrefois, on dénommait la chefferie par le nom du chef qui l'administrait. On estime qu'à une époque éloignée, une chefferie mesurait en moyenne environ 300 km² et était habitée par 20 000 personnes.

regroupements qui se firent à la faveur de destitutions, de démissions ou d'abandons, toucha davantage encore les sous-chefferies : au nombre de 849 en 1933, elles n'étaient plus que 547 en 1945.

Au niveau supérieur des chefferies se trouvaient neuf territoires dont le découpage au début des années 1950 suivait finalement les anciennes régions historiques, puisque le territoire de Bubanza correspondait à l'Imbo, celui de Ngozi au Buyenzi, celui de Bururi au Bututsi et au Buragane, celui de Ruyigi au Buyogoma et Kumoso, celui de Muyinga au Bweru³⁰... Le pouvoir colonial mit à la tête des ces nouvelles circonscriptions administratives des autorités coutumières soigneusement sélectionnées. Le *mwami* Mwambutsa Bangiricenge (1915-1966), trouvé sur place à l'arrivée des colonisateurs belges, fut maintenu, parce que sa personnalité ne constituait aucun danger pour la politique coloniale, selon les autorités coloniales. Pierre Ryckmans ne le cachait guère :

« Ce n'est pas par amour de la tradition, de la couleur locale, du pittoresque que nous conservons les rois indigènes. Qu'on bride leurs pouvoirs s'il le faut, s'ils sont de peu de valeur ou de médiocre dévouement, mais qu'on ne touche pas à leur existence ni à leur prestige extérieur. Ils sont un décor familial qui nous permet d'agir dans la coulisse sans alarmer le peuple³¹. »

Le pouvoir royal fut peu à peu affaibli par le gouvernement colonial. Dès leur arrivée au Burundi, les Belges enlevèrent au *mwami* aussi bien le droit sur la vie et les biens de ses sujets (il ne pouvait plus prononcer la peine de mort sans l'accord du Résident) que le pouvoir de nommer à volonté les chefs.

« Les rois, lisait-on sous la plume d'un grand colonial, ne peuvent plus comme dans le passé jongler, disposer des chefferies suivant leur bon plaisir, les attribuer en récompense à un cuisinier habile, les enlever à un notable qui dans la danse a fait un faux pas ou un favori qui dans une palabre n'est pas arrivé à ses fins. Les chefs doivent se sentir protégés contre les basses intrigues³². »

L'administration coloniale ayant choisi de chercher ses collaborateurs parmi les autorités d'origine *ganwa*³³ et *tutsi* dans une moindre mesure,

29. J. GAHAMA (2003 : 90 *sq.*).

30. Voir carte B en Annexe.

31. P. RYCKMANS (1925 : 407). Pourtant le roi Yuhi V Musinga du Rwanda fut destitué en 1930 parce qu'il refusait de collaborer.

32. P. RYCKMANS (1953 : 62).

33. Même au sein des *Ganwa*, le pouvoir colonial favorisa plus les *Bezi* que les *Batare*, pensant que les premiers incarnaient mieux la légitimité monarchique, le roi régnant Mwambutsa Bangiricenge étant un *Mwezi*.

tous les chefs hutu, ainsi que tous les détenteurs du pouvoir religieux, tels Mahembe, ritualiste chargé du *muganuro* ou Kiburwa, devin attiré de la cour royale, furent destitués. De plus, aucune femme chef ne fut maintenue dans ses fonctions. Cette décision eut des conséquences néfastes sur l'avenir du pays. L'administration coloniale reprochait particulièrement aux chefs hutu leur « mauvaise manière de commander ». Chefs indignes et incapables, disait-elle, ils n'étaient en outre pas suffisamment ouverts à la civilisation occidentale. Cette thèse était fermement défendue par les plus hautes autorités européennes, tant administratives que religieuses, comme le résident Pierre Ryckmans au Burundi, ou au Rwanda le résident Georges Morteihan et Mgr Léon Classe, le vicaire apostolique.

À l'inverse, la réorganisation administrative vit la promotion d'autorités dévouées au pouvoir des Européens. On cite habituellement le cas de Pierre Baranyanka, petit chef dans les environs de Gitega sous le protectorat allemand, qui reçut vers 1920 une importante province au nord-ouest du pays, après l'exil et la mort du prétendant au trône, Kirima.

On comprend donc que, dans la mesure où le pouvoir réel était désormais détenu par le gouvernement colonial et non plus par le *mwami*, les chefs fréquentèrent davantage les bureaux de l'administration territoriale que la cour royale. Ils y avaient en effet intérêt, car leurs nouveaux devoirs (collecte des impôts, mobilisation de la main-d'œuvre), commandaient qu'ils s'éloignent inmanquablement du peuple pour se rapprocher de l'administration coloniale. De nombreux témoignages rendent aujourd'hui compte de cette période où l'on vit les chefs traditionnels charismatiques être remplacés par de « nouveaux fonctionnaires », dont les meilleurs avaient fréquenté l'école d'Astrida, pépinière des auxiliaires de l'administration à partir de 1930³⁴.

Durant la période précoloniale, les chefs se faisaient aider au niveau local (trois à cinq collines) par des délégués (*ivyariho*), autorités en contact permanent avec la population, car ils contrôlaient un espace très réduit. Par conséquent, ils étaient très nombreux et finalement, il semble que leur pouvoir était moins important que celui des sous-chefs de l'époque coloniale, qu'on appela désormais *abatware*.

Une enquête administrative réalisée en 1929 conclut que le développement économique et social du pays passait par un bon choix de sous-chefs. À partir des années 1930, le pouvoir colonial les recruta de plus en plus

34. C'est à Astrida (aujourd'hui Butare, au Rwanda) que fut fondé en 1929 le célèbre « Groupe scolaire d'Astrida », où l'on forma pendant des décennies des « assistants » (médicaux, vétérinaires, candidats chefs, commis), auxiliaires de l'administration les plus valorisés par les colonisateurs. Cette école accueillait en priorité les enfants des chefs *ganwa* et des notables *tutsi*.

parmi le personnel indigène employé dans l'administration, c'est-à-dire parmi les clercs, les secrétaires de chefferies, les moniteurs agricoles, les percepteurs des impôts qui avaient reçu une formation souvent sommaire (lecture, écriture, calcul) mais dont le rôle sans cesse croissant ne saurait être méconnu, eu égard aux rapports que la sous-chefferie était appelée à entretenir avec les autres circonscriptions administratives. Après 1950, on ne nomma aucun sous-chef ne sachant ni lire, ni écrire.

Le sous-chef de l'après-guerre était donc d'un type nouveau. Il avait des devoirs précis, dont les plus importants étaient au nombre de trois : premièrement, la proclamation publique (*ishahuli*) à la population des règlements, décisions, ordres, arrêtés et avis des autorités territoriales d'une part, et la transmission à ces dernières des demandes émanant de la base d'autre part ; deuxièmement, la collaboration à la perception des impôts ; troisièmement, les renseignements concernant tous les événements importants survenus dans la circonscription : mauvaises récoltes, pénuries alimentaires, maladies contagieuses, épidémiques ou épizootiques... Le manquement aux directives reçues exposait le sous-chef à des punitions (coups de fouet, amende en nature ou en argent) que pouvaient lui infliger soit le chef, soit les agents coloniaux.

Même si *grosso modo* dès les années 1930, le métier de sous-chef devint particulièrement difficile, on fit de lui un intermédiaire incontournable tant du point de vue politique, économique, social que culturel. Sur le plan administratif, le *mutware* était l'élément moteur de la base. Il était épaulé dans sa besogne par des *bahamagazi* (littéralement : « crieurs publics ») qui appelaient les populations aux divers travaux collectifs (reboisements, constructions de routes) ou individuels (cultures obligatoires), transmettaient les ordres, réunissaient les contribuables lors du passage du percepteur des impôts. Ces auxiliaires « vivaient sur le pays », puisqu'ils ne furent pas rémunérés avant 1957, date à laquelle on majora sensiblement le salaire des sous-chefs pour leur permettre de supporter l'obligation de les payer. Le *mutware* était en deuxième lieu un agent irremplaçable de développement économique et social. Il lui incombait de prendre des mesures pour lutter contre les famines, l'érosion des sols, pour promouvoir les cultures d'exportation. Il veillait à l'organisation des marchés et en cas d'épidémie, il convoquait la population pour les vaccinations, établissait un cordon sanitaire pour empêcher la propagation de la maladie, envoyait les gens au dispensaire, etc. En dernier lieu, le sous-chef était un intermédiaire culturel important. C'est bien lui qui, en définitive, entraîna ses administrés à se convertir au christianisme et à fréquenter l'école. Les enfants des autorités coutumières et des notables furent les premiers à jouir des bienfaits de l'enseignement, notamment l'ascension sociale. On les retrouva comme auxiliaires dans l'administration coloniale, ils fondèrent les partis politiques lors de l'éveil du nationalisme

à la fin des années 1950 et formèrent l'armature des premiers gouvernements à l'indépendance du Burundi.

À la fois représentant de la population et de l'administration, le sous-chef avait une double responsabilité qui le mettait souvent dans une situation pour le moins inconfortable. Les exigences du pouvoir colonial l'amènèrent malgré lui à bousculer ses sujets dont il était censé être le porte-parole. Certains *batware* excédés par leurs charges d'auxiliaires à tout faire démissionnèrent honorablement, alors que d'autres devinrent des tyrans (*ibikoko*, des « bêtes sauvages » comme on disait) pour ne pas compromettre leur carrière.

Les structures administratives actuelles

Les structures administratives du Burundi indépendant sont fortement tributaires de la période coloniale. En effet, en 1959, le gouvernement colonial réalisa une réforme d'importance capitale : trois décisions, qui valent la peine d'être rappelées, furent prises. La première supprima la subordination du territoire sous tutelle du Ruanda-Urundi à la colonie du Congo belge, la deuxième procéda à la fusion entre l'administration coloniale et l'administration coutumière. La troisième, qui intéresse plus particulièrement notre propos, créa les provinces et les communes à la place des chefferies et des sous-chefferies, alors que les 9 territoires étaient maintenus à l'échelon supérieur.

À la veille de l'indépendance en 1962, le Burundi fut divisé en 8 provinces, 18 arrondissements et 181 communes, dirigés respectivement par des gouverneurs, des commissaires et des bourgmestres. La capitale fut transférée de Gitega, au centre du pays, à Bujumbura, à l'ouest, dans un lieu excentré ouvert sur l'extérieur, mais qui malheureusement plaça *de facto* plusieurs régions périphériques, comme le Nord-Est et l'Est, dans une position d'enclavement, eu égard à la quantité et à la qualité des infrastructures routières.

La province et l'arrondissement étaient des collectivités territoriales déconcentrées. Hiérarchiquement, le Gouverneur de province était sous les ordres du ministre de l'Intérieur et du chef de l'État. C'était d'abord un fonctionnaire recruté parmi les agents de la fonction publique, de la magistrature ou des forces armées. Nommé par un décret présidentiel, le même texte juridique pouvait mettre fin à ses fonctions. Le Gouverneur

35. Avant 1965, la principale autorité de la commune s'appelait bourgmestre, comme en Belgique. Après 1965, on parla de l'administrateur communal.

de province était ensuite un mandataire politique dans la mesure où il représentait le chef de l'État dans sa province. Il coordonnait toutes les activités du personnel attaché à l'administration directe de la province, mais aussi celles des fonctionnaires dépendant techniquement des autres ministères (agronomes, médecins, conducteurs des travaux publics, officiers des migrations, etc.). Quand il était mis fin à ses fonctions, il réintérait normalement son ministère d'origine. Cependant, les faits montrent que la plupart des anciens gouverneurs se sont tournés vers des activités commerciales, même si un certain nombre d'entre eux ont pu devenir ministres ou ambassadeurs pour représenter le Burundi à l'étranger.

Depuis 1979, il est recommandé que chaque gouverneur s'entoure d'un cabinet de trois conseillers : en matière politique et administrative, en matière économique et en matière d'agriculture et d'élevage. Le conseiller de gouverneur n'a qu'un pouvoir d'assistance, il ne peut que se contenter des délégations de pouvoirs que son supérieur lui concède. Aucun conseiller n'a été, à notre connaissance, promu à la fonction de Gouverneur de province.

Créé en mars 1962 et supprimé en septembre 1982, l'arrondissement était une division administrative entre la commune et la province. Il était administré par un commissaire d'arrondissement assisté d'un ou plusieurs adjoints. Comme principale attribution, le commissaire d'arrondissement avait le pouvoir de contrôler l'administration des communes, il exerçait une tutelle financière sur elles, c'est-à-dire qu'il avait le droit d'effectuer un contrôle des caisses communales et de vérifier la comptabilité communale ainsi que l'exécution du budget.

Au niveau local, la commune est la principale collectivité de base. Les communes, créées en 1960, avaient à leurs têtes des bourgmestres et des conseillers communaux élus au suffrage universel direct. Alors qu'elles jouissaient d'une totale autonomie, elles furent réduites à 78 et furent l'objet d'une forte centralisation en 1965, dans la mesure où les nouveaux administrateurs et les assemblées communales furent nommées par les gouverneurs de province d'une part et que les conseillers n'avaient plus voix délibérative d'autre part, se contentant tout simplement d'une vague mission d'assistance et d'exécution. De l'avis du pouvoir central, cette centralisation, accompagnée du regroupement des communes, fut opérée au nom de l'efficacité. En 1982, une nouvelle réforme communale releva le nombre des communes à 113 et celui des provinces à 15 pour « rapprocher l'administration de ses administrés », disait-on³⁶. Un esprit de décentralisation semble avoir accompagné cette décision, puisque le ministère de l'Intérieur devint, à partir de 1991, le ministère de l'Intérieur et du Développement des collectivités locales.

36. Voir carte C en Annexe.

L'administrateur de commune a dans sa circonscription des compétences énormes : un pouvoir général de police car il doit assurer le bon ordre, la tranquillité et la sécurité publique dans son ressort, des pouvoirs patrimoniaux en tant que gestionnaire des biens et des revenus de la commune, des pouvoirs financiers puisqu'il prépare et exécute le budget communal. Il est assisté dans ses tâches quotidiennes par un(e) secrétaire et un comptable, deux petits fonctionnaires relativement formés, leur fiabilité technique étant souvent mise en doute. Par ailleurs, des chefs de zones – leurs attributions furent déterminées pour la toute première fois en 1977 – assurent le relais sur le terrain et peuvent être de précieux collaborateurs dans les régions éloignées du chef-lieu de la commune.

Depuis 1977, la commune urbaine de Bujumbura (appelée « mairie ») a un statut particulier : le maire est directement désigné par le Président de la République et il a même eu, entre 1979 et 1992, rang et avantages des ministres.

Depuis l'indépendance jusqu'à nos jours, on constate que le pouvoir central a eu une nette tendance à la professionnalisation progressive des autorités locales. À partir de 1977, les recrutements pour les postes d'administrateur communal n'ont plus seulement tenu compte de la notabilité, mais des qualités de bons gestionnaires. On se tourna dès lors vers des instruits en contact permanent avec les réalités paysannes : agronomes et directeurs d'écoles primaires sous la Deuxième république (1976-1987), fonctionnaires ayant le niveau de la maîtrise sous la Troisième république (1987-1993). On regrette cependant qu'il y ait eu beaucoup de « parachutages », puisqu'on a relevé que de nombreux administrateurs étaient des personnalités extérieures à la commune, voire même à la province ou à la région. Plusieurs réclamations, allant dans le sens d'une titularisation des personnes originaires des circonscriptions administratives, furent formulées. C'est ainsi que le nouveau code électoral élaboré en 1993 prévoyait que l'administrateur communal devait être domicilié ou résider dans la commune. Comme on le voit, la modernisation locale ne peut se satisfaire de la seule professionnalisation des autorités, et il importe qu'elle se fasse en termes de démocratisation, c'est-à-dire par la prise en compte des demandes locales.

Les communes sont devenues en 1991 des collectivités dotées d'une totale autonomie de gestion et elles doivent compter sur elles-mêmes pour s'autodévelopper³⁷. Ceci se situe parfaitement dans le contexte global des politiques de décentralisation en Afrique dans les années 1990. Initiées dans la décennie précédente sous l'impulsion des bailleurs de

37. Il y a alors eu naissance de nombreuses associations des gens originaires de telle ou telle commune, pilotées par des notables (hauts fonctionnaires ou commerçants prospères) habitant Bujumbura, mais ayant gardé des liens de tous ordres avec leur colline.

fonds de l'aide internationale, elles se sont accélérées au début des années 2000 sous les pressions exercées par les populations en faveur du multipartisme et de la démocratisation.

Mais la répartition inégale des ressources des communes risque de conduire à de fortes disparités, même si la Constitution de 1992 a prévu que « l'État veille au développement harmonieux et équilibré de toutes les communes sur base de la solidarité nationale ». La nouvelle Constitution de février 2005 n'apporte rien de nouveau en ce qui concerne la résolution du problème des inégalités des richesses de ces circonscriptions territoriales. En revanche, les collines deviennent des subdivisions reconnues constitutionnellement (articles 3 et 263). Elles sont administrées par des conseils de collines de cinq membres élus au suffrage universel direct. Le conseiller ayant obtenu le plus grand nombre de voix devient le chef de la colline. Le candidat se présente à titre indépendant et non sous l'étiquette d'un parti politique (article 265).

Si tout le monde s'accorde pour dire que du point de vue administratif, la commune est l'entité de base, la « colline de recensement » sert néanmoins, aujourd'hui comme hier, à l'identification locale des individus, dans la mesure où la vie socio-économique quotidienne se déroule dans un espace collinaire bien déterminé. Les rivalités signalées ici et là entre les *bashingantahe* et les chefs de collines (*gacaca*) ou de cellules (*nyumbakumi*) – des autorités mises en place depuis que l'Uprona est devenu parti unique en 1966 –, rendent compte d'un malaise ressenti au niveau local, suite à la dévalorisation continue de l'institution des *bashingantahe*. Des études récentes sur le sujet abondent dans ce sens³⁸, montrant les limites d'une réinvention nationale de la pratique locale du *bushingantahe* :

« On doit se rendre à l'évidence, l'*intahe* tel qu'il est aujourd'hui réinventé offre peu de chances de réconcilier la société burundaise. Faut-il pour autant condamner définitivement une institution qui reste investie d'un fort potentiel pacificateur par une majorité de la population rurale ? Le processus de modernisation pourrait encore être infléchi en laissant l'ordre des sages s'épanouir au niveau du terroir avant de s'installer en ville et en stoppant les investitures qui ternissent l'image générale des *bashingantahe*³⁹. »

Par delà les différents régimes qui se sont succédés au Burundi (pouvoir royal traditionnel, colonisation allemande puis belge, monarchie constitutionnelle, républiques successives), on perçoit une étonnante continuité dans la gestion tant locale que spatiale du pouvoir. D'un côté,

38. T. LAELY (1992) ; C. DESLAURIER (2003a).

39. C. DESLAURIER (2003b : 96).

comme on l'a signalé plus haut, l'institution des *bashingantahe*, en dépit des vicissitudes qu'elle a connues ces dernières années, demeure un pilier incontournable dont les collectivités de base (les collines) ne sauraient se passer. De l'autre, malgré son espace réduit (seulement 27 834 km²)⁴⁰, le Burundi s'est constamment caractérisé par des régions historiques aux traditions locales très fortes. Alors que le cœur de la monarchie se trouvait sur les hautes terres du Mugamba, du Kirimiro et du Bututsi, les zones périphériques de l'Imbo à l'ouest, du Buyogoma et du Kumoso à l'est, celles du Buragane au sud, et enfin celles du Bweru et du Bugesera au nord-est, ont gardé des coutumes, des comportements particuliers souvent empruntés aux royaumes frontaliers du Rwanda, du Bushi et du Buha. On se rappelle qu'elles étaient gérées par des chefs *ganwa* qui se comportaient comme de véritables « roitelets » dans leurs provinces.

La colonisation et la période postcoloniale n'ont pas nivelé les différences régionales. Dans certains cas, il apparaît qu'elles les ont même aggravées, dans la mesure où après l'indépendance, la capitale administrative, Gitega, au centre du pays, fut transférée à Bujumbura, à l'ouest. Les investissements économiques et sociaux consentis par les différents régimes politiques touchèrent peu les régions septentrionales et orientales et contribuèrent à renforcer leur « enclavement ». Plusieurs études sur le Buyogoma et le Kumoso montrent que les populations de ces régions étaient davantage attirées par les territoires britanniques que par Bujumbura et nourrirent un important mouvement migratoire vers l'Ouganda et la Tanzanie actuels⁴¹. Il semble que ce manque d'intérêt du pouvoir central vis-à-vis de la « périphérie » a eu pour effet d'accroître les pouvoirs locaux, dominés par des notables comme le chef Jean Gashirahamwe dans tout le Buyogoma ou Gaspard Kazohera à Rutana pendant la Première puis la Deuxième République. Les nouvelles autorités politiques du Burundi élues en 2005 sont en train de réaliser un ambitieux projet de délocalisation de certains ministères (Agriculture, Travaux Publics, Intérieur...) pour les installer à Gitega, au centre du pays. Elles renoueraient ainsi avec le passé, puisque durant toute la période coloniale, cette ville était le chef lieu de la Résidence de l'Urundi.

On a constaté que les différents régimes postcoloniaux n'ont pas eu le souci d'accorder aux collectivités locales une autonomie effective. On doit cependant reconnaître qu'à partir des années 1980, il s'est produit peu à peu un glissement de la fonction sociopolitique de l'État vers les instances locales (les communes), la tendance étant que, au regard des difficultés économiques, le pouvoir central se déchargeait de plus en plus

40. Le Burundi est l'un des États les plus petits d'Afrique, mais c'est en revanche l'un des plus densément peuplés du continent.

41. Consulter notamment J. GAHAMA et C. THIBON (1994).

des tâches de développement. Ce phénomène a été observé ailleurs depuis deux décennies : c'est dire que presque partout les temps de l'État Providence semblent être révolus.

Si la décentralisation était déjà une réalité vivante au début des années 1970 au Sénégal, il n'en était pas ainsi partout en Afrique subsaharienne. Ailleurs le processus a pu être beaucoup plus lent et ce n'est que plus tard, suite à l'adoption de nouvelles constitutions rejetant notamment le monopartisme, qu'on a constaté de réels progrès dans ce domaine. Les politiques de décentralisation se heurtent cependant à de vastes défis, comme le manque de moyens matériels et financiers, la rareté des ressources humaines capables de conduire les affaires au sein des communautés à la base, la persistance des méthodes autoritaires et le manque de participation populaire⁴².

En guise de conclusion, on pourrait rappeler que le pouvoir monarchique qui a connu sa chute en 1966 s'appuyait sur une administration qui distinguait d'une part de grandes provinces à la périphérie confiées aux puissants Ganwa et d'autre part une multitude de domaines royaux dans les régions centrales du pays contrôlées par les *bishikira*. Pour bien gouverner, il recourait aux notables *bashingantahe*, autorités arbitrales qui réglaient les conflits sur les collines.

En même temps que l'administration coloniale affaiblissait les chefs coutumiers en faisant d'eux des auxiliaires devant remplir des tâches spécifiques sous peine d'encourir des sanctions, l'institution des *bashingantahe* commença à être marginalisée, processus qui se perpétua après l'indépendance. Sa réhabilitation souhaitée de toutes parts pose cependant un énorme problème, car les investitures ont débuté dans les villes au lieu de privilégier cette opération sur les collines.

Les structures administratives actuelles mises en place sous la Deuxième république ont peu changé. Trois innovations importantes sont néanmoins à signaler suite dans la dernière Constitution adoptée par référendum en février 2005. Premièrement, la colline a été reconnue comme l'entité administrative de base au Burundi. Deuxièmement, la loi prévoit la mise sur pied d'une institution dite de l'*ombudsman*. Il s'agit d'une personnalité chargée de recevoir les plaintes et de mener des enquêtes concernant les fautes de gestion ou les violations des droits des citoyens dont se rendraient responsables la Fonction publique ou la Magistrature. Elle peut à ce sujet adresser des recommandations aux autorités compétentes et doit assurer en toute circonstance la médiation entre l'administration et les citoyens, et l'observation du fonctionnement de l'administration publique (article 237). Troisièmement enfin, la Constitution de 2005 établit un principe ferme de partage du pouvoir entre Hutu (60 % des postes) et Tutsi (40 %).

42. Y. POULIN (2004 : 2-6).

Actuellement l'État burundais est « en panne », suite à la grave crise institutionnelle qui a éclaté en octobre 1993 et a affecté durablement non seulement le pouvoir central, mais aussi les collectivités locales. Les élections en 2005, qui ont mis un terme à une longue période de transition, ont installé un gouvernement et un parlement dominés par le Conseil national de défense de la démocratie-Forces de défense de la démocratie (CNDD-FDD). Elles ont suscité beaucoup d'espoir dans l'opinion tant nationale qu'internationale. Une année après pourtant, le nouveau pouvoir s'est déjà signalé pour une gestion catastrophique du pays, où corruption et violations des droits de l'homme font bon ménage. C'est dire si les difficultés sont grandes à remettre sur pied un système politique qui allie à la fois les libertés, l'efficacité administrative et le développement.

Références bibliographiques

- CHRÉTIEN J.-P., « Nouvelles hypothèses sur les origines du Burundi », in NDORICIMPA L. et GUILLET G. (dir.), 1984, *L'Arbre-mémoire, Traditions orales du Burundi*, Paris, Karthala : 11-52.
- DESLAURIER C., 2003a, « Le *Bushingantahe* au Burundi. De l'institution locale au patrimoine institutionnel national », in F.-X. FAUVELLE et C.-H. PERROT (dir.), *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala : 401-418.
- , 2003b, « Le *bushingantahe* peut-il réconcilier le Burundi ? », *Politique africaine*, n° 92, décembre : 76-96.
- GAHAMA J., 1991, « Analyse du serment dans l'institution des *bashingantahe* », in VERDIER, R. (dir.), *Le Serment*, tome 2, Paris, éditions du CNRS : 371-380.
- GAHAMA J. et THIBON C. (dir.), 1994, *Les Régions orientales du Burundi : une périphérie à l'épreuve du développement*, Paris, Karthala.
- GAHAMA J., 2001 [1^{re} édition 1983], *Le Burundi sous administration belge. La période du mandat, 1919-1939*, Paris, Karthala.
- GHISLAIN J., 1970, *La Féodalité au Burundi*, Bruxelles, Académie royale des Sciences d'outre-mer.
- HAKIZIMANA I., 1976, *L'Institution des bashingantahe au Burundi*, Bujumbura, mémoire de l'École normale supérieure.
- LAELY T., 1992, « Le destin des *Bashingantahe*. Transformation d'une structure locale d'autorité au Burundi », *Genève-Afrique*, vol. 30, n° 2 : 75-98.
- MINISTÈRE DES COLONIES, 1921, *Rapport d'administration belge au Ruanda-Urundi, pendant l'année 1920*, Bruxelles.

- MWOROHA É., 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs*, Abidjan, Dakar, Nouvelles éditions africaines.
- MWOROHA É. (dir.), 1987, *Histoire du Burundi, des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Hatier.
- , 1991, « L'État monarchique et son emprise sur la société dans la région des Grand Lacs au XIX^e siècle », in Département d'histoire de l'Université du Burundi (collectif), *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Karthala : 37-58.
- NAHAYO A., 1990, « L'institution traditionnelle d'*ubushingantahe* et la protection de la personne humaine », *Culture et société*, vol. XI : 32-33.
- NDIKURIYO A., 1975, « Contrats de bétail, contrats de clientèle et pouvoir politique dans le Bututsi du XIX^e siècle », *Études d'histoire africaine*, Lubumbashi, VII : 59-76.
- NTABONA A., 1989, « Le concept d'*ubushingantahe* et ses implications sur l'éducation de la jeunesse d'aujourd'hui au Burundi », *Au cœur de l'Afrique*, tome XXV, n° 5 : 267 sq.
- NTAHOKAJA J.-B., 1977, *Imigani, ibitito*, Bujumbura, Presses Lavigerie.
- POULIN Y., 2004, « Les décentralisations en Afrique. Qu'avons-nous appris ? », *Télescope*, vol. 11, n° 3 : 2-6.
- RYCKMANS P., 1925, « Le problème politique au Ruanda-Urundi », *Congo*, 1925, vol. 1, 3 : 407-413.
- , 1953, *Une Page d'histoire coloniale. L'occupation allemande dans l'Urundi*, Bruxelles, Institut royal colonial.
- UNIVERSITÉ DU BURUNDI, 1991, *La Réactualisation de l'institution des bashingantahe. Étude pluridisciplinaire*, Bujumbura, Université du Burundi.

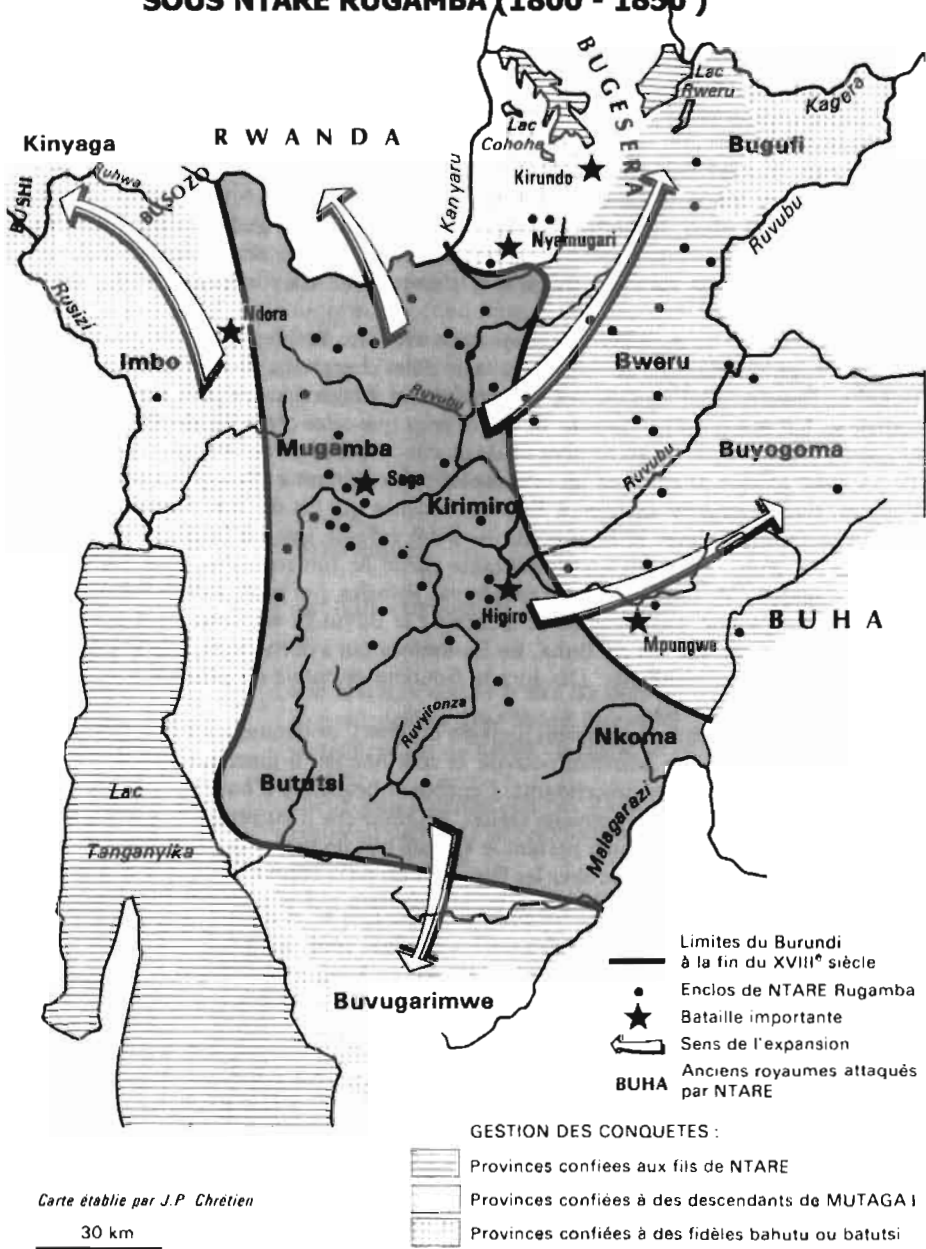
Illustrations

Carte A : réalisation J.-P. Chrétien, in É. MWOROHA (1987: 149).

Carte B : l'organisation territoriale en 1954 (J. Gahama).

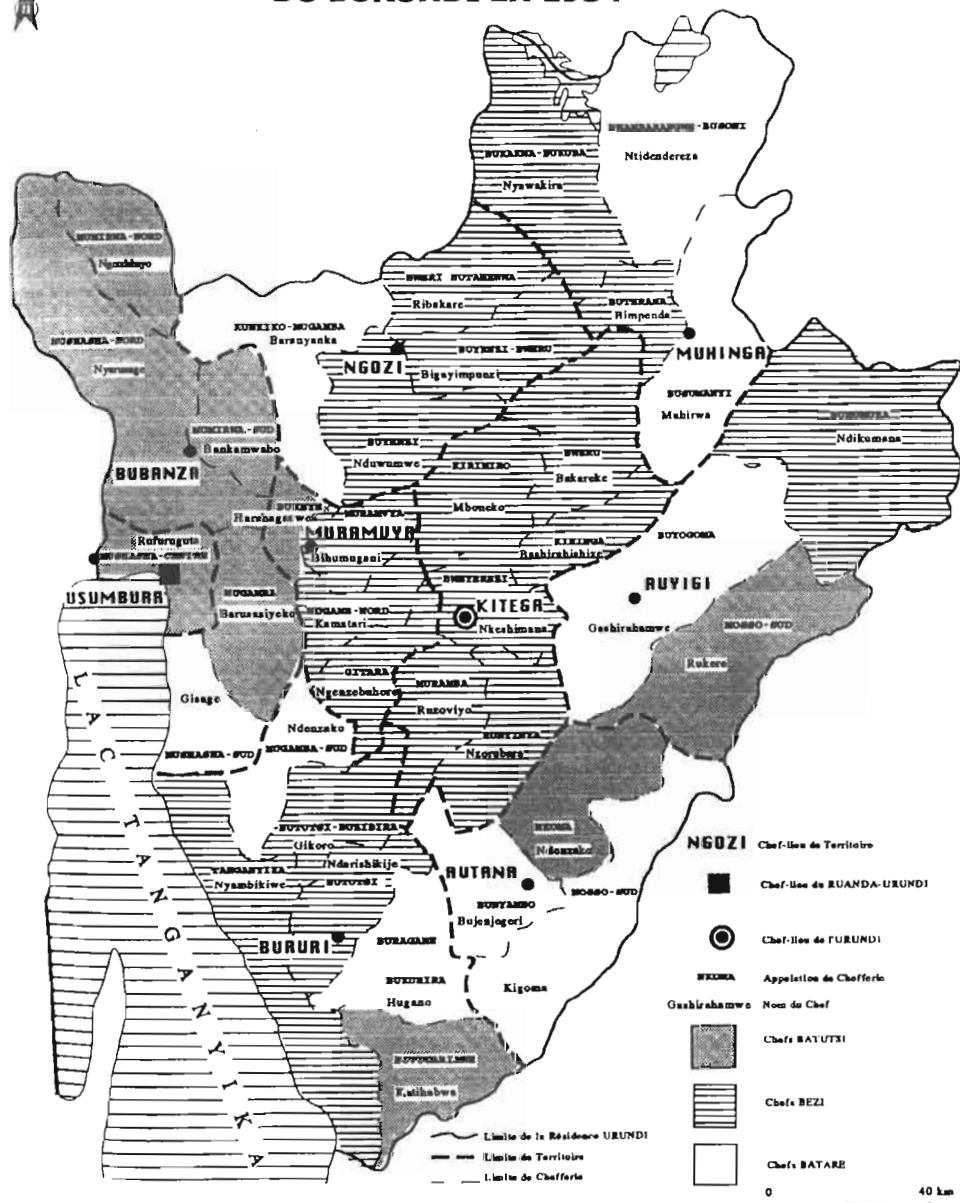
Carte C : Les divisions administratives du Burundi en 1990 (J. Gahama et C. Bizindavyi).

**L'EXPANSION TERRITORIALE DU BURUNDI
SOUS NTARE RUGAMBA (1800 - 1850)**



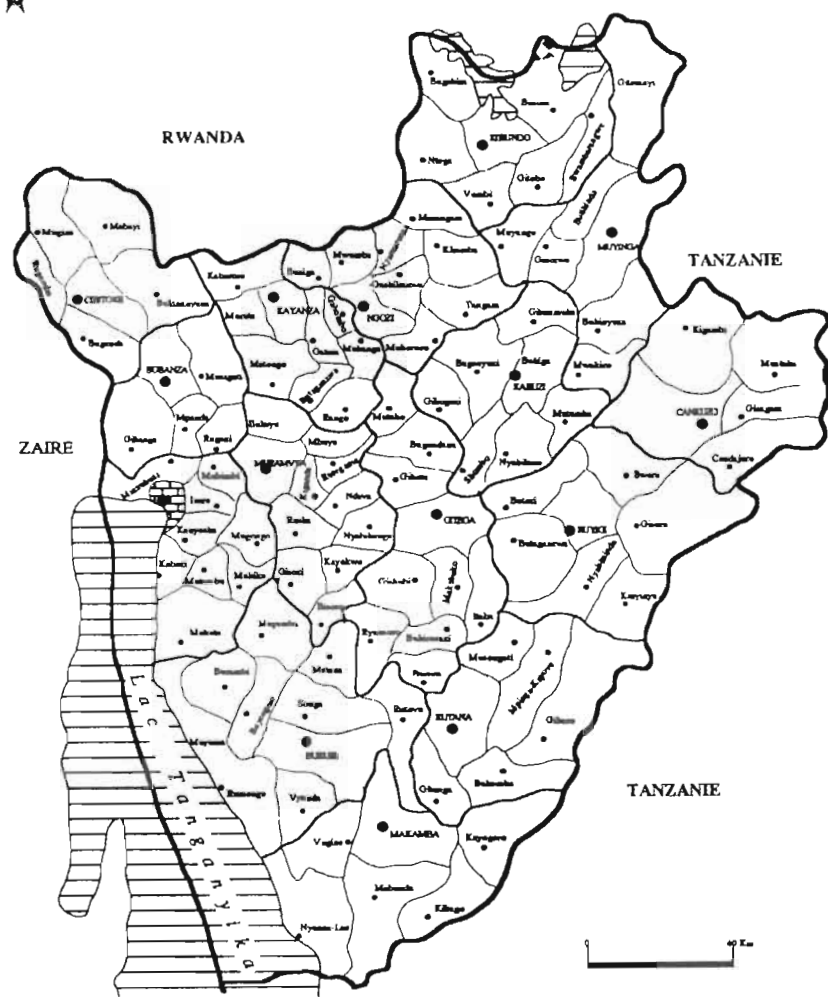
Carte A

L'ORGANISATION TERRITORIALE DU BURUNDI EN 1954



Carte B

LES DIVISIONS ADMINISTRATIVES DU BURUNDI EN 1990



- | | |
|--------------------|-----------------------|
| Frontière | Chef lieu de Province |
| Limite de Province | Chef lieu de Commune |
| Limite de Commune | Mairie de Bujumbura |
| Lac | |

Carte C

Des tentatives de modernisation de l'économie agricole africaine

L'exemple des coopératives café au Burundi (1953-1960)

Alexandre HATUNGIMANA¹

Après l'échec du système des marchés contrôlés, mis en place au début des années 1950 par les responsables coloniaux, soucieux de maîtriser la commercialisation du café, le vice-gouverneur Louis Pétillon envisagea de nouvelles orientations dans le domaine du ramassage intérieur du café au Ruanda-Urundi. Il le signifia à ses collaborateurs en ces termes : « Nous instaurerons donc pendant le temps qu'il faudra, *pour nous faire une opinion définitive*, le système des marchés libres. Ce système admis peut signifier que si le marché libre ne donne pas lui-même satisfaction, une nouvelle formule pourra, dans l'avenir proche être expérimentée². » Il s'agit de la « coopérative de café indigène ».

Rappelons pour mémoire que l'idée de coopérative dans les territoires africains sous l'autorité de la Belgique apparaît pour la première fois dans les textes officiels en 1921. Sur la base du décret du 23 mars, une centaine de regroupements de commerçants de produits indigènes virent le jour dans la colonie du Congo. Ce décret n'établissait cependant

1. Docteur en histoire, professeur à l'Université du Burundi. Cet article est une variation autour du thème des coopératives que j'ai par ailleurs abordé dans mon ouvrage paru en 2005 aux éditions Karthala. Voir A. HATUNGIMANA (2005 : 289-303).

2. Archives africaines de Bruxelles (AAB), dossier Bur 312 (les italiques sont les nôtres).

aucune distinction entre les coopératives africaines et européennes³. Ce mouvement s'est ultérieurement étendu au Ruanda-Urundi. Dans les deux cas, le but était identique : « concevoir un mode de vie susceptible d'agir comme un levier de promotion des ressources des communautés indigènes et leur accès aux systèmes démocratiques en les associant à la gestion de leurs affaires⁴. »

Il faudra cependant attendre les années 1940 pour que les opinions avancées au sujet des mouvements coopératifs se précisent et surtout pour que leur extension au domaine agricole soit décidée. Dans le cas du Burundi, le secteur caféier allait être concerné. Il n'est donc pas inutile de réfléchir sur les enjeux et le fonctionnement de ces nouvelles structures de commercialisation du café qui, du point de vue colonial, avaient le devoir d'impulser une nouvelle conception de l'encadrement économique du monde rural, au moins théoriquement, par l'implication des indigènes dans la gestion de leurs affaires. Il est aussi question d'en dégager l'impact sur l'économie paysanne du café, une façon pour nous de mieux saisir le sens de cette décentralisation de l'économie coloniale souhaitée par la Belgique, même si celle-ci était un dirigisme à peine déguisé⁵.

3. L'idée de donner aux coopératives indigènes un statut spécial, distinct de celui des coopératives de droit commun, ne date que de 1944. C'est à cette date que la Conférence de Philadelphie formula des recommandations pour les normes minimales de la politique sociale dans les territoires dépendants (art. 45). Même dans la colonie du Congo, où des coopératives indigènes existaient avant cette date, la législation ne faisait aucune distinction entre les deux types d'associations. La loi congolaise sur les coopératives était condensée en un seul article ajouté par décret du 23 mars 1921 au décret du 27 février 1887 relatif aux sociétés commerciales.

4. OCIRU, « Note explicative concernant l'installation de coopératives café en milieu indigène, Kisenyi », 25 septembre 1953, AAB, dossier D119.

5. Mon mémoire de maîtrise traitait de la caféiculture sous la colonisation, à Ngozi, l'une des provinces burundaises les plus connues pour sa production en café. J.-P. Chrétien me conseilla d'élargir le sujet à l'ensemble du pays dans le cadre d'une thèse. Les démarches vite engagées, j'ai entamé sous sa direction une thèse de doctorat à l'université Paris 1 en 1992, que j'ai soutenue en janvier 1999 (*La caféiculture au Burundi : économie et société, des débuts à l'indépendance. 1920-1962*). Je lui en suis toujours reconnaissant. J'avais fait sa connaissance en 1989 lorsque, achevant ma maîtrise, j'avais été désigné par le département d'histoire de l'Université du Burundi pour l'accompagner dans une enquête complémentaire à celle qu'il avait menée un an auparavant, avec d'autres chercheurs, au sujet des événements sanglants qui venaient d'endeuiller deux communes du nord du Burundi, Ntega et Marangara. Voir J.-P. CHRÉTIEN, A. GUICHAOUA et G. LE JEUNE (1989).

Naissance et modalités de fonctionnement des coopératives café

C'est vers 1940 que le gouvernement général exprima, à propos du Ruanda-Urundi, le souhait suivant :

« [qu']aux organes politiques de l'administration indigène, correspondent et doivent correspondre les institutions qui seront les fondations sur lesquelles sera bâti le développement de l'agriculture et de l'artisanat indigènes : agronomats pour la diffusion de l'enseignement des stations agricoles, coopératives d'achats, de vente des produits agricoles d'exportation ou de la réalisation de leur récolte⁶. »

Une année plus tard, le gouvernement colonial remit la question des coopératives indigènes à l'ordre du jour au Conseil général du Ruanda-Urundi. Mais la nature des discussions révéla très vite que ces nouvelles structures n'étaient à cette époque envisagées que comme des instruments d'économie dirigée, qui devaient être subordonnés dans la politique économique au commerce européen établi. Plus encore, les réticences à l'égard de ce qu'une certaine opinion colonialiste qualifiait *a priori* d'« associations subversives », étaient loin d'être dissipées. Ainsi par exemple, sur les 420 « coopératives » dénombrées dans la colonie congolaise en décembre 1946, plus de la moitié se virent refuser le statut de coopérative. Ce refus faisait suite à l'avis émis par le Conseil colonial selon lequel ces groupements n'étaient que des sociétés anonymes déguisées, dont le but commercial et lucratif aurait primé sur l'action éducative. De plus expliquait-on, « on ne pouvait guère s'attendre à ce qu'un grand nombre d'indigènes analphabètes et ignorants manifestassent spontanément leurs demandes en matière coopérative⁷. »

Sans doute à l'arrière-plan de cette peur à coloration politique peut-on déceler l'ombre des commerçants indépendants, soucieux de garder le contrôle sur leurs fournisseurs habituels, les paysans. La duplicité de l'attitude de commerçants européens était évidente, comme le relevait à l'époque Van der Linden :

« Quand les coopératives ne faisaient qu'organiser des paysans producteurs écoulant les produits agricoles à des colons blancs et à des sociétés européennes, la fédération des colons trouvait de l'intérêt dans les coopératives indigènes, puisque le contrôle administratif auquel celles-ci étaient astreintes ainsi que leur organisation évitaient aux Européens les

6. E. DE GLINNE (1956). Voir aussi A. G. BAPTIST (1959).

7. E. DE GLINNE (1956 : 152).

abus généralement commis par les intermédiaires *Wachuruzi*⁸ et les commerçants grecs qui tenaient leurs *doukas* dans les centres commerciaux et de négoce, lieux de transaction du café. Mais lorsque la coopérative avait suffisamment de succès au point de faire de l'indigène organisé un concurrent du colon producteur ou acheteur, elle devenait néfaste⁹ ! ».

S'il ne faut pas exagérer la portée politique des mouvements coopératifs, on ne peut pas non plus perdre de vue leur contribution au processus d'émancipation de certains pays africains. Qu'on se rappelle le rôle joué par les coopératives créées au Burundi par Rwagasore vers 1957, et par Nyerere au Tanganyika, dans la mobilisation des masses autour de leurs partis (Uprona, Union pour le progrès national, et Tanu, Tanganika African National Union) et de leurs idéaux nationalistes¹⁰.

D'une manière générale, les colons, tant belges que français, ont cherché à éviter la concurrence des coopératives et à bloquer l'essor du mouvement. Quant aux commerçants et leurs intermédiaires, ils craignaient que la maîtrise du marché ne leur échappât. La seule façon de sauver leur négoce était d'animer eux-mêmes les coopératives de production. Ils sont ainsi entrés massivement dans les conseils d'administration qui, faute de cadres locaux, étaient heureux d'avoir recours à leur compétence commerciale.

Précisons qu'un événement est venu renforcer l'idée de coopérative : c'est l'implication de l'opinion mondiale. Dès 1943, la conférence de l'OIT (Organisation internationale du travail) à Springfield aux États-Unis souligna l'importance qui devait dorénavant être accordée à l'expansion du mouvement coopératif dans les régions dépendantes. Ensuite, en 1944, la recommandation n° 70 (art. 45) de la Conférence internationale du travail de Philadelphie, où la Belgique était bien sûr représentée, insista sur le fait que « les autorités compétentes devront inclure dans leur programme économique, l'assistance aux sociétés coopératives formées à des fins éducatives. » Dans l'esprit de la conférence, cette éducation était envisagée sur le triple plan économique, politique et social. Si on reprend la conclusion de la rencontre, la coopérative avait pour but de jeter les bases d'une démocratie économique et politique, ainsi

8. Ce mot d'origine swahili signifierait « ceux qui s'infiltrèrent », mais il s'agit d'une étymologie erronée. En réalité, il est dérivé de « *cuuza* » (« commercer ») et non de « *cuza* » (« s'infiltrer ») !

9. Déclaration de Van der Linden au Conseil colonial, avril 1955, AAB, dossier Bur 112.

10. La France n'en avait-elle pas elle-même fait une expérience amère au Sénégal ? Les coopératives ont servi dans cette colonie de moyens de pression et d'action aux groupes politiques. De peur que l'AEF ne soit « contaminée », Paris serra les verrous en imposant un contrôle strict des coopératives locales.

que d'apporter conjointement au syndicalisme, au mutualisme et aux autres formes d'association, le tissu social nouveau dont avaient besoin les territoires dépendants.

Plus qu'un simple outil de promotion économique de la paysannerie, la coopérative, en tant que groupement de producteurs, devait aboutir à façonner une société plus ou moins égalitaire économiquement. On laissera de côté l'utopie que recouvre cette vision pour constater que l'idée sera développée par un spécialiste belge des mouvements coopératifs, Ernest de Glinne qui écrivait en 1956 :

« Il y aurait un avantage inappréciable à ce que celle-ci [la coopérative] soit conçue, dans les zones rurales au moins, de façon à ne pas permettre que quelques-uns accroissent leur standing par un individualisme forcené et des méthodes d'enrichissement rapide qui, du point de vue social, érigerait finalement l'égoïsme en institution et créeraient des cloisonnements pernicioeux. C'est malheureusement ce qui se développe et est encouragé dans maints territoires non autonomes. C'est contre cela qu'une bonne utilisation de la coopérative pourrait lutter en évitant, dans la promotion des indigènes, la concentration abusive de la richesse et la recherche individuelle destructrice de la solidarité sociale¹¹. »

Sur le plan politique, le regroupement coopératif ne manquait pas non plus d'ambitions. Qu'on en juge par ces lignes :

« Si le but de la présence blanche dans les territoires dépendants est bien d'amener les populations au *self-government* et aux responsabilités qu'il impose, il importe que la démocratie politique future puisse y être soutenue par des organisations volontaires mises en place dès à présent et sans lesquelles l'émancipation politique risque de se faire attendre longtemps ou bien de conduire au désordre ou à la dictature des intellectuels... La coopérative peut, en effet, inculquer aux indigènes le sens des responsabilités et l'esprit d'initiative qui doivent nécessairement les amener à prendre en mains leurs destinées politiques convenablement, c'est-à-dire en contrôlant leurs dirigeants¹². »

La coopérative avait donc en son principe une mission « révolutionnaire ». Mais allait-elle y parvenir ? On n'en était pas encore au stade du bilan. Toutefois, après Philadelphie, les conférences internationales de l'OIT ultérieures, comme celles de Montréal en 1946 et de Genève en 1947, confirmèrent unanimement l'opportunité de favoriser l'émergence

11. E. DE GLINNE (1956 : 156).

12. *Ibid.* (1956 : 150).

des associations paysannes en colonies. Manifestement la redéfinition des politiques coloniales et leur mise en application effective relevaient désormais, au lendemain de la guerre, de la responsabilité du monde. Le moins que l'on puisse dire à ce stade d'analyse est que cette internationalisation de la question des coopératives pouvait dissuader la Belgique de s'en détourner. Ainsi en 1948, le gouvernement général intima aux Résidents l'ordre de « recourir assez largement aux méthodes coopératives¹³ ». En mars 1950, le chef du Service agricole du gouvernement général et directeur de l'Office des cafés africains (OCA), Michel Sladden, défendit dans une longue note, que « la concentration des champs et le grand nombre de caféiers dans certaines régions des deux Résidences [étaient] deux éléments favorables à la création des coopératives de producteurs de café¹⁴ ».

Cette opinion favorable sera renforcée quelques années plus tard par l'engagement de l'Alliance coopérative internationale (ACI) à promouvoir l'idée coopérative¹⁵. Lors du congrès de Paris (septembre 1954), le directeur de l'Alliance, Watkins, mit en évidence la tâche historique nouvelle du mouvement coopératif dans le processus de redressement économique des colonies. Quant à l'administrateur Jean Ghislain, membre de l'ACI, il s'exprima au lendemain du congrès de la Société générale coopérative de Bruxelles, tenu en octobre 1954, en ces termes :

« Il nous paraît clair que, dans l'état actuel de l'économie mondiale, au moment où les experts les plus qualifiés des problèmes démographiques et de la nutrition se préoccupent, à la fois d'aider au développement des pays arriérés et d'intensifier la production des denrées alimentaires, il convient d'envisager la promotion de l'économie indigène, de manière à lui fournir les moyens susceptibles d'augmenter son rendement quantitatif et qualitatif, qui lui donne une structure solide, afin qu'elle puisse affronter les compétitions économiques et devenir un facteur actif de la masse des biens disponibles dans le monde¹⁶. »

13. Si l'administration s'est résolue ainsi à patronner l'organisation, le pluralisme de l'allégeance politique de l'idée de coopérative en Belgique fit craindre, à tort ou à raison, que des rivalités malsaines ne fussent introduites en Afrique sous le couvert d'une action coopérative politiquement diversifiée en faveur des populations autochtones.

14. M. HALAIN (1950).

15. L'ACI comptait plusieurs organismes coopératifs des pays sous-développés. En Afrique, la Fédération coopérative de Gold Coast devint membre en 1953, et l'Union coopérative du Nigeria oriental et du Cameroun figurent parmi les derniers affiliés de 1954.

16. J. GHISLAIN (1956 : 37).

J.F. Goffin, chargé de missions auprès du ministère belge des Colonies, traça lui aussi les dimensions du mouvement coopératif dans la politique coloniale belge :

« Il faut mettre à la portée de l'Africain moyen les particularités de l'économie moderne en créant, à son avantage, des institutions de dimensions réduites où il peut discuter et réaliser ses problèmes vitaux, particulièrement dans les milieux ruraux. Parmi ces institutions, nous pouvons d'ores et déjà, citer les coopératives et les ateliers sociaux¹⁷. »

Ces deux extraits résument, chacun à leur manière, la mission essentielle impartie aux coopératives en gestation : contribuer à produire et envoyer sur le marché une denrée compétitive, c'est-à-dire susceptible de modifier la situation économique du producteur. Le lien de l'économie et du moral, typiques du paternalisme colonial, apparaît ici. Car, fait remarquer J. Ghislain, eu égard au « dynamisme quasi irrésistible de l'économie européenne, on ne peut raisonnablement songer à éduquer avec succès une économie indigène que si on la veut efficiente et robuste¹⁸. »

En 1949, le principe des coopératives paysannes fut accepté par la puissance tutélaire, par décret du 16 août, rendu exécutoire au Ruanda-Urundi par l'ordonnance n° 21/138 du 8 octobre 1949. Les modalités de leur mise en place se présentaient ainsi¹⁹ :

« Sur le plan légal, le gouverneur peut agréer des sociétés coopératives indigènes, c'est-à-dire des associations groupant au moins dix personnes physiques indigènes, lorsqu'elles ont pour objet social de promouvoir, pour la mise en œuvre des principes de la coopération, les intérêts économiques et sociaux de leurs membres. Il peut également agréer le groupement de deux ou plusieurs de ces associations. L'agrégation confère à ces organismes la personnalité civile. »

Les coopératives et groupements de coopératives devaient être soumis à la tutelle de l'administration, par l'intermédiaire d'un délégué du Service des Affaires indigènes. Il n'était en fait qu'un intermédiaire financier, commercial et technique entre les paysans et les autorités coloniales.

17. L'idée avait été formulée par Arthur Greech Jones, ministre britannique des Colonies, qui déclarait : « On reconnaît que la coopérative paysanne est un facteur économique et social indispensable au développement colonial et l'on a déjà en elle un des éléments les plus importants du relèvement du niveau de vie et du progrès colonial. » Voir E. DE GLINNE (1956 : 37).

18. J. GHISLAIN (1956 : 38).

19. ANONYME (1959 : 25).

Sur le plan qui nous intéresse, les coopératives allaient collecter le produit, soit sous forme de café-parche²⁰ ou de café-cerise, tandis que les services coloniaux et les maisons autonomes en assureraient l'écoulement vers l'étranger. Les exemples retenus ici sont les coopératives régies par le décret du 24 mars 1956, modifiant celui de 1949, c'est-à-dire celles immédiatement concernées par le café. Les coopératives dites « de droit commun », qui commercialisaient pour la plupart des produits de consommation, étaient quant à elles régies par le décret du 23 mars 1921.

Nature et enjeux économiques

À la fin des années 1960, le Burundi comptait en tout neuf coopératives, d'importance inégale, réparties en deux catégories : les coopératives de café-cerise et celles commercialisant du café-parche.

Tableau 1. Coopératives café existant entre 1953 et 1960

Dénomination	Siège social	Agréation
Coopérative des planteurs de café de Butegana	Butegana (territoire de Ngozi)	ord. 21/57 du 10 avril 1953
Coopérative de planteurs de café de la Nyamuswaga	Gisha (territoire de Ngozi)	ord. 21/84 du 6 juin 1956
Union des coopératives de l'Imbo (Ucimbo)	Cibitoke (territoire de Bubanza)	ord. 21/56 du 27 avril 1957
Coopérative agricole de Rukago	Rukago (territoire de Ngozi)	ord. 21/134 du 27 avril 1957
Coopérative agricole de Bandaga	Bandaga (territoire de Ngozi)	ord. 221/85 du 8 avril 1958
Coopérative Abatuhurana	Katabo (territoire de Muramvya)	ord. 221/199 du 6 sept. 1958
Coopérative agricole du Buyogoma	Rusengo (territoire de Ruyigi)	ord. 221/107 du 15 juin 1959
Coopérative agricole du Mumirwa	Mabayi (territoire de Bubanza)	ord. 221/151 du 6 août 1959
Coopérative agricole de Makamba-Mabanda	Makamba (territoire de Bururi)	ord. 221/129 du 31 mai 1960

Source : Archives de l'Ociru²¹, P. BIBOT (septembre 1960).

20. Graine de café bien sèche, non encore usinée.

21. Il s'agit d'un fonds d'archives de l'Office des cafés indigènes du Ruanda-Urundi (Ociru) qui se trouve à Bujumbura, dans les enceintes de l'Ocibu (Office du café du Burundi actuel).

Les neuf coopératives recensées n'eurent pas la même importance. Seules quatre d'entre elles ont pleinement fonctionné. C'est sur ces dernières que portera notre réflexion, en prenant des exemples dans chaque catégorie.

Coopératives de café-cerise : le cas de Butegana

Création

La coopérative de Butegana fut construite en 1953 sur les plateaux du nord du pays, plus précisément en chefferie du Nkiko-Mugamba (territoire de Ngozi), et placée sous l'autorité administrative du grand chef Baranyanka. L'emplacement géographique de la coopérative était un atout indéniable pour ses activités. La chefferie était connue pour sa production de café arabica dont le chef était lui-même un grand fournisseur. Sur le plan climatique, la partie nord du pays bénéficie d'un taux d'insolation satisfaisant. En conséquence, le séchage avait beaucoup de chances d'être réalisé dans les meilleures conditions.

Créée pour une période de 30 ans, la coopérative de Butegana allait desservir jusqu'à 13 sous-chefferies. Elle ne couvrit cependant l'ensemble de la chefferie du Nkiko-Mugamba qu'en 1956. À cette époque, on recensa 8 030 membres attachés à la coopérative par leurs seuls apports en café, et répartis dans un rayon d'environ quinze kilomètres, correspondant à la zone d'action de la coopérative. Ce chiffre passa en 1957 à 11 594 adhérents²².

Les activités de la coopérative ont commencé aussitôt après son agrément le 10 avril 1953. L'association ne manquait pas d'ambitions puisqu'elle s'engageait à :

« [...] favoriser des méthodes culturelles rationnelles, exécuter ou faire exécuter le rassemblement, le transport, le triage, la transformation, la conservation et la vente du café des membres, procurer aux membres des outils, matériaux, graines, engrais, emballages, ustensiles, denrées diverses, etc., nécessaires aux activités ou à la subsistance des membres et [à] accorder des avances sur la vente des produits²³. »

22. ONU, Conseil de Tutelle (1960 : 13-14).

23. A. G. BAPTIST (1957 : 739). L'introduction dans la coopérative des boutiques de produits de consommation courants était selon nous de nature à contenir l'action des prêteurs d'argent (*money lenders*) qui exigeaient des bénéfices excessifs.

Bien que modestes, les infrastructures de la coopérative étaient incomparablement plus perfectionnées que les fameux centres de dépulpage. La coopérative comprenait en fait un poste de réception des cerises, équipé de bascules à cadran d'au moins 60 m² et abritant en même temps trois machines dépulpeuses et les bacs de lavage. Les vastes espaces de séchage sur claies faisaient du lieu un véritable centre aménagé²⁴. Mais les bâtiments les plus remarquables restaient les deux vastes hangars de stockage de café-parche.

L'importance des installations était réelle ; elles représentaient, après réévaluation d'une partie de l'actif à sa valeur résiduaire, un investissement de 67,5 millions de francs auquel les membres ont contribué à concurrence de 17 %. Cette contribution était indirectement perçue sur la somme à payer aux producteurs. Car après avoir payé aux membres un prix ou une avance provisionnelle (celle-ci était fixée par le directeur de l'Office des cafés indigènes – Ociru –, et approuvée par le Vice-Gouverneur général en fonction des cours de l'exercice) sur la base de leur apport de café, la coopérative se réservait 5 % de l'excédent favorable du bilan de l'exercice.

D'autres sources de financement ont donc été mises à contribution pour la constitution des fonds de roulement. On citera le gouvernement et le Fonds d'égalisation dont la participation financière (dons et prêts) était estimée à 67 % du capital. Sur instructions du vice-gouverneur Jean-Paul Harroy, il fut ouvert un compte supplémentaire sur lequel étaient prélevés les prêts et les avances aux coopératives rurales, « pour autant que leur activité ait comme base le traitement du café²⁵ ». Ainsi par exemple les prêts accordés par l'Ociru aux différentes associations coopératives étaient estimés pour la seule année 1958 à 10 millions de francs, dont près de la moitié était allée à Butegana²⁶.

24. Cet équipement lui a permis d'offrir au marché international un café de qualité supérieure. C'est ainsi que la coopérative de Butegana a, à elle seule, produit en 1959 la quasi totalité du café Ociru 1 de la Résidence du Ruanda-Urundi. Elle a de ce fait obtenu pour la totalité de son café marchand un prix moyen de 37,36 francs, alors qu'il était de 36,86 francs dans d'autres coopératives du même type (Nkora et Impara au Ruanda). Les cours étaient plus bas dans les coopératives de café-parche, avec 34,51 francs seulement. Voir ONU, Conseil de Tutelle (1960 : 13). En vue de valoriser le café exporté, des mesures commerciales furent prises par l'administration coloniale. On peut citer l'interdiction de la vente du café humide mais aussi la standardisation des cafés à l'exportation. En clair, le café-parche fut classé en huit catégories allant de l'Ociru GR (gradé) et de l'Ociru CA (Caracoli) à l'Ociru 1 à 6 (ces derniers indices correspondent à l'échelle de qualité de la liqueur : ainsi par exemple l'Ociru 1 est de qualité supérieure à l'Ociru 2 et ainsi de suite).

25. Archives de l'Ociru, lettre au Gouverneur général (31 janvier 1957). Voir aussi J.-P. HARROY (1987).

26. Trois banques (la Socobanque, la Banque du Congo Belge et la Banque belge d'Afrique) furent agréées (ord. n° 21/123 du 10 septembre 1956) pour consentir des prêts et des avances aux coopératives, mais leur participation fut dérisoire au point qu'elle n'est évoquée dans aucun document comptable des coopératives.

Organisation des opérations d'achat

L'usine dont la coopérative de Butegana était dotée lui permettait de recevoir du café en cerises, tel qu'il avait été cueilli, et d'en assurer un traitement complet par des moyens techniques éprouvés. La coopérative dépulpaît, lavait, fermentait, relavait et séchait le café, puis le mettait en vente au meilleur prix.

L'achat des cerises était au demeurant une opération simple, à condition que les baies aient été déjà sérieusement triées et séparées des cerises vertes ou piquées. À son premier apport, le producteur, en même temps vendeur, recevait une fiche dûment établie dont le double restait à la coopérative. Elle renseignait entre autres sur l'identité du planteur, l'étendue de sa caféière, et contenait d'autres observations (sous-chefferie, numéro d'ordre, etc.). On y inscrivait les apports au fur à mesure que l'adhérent se présentait, ainsi que la contre-valeur que le coopérateur recevait directement²⁷. À partir de ce moment, ce dernier n'avait plus qu'à attendre sa ristourne en fin d'exercice. On peut décrire de manière synthétique les réalisations de la coopérative.

Le nombre de membres atteignait un total de 11 594 adhérents à la fin de 1957, soit 82,5 % des HAV (Hommes adultes valides) de la région. Comme le révèlent les chiffres repris dans le tableau, la production totale des coopérateurs atteint un pic en 1956, passant de 985 tonnes (production de 1953) à 7 473 tonnes. Cette augmentation serait liée à la croissance de la production générale de la région desservie, elle-même résultant d'une augmentation rapide des arbres en production. Le nombre de caféiers en rapport passa de 570 000 caféiers en 1953 à 2 800 000 arbres en 1956. On était en effet dans une « région pilote » pour la culture du café. En cette période, le programme du Plan décennal y avait prêté toute son attention²⁸. Il en résulta une mise en place continuelle de parcelles de caféiers et chaque année le nombre d'arbres en rapport augmentait d'une façon significative. Cependant l'évolution des apports n'a pas toujours suivi celle des plantations. On remarque ainsi à travers le tableau une baisse sensible des apports à la coopérative, surtout pour 1954 et 1956, malgré l'évolution constante de la production. En revanche, l'usine aurait éprouvé au cours de l'exercice 1957 des difficultés à suivre le rythme des apports de cerises qui se sont soudainement élevés à 2 008 tonnes.

Les raisons de cette baisse constatée des apports sont de plusieurs ordres. On remarquera d'abord (tableau 3) que les prix payés par la coopérative ont été, pour les deux années, inférieurs à ceux obtenus au marché des cafés parache de Kayanza. En outre, les coopérateurs pouvaient être intrigués par l'attitude contradictoire du chef Baranyanka.

27. L'adhésion à l'association était supposée libre et volontaire.

28. ROYAUME DE BELGIQUE (1951).

Tableau 2. Coopérative de Butegana : apports de cerises et production

Année	1953 ²⁹	1954	1955	1956	1957
Nombre de coopérateurs	8 030	9 322	10 071	10 432	11 594
Rapport en % coopérateurs/HAV (Homme adulte valide)	57,33	66,13	72,70	74,30	82,50
Production en cerises : - de l'ensemble de la zone d'action (en tonnes) - des coopérateurs ³⁰	1 720 985	4 129 2 736	5 528 4 572	8 424 7 473	— —
Apports à la coopérative (T cerises)	1 138	394	1 190	409	2 008
Apports en % de la production des coopérateurs	115,54	14,40	26,03	5,47	—
Évolution des apports (indice 100 pour 1953)	100	12,46	22,53	4,73	176,20
Rendement cerises- parches à la coopérative	6,85	6,15	5,37	4,99	5,05
Production de la coopérative (en tonnes de parches)	164	65	198	82	390,80

Source : d'après les *Rapports statistiques des AIMO* (Affaires indigènes et main-d'œuvre) de Meidner et Bibot, cités par M. H. VLOEBERGHIS (1956 : 75). Les tirets (—) expriment l'absence de données.

Propriétaire d'une machine de dépulpage, Baranyanka n'apportait à la coopérative qu'une part peu importante de sa production, le reste étant traité chez lui. Il continua pourtant à inciter ses sujets à adhérer massivement à l'association à l'égard de laquelle il affichait clairement de la méfiance. Dès lors, ces derniers avaient des raisons de douter de l'avantage économique de la coopérative. De ce point de vue, les appels incessants des autorités tant coloniales que locales, à y apporter leur café apparaissaient aux yeux de certains producteurs comme une manière de les inciter à brader leur production³¹. Un travail d'enquête apporterait sûrement des précisions au sujet.

29. 1953 : agrément de la coopérative de Butegana et début de ses activités.

30. Ces chiffres donnant la production en cerises des coopérateurs doivent être interprétés en tenant compte du fait qu'ils pouvaient fournir avec leur café une partie de la récolte des non membres. C'est le cas pour l'année 1953 où l'apport à la coopérative est de 115,54 %. Comme les débuts semblaient prometteurs, il est fort probable que même des gens en dehors de sa zone d'action y ont apporté leurs cerises.

31. À ce propos, voir C. NDAYIZIGA (1987 : 87).

Aussi, le fait que la coopérative paye en deux tranches incitait d'une manière inévitable les membres à vendre leur café-parche aux traitants qui, eux, payaient en bloc. Le coopérateur touchait directement une avance sur les apports (20 % de la valeur du produit) en attendant le solde à la fin de l'exercice. La paie de la valeur totale du produit était donc la plus enviée, surtout par ceux que leur situation économique obligeait à subvenir immédiatement à de nombreux besoins. Dans ce cas, la vente aux *Wachuruzi* et commerçants intermédiaires était la solution la plus adoptée, comme le confirment ces propos d'un ancien coopérateur :

« Nous ne devrions pas attendre que la coopérative nous paye. Quand on avait besoin d'un peu d'argent pour nous acheter du sel ou des vivres en cas de carence, nous recourions aux *Bacuruzi*³² qui achetaient notre café. Cela arrivait également lorsqu'on était arrêté pour ne pas avoir payé l'impôt ; on vendait son café en cachette³³. »

Cela supposait qu'une partie de la récolte ait été traitée à la maison, diminuant ainsi les quantités de café préalablement destinées à la coopérative. Cette « fuite » justifierait-elle l'institution en 1955 du serment de fidélité que tout nouvel adhérent devait prêter à la coopérative devant le Père Cetton et le chef Baranyanka³⁴ ? Si l'on n'a pas de réponse immédiate à cette hypothèse, il y a lieu de croire qu'une telle disposition s'inscrivait sans doute dans la volonté de l'administration coloniale de promouvoir les activités de la coopérative, en lui garantissant un apport régulier de cerises.

Ainsi, l'année d'après vit la naissance d'un comité, dont le chef Baranyanka était membre d'office, chargé précisément de persuader les coopérateurs de l'utilité de leur association, et de dissuader au besoin les planteurs de préparer eux-mêmes leur café pour aller le vendre ailleurs. Les résultats de cette sensibilisation furent évidents. À la fin de l'exercice 1957, la situation s'était inversée en faveur de la coopérative : des 409 tonnes apportées en 1956, on passa à 2 008 tonnes en 1957 (soit 391 tonnes de café-parche, à raison d'un rendement estimé à 5,14).

En poursuivant la lecture du tableau, on peut conclure sur l'instabilité du pourcentage des apports par rapport à la production globale des coopérateurs. Il tombe par exemple de 115,4 % en 1953 à 5,47 % en 1956. Si l'on admet qu'en 1957 la récolte s'était maintenue à 7 473 tonnes comme

32. Il s'agit des *Wachuruzi* évoqués plus haut, en kirundi (langue nationale du Burundi).

33. RWAVUYIWABO, ancien moniteur agricole et membre de la coopérative, interrogé à Burarana (commune Matongo), 27 décembre 1989.

34. C. NDAYIZIGA (1987 : 85).

en 1956, le pourcentage des apports se chiffrerait à plus ou moins 28 %. Les raisons de cet effondrement ne peuvent être autres que celles déjà évoquées, à savoir l'attitude peu stimulante du chef Baranyanka et le peu d'audience que rencontrait le système de paie auprès des populations. Mais on peut s'interroger aussi sur les prix payés aux planteurs dans ce genre de situation. Ayant pour objectif de valoriser au maximum la production du paysan, les coopératives étaient aussi appelées à procurer à leurs membres des revenus plus substantiels que ceux touchés par les planteurs indépendants.

Tableau 3. Prix d'achat du café à la coopérative de Butegana

<i>Année</i>	<i>1953</i>	<i>1954</i>	<i>1955</i>	<i>1956</i>	<i>1957</i>
Prix payé aux coopérateurs par kg de cerises	3,50	5,00	3,81	5,00	6,00
Rendement cerises-parches à la coopérative	6,85	6,15	5,37	4,99	5,05
Prix équivalent au kg de café parche	23,98	30,75	24,95	42,10	30,30
Prix touché par le producteur individuel sur le marché de Kayanza	23,35	32,00	19,50	32,10	28,00
Avantage /désavantage pour le coopérateur au kg vendu	+0,63	-1,25	+0,96	-7,15	+2,30

Source : d'après les *Rapports statistiques des AIMO* de Meidner et Bibot, cités par M. H. VLOEBERGHIS (1956 : 76), et nos calculs.

D'une manière générale, deux facteurs essentiels interviennent dans l'appréciation de l'impact de la coopérative sur l'économie caféière en milieu rural : c'est le prix payé et le capital temps.

Le facteur prix reste le plus décisif si l'on veut analyser le comportement du producteur à l'égard de son association. Autrement dit, le prix détermine de façon décisive les apports. Encore une fois 1954 et 1956 offrent à ce sujet le meilleur exemple. Le prix au kilo touché par le producteur individuel au cours des deux exercices considérés dépassa respectivement de 1,25 francs et de 7,15 francs le prix payé par la coopérative. Cependant, sur les cinq années considérées, il apparaît clairement que les prix de la coopérative ont été à trois reprises supérieurs aux cours du marché local.

Comment comprendre alors l'effritement des prix au cours des exercices 1954 et 1956 ? En 1954, d'après les prévisions de la coopérative, le prix moyen de réalisation du café parche devait se situer à 5 francs au-dessous du prix accordé aux producteurs. Pour cette année en effet, les frais généraux totaux³⁵ par kilo de parche à la coopérative auraient été évalués à 8,75 francs contre 2,70 francs et 4,90 francs, respectivement en 1953 et en 1955. Ils auraient atteint 9,20 francs par kilo en 1956. D'après le rapport du Conseil de gestion de la coopérative de 1957, cette situation s'expliquerait par le fait que la coopérative avait au début de ses activités engagé beaucoup de dépenses. Donc le prix moyen de réalisation du café parche au kilo par la coopérative devait baisser. Si l'explication fournie par l'organe de la coopérative semble convenir à la situation de 1954, l'augmentation des frais généraux en 1956, et non pas en 1955, reste inexpiquée.

Quant au bon revenu du coopérateur enregistré en 1957, il serait dû à des raisons tout à fait indépendantes de l'exercice : d'une part, il y avait le solde de l'exercice 1955 (477 935,90 francs) qui, intentionnellement et d'autorité, n'avait pas été distribué, et d'autre part une somme de 270 000 francs remise par la Chambre de commerce et d'industrie (CCI) en compensation d'un manque à gagner subi lors de la vente de juillet 1955. Aussi, à en croire le rapport du délégué auprès des coopératives indigènes, le prix équivalant au kilo de parche touché par le coopérateur devait être augmenté d'une ristourne de 1,51 francs, consécutive à un excédent de 630 000 francs : c'est le système normal de ristourne quand le résultat a été meilleur que prévu. Le prix réel devrait donc atteindre en 1957, 32,35 francs le kilo de parche. L'avantage du coopérateur sur le planteur individuel se chiffrerait dans ce cas à 4,35 francs par kilo de parche au lieu de 2,30³⁶.

Cette différence est apparemment insignifiante par kilo de café vendu. Elle devient en revanche substantielle quand on tient compte de la production par coopérateur, et le devient davantage encore quand on considère la production totale de la région desservie par la coopérative. Cette démarche est importante si l'on veut évaluer l'avantage économique accordé à la région par le traitement du café dans le cadre de la coopérative. Par exemple, si l'on observe l'année 1960, la quantité de cerises livrée était

35. Comprenant la main-d'œuvre indigène, les frais de gestion, les frais d'exploitation, les charges financières, les amortissements et les frais divers.

36. M. H. VLOEBERGHES (1956 : 77). Cette « deuxième paie », certes insignifiante, avait une heureuse incidence psychologique pour les coopérateurs. La ristourne apaisait les mécontentements des membres qui reprochaient à leur organisation « le morcellement du capital caféier » suite aux paiements par tranches. Cependant, elle présentait le défaut d'imposer un certain délai que des commerçants intermédiaires étaient prêts à mettre à profit pour détourner les membres de la coopérative.

de 518 813,40 kg au prix de 5 francs le kilo, soit une somme versée aux adhérents de 2 594 067 francs. Cette quantité de cerises équivaut à 98 268 kg de parche (pour un rendement de 5,3) à un prix sur le marché local de 15,05 francs, soit une valeur de 1 478 933,40 francs. Le revenu aux coopérateurs serait dans ce cas de 1 115 133,60 francs³⁷.

Au regard de ces chiffres, on peut déduire que la coopérative a fait bénéficier ses membres de la réduction du nombre d'intermédiaires locaux. Toujours sur le plan commercial, la coopérative a coupé court, et c'est peut-être son grand mérite, à la pratique de vente à perte des récoltes encore sur les arbres, devenue courante. Par ailleurs, autre avantage incontesté du mouvement associatif, le paysan producteur a été libéré des travaux inhérents à la préparation commerciale du café. Il ne s'occupait plus de dépulper. Par conséquent, une économie de temps a certainement pu être réalisée. On vérifie encore ce point en observant le succès que connaissent actuellement les usines d'achat et de traitement du café cerise éparpillées à travers le pays.

Les coopératives de café-parche

Les principales coopératives de ce type furent Bandaga, Rukago et Nyamuswaga. Contrairement à Butegana qui achetait des cerises, ces coopératives assuraient le ramassage du café-parche que les paysans avaient préparé individuellement et apporté aux lieux d'achats. Il s'agissait d'endroits désignés et connus des producteurs ; c'est là qu'ils attendaient le passage du camion de la coopérative. À ce stade, chaque planteur percevait une avance sur la valeur de son produit comme il était d'usage à la coopérative de Butegana dont il vient d'être question.

Si les coopératives de ramassage des cafés-parches sacrifiaient la qualité³⁸, les investissements dans ce genre d'entreprise étaient moins coûteux si on les compare à ceux consentis pour la construction d'une coopérative traitant les cerises. Les dépenses étaient réduites par l'absence d'installations de dépulpage ou de séchage artificiel. Les infrastructures se réduisaient à un simple abri d'acheteurs munis de balances à cadran et à des hangars de transit. Après deux jours, le café parche était évacué vers les usines de déparchage appartenant pour la plupart à des industriels privés³⁹. Le produit obtenu (café marchand sous type Ociru) était mis en vente aux enchères publiques à Usumbura.

37. Selon nos calculs.

38. En l'absence de triage des cafés apportés, elles livraient au marché une parche à taux très variables.

39. Les plus importantes étaient Geduca, Porudi, Indurundi et Opak/Goma.

Il importe de voir, à travers des exemples, le fonctionnement de ces groupements coopératifs, tout en dégagant la spécificité de chacun d'entre eux.

L'exemple de Bandaga

Cette coopérative située, comme celle de Butegana, dans la chefferie de Baranyanka, fut agréée en 1958, année de démarrage de ses activités. Elle comptait 5 600 clients vendeurs, répartis sur un rayon de dix kilomètres environ⁴⁰. Les coopératives de café-parche vont d'une manière générale se présenter comme des exutoires des cafés de qualité douteuse. D'après un rapport de l'Ociru⁴¹, les cafés vendus à Bandaga provenaient pour la plupart des cerises refusées à Butegana que les infortunés producteurs s'étaient empressés de conditionner chez eux. Aussi, les apports en café parche étaient de faible importance par rapport aux quantités qui convergeaient vers la coopérative de cerises. Cette concurrence entre les deux types d'associations avait sans conteste des répercussions sur les prix. Le même rapport dénonce la guerre des prix à laquelle « les coopératives en mal de clients » se livraient⁴².

En termes de tonnage, la production de café marchand de Bandaga est passée de 65 tonnes en 1958 à 185 tonnes en 1959⁴³. En effet, 1959 a été une année de production record pour l'ensemble du pays. Aux conditions climatiques exceptionnellement favorables soulignées par le *RABRU* de 1960, s'ajoutent les résultats du Plan décennal en matière de caféiculture. La qualité relativement bonne de son café a permis à la coopérative de payer en 1958 à ses membres un prix de 25 francs le kilo, ce qui constituait le montant le plus élevé payé par les coopératives de café parche du Ruanda-Urundi. Par rapport au prix moyen de 19 francs pratiqué en 1959 par le commerce local, celui obtenu par les coopérateurs représentait pour chacun d'eux, un surplus de revenu de 32 %.

Toutefois, le prix restait meilleur à la coopérative de Butegana. Si l'on considère les 5 francs payés au kilo de cerises en 1959 et si l'on se rappelle que, pour avoir un kilo de parche, il faut six kilos de cerises (avec un rendement variable en fonction des soins apportés à la caféière), le coopérateur gagnait, dans ce cas, 30 francs au kilo de parche contre les 19 francs payés au planteur individuel. La concurrence était donc forte entre les deux coopératives.

40. ONU (1960 : 13).

41. OCIRU (1959).

42. *Ibid.*, p. 12.

L'exemple de Nyamuswaga et Rukago

La coopérative des planteurs de café de Nyamuswaga (en chefferie Ijeri) fut agréée en 1956, tandis que celle de Rukago le fut une année plus tard. Toutes les deux, qui collectaient comme celle de Bandaga le café en parche, n'entrèrent cependant en activité qu'en 1958. Cette année-là, leur effectif était évalué respectivement à 4 100 et 3 900 membres. Quant à la quantité de café en parche acheté, on l'estimait cette même année 1958 à 136 tonnes pour Rukago contre 124 tonnes pour Nyamuswaga. On peut donc se faire une idée des réalisations des trois coopératives précitées pour les exercices 1959 et 1960.

Tableau 4. Apport de café et prix au coopérateur

Année	1959			1960		
	Bandaga	Rukago	Nyamuswaga	Bandaga	Rukago	Nyamuswaga
Nombre de coopérateurs	5 657	5 692	10 888	11 022	5 106	5 298
Quantités livrées (kg)	225 250	84 500	391 707	150 072	274 945	117 854
Qtés de café parche vendues après triage (kg)	185 260	63 900	299 700	113 460	208 500	89 580
Revenu au kg de parche vendu	25,00	22,50	24,00	23,00	23,00	23,00

Source : *RABRU* (1960 : 129-133).

Pendant les deux années d'exercice, les trois coopératives ont livré respectivement 891 902 kg de café parche (en 1959) et 352 426 kg (en 1960), soit un total de 1 224 328 kg de café parche. Au prix de 24 francs le kilo, la somme versée aux coopérateurs en 1959 équivalait à 21 405 648 francs. En 1960, une somme de 8 105 798 francs fut injectée dans l'économie familiale des coopérateurs, ce qui fait une somme totale de 29 511 446 francs pour les deux campagnes⁴⁴.

Alors que 1959 fut une année record au niveau de la production, l'année 1960 a vu au contraire celle-ci chuter. Par exemple à la coopérative

43. ONU (1960).

44. La valeur de ces chiffres reste relative si l'on sait que toute la production n'était pas vendue aux coopératives. Une part de la récolte était vendue dans les centres de négoce ou dans les centres commerciaux.

de Bandaga la production de café vendue passe de 185 260 kg en 1959 à 63 900 kg en 1960. Les raisons de cette baisse sont classiques pour une culture pérenne comme le caféier. Le phénomène lié au cycle végétatif du caféier veut qu'à une bonne année de récolte succède une mauvaise année. Bien entendu aussi, la fin de la domination coloniale et le début de l'autonomie interne, synonyme aux yeux des paysans de liberté retrouvée, n'ont pas été étrangers à cette tendance.

Sur un autre plan, alors que le prix de vente moyen s'est stabilisé dans les trois coopératives pour les deux années, le revenu du coopérateur par kilo livré est relativement élevé en 1959 (une moyenne de 24 francs par kilo de parche). Cela serait dû entre autres à la qualité du café mis en vente cette année-là, bien lavé et bien séché⁴⁵. Une chose est certaine – et l'observation tiendra lieu de conclusion sur ce point : les coopératives commercialisant le café, que ce soit sous forme de cerises ou de parches, ont permis à leurs membres de réaliser des revenus relativement élevés par rapport aux producteurs individuels. Mais l'intérêt que le planteur devait y trouver ne peut se mesurer en partant seulement du raisonnement statistique, c'est-à-dire en comparant uniquement les prix payés aux deux catégories de producteurs (coopérateurs et producteurs individuels). Il faut également tenir compte du temps dégagé, au moins dans le cas de Butegana, par le coopérateur qui n'avait plus besoin de dépulper et de sécher son café, contrairement aux planteurs non membres.

Il est un autre aspect dont il faut tenir compte si l'on veut apprécier à juste titre le rôle joué par les coopératives dans la promotion du revenu intérieur du café : elles ont favorisé la monétarisation des régions où elles étaient implantées, par le nombre de salariés autochtones qu'elles employaient aux travaux de dépulpage, de lavage, de séchage et d'ensachage. La culture du café a en effet généré de petits emplois rémunérés, aussi bien à l'amont qu'à l'aval de la production.

En dépit de ces quelques résultats positifs, le mouvement coopératif, déjà tardif, a fait long feu. Dès la veille de l'indépendance du pays en juillet 1962, la plupart de ces associations étaient entrées dans une phase d'agonie, pour disparaître ensuite.

La fin des coopératives

Les groupements coopératifs promus par le pouvoir colonial sont vite apparus comme des structures artificielles, en plus d'être limitées dans

45. *RABRU* (1960 : 129).

l'espace ; aussi les coopératives évoquées n'ont pratiquement pas laissé de traces dans le paysage et la société burundais. En effet, nées à la fin de la tutelle coloniale, les coopératives n'ont pas survécu à la crise politique des années 1960. Mais l'événement ne suffit pas à lui seul pour expliquer une disparition si précoce (moins de sept ans d'activité pour celle qui a pourtant le plus duré, la coopérative de Butegana). L'accumulation des infractions dans la gestion économique et technique des coopératives, ainsi que la mainmise coloniale sur ces associations rurales ont étouffé l'épanouissement des structures commerciales au départ destinées à la paysannerie.

La plupart de ces organisations étaient dès le début des créations chancelantes. Leur mode de gestion est l'une des preuves de leur fragilité. Fermé aux natifs, le corps des gestionnaires était presque exclusivement européen. Des manœuvres dilatoires dont le but était de tenir les producteurs à l'écart de la gestion ont été observées dans plusieurs cas. Un exemple peut l'illustrer. Parmi les conditions posées pour faire partie du conseil de gestion d'une coopérative, figurait l'obligation d'avoir atteint un certain niveau de production, celui-ci étant fixé à 1 000 kg de café-cerise (ou à peu près 200 kg de café-parche) en 1955. Or, la moyenne par caféiculteur ayant été estimée à la même époque à 300 kg de café-cerise, soit 60 kg de café-parche, ce critère écartait inévitablement les petits producteurs, soit plus de 95 % des coopérateurs. On ne peut dans ce cas s'étonner que le chef Pierre Baranyanka ait été le seul représentant noir admis au conseil d'administration de la coopérative de Butegana.

En contradiction avec les déclarations officielles sur le renforcement de l'action personnelle des coopérateurs et des organes coopératifs, ainsi qu'avec l'engagement pris en faveur de la limitation des interventions de l'administration au strict nécessaire, l'administrateur territorial⁴⁶ contrôlait l'action du gérant et fixait unilatéralement le montant minimum et maximum du prix ou de l'avance provisionnelle que les associations étaient tenues de payer aux producteurs lors de l'apport de leur café (art. 14 de la loi du 9 décembre 1955). En outre le gérant ne pouvait sous sa responsabilité personnelle déléguer ses pouvoirs sans l'accord préalable de l'administrateur territorial.

La liste des prérogatives de l'administrateur territorial est longue. Il pouvait, sur simple note d'information au gouverneur, prononcer la liquidation de toute association jugée incapable de faire face à ses engagements (art. 23, alinéa 1), tandis que le représentant de l'administration à l'Assemblée générale disposait d'un droit de veto suspensif à l'égard de toute décision relative à la coopérative. En outre dans cette instance, la

46. Chaque territoire, équivalent à une province actuelle, avait à sa tête un administrateur de territoire qui dépendait du gouverneur.

seule où les planteurs étaient représentés, ces derniers ne disposaient collectivement que d'une seule voix. Ainsi le producteur, sous-représenté dans les instances de décision, s'est très vite senti marginalisé. Plus astucieux que les coloniaux ne le croyaient, le coopérateur autochtone pouvait toutefois recourir à des stratégies individuelles de dérobade : révision à la baisse de la part confiée à la coopérative, retour chez des commerçants privés et recours aux circuits parallèles.

La mainmise coloniale sur les organisations coopératives rappelle à sa manière la gestion autoritaire de l'Office des cafés indigènes (Ociru). Loin de nous l'idée que la gestion de telles structures économiques aurait dû revenir totalement à des éléments peu expérimentés pour le simple souci de les « nationaliser », mais cette mise en route contrôlée des coopératives pousse à s'interroger sur la validité des discours du pouvoir tutélaire sur la primauté des intérêts des populations africaines. Le cas analysé ici incite à relativiser l'importance que la métropole prétendait accorder à l'élargissement des pouvoirs des coopérateurs, à l'autonomie de gestion et de contrôle par les membres, etc., prévue par le décret de juin 1954.

L'autre faiblesse de ces associations fut le désordre qui prévalait dans les comptes, occultant mal les malversations commises par les gérants. Les détournements de fonds furent dénoncés pour la première fois en 1956 par le comité de contrôle budgétaire des coopératives indigènes, scandalisé par le trou de 40 % du capital social de Butegana pour cette année-là. Les cas de détournements de fonds semblent avoir été fréquents. À Nkora (Ruanda), le gouverneur dut lui-même intervenir pour relever de ses fonctions le responsable des opérations de vente qui « n'a[vait] pas fourni d'explication à propos d'un déficit de 500 000 francs sur les réalisations de la coopérative pendant l'exercice écoulé⁴⁷. »

La gestion pour le moins brumeuse des centres de traitement des produits d'exportation semble avoir été un phénomène général sous la colonisation, et même plus tard. Ainsi, comme l'a relevé plus récemment J. Jeffries, « la bureaucratie chargée de la gestion des offices de commercialisation a eu une fâcheuse tendance à consommer elle-même un pourcentage croissant de ressources ainsi dégagées, aussi bien par les charges salariales que par l'appropriation frauduleuse⁴⁸. »

En plus de ces rapines, les membres étaient découragés par des échéances de paiement exagérément prolongées (nous l'avons évoqué plus haut). Il en découla une perte de confiance allant jusqu'au désengagement des planteurs vis-à-vis des coopératives. C'est le cas en 1954-1956. Les retards de paiements ajoutés aux doutes entretenus sur

47. ANONYME (1956 : 70).

48. J. JEFFRIES (1984 : 9).

l'honnêteté des pesages, ont renforcé le mouvement de désaffection, observé aussi dans d'autres pays⁴⁹.

D'une façon générale, la quasi totalité des coopératives qui viennent d'être décrites n'étaient que de petites entités, économiquement peu viables. Travaillant par intermittence, elles ne suscitaient guère d'intérêt pour leurs membres en dehors de la saison de vente du café.

D'autres obstacles à l'origine du dysfonctionnement des coopératives peuvent encore être résumés dans les points suivants :

- la fluctuation des cours mondiaux : les coopératives rurales de production et d'écoulement du café ont bénéficié de prix favorables en 1953, puis connu la baisse sensible de ceux-ci en 1956 ;
- le manque de formation technique du peu de gérants locaux, laissant la main libre au personnel étranger, souvent peu dynamique ou peu honnête ;
- l'irrégularité des apports, se soldant par des périodes de sous-exploitation de la coopérative. Ce cas est vérifiable à la coopérative de Butegana en 1954 et 1956 ;
- l'hostilité des colons et des commerçants privés au soutien financier du gouvernement aux coopératives paysannes, vu leur conviction que tout appui allant dans ce sens placerait ces dernières dans des conditions commerciales anormalement favorables. Ainsi se sont-ils ligüés contre cette « arme » dirigée par l'administration contre ce qui restait du secteur purement privé, à leurs yeux déjà bien écrasé par les monopoles⁵⁰ ;
- la difficulté d'établir des contacts réguliers avec les adhérents et surtout de convaincre un premier noyau de coopérateurs dont la participation serait plus active ;
- le problème de la concurrence entre les différentes coopératives, vu la faible distance qui séparait les unes des autres⁵¹ ;

49. S. MORIN (1994 : 214).

50. Les commerçants indépendants se plaignaient d'une politique de sabotage de leur activité par une administration jugée populiste. La stratégie de victimisation adoptée par certains colons et commerçants étrangers pour gagner l'administration à leur cause n'est pas un fait nouveau comme nous avons eu l'occasion de le relever à d'autres moments de notre travail. Pour le cas des coopératives, les uns et les autres voyaient dans le succès de ces organisations paysannes le résultat d'une pression de l'administration coloniale, permettant de vendre ou d'acheter dans des conditions normalement interdites. Ils tiraient argument de l'« obscurité » des coopératives pour y voir la preuve d'un déséquilibre interne.

51. Rappelons que parmi les raisons qui ont été à l'origine de la réforme des coopératives indigènes (décret du 24 mars 1956) figurait le souci de « les rapprocher de leurs membres et d'éviter d'importantes concentrations unitaires au sein desquelles l'action éducative de la coopérative [serait] pratiquement impossible ». Voir à ce sujet A. G. BAPTIST (1959 : 734). Cette mesure s'est plus tard révélée nuisible au bon fonctionnement des associations coopératives.

- enfin la difficulté que nombre d'entre elles éprouvaient à réunir les capitaux nécessaires au fonctionnement, les obligeant à recourir à l'emprunt. En conséquence, les réserves nécessaires à la stabilisation des prix payés, en cas de chute des cours mondiaux, tarissaient dramatiquement.

Au terme de cette réflexion, il apparaît que la coopérative, conçue comme une nouvelle structure de commercialisation chargée de remédier aux divers défauts d'organisation du marché intérieur du café, a abouti à des résultats mitigés. Les associations coopératives ont certes participé un tant soit peu à la dynamisation de la caféiculture paysanne. Qu'elles aient été suscitées ou spontanées, elles ont été à l'origine d'un progrès technologique dans les deux secteurs du traitement et de la vente du café. De ce point de vue, elles ont contribué à valoriser à juste prix la production locale, tout en améliorant la qualité du produit exporté. Comme les quelques statistiques fournies l'ont montré, le producteur a obtenu un meilleur prix en situation de conditions favorables du marché, au grand dam des commerçants indépendants. Sur des points précis, tels que celui de la lutte contre les intermédiaires et leur parasitage économique, ou celui de l'utilisation de méthodes d'exploitation plus rationnelles (machines dépulpeuses performantes), les coopératives café ont enregistré des résultats globalement satisfaisants.

Mais en dernière instance, leur disparition, juste après l'indépendance de 1962, aura prouvé l'aspect artificiel du système, incapable d'éradiquer le paupérisme et inspiré, une nouvelle fois, par le paternalisme qui dominait le régime colonial. Nous rejoignons ici, avec quelques nuances, les conclusions de l'économiste belge Ernest de Glinne, selon qui « les coopératives ont été des instruments de réformisme très limités, de dirigisme et de propagande d'un gouvernement préoccupé de son maintien et de la sauvegarde des intérêts qui le liaient à ses possessions africaines⁵² ». La mainmise forcenée de l'autorité coloniale sur le mouvement coopératif a tenu ces expériences à distance de leur programme authentique.

Pour toutes ces raisons, les coopératives n'ont donc pas été les instruments de l'émancipation économique de la paysannerie. Devant l'exutoire très normatif que l'autorité coloniale a voulu imposer à travers un système coopératif autoritaire, la réaction des populations concernées a été l'évitement. En dernier ressort ces coopératives café sont restées des associations très modestes, qui ont apporté quelques avantages à leurs membres, mais dont le succès ne pouvait que rester limité.

52. E. DE GLINNE (1956 : 148-149).

Références bibliographiques

Ouvrages et articles

- ANONYME, 1956, « L'office des cafés indigènes du Ruanda-Urundi et l'organisation du café », *Bulletin de la Banque centrale du Congo Belge et du Ruanda-Urundi*, 2 : 69-72.
- ANONYME, 1959, *Le Ruanda-Urundi, les ressources minérales, commerce et industrie, énergie et transports, communications et travaux publics*, Bruxelles.
- BAPTIST A. G., 1959, « Quelques considérations sur les coopératives agricoles au Congo belge et au Ruanda-Urundi », *Bulletin agricole du Congo belge*, vol. 50, n° 3 : 727-750.
- CHRÉTIEN J.-P., GUICHAOUA A. et LE JEUNE G., 1989, *La crise d'août 1988 au Burundi*, Paris, Afera, Karthala (*Cahiers du CRA*, n° 6).
- GLINNE (DE) E., 1956, « Le mouvement coopératif au Congo belge et au Ruanda-Urundi », in *Vers la promotion de l'économie coloniale. Compte rendu du colloque sur l'économie indigène*, Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 3-9 janvier : 149-152.
- GHISLAIN J., 1956, « Position du problème de l'économie indigène », in *Vers la promotion de l'économie indigène. Compte rendu du colloque colonial sur l'économie indigène*, Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 9-13 janvier : 37-48.
- HARROY J.-P., 1987, *Burundi, 1955-1962. Souvenirs d'un combattant d'une guerre perdue*, Bruxelles, Hayez.
- HATUNGIMANA A., 2005, *Le Café au Burundi au XX^e siècle. Paysans, argent, pouvoir*, Paris, Karthala.
- JEFFRIES J., 1984, « Moins d'État et plus de marché. Sur une analyse des politiques agricoles en Afrique », *Politique africaine*, n° 14, juin : 6-12.
- MORIN S., 1994, « Le café dans l'Ouest-Cameroun, de la culture de rente au révélateur de la crise sociale », in TULET J.-C. et alii (dir.), *Paysanneries du café des hautes terres tropicales*, Paris, Karthala : 192-223.
- NDAYIZIGA C., 1987, *Baranyanka et la chefferie de Kunkiko-Mugamba*, Bujumbura, mémoire de licence de l'Université du Burundi.
- ONU, « Rapport de la Mission de visite des Nations-Unies dans le Territoire sous Tutelle du Ruanda-Urundi 1960 », New York, Conseil de Tutelle, 2 juin 1960.
- RABRU, *Rapport sur l'administration belge au Ruanda-Urundi présenté par le gouvernement belge au Conseil de Tutelle des Nations-Unies*, Bruxelles, 1960.
- ROYAUME DE BELGIQUE, 1951, *Plan décennal pour le développement économique et social du Ruanda-Urundi*, Bruxelles, ministère des Colonies.

VLOEBERGHES M. H., 1956, *Problèmes de commercialisation du Ruanda-Urundi*, Bujumbura, Rapport de mission d'étude.

Archives africaines de Bruxelles (AAB), Bruxelles

Dossiers Bur 112 et Bur 312.

Dossier D119 :

- OCIRU, « Note explicative concernant l'installation de coopératives-café en milieu indigène », Kisenyi, 25 septembre 1953.
- HALAIN M., « Note sur certains problèmes posés par le café au Ruanda-Urundi », 1950.

Archives de l'Ociru (Office des cafés indigènes du Ruanda-Urundi), Bujumbura

ANONYME, 1956, « La coopérative de café cerises de Butegana. Bilan et perspectives d'avenir », Usumbura, 12 septembre.

BIBOT P., « Rapport du délégué aux coopératives indigènes », Usumbura, septembre 1960.

HARROY J.-P. , « Lettre au Gouverneur Général », 31 janvier 1957.

OCIRU, *Rapport annuel*, Usumbura, années 1953, 1959.

Sulla fine delle monarchie del Burundi e del Rwanda

Carlo CARBONE¹

Le strutture e il colonialismo²

A quarant'anni dalle indipendenze siamo costretti a guardare con occhi nuovi a quelle istituzioni d'età precoloniale, ibridate poi in epoca coloniale, che erano le chefferies e le monarchie. Istituzioni divenute ibride perché la loro sussunzione o cooptazione nel sistema coloniale aveva ovviamente comportato, nonostante la conservazione del nome, l'introduzione delle contaminazioni e, per così dire, impurità, necessitate dai sistemi di *indirect rule*. Il formale rispetto delle istituzioni tradizionali, ove compatibili, e il loro cosiddetto ammodernamento, aveva inoltre visto l'inserzione nel corpo istituzionale tradizionale di una buona dose di improprie novità indotte da ignoranza o pregiudizio o opportunismo amministrativo o tutto questo insieme. Si era spesso trattato, com'è noto, di novità e contaminazioni non sempre conciliabili con la tradizione storica e con la sua interpretazione né con la stessa realtà del momento³.

1. Professeur ordinaire d'histoire et institutions de l'Afrique et chargé de cours d'histoire contemporaine à l'Università della Calabria (Cosenza, Italia) ; conseiller scientifique de l'Institut italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIA.) et membre du Comité scientifique pour l'Histoire générale du Burundi (Unesco).

2. Questo scritto, dedicato a Jean-Pierre Chrétien, è l'elaborazione annotata della relazione tenuta al panel *Colonialismo e formazione della nuova Africa : istituzioni e società* del convegno di Lecce (Cantieri di Storia, II, 25-27 settembre 2003) della Società italiana per lo studio della Storia contemporanea. Rispetto al periodo della consegna del manoscritto al comitato per la celebrazione di J.-P. Chrétien, novembre 2003, l'aggiornamento è stato limitato all'aggiunta di due testi alla bibliografia.

3. Sulla progressiva perdita dell'identità nazionale si vedrà utilmente, nonostante i vent'anni dalla pubblicazione : J. GAHAMA (2001 [1983]). Si veda, inoltre, J. RUMIYA (1992).

Se questa considerazione è giustificata da più decenni di indagini sulla storia delle istituzioni africane, nuovo è, invece, l'approccio odierno in considerazione di quello che appare come un « *retour des rois*⁴ ». Dal Ghana all'Uganda, dal Benin al Madagascar, dallo Zambia al Malawi ai Grandi Laghi, la comparsa di più poli di reviviscenza di ruoli e istituzioni monarchiche o connesse alla monarchia, e il recupero di tradizioni politiche, amministrative, giudiziarie precoloniali, costringono gli osservatori a prendere atto di un'attitudine che costituisce, forse, il tentativo di una risposta « interna » alle difficoltà in cui si dibattono le società postcoloniali. La stessa persistenza e l'ampio odierno ricorso a quest'ultimo aggettivo ribadiscono, ove fosse necessario, quanto queste società siano ancora tributarie della loro storia coloniale e quanto cospicue siano le difficoltà di integrare in maniera costruttiva quella storia nel presente : difficoltà fra le quali, estrema, è quella di ripristinare un'adeguata convivenza multi-etnica e, al contempo, di rispondere all'inesausta esigenza di auto-identificazione.

Le monarchie della regione dei Grandi Laghi⁵, e in maniera particolarmente vistosa quelle dei paesi di cui qui ci occupiamo : il Burundi e il Rwanda, avevano carattere sacro. Si tratta di un dato essenziale per penetrare il complesso meccanismo – non solo istituzionale ma, più in generale, politico – che ha presieduto alla preservazione dell'equilibrio interno di quelle realtà per lo più multi-etniche⁶ fino all'intervento coloniale (e, per vari aspetti, anche dopo) : « *la religion ancienne* », conferma Jean-Pierre Chrétien, « *avait joué un rôle fondamental dans l'intégration sociale et dans les légitimations politiques*⁷. » Senza entrare nella contestazione strutturalista dell'idea di « sovrastrutturalità » dei valori mistici associati alla funzione politica e dell'ordine simbolico sotteso all'ordine politico⁸, mi limito a constatare che la sacralità si manifestava in numerose e precise circostanze, anche quotidiane, e in specifiche occasioni rituali che, in genere, non riguardavano solo il re ma coinvolgevano l'intero suo popolo. Si configurava così, fra re e sudditi, un rapporto in cui gli elementi mistici e quelli politici del potere risultavano sostanzialmente inestricabili⁹.

4. Cf. C.-H. PERROT et F.-X. FAUVELLE-AYMAR (dir.) (2003).

5. Oltre al Burundi e al Rwanda, dal Nord al Sud, nell'attuale Uganda : Bunyoro, Toro, Buganda, Nkore ; nell'attuale RD Congo : Bukavu, Bushi, Bufururu ; nell'attuale Tanzania : Karagwe, Kiziba, Bugabo, Kyamutwara, Kyanja, Ihangiro, Kimwani, Buzinza, Bukerebe, Bushubi, Buha. Cf. E. MWOROHA, (1977 : 49). Un'onomastica leggermente diversa, dovuta a un diverso criterio di raggruppamento è in J.-P. CHRÉTIEN (2000 : 382).

6. Per i punti di vista africani, cf. É. MWOROHA (1977) e l'intero corpus dell'opera di A. KAGAME (1952 e 1972).

7. J.-P. CHRÉTIEN, in F. LENOIR et Y. T. MASQUELIER (dir.) (1997 : 1192-1196).

8. Cf. L. DE HEUSCH (1996 : 101-108).

9. Sui miti di fondazione si veda I. BERGER (1981).

Con riferimento, poi, a una supposta origine « camitica » delle più importanti fra quelle monarchie, una scuola antropologica che ha avuto seguito fino alla metà dello scorso secolo individuava addirittura un carattere « camitico » in tutte le monarchie sacre africane¹⁰, collocandole con ciò a uno stadio evolutivo superiore. Ma quanto alla consistenza stessa della supposizione intorno alla natura « camitica » delle strutture monarchiche qui in questione, si tratta di ipotesi di cui – sia essa riferita a un dato geografico o antropologico – segnalerò più avanti l'ambiguità, l'appena velato carattere razzista e, comunque, la fragilità storica.

Così come per gli inglesi nel confinante regno del Buganda, nel caso del Burundi e del Rwanda sia per i tedeschi, primi visitatori (1892-1894) e colonizzatori (1899-1916), che per i belgi, era evidente la favorevole inclinazione nei confronti delle etnie (hima, tutsi) che, in maniera autenticamente o presuntamente esclusiva, governavano la regione e delle istituzioni politiche che, a torto o a ragione, erano considerate loro promanazione. Che si trattasse di un atteggiamento dovuto solo, o in via principale, al fatto che quelle istituzioni, monarchiche, apparivano o erano interpretate come prossime da appartenenti a paesi monarchici è spiegazione invero semplicistica. Si trattava, infatti, di un favore che l'antropologia del primo colonialismo era ben lontana dall'estendere a *tutte* le istituzioni monocefale africane. Al contrario lo limitava a quelle della regione dei Grandi Laghi sul fondamento di una diversa e malintesa prossimità : quella razziale, derivante dalla fantasiosa individuazione, nei tutsi e negli hima, di un nuovo ceppo negride, quello dei « camiti non negri » o « camito-semiiti ». L'idea sorgeva infatti, figlia del suo tempo, dalla tardo ottocentesca scoperta di quei popoli che, da un lato, lo schematismo dell'antropologia fisica non voleva assegnare alla « razza negra » e dei quali, dall'altro, la nascente antropologia culturale frettolosamente equiparava le complesse istituzioni locali a quelle europee d'età medievale. Anche le istituzioni erano state così, con pronta disinvoltura, definite non negre e promosse a « camitiche ». Si trattava della versione biblico-antropologica del « camitismo » di nuovo conio secondo la quale responsabile dell'offesa al padre non era Cam ma solo il suo ultimogenito, Canaan. Così solo quest'ultimo e, soprattutto, la sua progenie – quella negra o, forse, divenuta tale a seguito del peccato – era ora l'autentico portatore della maledizione divina che comportava il perpetuo asservimento alle stirpi dei fratelli di Cam, gli altri capostipiti Sem e Jafet.

Quelle istituzioni, tuttavia, rimanevano singolarità o anomalie locali che confermavano il pressochè generale convincimento del primitivismo delle ben più diffuse istituzioni dell'Africa non « camitica », quella negra.

10. Si veda, anche per i primi seri dubbi sulla questione, agli atti di un cospicuo congresso tenuto a Roma, V. VAN BULCK (1959 : 129 e sgg).

Questo generico favore a parte, in epoca coloniale non sarebbe esistita nel « Ruanda-Urundi » una « politica istituzionale coloniale » del Belgio che andasse aldilà delle esigenze dell'*indirect rule*. Lo stesso sostegno alle monarchie era così strettamente associato a quelle esigenze che, nella prima fase, i colonizzatori non esitarono talvolta a sostenere questo o quel capo dissidente per tenere il re sotto ricatto. La determinata (e, per i successivi drammatici eventi interetnici, determinante) « tutsizzazione » della classe amministrativa indigena¹¹ che doveva servire da puleggia di trasmissione del potere coloniale, non sarebbe stata che la prassi istituzionale di una dottrina politica puramente coloniale, per quanto connotata da un razzismo selettivo. In questa dottrina l'*indirect rule* non sarebbe mai assunto a criterio assoluto di orientamento ma sarebbe rimasto solo uno dei molto pragmatici criteri di governo coloniale : in Congo, infatti, sarebbe stata, al contrario, attuata una sorta di amministrazione diretta. Non diversamente si comportò la Chiesa cattolica che nei centralistici regni del Burundi e del Rwanda sostenne l'autorità dei *bami*, dall'autorità dei quali si aspettava le conversioni in massa che effettivamente si verificarono. In Congo, invece, la penetrazione missionaria e l'evangelizzazione furono più capillari e faticose, per quanto certo non molto più effettive.

Decolonizzazione, etnie, istituzioni

Al pari che nel resto dell'Africa, il periodo terminale del colonialismo si era accompagnato, presso le élites della regione, a una rapida, intensa e apparentemente profonda mutazione ideologica per quello che concerneva il passato delle loro istituzioni, i valori delle loro culture e, in buona sostanza, dei loro canoni di identificazione comunitaria. La

11. Jean-Pierre Chrétien ricorda che, nel 1959, in Rwanda, 43 capi su 45 e 549 sottocapi su 549 erano tutsi. In Burundi, nel 1954, su 35 capi 26 erano *ganwa*, ovvero principi del sangue, 9 tutsi, nessuno hutu : « *La sélection des cadres s'effectue [...] en fonction de leur instruction, de la conversion au christianisme qui accompagne celle-ci, de leur docilité et surtout selon des critères ouvertement raciaux. En affichant l'élitisme du mérite et le respect des aristocraties locales, le colonisateur étend en effet ce privilège à l'ensemble de la catégorie tutsi et le justifie en termes d'inégalité physique et morale.* » Cf. J.-P. CHRÉTIEN (1998 : 3). La più significativa testimonianza della scelta etnica belga è quella del governatore Pierre Ryckmans, pure intellettuale raffinato e colonizzatore sensibile alle culture locali, che teorizzava il superamento della contraddizione fra la violenza coloniale e il rispetto delle culture locali cooptando i tutsi, ma solo loro, nell'esercizio del potere che residuava dall'Amministrazione. Cf. P. RYCKMANS (1948 e 1953) ; J. VANDERLINDEN (1988).

mutazione – tanto più rapida e profonda quanto maggiore era stata la privilegiata prossimità di quelle élites al mondo coloniale – era dovuta, e orientata, al pervasivo irrompere del « nazionalismo democratico » fra i temi del dibattito politico in ambiente anticoloniale. Fra i simboli più vistosi delle identità e delle relative tradizioni, le monarchie erano entrate in uno stato di grande precarietà e venivano strumentalizzate e, eventualmente, assorbite nel nuovo sistema di potere postcoloniale (Buganda, Burundi) – così come era avvenuto nel sistema coloniale – quando non erano sbrigativamente travolte (Rwanda). Può sorprendere che questo avvenisse senza che il mondo che si sarebbe potuto supporre deputato alla difesa della tradizione, quello rurale – pur trascinato, in quanto prevalentemente hutu, a una inedita crociata etnica antitutsi – avesse alcuna coerente reazione « tradizionalista ». In realtà, presso i dirigenti hutu la polemica anti-tutsi e la battaglia antimonarchica avevano un preminente (e contingente) carattere politico legato alla scelta delle condizioni *interne* cui sottoporre il passaggio all'indipendenza. In ambiente tutsi, invece, ad accompagnare il processo di senescenza delle istituzioni tradizionali, a quanto sembrava poco compatibili con le trascinanti ideologie della « modernità », si osservava un loro recupero nelle prassi politiche. In altri termini, le monarchie – tutsi o « tutsizzate » che nei Grandi Laghi fossero divenute in epoca coloniale – erano state guadagnate alle esigenze della nuova Africa : accanto al contraddittorio simbolo costituito dall'imperatore d'Etiopia, gli esempi della lotta anticoloniale del *kabaka* del Buganda, del *mwami* del Rwanda e del principe burundese Rwagasore sono più che eloquenti.

La secolare tradizione sacrale è così profonda da rendere ancor oggi piuttosto vivido nelle campagne il complesso immaginario monarchico. Ma se il regno del Buganda ha trovato equilibrato posto all'interno della Repubblica ugandese, quella tradizione non impedì la crisi e la fine delle istituzioni monarchiche rwandese e burundese – o, almeno, dei loro vertici : i *bami* – che si verificarono a breve distanza l'una dall'altra ma seguendo percorsi e cadenze parecchio diversi fra loro.

Le diversità si manifestarono sotto molteplici aspetti :

a) temporali, perché la crisi rwandese precipitò in un lasso di tempo molto ristretto, fra il 1958 e il 1959, e rapidamente si concluse, con il referendum istituzionale e politico del '61, in un periodo molto precoce rispetto alla crisi burundese (1966). E in questa differenza è contenuto il paradosso costituito dal fatto che al repentino precipitare della crisi rwandese, in nessun modo legata a un collasso dell'autorità religiosa del *mwami*, si opponeva la situazione burundese in cui l'autorità del *mwami* – pur profondamente erosa nella sua qualità religiosa dalla sistematica

azione coloniale di contenimento e di impoverimento simbolico¹² – sarebbe sopravvissuta fino al 1966.

b) etnico-politici, perché l'identificazione della monarchia rwandese con l'etnia tutsi dominante e con i suoi obiettivi anticoloniali, oltre all'abbattimento del potere amministrativo tutsi, impose la scelta dell'eversione immediata della stessa istituzione, ora considerata il principale focolaio d'infezione etnico-politica. In Burundi, invece, il tradizionale e manifesto lavoro dei *bami* e della classe dirigente dei *baganwa*, i principi del sangue, per non farsi coinvolgere in dispute etniche o regionalistiche, elaborando un'ideologia « sovraetnica » (oggi, anzi, di separatezza etnica) e mantenendosi al di sopra dei gruppi, contribuì a ritardarne la caduta¹³. Alla fine della monarchia, infatti, non avrebbe concorso il potere europeo ma sarebbe stata opera interna ;

c) politico-internazionali, perché le istituzioni tradizionali del Rwanda, alla cui classe dirigente, pure, il Belgio aveva dedicato le più prossime attenzioni, furono abbattute dalla stessa potenza amministrante che si pose come garante di un nuovo corso, mentre quelle del Burundi, le cui relazioni con il Belgio, per quanto più distaccate, erano tradizionalmente meno problematiche, sopravvissero indisturbate all'indipendenza ;

d) politico-interni, perché la realtà interetnica di ambedue i paesi rovinò in un vortice di azioni e reazioni politiche che in Rwanda non erano più controllate dalla natura totalitaria della monarchia – arcaica, certo, e ormai orientata quasi esclusivamente alla difesa di interessi di ceto, ma ancora protettiva e osmotica – mentre, in Burundi, furono alimentate da una crisi della rappresentanza istituzionale che tendeva a divenire cronica ;

e) infine, connessi ai precedenti, regionalistici perché, a differenza del Rwanda, dove l'autorità del *mwami* era molto consistente su tutto il territorio e su tutti i gruppi, l'ultimo *mwami* del Burundi che abbia effettivamente regnato, Mwambutsa, legato come i suoi predecessori ai ceti dirigenti del centro e del nord del paese, ostacolava di fatto una redistribuzione regionale del potere politico divenuta ormai, negli anni 60, improcrastinabile. Così il perseguimento dell'obiettivo dei

12. Si veda la soppressione, nel 1929, del principale rituale legato alla monarchia, quello del *muganuro*, festività della semina del sorgo, sulla quale cf. M. BAHENDUZI (1977).

13. Si veda É. MWOROHA e J.-P. CHRÉTIEN, in C.-H. PERROT e F.-X. FAUVELLE-AYMAR (2003 : 381-399).

bahima, gruppo tutsi del sud, di ridimensionare il potere dei clan centro-settentrionali legati alla corona, i *banyaruguru*, accelerò il processo antimonarchico.

In tutto ciò giocò un ruolo decisivo il pressante, anzi irresistibile, appello che i due blocchi della comunità internazionale, non più quindi solo il Belgio, implicitamente o esplicitamente rivolgevano ai due paesi perché si schierassero – e la scelta dello schieramento sarebbe stata opposta – nel clima della guerra fredda che, in l'Africa come nelle altre « periferie », non riusciva a essere meno teso per i timidi tentativi di disgelo del periodo. La monarchia belga, quella burundese e quella rwandese erano egualmente sovrastate dalla guerra fredda ma fra quella europea e le due africane la differenza nel livello di condizionamento era sostanziale: l'una rappresentava un soggetto di politica internazionale, le altre – istituzioni e nazioni – della politica internazionale rimanevano oggetto.

Com'è noto il lavoro della monarchia belga fu rivolto alla tutela di interessi minerari, prevalentemente belgi ma, in misura considerevole, anche inglesi e statunitensi, in Congo. L'orientamento di tale attività coincideva con l'interesse dell'Occidente alla salvaguardia dei bastioni antisovietici in Africa così che i comportamenti degli alleati Nato alla fin fine conversero anche quando, come in altri momenti della storia dell'Alleanza, gli obiettivi immediati dell'uno non coincisero del tutto con quelli dell'altro. Il caso del Congo, con l'imposizione dell'opzione occidentale, e in particolare dell'Amministrazione Kennedy e dei settori economici statunitensi che vi facevano riferimento (non tutti, ché gli interessi del capitalismo statunitense erano ovviamente variegati e talvolta divergenti) dapprima nella concessione dell'indipendenza, poi nella riduzione della secessione katanghese, costituì un importante caso di condizionamento dell'evoluzione politica dell'Africa agli interessi occidentali. Fu un condizionamento cui, nel complesso, i sovietici si piegarono nel tentativo di lasciare all'organizzazione internazionale l'autorità sufficiente ad accompagnare il processo di coesistenza pacifica di cui essi avevano vitale bisogno. Tale realismo politico, condiviso da Nkrumah, avrebbe certo reso meno irto il processo generale di decolonizzazione ma sarebbe costato agli africani la rinuncia all'autonomia politica ed economica sognata dal movimento anticoloniale, autonomia rinviata a un futuro senza calendario, e inoltre, lo si ricordi per inciso, l'emblematica perdita di una delle più significative personalità politiche del periodo: Patrice Lumumba.

L'esigenza di stabilità del Congo trascinò così l'intero « occidente » a sostenere l'opera di pesante interdizione che i belgi misero in opera anche nei piccoli ma strategicamente delicati confinanti orientali. L'obiettivo

divenne pertanto il contenimento o l'eliminazione del ceto politico più consapevole, quello indipendentista. L'attività politica dei nazionalisti venne investita da un'interferenza occidentale via via più greve e sanguinosa. Prima dell'indipendenza in Rwanda e, dopo, anche in Burundi, paesi le cui attrattive economiche e il cui peso strategico erano pure, in se, trascurabili e avrebbero dovuto porli sostanzialmente al di fuori dell'orizzonte politico, delle preoccupazioni e degli appetiti degli Stati Uniti e della Nato.

Crisi e fine delle monarchie

Il Rwanda e la crisi delle monarchie

Se, a partire dalla seconda metà degli anni 50 del Novecento, il dibattito politico fu centrato sulle questioni nazionalistiche e anticolonialistiche, a mio modo di vedere determinanti in prima e ultima istanza, non va sottovalutato, fra i condizionamenti « intermedi » che portarono la monarchia al declino e alla rovina, il peso politico delle questioni sociali. Un trentennio di « tutsizzazione » forzata aveva infatti creato un vero fossato fra i due gruppi etnici, dei quali quello privilegiato dai colonizzatori aveva finito per inserirsi in tutti i gangli dell'Amministrazione per favorire i propri interessi economici. Fu nell'ultimo periodo precoloniale che irruppe su uno scenario etnico che fino allora era apparso placido le prime manifestazioni hutu esplicite di disagio e di dissenso etnico¹⁴. Esse furono tanto più importanti quanto maggiore ne era l'origine e il sostegno cattolico¹⁵, sia quello degli ambienti religiosi hutu sia, determinante, quello degli ambienti missionari che, nella loro quasi totalità, si erano rapidamente convertiti alla causa degli esclusi. Si trattava di manifestazioni che avevano una chiara impronta razziale. In risposta a queste, e puntualmente orientate anch'esse a rivendicazioni razziali, comparvero pretese di primazia provenienti da ambienti tutsi ultraconservatori¹⁶ in relazione alle quali è eufemistico definire incauto l'atteggiamento assente del *mwami*.

14. Si veda il cosiddetto « manifeste des Bahutu » : *Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Rwanda, 24 mars 1957*, in F. NKUNDABAGENZI (dir.) (1961 : 20-29).

15. Sul ruolo della Chiesa cattolica nella storia del Rwanda coloniale e sul repentino spostamento del suo favore dai tutsi agli hutu, si veda, di parte cattolica, J. KALIBWAMI (1991), I. LINDEN (1999), A. PERRAUDIN (2003).

16. Essi si definivano *bagaragu b'ibwami bakuru* (grandi vassalli di corte). La loro dichiarazione è in F. NKUNDABAGENZI (1961 : 35-37).

Storicamente poco consistenti ambedue le posizioni ma altrettanto arroganti e conservatrici queste quanto pretestuose quelle.

Fino al 1958 il movimento hutu non era presente che in ambienti « évolués » e, geograficamente, era limitato alle zone centrale e nordoccidentale del paese dove persisteva il ricordo – e la nostalgia – di un'epoca precoloniale durante la quale vi era stato esercitato un potere regale hutu¹⁷. Ciononostante, presso i contadini il ruolo del *mwami* non era messo in discussione neanche qui. La morte (uccisione?) di Mutara III, nel luglio '59, fece precipitare la situazione¹⁸. Il partito indipendentista e monarchico Unar (Union nationale rwandaise) perse, con il *mwami*, un supporto determinante. A nulla sarebbe valso il cosiddetto « colpo di stato » con cui i tutsi incaricati dei rituali di intronizzazione nominarono un nuovo re – nella persona di Jean-Baptiste Ndahindurwa, che avrebbe preso il nome dinastico di Kigeri V – senza consultare il governatore¹⁹, espressione massima del potere coloniale nel « Ruanda-Urundi ». All'Unar, accusato di essere allo stesso tempo feudale comunista anticlericale e persino islamizzante, si contrapponeva ora (1959) un partito hutu, il Parmehutu (Parti du mouvement de l'émancipation des Hutu), nato all'Arcivescovato di Kabgayi, sul quale gli europei avevano trasferito il favore politico e organizzativo che fino a pochi anni prima destinavano ai tutsi. Era un appoggio che si fondava innanzitutto sul concorso dell'interesse degli hutu e dei belgi nel ritardare l'indipendenza. Gli uni non volevano, infatti, ottenerla senza prima aver estromesso i tutsi dal potere e gli altri non volevano concederla senza essersi garantiti dal pericolo di vedere i due territori in Amministrazione Fiduciaria divenire pedine di un gioco filolumumbista alla vigilia del momento in cui, in un clima fortemente antibelga, il Congo stava per diventare indipendente (30 giugno 1960). Ma c'era una seconda motivazione, forse meno immediata ma altrettanto urgente da un punto di vista geopolitico : l'Africa centrale andava salvaguardata dal « comunismo » nella cui pania i belgi davano per scontato che fossero caduti i leaders delle sue ex dipendenze (destinati tutti e tre a una morte violenta) Lumumba per

17. F. NAHIMANA (1993). La stessa zona costituirà nel 1994 il principale serbatoio delle migliaia di esecutori materiali del genocidio dell'aprile-luglio – fra i cui organizzatori proprio l'autore appena citato – e, poi, la base interna di destabilizzazione del governo post-hutu del Front patriotique rwandais (FPR).

18. C. CARBONE (2000a : 43 sgg). Sia M. C. ATTERBURY (1970 : 53) che C. NEWBURY, (1988 : 193) parlano della morte di Mutara solo come di un « accelerator » della successiva sollevazione hutu della quale sottostimano la spinta belga e la strumentalizzazione hutu e belga della stessa figura del *mwami*.

19. Se ne veda la testimonianza nelle memorie pubblicate molto tempo dopo i fatti : J.-P. HARROY (1984). Il quadro politico-costituzionale è trattato esaurientemente in F. REYNTJENS (1985).

l'appunto, Mutara del Rwanda e Rwagasore, il principe burundese che guidava nel suo paese un fortissimo movimento indipendentista.

Nel novembre del 1959 una sollevazione antitutsi – scatenata, paradossalmente ma con abile percezione dell'intatta influenza della monarchia sul mondo rurale, in nome del re – provocò una reazione tutsi che offrì ai belgi l'occasione per far intervenire la gendarmeria. Il paese venne posto sotto regime militare agli ordini del colonnello belga Logiest il quale sostituì rapidamente l'intero corpo amministrativo locale con personale hutu. Le elezioni amministrative organizzate nell'estate successiva videro la vittoria schiacciante del Parmehutu e la sostituzione del ceto dirigente indigeno fu così compiuta. Le élites hutu e i responsabili coloniali che avevano attuato l'operazione la sostennero, e addirittura la mitizzarono²⁰, in nome di principi di giustizia sociale soffocati dai tutsi. La monarchia, ritenuta responsabile dell'opzione anticoloniale delle élites, non poteva sfuggire alla logica dell'operazione.

Essa venne spenta con un'operazione guidata dal Belgio²¹ e tollerata dall'Onu, prima che la minacciosa indipendenza – fissata infine, dopo tumultuosi dibattiti in sede Onu, al primo luglio 1962 – rendesse difficile il recupero del paese a una collocazione filooccidentale. Se si fosse trattato, come un autorevole osservatore disse a sostegno dell'impostazione che l'alleanza hutu-belga aveva dato all'operazione, solo di un conflitto sorto « *essentially between Hutu and Tutsi* » o di un « *fundamental ideological clash between monarchists and republicans*²² » il sentimento monarchico dei *banyarwanda*, hutu o tutsi che fossero, avrebbe resistito alla ben poco spontanea *jacquerie* : Ne è testimonianza la sua attuale persistenza.

Il 28 gennaio 1961 una riunione generale dei nuovi amministratori, costituitisi, per così dire, in assemblea eversiva, proclamò la Repubblica che sarebbe stata legittimata, nel settembre, dal referendum istituzionale celebrato insieme alle elezioni politiche. L'80 % dei rwandesi votò secondo lo schema etnico che inaugurava il nuovo corso della politica, qui auspicata lì paventata, nell'intera regione e i bahutu presero il potere

20. Di una « *révolution sacrée* » parlò infatti il leader hutu G. Kayibanda in un'intervista televisiva ora raccolta nel documentario di L. DE HEUSCH (1997). Sullo stesso tono il grosso volume dell'ex segretario dell'MDR, partito unico (hutu) del Rwanda D. MUREGO (1975). Sostanzialmente sulla stessa linea la testimonianza dell'allora Sostituto Procuratore belga in Rwanda J.-R. HUBERT (1965). Provenienti invece da uno studioso che sembra, lui pure, non dare eccessivo peso alle influenze esterne, sono le considerazioni sulle caratteristiche « *typically revolutionary* » del rovesciamento della monarchia. Si veda R. LEMARCHAND (1977 : 67).

21. Cf. le memorie dell'ufficiale che, sul campo, ha realizzato l'operazione : G. LOGIEST (1988).

22. R. LEMARCHAND (1977 : 85).

che avrebbero conservato fino al 1994. Si può a margine notare che il governo e la corona belgi ne ottennero il sovrapprezzo del riconoscimento di una liberalità che arrivava a « consentire » la sostituzione di una monarchia con una repubblica.

I tutsi sfuggiti a questa prima azione armata di tipo etnico costituirono la prima grande ondata migratoria nei paesi vicini. Altre se ne sarebbero aggiunte nel corso delle repressioni seguite ai ripetuti tentativi di rientro nel paese negli anni successivi, tutti rovinosamente falliti tranne l'ultimo. Kigeri, ultimo, improvvisato *mwami*, tagliato fuori dalla scena politica, perse il suo ruolo nonostante il blando appoggio trovato sulla scena internazionale presso gli ospiti più disparati : il *kabaka* del Buganda, Mutesa II, allora alle prese con problemi analoghi, il governo della Repubblica Popolare Cinese, alla perenne ricerca di teste di ponte africane per un suo ruolo alternativo a quello sovietico nel « terzo mondo », e persino gli Stati Uniti, dove infine si ritirò e dove vive di assistenza pubblica.

Quanto al quadro internazionale riferito all'imminente indipendenza, le discussioni intavolate all'Onu furono tutt'altro che astratte dispute di principio. Ci si accapigliò non solo sulla data ma sul ben più concreto problema della permanenza nei due paesi delle truppe belghe anche dopo la fine ufficiale della presenza coloniale belga, assistendo alla divaricazione delle posizioni del Rwanda che invocava la garanzia militare dell'ex colonizzatore alla nuova allocazione interna del potere politico e, come vedremo, del Burundi che, sostenuto dalla commissione Onu per il Ruanda-Urundi, si opponeva a qualunque ipotesi di presenza militare belga. Era, del resto, una divaricazione che rifletteva quella, più generale, fra il cosiddetto Occidente e il resto del mondo²³.

Rwanda e Burundi : i limiti delle similarità

Nonostante l'opzione radicale del partito indipendentista Uprona (Union pour le progrès national), guidato dal figlio del *mwami*, in Burundi la monarchia sopravvisse per quattro anni all'indipendenza. All'istituzione era stata risparmiata l'avversione del colonizzatore in virtù dell'inclinazione filooccidentale del re e del suo ristretto gruppo di potere, considerati una garanzia internazionale, ma essa cedette, poi, a laceranti spinte e contropinte interne.

23. Va da sé che il mondo comunista appoggiò con energia la posizione terzomondista rappresentata in quel caso all'Onu dalla liberiana Angie Brooks, presidente della Commissione per il Ruanda-Urundi.

Come per il Rwanda, fra gli elementi di spiegazione di tali lacerazioni e del conflitto che ne derivò non intendo in alcun modo sottovalutare quelli comuni ad altre realtà africane coloniali e, soprattutto, postcoloniali. Fra questi primeggiano il deterioramento o la scomparsa delle istituzioni economiche precoloniali « di compensazione » e, in esplosiva concomitanza, la degradazione o l'abbattimento dei termini africani di scambio nell'ambito del circuito capitalistico internazionale. Se si aggiunge che, a tale degradazione, hanno ampiamente contribuito gli interessi tutt'altro che « nazionali » delle cosiddette « borghesie nazionali », sul cui mito aveva contato l'intera compagine anticoloniale, risulterà chiaro che si tratta dello stesso processo che, per l'insieme dell'Africa subsahariana, ha rivelato la più importante manifestazione di fallimento dell'ipotesi palingenetica legata a quel circuito.

Ma, pur se accompagnato a tutto ciò, il passato delle relazioni interetniche e, in particolare, la loro gestione in età coloniale, era rimasto cruciale e lo è ancora nella realtà odierna. Esso, anzi, appare oggi più importante che in altri tempi, sia per il dato obiettivo delle ripetute catastrofi civili, connotate etnicamente, degli ultimi quarant'anni, con cui invano si cercherebbe un'analogia nel passato ; sia per la drammatica novità costituita dall'apparente impossibilità di trovare altro riferimento identitario, altro *ubi consistam* sociale, per burundesi o rwandesi in pieno naufragio socioeconomico, sia, ancora, per l'abile e cinica utilizzazione che della pedina etnica si fa sullo scacchiere politico contemporaneo.

Ora, laddove, in Rwanda, la presa del potere da parte degli hutu rese esplicita la partizione etnica, recependola addirittura fra le norme dello Stato e giungendo a stabilire una volta per tutte le quote (ai tutsi fu assegnato il 9 %) di partecipazione all'istruzione e all'Amministrazione, in Burundi la scelta fu opposta, con il bando di qualunque richiamo all'etnia. E tuttavia essa rimane sul proscenio a dispetto dei ripetuti tentativi di escluderla d'autorità dal gioco politico (di espungere, anzi, lo stesso termine dal vocabolario politico) decisi dopo il primo esperimento di sterminio dei tutsi, nel 1965, sei anni dopo l'analogo tentativo rwandese, e proseguiti fino alla metà degli anni 80. L'etnia è infatti, ancora, allo stesso tempo elemento centrale della polemica politica, oggetto di un acceso dibattito scientifico e, inoltre, dato ultimo di identificazione comunitaria, e non solo in ambiente rurale.

Richiamo la questione perché, nonostante rispetto al Rwanda abbia tardato ad apparire sulla scena politica, essa riveste anche qui un ruolo chiave nella ricostruzione della storia recente. Del tutto particolarmente nella gestione sociale del potere politico da parte della monarchia burundese e nella vicenda della sua crisi e del suo tracollo. Il paragone col Rwanda s'impone non tanto per le similarità del passato, così esagerate dai semplicistici colonizzatori da aver fatto dell'un paese il

gemello dell'altro (« falsi gemelli » li chiama infatti J.-P. Chrétien) quanto per le differenze, anche quelle relative ai rapporti etnici. Semplicismo delle similarità e consistenza delle differenze tali che ancora nel 1966 il famoso antropologo Jacques Maquet lasciava trasparire grande sorpresa per le divergenti opzioni dei due paesi, a cavallo e dopo l'indipendenza, che alla fin fine definiva « *deux États frères...mais opposés*²⁴. » Tuttavia, nella valutazione del peso dell'etnia sulle vicende della corona, non si può andare così lontano come R. Lemarchand quando, in opposizione all'osmosi che in Rwanda connette tutsi e corona, parla per il Burundi di « *absence of mutually supportive links between the Crown and either of the two major ethnic groups in society (Hutu and Tutsi)*²⁵. » In realtà l'equilibrio fra la corona (e la categoria a essa più strettamente legata, quella dei principi del sangue, i *baganwa*) e le etnie era fondato sul decentramento politico e amministrativo. A differenza da quanto succedeva nell'assolutistica monarchia rwandese, sia il *mwami* che i grandi capi regionali, per lo più dei *baganwa*, non potevano esercitare la loro autorità che venendo a patti con ambedue i gruppi etnici : a livello locale per la trasversalità interetnica dell'economia agropastorale, a livello nazionale per l'esigenza di stabilizzare un potere perennemente precario con l'aiuto del maggior numero possibile di clan che, nella regione²⁶, erano (sono?) spesso interetnici²⁷ e non sostituivano le etnie ma vi si affiancavano²⁸.

Fra la metà degli anni 50 e la metà dei 60, insomma, anche il Burundi fu condizionato dai problemi e dalle contraddizioni etniche cui s'è fatto riferimento per il Rwanda. Si tratta di capirne le considerevoli differenze.

Il Burundi e la fine delle monarchie

Fu quello, altresì, il periodo in cui il principe Rwagasore e, in quei primissimi anni di nazionalismo burundese, lo stesso *mwami*, presero iniziative di sapore anche solo indirettamente nazionalista. Per esempio, per quanto esclusivamente simbolica, nel '56 la restaurazione del *muganuro*, complessa festività annuale per la semina del sorgo accusata dai belgi di intollerabili tratti pagani e abolita nel '29, richiamò i *barundi* a una rinnovata unità nazionale intorno alla corona.

24. J. MAQUET (1966 : 21 e 22).

25. R. LEMARCHAND (1977 : 94).

26. Sul ruolo dei clan nella regione nel contesto delle monarchie sacre : D. NEWBURY (1991 : in part. 200 sgg).

27. Cf. M. D'HERTEFELT (1971).

28. Si veda A. NSANZE (2001 : 5).

I dirigenti burundesi volevano ora scuotere Bruxelles dall'ostentata attitudine di noncuranza nei confronti del territorio in Amministrazione Fiduciaria. Se, infatti, sotto la pressione dei tumulti scoppiati in Congo nel gennaio 1959, il governo belga venne strappato alla sua inerzia ed emise infine una *Déclaration gouvernementale sur l'avenir du Congo belge*, nessuna menzione vi veniva fatta del « Ruanda-Urundi » che pure al Congo era amministrativamente legato. Solo nell'aprile successivo un « Groupe de Travail » venne incaricato di « *s'enquérir des aspirations des habitants du Ruanda-Urundi et des vues qu'ils ont sur la manière de conduire l'évolution administrative et politique de ce territoire*²⁹. » Nel novembre, infine, fu partorita una *Déclaration gouvernementale* che concedeva « *des gouvernements locaux jouissant d'une autonomie progressive sous le contrôle de la tutelle générale de la Belgique*³⁰. » Ben poco, come si vede, rispetto alle aspirazioni locali.

Il Conseil supérieur du Pays (CSP), un organismo consultivo di cui facevano parte i *barundi*, da parte sua, nel gennaio del '60 si pronunciò puntualmente per l'indipendenza del paese³¹. Tuttavia, da un lato i belgi non avevano ritenuto la situazione altrettanto grave quanto quella del Rwanda – in questo equivocando – dall'altro i dirigenti burundesi, per quanto ben consapevoli del segnale d'allarme proveniente dal loro vicino del nord, non avevano ancora perso la fiducia in un futuro controllabile, fiducia loro ispirata dalla consapevolezza della diversità delle condizioni di partenza. Oltre alle loro sperimentate capacità manovriere sullo scacchiere internazionale, era la monarchia, con le speciali caratteristiche di equilibrio etnico e di « moderazione » internazionale che contraddistingueva quella burundese, che alimentava quella fiducia, per così dire a destra e a manca. Certo, il ceto politico che aveva attirato di gran lunga i maggiori consensi interni, raccolto nel partito nazionalista Uprona, non era, complessivamente, sulle stesse posizioni del *mwami* ma la battaglia politica per l'indipendenza fu abilmente giocata su ambedue le scacchiere : quella moderata del *mwami* e quella radicale di suo figlio Rwagasore, il futuro primo ministro, e di uomini come il successore di quest'ultimo, André Muhirwa.

Il raggiungimento dei loro obiettivi non era, tuttavia, cosa scontata dal momento che gli ambienti europei si offrirono di sostenere l'alternativa che poteva essere favorita da quella tradizionale contesa aristocratica che opponeva la famiglia del *mwami*, quella dei Bezi (discendenti dai re Mwezi) e la famiglia dei Batware (discendenti dai re Ntare). Costoro avevano mantenuto un'attitudine di gelido distacco nei confronti del re,

29. M. MUKURI (2001 : 158).

30. Si veda *Décolonisation et indépendance du Rwanda et du Burundi* (1963 : 445).

31. V. BANKUMUHARI (1977).

con l'eccezione di Muhirwa³² che era un mutare ma aveva rinunciato alla tentazione di contestare l'esercizio delle prerogative legittime della monarchia, sposando una figlia del re.

Fondato da Rwagasore nel 1958 e ispirato alle esperienze sindacalistiche e cooperative di Julius Nyerere³³, il partito Uprona raccolse contadini e commercianti, proprietari aristocratici e salariati e, soprattutto, tutsi e hutu i quali ultimi, anzi, ne costituirono la maggioranza del comitato centrale. Rwagasore, del resto, pur suscitando silenti disapprovazioni fra *baganwa* e *batutsi*, aveva sposato una hutu. Non era un caso ma la coincidenza della privata inclinazione del principe con il pubblico obiettivo che la vita sociale dei *baganwa*, e persino dei semplici tutsi, fosse improntata alla difesa interetnica dell'unità nazionale. È in questo quadro che va vista la comunità d'intenti, manifestata a più riprese, fra Rwagasore e Lumumba. Del leader congolese, considerato – a giusto titolo, visto il suo successo su quasi tutta la distesa del Congo – il campione di un nazionalismo multietnico allora preso a modello per la gestione delle indipendenze, Rwagasore condivideva, con le stesse motivazioni, l'avversione del mondo coloniale e ne avrebbe, infine, condiviso lo stesso sanguinoso destino.

Come l'origine dell'Uprona, non foss'altro che per la leadership del principe Rwagasore, era stata connotata dal gruppo dei *bezi*, così il secondo partito (PDC, Parti démocrate chrétien), sostenuto dai belgi e ostile a una indipendenza a breve termine, si richiamava al gruppo dei *batare*. L'aggettivo « chrétien » contenuto nel nome del partito aveva un connotato politico più che religioso, con un sottinteso internazionale evidente nel richiamo ai partiti democristiani d'Europa occidentale. Anche qui, comunque, come in Rwanda, gli ambienti cattolici svolgevano un ruolo politico ancora parecchio importante ma non determinante³⁴.

32. Il vecchio *muganwa*, recentemente scomparso, da qualche anno s'era posto alla testa di un sostanzialmente fantomatico partito politico che avrebbe voluto richiamare la fiducia e l'adesione delle masse contadine sia in virtù dell'appartenenza del vecchio leader alla categoria sociale dei *baganwa* che si considera al di sopra delle etnie, sia come erede di una tradizione monarchica, per quanto opposta a quella degli ultimi due re. Il riferimento alla contesa fra principi *batare* e principi *bezi* avrebbe però rivestito in questo caso una connotazione di dubbia utilità politica perché i *batare* sono responsabili dell'uccisione di Rwagasore, ancora oggi ricordato con devozione anche dagli hutu. La circostanziata ma parecchio esagerata fiducia di Muhirwa in tale progetto politico era stata manifestata in un'intervista, parzialmente inedita, concessa all'autore di queste righe nel 2001, Archivio Carbone.

33. Cf. J. GAHAMA ([1997]) e, anche per il quadro generale riferibile alle indipendenze, J.-P. CHRÉTIEN e J. GAHAMA, in C.-R. AGERON et M. MICHEL (dir.) (1995 : 222-238).

34. Per un approccio critico alla storia del cattolicesimo in Burundi, si veda il brillante lavoro di un religioso, rimasto vittima di un attentato nel 1989 : A. MVUYEKURE (2003).

L'Uprona vinse ampiamente le elezioni del settembre 1961 ma il suo leader, appena nominato Primo ministro, il 13 ottobre venne assassinato in un complotto organizzato ed eseguito dalla famiglia dei *batare*, e sostenuto dagli amministratori belgi locali³⁵.

Alla vigilia della proclamazione dell'indipendenza (luglio 1962), così, anche in Burundi si manifestarono sulla scena politica delle divisioni – lotte interne per il potere sostenute o strumentalizzate dal Belgio e accompagnate dalle prime avvisaglie di insofferenza etnica – che il Rwanda aveva sperimentato nel '59 sotto la forma di un inedito ed esplicito scontro razziale. Furono lotte e divisioni in cui il coinvolgimento delle istituzioni divenne esplicito anche al livello internazionale. Il *mwami* e il suo primo ministro, per esempio non riuscirono a lasciare nell'ombra la diversità radicale delle loro opzioni politico-internazionali, in particolare in occasione della discussione Onu, cui s'è già accennato a proposito del Rwanda, sulla permanenza, cui Mwambutsa teneva molto e che Muhirwa invece rifiutò, delle truppe belghe dopo l'indipendenza³⁶.

Anche qui venne creato un partito hutu, il Parti du Peuple, incaricato di raccogliere il malcontento a base etnica. Partito che, sull'onda degli avvenimenti del '59 e, ancor più, del '63 in Rwanda, a seguito dei quali migliaia di tutsi si erano rifugiati in Burundi, come l'omologo rwandese si promosse con una propaganda apertamente razzista.

Ancora una volta, tuttavia, anche in relazione al destino interno del Burundi, furono le preoccupazioni internazionali a fare la differenza. Il governo del Burundi indipendente (alla testa del quale, dopo Rwagasore, furono prima il *muganwa* Muhirwa, poi il tutsi Nyamoya) che si richiamava al « gruppo di Casablanca » aveva aperto incondizionatamente, pur con l'ostilità del *mwami*, alla Cina popolare. L'ambasciata della RPC a Bujumbura divenne il secondo terminale di un asse che, partendo dall'ambasciata a Dar es Salaam, intendeva contestare sul terreno la preminente presenza delle due superpotenze. Vale la pena di ricordare che, sul finire di quello stesso torno di tempo, con base a Dar es Salaam e Bujumbura, un Ernesto Che Guevara in incognito – e senza il convinto appoggio dell'Avana, per non dire dell'assoluta contrarietà di Mosca – tentava l'insurrezione in Congo³⁷ con l'appoggio dei tutsi rwandesi colà

35. Cf. C. CARBONE (2000a : 1-52).

36. « *Mwami was also bitter and critical of attempts of Afro-Asians [fra i quali non osa citare il suo primo ministro] and Soviet bloc to secure withdrawal Belgian troops when independence obtained* » (comunicava confidenzialmente il 23 febbraio 1962 al Segretario di Stato l'ambasciatore statunitense a Bruxelles, Nara, College Park, MD, documento NND 949545/59/CDF 1960-63, 1832, 755 B.00/2-162).

37. Cf. C. CARBONE (2000b : 423-431). Ad onta delle inclinazioni molto moderate del *mwami* il governo del Burundi aveva mantenuto nei confronti della crisi congolese « *une*

rifugiati³⁸. Nonostante la connotazione moderata del sistema interno di gestione del potere politico ed economico³⁹, le scelte internazionali burundesi fra il '62 e il '65 provocarono, insomma, la messa all'indice del piccolo paese da parte del Belgio. Ma, quel che più conta, anche degli Stati Uniti di cui le corrispondenze fra gli agenti in loco e i funzionari del Dipartimento di Stato si intensificarono tumultuosamente mostrandosi sempre più preoccupate. Ne è testimonianza, a fronte della pigra, rutinaria e ridottissima corrispondenza precedente il '62, contenuta nei faldoni intitolati genericamente all'Africa belga, l'improvviso straripare di documenti di questi tre anni la cui massa è raccolta negli archivi statunitensi, sia civili che militari.

Ad onta delle pretese super-etniche dei *ganwa*, morto Rwagasore l'ipotesi interetnica era destinata al tramonto. I *barundi* vedevano ormai nei leaders e nei partiti più la loro colorazione etnica che quella politica, quale che essa fosse. Così, nella misura in cui le etnie furono prese nell'ingranaggio della difesa di opzioni interne così connotate, anche le opzioni internazionali (« Casablanca », « Monrovia »), in realtà contrapposte per la pervasiva presenza della guerra fredda, diventarono, nell'immaginario dei burundesi, opzioni etniche. Il paese, insomma, si avviò sulla stessa strada imboccata pochi anni prima dal Rwanda.

L'instabilità interna (nel gennaio 1965 un nuovo assassinio scosse il paese, quello del primo ministro, hutu, Pierre Ngendandumwe) e l'opzione internazionale radicale del partito Uprona convinsero il *mwami* a imboccare una strada più conservatrice. La nomina di Joseph Bamina come nuovo primo ministro manifestò questo indirizzo con l'abolizione delle famose denominazioni di « Casablanca » e « Monrovia », la condanna dell'ingerenza della Cina nella politica interna del paese e il definitivo abbandono dell'attitudine « internazionalista » che aveva consentito ai lumumbisti congolesi di servirsi della base di Bujumbura⁴⁰

attitude neutraliste assez dure vis-à-vis de l'Occident », che nell'Africa centrale di quegli anni significava il Congo di Mobutu e di Tshombe, fino alla rottura delle relazioni diplomatiche con il grande vicino occidentale. Si vedano gli « *Éléments du dossier relatif au différend entre la République du Congo et le Royaume du Burundi* » (1964).

38. Sulla « *relation quadrangulaire : Chine populaire, groupe de Casablanca du Burundi, rebelles congolais, inyenzi rwandais* », si veda F. REYNTJENS (1986 : 123-137 ; la citazione è a p. 133). « *Inyenzi* » (« scarafaggi ») era l'ingiurioso epiteto con cui in Rwanda gli Hutu del Parmehutu indicavano gli esiliati tutsi. È dello stesso anno del volume appena citato un 'mémoire de licence' che, come succede di frequente nella Facoltà di Lettere dell'Università del Burundi, risulta di utile consultazione, in questo caso soprattutto per l'accusa di comunismo rivolta ai nazionalisti : S. SINDAYE (1986).

39. Si veda, per esempio, la Constitution du Royaume du Burundi dell'ottobre 1962 in *Courrier africain* (1963 : 9-20).

40. Il legame fra i radicali burundesi e congolesi è ben esemplificato dal periodico *L'Éclair*, « *Organe de combat de l'Union des Jeunesses révolutionnaires congolaises* »,

via'e. Ma il re andò oltre e decise di forzare la Costituzione e nominare, dopo le elezioni del maggio, un nuovo primo ministro che non apparteneva né al partito che le aveva appena vinte, di nuovo l'Uprona, né all'etnia cui appartenevano i due terzi dei deputati di quel partito, quella hutu. Si trattò infatti del *muganwa* Léopold Biha, suo segretario privato.

A questa svolta autocratica e con pericolosi risvolti anti-hutu alcuni gruppi appartenenti a questa etnia risposero con un tentativo di colpo di stato (19 ottobre) in cui lo stesso primo ministro fu seriamente ferito, il *mwami* dovette mettersi al sicuro nel vicino Kivu congolese e, nelle zone di Bubanza e di Muramvya – tradizionalmente, questa, la più prossima alla monarchia – dei tutsi furono massacrati dai loro vicini hutu. La frattura fra il re e la sua gente, che fino a un paio d'anni prima sembrava impensabile anche per la funzione di garanzia etnica del *mwami*, era ora, sostanzialmente, consumata. Represso il colpo di stato, il 2 novembre, dopo un breve ritorno nella capitale, il *mwami* Mwambutsa partì per l'Europa da dove scelse di non far più ritorno in Burundi e di esercitare le sue funzioni tramite messi e ambasciatori regali di varia natura. Come è stato notato, la monarchia aveva dissipato quella che gli stessi osservatori hutu gli riconoscevano come legittimazione popolare⁴¹. Ne erano cause politiche la « *tendance à l'augmentation des pouvoirs du roi et à la constitution d'une véritable autocratie* », i « *départs répétés... en Europe* » che « *remettaient en cause le lien entre le mwami et les tambours, symboles du pouvoir* », e le « *conditions d'arrivée au trône de Ntare V, qui renverse son père*⁴² » cui accenno poco sotto. Un ulteriore elemento che va inoltre sottolineato, non ultimo se non in ordine di elencazione, è il deterioramento dei termini di scambio economico e culturale intervenuto a danno del mondo rurale. A causarlo era stato l'emergere, nel Burundi indipendente, di un ceto dotato degli strumenti di controllo amministrativo e politico che genericamente definirei « urbano » comprendendovi anche quella categoria, marginale ma politicamente molto vivace, che è costituita dagli studenti i quali avevano a loro volta motivi di delusione nei confronti del gruppo fin allora dirigente⁴³. Si trattava di un ceto prevalentemente ma non esclusivamente tutsi, del tutto disinteressato ai problemi della campagna. Il

pubblicato a Mulongwe in Kivu, che nel numero 5 dedica la pag. 10 al quarto anniversario dell'assassinio di Rwagasore e sanziona la svolta anticinese di Mwambutsa (1965 : 10).

41. Cf. A. NSANZE (1996 : 35 ; 2003 : 127 e sg.). Si veda inoltre H.-P. CART (1966).

42. D. DARBON e P. L'HOIRY (1982 : 66). Per il punto di vista tutsi che negli anni immediatamente successivi al colpo di Stato repubblicano metteva (confusamente) in evidenza le responsabilità di una monarchia che abusava del proprio potere e che quindi era causa della sua fine cf. T. NSANZE (1970) e G. MPOZAGARA (1971).

43. H.-P. CART (1973).

deterioramento cui tale ceto ha, in maniera determinante, contribuito ha fatto parlare di un conflitto Stato/contadini, inedito per il Burundi, degenerato poi in conflitto etnico⁴⁴ o, quanto meno, confluito nella più vasta tempesta politico economica che ha investito la coesistenza etnica.

Fu in occasione dell'ultima partenza del *mwami* per l'Europa che, incaricato da lui di mantenere l'ordine nel paese, apparve sulla scena politica Michel Micombero, il giovane ufficiale che, dopo poco più d'un anno di convulsioni interne, avrebbe proclamato la Repubblica.

Le istituzioni, indebolite dall'assenza del re e, comunque, dalla sua incapacità di padroneggiare la crisi che ormai vedeva sul campo le etnie, si trovarono in questi mesi sull'orlo del collasso. Questo sarebbe arrivato quando uno dei figli del *mwami*, Charles Ndizeye, lasciando nell'ambiguità le vere intenzioni del padre, che gli aveva bensì accordato poteri speciali provvisori ma non aveva certo abdicato, l'8 luglio del 1966 assunse con un colpo di stato la corona, con il nome dinastico di Ntare V⁴⁵. Ntare nominò primo ministro Micombero, cui doveva il sostegno dell'esercito all'operazione e di cui diventò, in buona sostanza, ostaggio. Ne accettò, inoltre, l'idea di sospendere la costituzione e di fare dell'Uprona il partito unico, sulla scorta di ciò – colpi di Stato militari e instaurazione di regimi a partito unico – che andava succedendo anche altrove. Che, anzi, si sarebbe generalizzato in quasi tutta quella stessa Africa postcoloniale che, del legato europeo, aveva in un primo momento recepito la democrazia istituzionale.

A questo punto nessun concreto interesse avrebbe ancora avuto nell'istituzione monarchica il gruppo di ufficiali tutsi appartenenti al gruppo hima della provincia meridionale di Bururi, rappresentati al potere da Micombero. Essi erano, in realtà, desiderosi per un verso di liberarsi dell'aristocrazia tradizionale dei tutsi *banyaruguru* da cui erano provenuti i *bami* (*bezi* o *batate* che fossero stati), tutta originaria del centro nord e si riteneva, per l'altro, in condizione di ottenere, ove necessario con la forza, quello che la monarchia aveva fin allora ottenuto con la sua pura e semplice esistenza: l'equilibrio interetnico o piuttosto, ormai, il controllo della maggioranza hutu⁴⁶.

44. H. COCHET (1996) e, in un quadro teorico e storico più vasto, H. COCHET (2001).

45. Uso l'ordinale V accanto al nome del *mwami* Ntare solo in omaggio all'abitudine invalsa in epoca coloniale in base a una delle abusive analogie con la monarchia rwandese e riflessa, di conseguenza, nella bibliografia e nei documenti dell'epoca. Era un'analogia pigramente proposta dagli europei nel quadro della raffigurazione « gemellare » che ho qui rifiutato, e volentieri accolta dai *barundi* per millantare un passato di nobiltà non inferiore a quello dei *banyarwanda*. In realtà è oggi quasi unanimemente considerata esagerata l'ipotesi di cinque cicli reali di quattro *bami* (ce ne sono stati probabilmente solo due) dalla fondazione della monarchia del Burundi, almeno nei limiti della nazione attuale.

46. Rappresenta un punto di vista la cui consistenza è da accertare l'opinione di Marc Manirakiza, un aristocratico tutsi due volte ministro degli esteri con Biha: « Si

Il 28 novembre del 1966, il primo ministro, responsabile della sicurezza e delle forze armate, fin allora garante del trono di Ntare, Micombero appunto, prese il potere e proclamò la Repubblica.

Vale qui la pena di tentare di fare chiarezza su un dato che mi pare non secondario circa il trapasso della monarchia. La Repubblica si installò attraverso una rottura bensì radicale ma non cruenta : un colpo di stato pacifico. Inoltre questa rottura non arrivò al punto da rifiutare due elementi essenziali del passato. Il primo era il partito Uprona che, per quanto i golpisti lo sottacessero, aveva una profonda radice nella vecchia tradizione monarchica e che rimase l'asse delle strutture di potere dell'età repubblicana. Il secondo era costituito dall'eredità simbolica e politica della stessa persona fisica che, fondando quel partito, aveva rinnovato il clima politico nazionalista negli anni dell'anticolonialismo : il figlio del *mwami*, Rwagasore. Egli rimase l'eroe nazionale cui si doveva risalire per ogni legittimazione politica.

In virtù di questi due elementi il passato rimaneva insomma la sola cauzione che poteva allontanare il rischio del ricorso alla forza di fronte all'incombente esplosione delle due principali divisioni : quella regionalistica, soprattutto fra i quadri dirigenti, e quella etnica fra tutti i *barundi*. Così, mentre si ostentava la rottura rivoluzionaria, il richiamo a Rwagasore non era che un richiamo, per quanto equivoco e inespresso, alla continuità. Lo stesso Micombero non era solo l'uomo che personificava il passaggio dalla monarchia (dei cui due ultimi rappresentanti era stato fiduciario e addirittura primo ministro) alla repubblica. In realtà nulla della sua attività pubblica dei primi tempi sembrava rinnegare i valori monarchici in se. Fin dal primo discorso giustificò il golpe non denunciando una qualche « filosofica » incompatibilità della monarchia con le esigenze di una gestione di nuovo tipo del Burundi indipendente ma solo con la deriva antidemocratica degli ultimi due re alla cui debolezza attribuiva le scelte fatte dall'uno, Mwambutsa, « *sous l'instigation des courtisans* » e dall'altro, Ntare, che « *tente de faire la même politique que celle de son père*⁴⁷. »

Dopo Micombero, per successivi colpi di stato, altri tre presidenti della Repubblica (Bagaza, Buyoya e, dopo l'interregno democratico dei presidenti eletti hutu Ndadaye, Ntaryamira e Ntibantunganya, di nuovo Buyoya), provenienti dalla stessa regione (anzi dallo stesso comune), avrebbero assicurato il mantenimento del loro potere di « gruppo

certaines cadres tutsi ont été séduits par l'instauration d'une république lorsque le divorce Micombero-Ntare eut été consommé, c'est qu'ils craignaient que les extrémistes hutus ne les devancent ». Si veda M. MANIRAKIZA (1990 : 95). Per le valutazioni di parte hutu si può vedere R. NTIBAZONKIZA (1993).

47. Il discorso pronunciato da Micombero in occasione della proclamazione della Repubblica è in *Révolution burundaise* (1968 : 16 sgg.)

regionale » e di una supremazia dei *bahima*, sempre meno tollerata, sui tutsi del centro, i *banyaruguru*, e sui *bahutu* dell'intero Burundi prima del loro ritorno al governo.

L'ultimo re del Burundi, Ntare, sarebbe sopravvissuto in esilio fino a quando, consegnato alle autorità del Burundi dal dittatore ugandese Idi Amin, sarebbe stato giustiziato lontano dalla capitale il 30 aprile del 1972. La sua fine avvenne in concomitanza, e verosimilmente a causa, dello scatenarsi di una rivolta hutu (nel sud) che avrebbe causato molte migliaia di morti tutsi ma altresì, in fase di repressione, molte decine di migliaia di morti hutu, una storia di sangue così fitta nell'immaginario popolare che ancora oggi se ne parla, e malvolentieri, per antonomasia come del « flagello ».

Bibliografia

- « Constitution du Royaume du Burundi », 1963, *Courrier africain*, TA 23 : 9-20.
- « Éléments du dossier relatif au différend entre la République du Congo et le Royaume du Burundi », 1964, *Courrier africain*, TA 39.
- ATTERBURY M. C., 1970, *Revolution in Rwanda*, Madison, University of Wisconsin.
- BAHENDUZI M., 1977, *Le muganuro et l'umwaka. Deux fêtes rituelles du Burundi ancien*, Bujumbura, mémoire de l'École normale supérieure.
- BANKUMUHARI V., 1977, *Le Conseil supérieur du Pays, promoteur de l'indépendance nationale*, Bujumbura.
- BERGER I., 1981, *Religion and Resistance. East African Kingdoms in the Precolonial Period*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale (Mrac).
- CARBONE C., 2000a, *Burundi Congo Rwanda. Storia contemporanea di nazioni etnie stati*, Rome, Gangemi.
- , 2000b, « Ernesto Che Guevara e la storia del Congo », *Africa*, vol. 55, n° 3 : 423-431.
- CART H.-P., 1966, *Conception des rapports politiques au Burundi*, Bujumbura, Université du Burundi.
- , 1973, *Étudiants et construction nationale au Burundi (1962-1969)*, Bruxelles, Cédaf.
- CHRÉTIEN J.-P., 1993, *Burundi, l'histoire retrouvée. 25 ans de métier d'historien en Afrique*, Paris, Karthala.
- , 1997, « Religions de l'Afrique des Grands Lacs est-africains », in LENOIR F. et MASQUELIER Y. T. (dir.), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard : 1192-1196.

- , 1998, « Comparaison avec les voisins du sud : la fin des monarchies au Rwanda et au Burundi », manoscritto fornitomi dall'autore, archivio Carbone.
- , 2000, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Aubier.
- CHRÉTIEN J.-P. et GAHAMA J., 1995, « Les options d'une indépendance sous tutelle au Rwanda et au Burundi : nationalismes ou révolutions internes », in AGERON C.-R. et MICHEL M. (dir.), *L'Ère des décolonisations*, Paris, Karthala : 222-238.
- COCHET H., 1996, *Burundi : la paysannerie dans la tourmente. Éléments d'analyse sur les origines du conflit politico-ethnique*, Paris, FPH.
- COCHET H., 2001, *Crises et révolutions agricoles au Burundi*, Paris, Karthala, INAPG.
- DARBON D. et L'HOIRY P., 1982, *Pouvoir et intégration politique : les cas du Burundi et du Malawi*, Bordeaux, CEAN.
- « Décolonisation et indépendance du Rwanda et du Burundi », 1963, *Chronique de politique étrangère*, vol. XVI, n° 4-6.
- DE HEUSCH L., 1996, « Royautés sacrées africaines : une relecture critique de Frazer », *Studia Africana*, n° 7 : 101-108.
- , 1997, *Ruanda 1894-1994. Une République devenue folle*, cassetta VHS, Bruxelles, Simple Productions.
- D'HERTEFELT M., 1971, *Les Clans du Rwanda ancien. Éléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire*, Tervuren, Mrac.
- GAHAMA J., 2001 [1983], *Le Burundi sous administration belge. La période du mandat 1919-1939*, Paris, Karthala.
- , [1997], *Le prince Louis Rwagasore : héros national et enjeu politique au Burundi (1958-1997)*, manoscritto fornito dall'autore, archivio Carbone.
- HARROY J.-P., 1984, *Rwanda. De la féodalité à la démocratie, 1955-1962*, Bruxelles, Paris, Hayez, Asom.
- HUBERT J.-R., 1965, *La Toussaint rwandaise et sa répression*, Bruxelles, Académie royale des Sciences d'outre-mer.
- KAGAME A., 1952, *Le Code des institutions politiques du Rwanda précolonial*, Bruxelles, IRCB.
- , 1972, *Un Abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda*, t. I, Butare, Éditions universitaires du Rwanda.
- KALIBWAMI J., 1991, *Le Catholicisme et la société rwandaise. 1900-1962*, Paris, Dakar, Présence africaine.
- L'Éclair*, 5 octobre 1965, Mulongwe (Kivu) : 5.
- LEMARCHAND R., 1977, « Rwanda » et « Burundi », in LEMARCHAND R. (ed.), *African Kingship in Perspective*, London, Frank Cass : 67-91 et 93-126.
- LINDEN I., 1999, *Christianisme et pouvoir au Rwanda (1900-1990)*, Paris, Karthala.

- LOGIEST G., 1988, *Mission au Rwanda. Un Blanc dans la bagarre Tutsi-Hutu*, Bruxelles, Didier Hatier.
- MANIRAKIZA M., 1990, *La fin de la monarchie burundaise, 1962-1966*, Paris, Bruxelles, Le Mât de Misaine.
- MAQUET J., 1966, « Rwanda et Burundi : évolutions divergentes ou parallèles ? », *Afrique contemporaine*, n° 25 : 21-22.
- MPOZAGARA G., 1971, *La République du Burundi*, Paris, Berger-Levrault.
- MUREGO D., 1975, *La Révolution rwandaise, 1959-1962. Essai d'interprétation*, Louvain, ISPS.
- MUKURI M., 2001, *Dictionnaire chronologique du Burundi, vol. 1 (± 1850-1966)*, Bujumbura, Université du Burundi.
- MVUYEKURE A., 2003, *Le Catholicisme au Burundi 1922-1962. Approche historique des conversions*, Paris, Karthala.
- MWOROHA É., 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs*, Dakar, Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines.
- MWOROHA É. et CHRÉTIEN J.-P., 2003, « Le réseau princier des Baganwa au Burundi au XX^e siècle. Du déclin politique à la nouvelle revendication de leur "ethnie" », in PERROT C.-H. et FAUVELLE-AYMAR F.-X. (dir.), *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala : 381-399.
- NAHIMANA F., 1993, *Le Rwanda. Émergence d'un État*, Paris, L'Harmattan.
- NEWBURY C., 1988, *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860-1960*, New York, Columbia University Press.
- NEWBURY D., 1991, *Kings and Clans. Ijwi Island and the Lake Kivu Rift, 1780-1840*, Madison, University of Wisconsin Press.
- NKUNDABAGENZI F. (dir.), 1961, *Rwanda politique*, Bruxelles, CRISP.
- NSANZE A., 1996, *Burundi. Le passé au présent. I : Une démocratie tribalisée (1956-1966)*, Nairobi, ronéo, archivio Carbone.
- , 2001, *Le Burundi ancien. L'économie du pouvoir de 1875 à 1920*, Paris, L'Harmattan.
- , 2003, *Le Burundi contemporain. L'État-nation en question (1956-2002)*, Paris, L'Harmattan.
- NSANZE T., 1970, *L'édification de la République du Burundi au carrefour de l'Afrique*, Bruxelles, Remarques africaines.
- NTIBAZONKIZA R., 1993, *Au Royaume des seigneurs de la lance. Une approche historique de la question ethnique au Burundi. II : De l'indépendance à nos jours (1962-1992)*, Bruxelles, Droits de l'homme.
- PERRAUDIN A., 2003, *Un Évêque au Rwanda*, Saint-Maurice, éditions Saint-Augustin.

- PERROT C.-H. et FAUVELLE-AYMAR F.-X. (dir.), 2003, *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Révolution burundaise*, [1968], Bujumbura, Imprimerie du Gouvernement.
- REYNTJENS F., 1985, *Pouvoir et droit au Rwanda. Droit public et évolution politique*, Tervuren, Mrac.
- , 1986, « Rencontres burundaises : "Inyenzi" du Rwanda et rebelles du Kivu », in WEISS H. et VERHAEGEN B. (dir.), *Les Rébellions dans l'Est du Zaïre*, Bruxelles, Cedaf : 123-137.
- RYCKMANS P., 1948, *Dominer pour servir*, Bruxelles, L'Édition universelle.
- , 1953, *Une Page d'histoire coloniale. L'occupation allemande dans l'Urundi*, Bruxelles, IRCB.
- RUMIYA J., 1992, *Le Rwanda sous le régime du mandat belge (1916-1931)*, Paris, L'Harmattan.
- SINDAYE S., 1986, *Aspects de la politique étrangère du Royaume du Burundi (1962-1966)*, Bujumbura, mémoire de licence de l'Université du Burundi.
- VAN BULCK V., 1959, « La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique noire », in *The Sacral Kingship. La regalità sacra*, Leiden, Brill : 129 et sq.
- VANDERLINDEN J., 1988, *Inédits de Pierre Ryckmans avec une introduction et des notes*, Bruxelles, Arsom.

TÉMOIGNAGE

Une star dans les rues de Kigali

Jean-François DUPAQUIER¹

En tant qu'individu de sexe mâle issu d'une certaine civilisation judéo-chrétienne, il me semble avoir des phantasmes assez ordinaires, c'est-à-dire inaccessibles. Par exemple, je rêve avoir descendu Sunset boulevard à Los Angeles au bras de Marilyn Monroe un soir de printemps 1961 vers 17 heures, histoire d'observer l'admiration stupéfaite des passants. Elle était alors au faîte de sa gloire et de sa beauté, peu après avoir tourné *Les Désaxés*, sur le scénario d'Arthur Miller.

Et bien, j'ai eu une impression un peu similaire en circulant dans les rues de Kigali en septembre 1994 aux côtés de Jean-Pierre Chrétien. « Les désaxés » aurait pu constituer le titre du scénario mortifère dont des rescapés sortaient brisés, hagards. Comment raconter leur stupéfaction initiale, et surtout l'incroyable admiration qu'ils exprimaient à Jean-Pierre Chrétien pour la constance et la pertinence de son travail historique sur les manipulations identitaires dans la région des Grands Lacs ? Dans ce genre de situation, on est encore plus fier que d'habitude de pouvoir se dire un ami de Jean-Pierre. Lors de cette mission engagée avec Reporters sans Frontières pour évaluer la reconstruction des médias au Rwanda, son prestige ouvrait tous grands les cœurs et les portes. Poursuivant avec lui et Marcel Kabanda ce travail d'expertise auprès du Tribunal pénal international pour le Rwanda, j'ai pu apprécier plus que jamais son érudition, son intelligence de l'histoire et des enjeux politiques de l'Afrique centrale, mais aussi ses profondes qualités humaines, dont l'une des moindres n'était pas sa façon patiente et habile de canaliser mon enthousiasme, voire mes fougades.

1. Journaliste.

Certains s'ingénient à colporter une image bien différente de Jean-Pierre Chrétien : celle d'un *deus ex machina*, fondateur misanthrope d'une supposée « École historique franco-burundaise » qui véhiculerait une pensée « politiquement correcte » au service d'enjeux politiques catégoriels. L'œuvre de Jean-Pierre Chrétien suffit à démontrer l'inanité de campagnes menées par ces esprits médiocres – encore faut-il l'avoir lue ! Moi-même fils d'universitaire, je sais les haines parfois inexpiables qui peuvent fracturer le monde des chercheurs et des enseignants français. Je n'en suis pas moins stupéfait en lisant par exemple tel article de 50 pages sur l'histoire des crises politiques au Burundi dont l'auteur réussit l'exploit de ne jamais citer les travaux de Jean-Pierre. Ou d'observer l'opiniâtreté de tel autre ayant dépensé (vainement) une énergie inlassable à discréditer notre ami auprès du TPIR et d'autre institutions.

Le point culminant de l'abjection a été atteint dans l'ouvrage d'un diplômé d'arts martiaux, qui prétendait juger de la validité de l'agrégation d'histoire de Jean-Pierre Chrétien et de la pertinence de ses travaux. On aurait espéré qu'une telle bassesse amènerait tous les universitaires familiers des ouvrages de Jean-Pierre à lui exprimer un minimum de solidarité. Ceux qui ont manqué à ce devoir élémentaire en porteront pour toujours la coresponsabilité et le déshonneur.

Visiter, enquêter et expliquer l'histoire du Burundi et – à l'occasion du génocide – du Rwanda, exprimer avec prudence les malentendus et les manipulations qui ont périodiquement plongé ces pays dans l'horreur, éviter les pièges d'une histoire-désespérance-ressentiment si commode pour placer sur un trône le « Blanc-grand-thaumaturge », autant de précautions qui ont valu à Jean-Pierre Chrétien la haine agissante de quelques-uns et l'admiration de beaucoup. Il s'est bien gardé de le montrer, mais je suis certain que Jean-Pierre a souffert des manœuvres de dénigrement qui ont conduit leurs auteurs à s'affranchir de toute règle historique, journalistique et tout simplement, déontologique. Aux noires fureurs de ces énergumènes, notre ami a opposé sa constante production historique et le silence qui sied à l'homme d'honneur.

QUATRIÈME PARTIE

**TÉMOIGNER DU PRÉSENT ET APPRENDRE DU PASSÉ :
MANIPULATIONS ET VIOLENCES ETHNIQUES
DANS LES GRANDS LACS AFRICAINS**

La destruction des Arméniens (1909) et des Tutsis (1994)

Au milieu des ruines de Z. Essayan
et Dans le nu de la vie de J. Hatzfeld
Comparaison

Liliane DARONIAN¹

En lisant *Dans le nu de la vie* de Jean Hatzfeld², qui concerne le génocide du Rwanda, il s'est produit comme un appel à comparaison avec *Au milieu des ruines* de Zabel Essayan³, dont je poursuivais alors la traduction, et qui porte sur le massacre des Arméniens dans l'Empire ottoman, en Cilicie⁴. L'appel est venu des textes eux-mêmes, peut-être de cette « blessure cachée » évoquée par Sylvie Umubyeyi, interrogée par Jean Hatzfeld : « Après le passage du génocide, il subsiste, enfouie dans l'esprit du rescapé, une blessure qui ne pourra jamais se montrer en plein

1. Responsable de la Bibliothèque de recherches africaines (Université Paris 1). Le sigle du centre de recherches qui a abrité les activités communes de L. Daronian et de J.-P. Chrétien a changé au cours des années (le CRA, puis le Mald, s'ensuivit le Cema). Mais les liens qu'entretiennent le chercheur et la bibliothécaire se sont poursuivis, relevant de la « longue durée », au cœur d'un joyeux ballet de livres prêtés, rendus, proposés à l'achat, offerts, lus ou parcourus... Puis survint l'événement sidérant qui se produisit au Rwanda en 1994... Et là... C'est le texte que je propose qui parlera à ma place... Liliane Daronian.

2. J. HATZFELD (2000).

3. Z. ESSAYAN (1911).

4. « Cette région de près de 7 350 km², enclavée entre le Taurus cilicien au nord et à l'ouest, l'Antitaurus et l'Amanus à l'est, et la mer Méditerranée au sud, recouvre approximativement les limites du royaume arménien de Cilicie... », voir R. KEVORKIAN (1999 : 21).

jour, aux yeux des autres. Nous, nous ne connaissons pas exactement la nature de la blessure cachée, mais au moins nous savons qu'elle existe⁵. »

D'un bout à l'autre du siècle

En 1908, l'avènement du pouvoir jeune-turc⁶ dans l'Empire ottoman fit espérer une ère de réformes et de libertés. L'espoir fut pourtant de courte durée car presque aussitôt, en avril 1909, survinrent des massacres qui firent quelque trente mille victimes parmi la population arménienne de Cilicie. Ces massacres avaient été précédés par ceux qui endeuillèrent les provinces arméniennes sous le sultan Abdul Hamid en 1894-1896, et ils furent suivis par « la catastrophe » (« *aghed* », en arménien) de 1915-1916, qui anéantit les Arméniens de l'Empire, faisant un million et demi de victimes⁷.

Le 6 avril 1994, l'avion qui ramenait à Kigali le président du Rwanda, Juvénal Habyarimana, fit l'objet d'un attentat qui provoqua sa mort. Ce fut le prétexte au déclenchement de tueries de Tutsi et aussi de Hutu de l'opposition dans tout le Rwanda. Réalisées selon un plan concerté de longue date, elles firent entre huit cent mille et un million de morts. Jean Hatzfeld s'est attaché quelques années après à recueillir les témoignages de rescapés de ces tueries⁸ dans la région de Nyamata⁹.

5. J. HATZFELD (2000 : 208).

6. En 1908, arrive au pouvoir dans l'Empire ottoman le parti Union et Progrès animé par le mouvement réformateur Jeune-Turc. Les Jeunes-Turcs abandonnent très vite leur programme libéral et prônent un panturquisme ultranationaliste. Les événements de Cilicie sont une expression de ce tournant. Les Jeunes-Turcs furent quelques années plus tard les planificateurs du génocide de 1915-1916.

7. « Les massacres de 1894-1896 marquent, de fait, le début du processus génocidaire qui va se poursuivre sous trois régimes politiques successifs. », voir C. MOURADIAN (2003 : 81).

8. On remarque que dans *Le nu de la vie*, le terme « tuerie » apparaît souvent pour qualifier les meurtres de masse, alors que pour des événements identiques concernant les Arméniens, le terme « massacre » est généralement employé, de manière récurrente depuis le XIX^e siècle.

9. « La commune de Nyamata s'étend sur une quinzaine de collines d'une superficie totale de 398 km². Sa population en mars 1994, à la veille du génocide s'élevait à environ 119 000 habitants : environ 60 000 Hutus et 59 000 Tutsis [...] Environ 50 000 Tutsis ont été assassinés [...] », J. HATZFELD (2000 : 229).

Les auteurs, contexte et implication

Née à Constantinople en 1878, Zabel Essayan, grande figure de la littérature arménienne, a connu une vie mouvementée. Engagée dans la vie littéraire, politique et sociale de son temps, son histoire reflète celle du peuple arménien qui s'ouvre alors au monde, aspire à la liberté et subit une succession d'événements tragiques. Elle séjourna à diverses reprises à Paris, où elle se maria, fit des études et écrivit. Puis elle effectua, pendant un temps, des va-et-vient entre Paris et la capitale ottomane où elle participa à la vie littéraire. En juin 1909, mandatée par le patriarcat arménien de Constantinople, elle se rendit en Cilicie dans le cadre de la Croix-Rouge arménienne, pour porter assistance aux sinistrés, notamment à la cohorte des orphelins qui avaient survécu aux massacres. De retour à Constantinople, elle écrivit *Au milieu des ruines*¹⁰. Le 24 avril 1915, elle échappa de justesse à la rafle des intellectuels dans la capitale ottomane, prélude au projet d'extermination des Arméniens. Après avoir résidé en divers pays, elle se rendit en Arménie et son parcours s'acheva, en 1943, dans une obscure geôle soviétique.

Jean Hatzfeld, né en 1949, a été journaliste à *Libération*. Il fut d'abord chroniqueur sportif, puis correspondant de guerre. Il est aussi écrivain. Il a séjourné plusieurs mois au Rwanda depuis le génocide, et plus précisément sur les collines de Nyamata où il a recueilli des témoignages de rescapés tutsis.

Le travail comparatif proposé ici confronte ce qui fut écrit au début et à la fin d'un même siècle, dans des contextes aussi différents que l'Empire ottoman et la République rwandaise. Ces œuvres, au caractère élogiaque, se font d'emblée écho dès leur titre : on y annonce une immersion pour approcher au plus près d'un désastre, au cœur des « ruines » ou dans le « nu de la vie ».

La Cilicie et les collines de Nyamata sont deux régions incluses dans des ensembles plus vastes, respectivement l'Empire ottoman pour la première et la République du Rwanda pour la seconde. La commune de Nyamata est près de cent fois moins étendue que la Cilicie, mais le nombre des victimes y a été presque deux fois plus important : les tueries s'y sont commises pendant cinq semaines, « entre le lundi 11 avril à 11 heures et le samedi 14 mai à 14 heures¹¹ ». Elles ont duré six jours en Cilicie où elles se sont produites en deux temps, d'abord du 14 au 16 avril, puis du 25 au 27 avril 1909¹². Au Rwanda, l'habitat est dense

10. Au sujet de cet ouvrage, voir l'article de K. BELEDIAN (1995), et le chapitre de l'ouvrage de M. NICHANIAN (2006 : 215-274), « Zabel Essayan : la fin du témoignage et le revirement catastrophique ».

11. J. HATZFELD (2000 : 7).

12. R. KEVORKIAN (1999 : 59 et 89).

alors que Zabel Essayan fait état, dans son récit, de vastes zones désertiques en Cilicie. La violence des tueurs s'exerce dans des villes et villages parfois très distants et dans ces espaces de tueries, la mort est omniprésente, comme d'ailleurs dans les marais de Nyamata.

Il y a un par-delà immédiat des collines de Nyamata, situé dans la même temporalité : le génocide se déploie, en 1994, dans l'ensemble du Rwanda. L'au-delà temporel de la Cilicie où elle-même sera à nouveau cible et emportée, ce sera six années plus tard, en 1915.

Quelle est la nature de l'implication des auteurs par rapport à la réalité décrite ?

Se remémorant une messe de requiem, Zabel Essayan montre comment le processus identificatoire opère en elle : « M'abandonnant jusqu'au tréfonds de la douleur, je sentais mon individualité se fondre peu à peu dans la souffrance collective. [...] C'est alors que j'ai communiqué avec le véritable destin de mon peuple¹³. »

Elle aimerait pouvoir se délester de cette trop grande implication qui, pense-t-elle, pourrait nuire au caractère universel de ce dont elle veut témoigner et qu'elle considère, avant la lettre, comme un crime contre l'humanité :

« Pour que le lecteur ne soit pas, lui non plus, influencé par des préjugés et des idées préconçues, j'irais jusqu'à souhaiter que soit oubliée la nationalité de l'auteur et que l'on se souvienne que la douleur, l'indignation, le chagrin ou le désespoir, qui ont fait tour à tour entendre leur voix en ces pages, ne sont que l'expression de sentiments humains¹⁴. »

Zabel Essayan décrit l'univers de souffrance qui se présente à elle. Cet univers s'insinue en elle, par ce qu'elle anticipe, par ce qu'elle voit et entend, et enfin, par ce qu'elle imagine. Son empathie et sa capacité identificatoire deviennent des outils de transmission là où la raison défaille. Elle se décrit elle-même revivant en imagination – jusqu'aux confins de l'imaginable – ce qui lui a été rapporté, comme si elle voulait redonner corps – son corps – à ce qui s'est passé : celui du témoin direct. Évoquant l'ouvrage, le critique et écrivain Hagop Ochagan ne dit-il pas, en substance, par une formule forte et elliptique, que c'est avec son corps que Zabel Essayan a écrit ses impressions¹⁵ ?

Pour sa part Jean Hatzfeld ne donne pas, dans son livre, les raisons qui l'ont conduit à écrire sur la tragédie du Rwanda, à effectuer une aussi longue enquête et un tel travail d'écriture. Il donne, d'une manière assez

13. Z. ESSAYAN (1911 : 24).

14. *Ibid.* (1911 : 8).

15. H. OCHAGAN (1968 : 246).

neutre, quelques indications sur son emploi du temps, sur ses conditions de travail, où l'on ne voit guère poindre de difficulté particulière. Un début de réponse apparaît néanmoins dans les propos d'une rescapée : « J'ai compris votre besoin d'entendre ce que nous avons vécu pendant tout ce temps, votre désir de savoir comment je devrais survivre à ces peines¹⁶. » On apprend aussi dans une interview accordée au *Monde* 2 qu'il est issu d'une famille juive et habité par l'histoire d'un autre génocide : « C'est compliqué parce que le mot est tabou dans ma famille¹⁷. » La famille de Jean Hatzfeld a voulu tourner la page : « Tout ça est étrange : l'effacement à la maison alors qu'il y a eu des déportés dans ma famille. » Le terme « effacement » revient un peu plus loin (« ...l'effacement des rescapés me remémore Primo Levi ») et il est aussi présent dans l'ouvrage : « Lors d'un voyage au Rwanda, en plein exode, je fus frappé par l'effacement des rescapés dans les témoignages¹⁸ ». L'identification de Jean Hatzfeld aux rescapés aiguise probablement une écoute que parachève son travail d'écriture. Par ce travail, l'auteur « présente » la parole des rescapés, il s'en fait l'intercesseur.

Dans l'interview qu'il accorde au *Monde* 2, Jean Hatzfeld s'explique sur la nature littéraire de son travail : « La construction littéraire permet d'approcher plus près de la vérité. [...] Pour donner tout leur sens à ces témoignages, il faut les inscrire dans la littérature¹⁹. » Il en est de même pour *Au milieu des ruines*, considéré comme un chef-d'œuvre de la littérature arménienne.

Dans les deux cas, le passage par l'identification – explicite ou implicite – et celui par la littérature jouent un rôle central qui permet d'affronter un réel innommable, difficilement saisissable.

Conditions de production

Les conditions de production de chacune des œuvres sont en revanche à l'opposé. Pour J. Hatzfeld, « le séjour à Nyamata s'échelonne sur plusieurs mois, interrompu par des retours à Paris afin d'écouter les entretiens [...] et repartir avec de nouvelles questions. [...] Là-bas [l']attendent une chambre dans la maison d'Edith, une voiture tout-terrain [...] et un magnétophone²⁰. » Les tueurs ne sont pas au pouvoir au Rwanda, et dans la commune de Nyamata, ils sont plutôt au pénitencier de Rilima ou en fuite au Congo.

16. J. HATZFELD (2000 : 169).

17. « Jean Hatzfeld, journaliste avant tout », *Le Monde* 2, 21-22 mars 2004, p. 26

18. J. HATZFELD (2000 : 172).

19. « Jean Hatzfeld, journaliste avant tout », *Le Monde* 2, 21-22 mars 2004, p. 25

20. J. HATZFELD (2000 : 173).

Pendant son séjour de près de trois mois en Cilicie, Zabel Essayan de son côté n'est pas seulement, on l'a vu, préoccupée d'écriture. Ses rencontres avec les sinistrés sont de courte durée, uniques. Chaque séparation est vécue par eux comme un abandon. Régnait à cette époque une liberté d'expression dangereuse dans le cadre d'un régime qui prônait les libertés et ourdissait simultanément le crime. Les précautions auxquelles elle est tenue sont perceptibles. En Cilicie, l'impunité des criminels est la règle : « La carriole traversa le marché, où, assis devant des boutiques, sur des tabourets bas, des hommes accusés de meurtre fumaient tranquillement le narguilé²¹. » Le constat des rescapés est douloureux : « des criminels avérés sont laissés libres et lorsqu'ils passent à côté de nous, ils se retournent avec insolence, ils nous dévisagent²² ». La « punition » s'abat plutôt sur les rescapés et surtout sur ceux qui ont eu l'audace de résister : « ceux qui n'avaient pas été massacrés étaient considérés comme coupables de vivre. Ceux qui avaient pris les armes pour défendre leur maison et leur village [...] étaient condamnés à mort ou à de longues peines d'emprisonnement²³. »

Dans son autre livre sur le Rwanda, *Une saison de machettes*²⁴, Jean Hatzfeld recueille les témoignages des bourreaux. Zabel Essayan n'aurait pas pu écrire l'équivalent de cet ouvrage sur les massacres de Cilicie, parce qu'aucune force semblable au Front patriotique rwandais (FPR²⁵) n'a pris le pouvoir dans l'Empire ottoman. Les bourreaux n'ont finalement pas été vaincus, ils sont restés au pouvoir. Ils ont recommencé en 1915. Et plus tard, la république turque de Kemal Atatürk a parachevé le crime et a mis en place une idéologie négationniste toujours en cours aujourd'hui.

Zabel Essayan parcourt la Cilicie, sous les yeux des tueurs, alors qu'elle est femme et arménienne. Elle se déplace, bien que jamais complètement seule, dans une société où l'immense majorité des femmes est asservie, strictement cloîtrée dans la sphère familiale. Elle voyage sur de longues distances, sous un soleil de plomb, dans une charrette qui lui brise le dos. La nuit, elle craint de n'avoir nulle part où dormir : « Où allions-nous loger ? À qui allions-nous nous adresser dans cette ville étrangère ? [...] Nous savions déjà qu'il ne restait ni église, ni école ; pas le moindre foyer arménien où nous aurions pu demander l'hospitalité²⁶. »

21. Z. ESSAYAN (1911 : 272).

22. *Ibid.* p. 225.

23. *Ibid.* p. 6.

24. J. HATZFELD (2003).

25. « FPR. Front patriotique du Rwanda. D'obédience tutsie, formé, à partir de 1988, dans les maquis de l'Ouganda. Le FPR commença ses opérations militaires en 1990, lança une vaste offensive le premier jour du génocide et s'empara définitivement du pays le 4 juillet 1994, aux commandes [sic] de Paul Kagame. », Voir le glossaire dans J. HATZFELD (2000 : 231).

26. Z. ESSAYAN (1911 : 221).

Les témoignages sont recueillis par Jean Hatzfeld en 1997, soit trois ans après les faits – contre seulement deux mois après pour Zabel Essayan qui se rend en Cilicie en juin 1909. Tout rapprochement entre les deux textes est constamment marqué par cet écart temporel important. Le temps commence à exister à nouveau dans les collines de Nyamata quand Jean Hatzfeld s'y rend, alors qu'en Cilicie il est plus proche de ce qu'évoque Claudine Kayitesi pour la période du génocide elle-même au Rwanda : « On était oublié du temps. Il devait continuer de passer pour d'autres, des Hutus, des étrangers, des animaux, mais il ne voulait plus passer pour nous²⁷. » Dans *Au milieu des ruines*, le crime est très proche. Sur le point d'arriver à Adana, capitale de la Cilicie, l'angoisse de Zabel Essayan est palpable : « Nous allions partir le lendemain pour Adana... Nous allions nous retrouver dans les ruines. J'y pensais à en devenir folle, et, cette nuit-là aussi, sans sommeil, le cœur battant, j'ai veillé sur ma douleur²⁸. »

Le texte de Zabel Essayan est un sombre récit de voyage. L'ensemble semble avoir été écrit d'un seul souffle, d'une écriture fluide, toujours soutenue. Portant l'histoire d'une humanité bafouée, il apparaît comme un long fleuve qui coulerait sans heurt. Il est protecteur, maternel à l'image de l'exergue figurant au chapitre sur les orphelins : « ...en chaque orphelin, voyez votre propre enfant et souffrez pour chacun d'eux en particulier. Offrez votre cœur tout entier pour cette maternité imprévue et douloureuse²⁹ ». Lorsqu'il se fait intercesseur entre la vie – ceux à qui il s'adresse – et la mort – ceux dont la vie a été brutalement interrompue –, le texte évoque, par l'intériorité, la spiritualité qui en émane, certaines statues ou masques africains à l'interface de la vie et de la mort, du visible et de l'invisible. Le sentiment d'ampleur n'est jamais débordement.

La relation aux rescapés. La parole et l'indicible

Autant la relation de Jean Hatzfeld au témoin est individuelle autant, chez Zabel Essayan, on a le sentiment que toute une société témoigne d'une seule voix. Dès son arrivée en Cilicie, Z. Essayan éprouve le sentiment de se trouver face à des gens qui ont dans les yeux le souvenir des mêmes flammes, et dont la parole est porteuse de la même confusion. La vision du dortoir des orphelins donne cette même impression d'un tout indivisible : « ...sur des matelas alignés à même le sol, régnait une confusion de membres enfantins à moitié nus... Comme l'espace manquait, on

27. J. HATZFELD (2000 : 192).

28. Z. ESSAYAN (1911 : 15).

29. *Ibid.*, p. 30.

avait l'impression que les enfants étaient couchés comme agglutinés les uns aux autres³⁰. » Certaines figures émergent pourtant, comme celle de la femme d'un boutiquier de village qui évoque l'assassinat de son mari et de son fils par des gens de connaissance, ainsi que le mariage forcé de ses filles, ou Hadji Sara, une maîtresse femme, qui malgré ses nombreux deuils, prend sous son aile les quelques survivants d'Osmaniyé et donne des informations précises et chiffrées. Il arrive que l'on désigne les femmes par l'intermédiaire du prénom de leur fils : la mère de Missak, celle de Roupen. Les enfants sont plutôt silencieux et quand ils parlent, l'auteur ne rapporte pas le détail de leurs propos : « ... mais quand ils parlaient, chacune de leurs paroles laissait entrevoir un instant d'agonie, un monde de souffrances incessantes³¹... » Des instituteurs, des prêtres survivants prennent la parole, ainsi que des personnes étrangères, témoins privilégiés, comme Madame Sabatier, une française dont la famille a recueilli, à Hamidiyé, un millier de femmes et d'enfants, la « mère supérieure de l'orphelinat allemand de Smyrne », la « femme du consul d'Angleterre » qui dirige l'hôpital de Mersine.

Jean Hatzfeld présente quant à lui quatorze témoignages dans un cadre ordonné de manière identique. Une première page donne en titre, le prénom, le nom, l'âge, la fonction et le lieu d'habitation du témoin. Suit une photo qui le représente dans un cadre familial. La présentation identique ne s'oppose pas à la volonté d'individuation. On peut penser que l'auteur cherche à donner toute sa place à la personne du rescapé, à sa parole, à sa dignité, à sa part dans la vie. Tout en finesse et en profondeur, la parole des rescapés, qui parviennent à mettre l'indicible en mots, est bouleversante.

Zabel Essayan relève que les sinistrés arméniens n'accèdent guère à la parole. « La terrible réalité » est « au-delà des limites de l'imagination humaine. Ceux qui l'ont vécue ne sont pas non plus capables de la raconter dans son intégralité ; tous bafouillent, soupirent, pleurent et ne rapportent que des bribes d'événements³². »

Elle se heurte à ce même silence en elle-même : « Mais ce que je vis dépassait toute imagination ; il m'est difficile d'en donner une vue d'ensemble ; les mots, avec leur signification quotidienne et courante, sont incapables de décrire les scènes épouvantables, indicibles, que mes yeux eurent à contempler³³. » Claudine Kayitesi, dans *Le Nu de la vie*, cherche aussi un mot manquant : « ... il manque un mot en kinyarwanda pour désigner les méfaits des tueurs d'un génocide, un mot dont le sens

30. Z. ESSAYAN (1911 : 39).

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 17.

33. *Ibid.*, p. 35.

surpasse la méchanceté, la férocité et cette catégorie de sentiments existants³⁴. » Elle ajoute un peu plus loin : « Je pense d'ailleurs que personne n'écrira jamais toutes les vérités ordonnées de cette tragédie mystérieuse³⁵... »

Dans les deux textes, la volonté d'extermination et le désespoir qu'elle engendre font référence à un « infini » qui échappe au domaine du compréhensible : « Ce carnage, ce flot de sang versé, le désespoir d'une humanité rendue folle par le feu de l'incendie et les coups de poignard, dépassaient pour moi l'entendement et je pense qu'il en fut de même pour tout le monde³⁶ ». Il échappe au domaine de l'imaginable : on ne peut « imaginer dans sa véritable et ténébreuse ampleur ce qui s'était passé durant ces jours où l'enfer était sur terre³⁷ ». « Donner une idée globale », rapporter les faits dans leur « intégralité », écrire « toutes les vérités ordonnées de cette tragédie mystérieuse » sont ressentis en même temps comme une exigence et une impossibilité : « ... je ne parviens jamais à faire la somme des éléments composant l'histoire infinie et sanglante que représente chacune de ces têtes d'enfants³⁸. »

Les femmes et les enfants constituent l'immense majorité des sinistrés de Cilicie, dans une société qui donne ordinairement peu de place à leur parole. Ajoutons que les sujets chrétiens sont, dans l'Empire, infériorisés et dominés, ce qui altère aussi leur libre expression. Ce que l'on appelle le « silence des rescapés » s'en trouve probablement redoublé. À la rareté des paroles se substituent des sanglots, des gémissements, des hurlements, qui font écho aux rituels traditionnels de deuil. Les femmes s'arrachent les cheveux, se griffent le visage, déchirent leurs vêtements, se frappent elles-mêmes, se tordent de douleur. Le corps se substitue à la parole manquante. Et quand on observe ces corps, ce ne sont que plaies non cicatrisées, visages cadavériques défigurés, lèvres convulsées, membres disloqués. On chante plutôt qu'on ne parle : berceuses sur la sépulture d'un enfant, chants de lamentation. On remarque l'osmose entre les chants d'église et l'expression de la souffrance des sinistrés : « Parcourue par une douleur immense, la foule bouleversée se mit à pousser des cris. Il y avait quelque chose d'inimaginable dans cette harmonie parfaite et douloureuse, surgie spontanément, qui se mêlait aux prières de requiem et qui les complétait³⁹ ».

Dans le nu de la vie est entièrement parcouru par le mot « génocide ». Cette phrase d'Innocent Rwililiza illustre la prégnance du terme dans la

34. J. HATZFELD (2000 : 189).

35. *Ibid.*, p. 198.

36. Z. ESSAYAN (1911 : 38).

37. *Ibid.*, p. 18.

38. *Ibid.*, p. 37.

39. *Ibid.*, p. 27.

réalité rwandaise : « Tous les jours je prononce le mot “génocide”⁴⁰. » L’usage du mot, en référence au génocide des Juifs, semble aider à penser ce qui est arrivé.

En 1909, le mot n’existe pas, ni en 1915. Mais des éléments de comparaison existent dans l’histoire des Arméniens. Zabel Essayan fait souvent référence aux massacres de 1894-1896. Le destin doublement tragique des travailleurs saisonniers « déjà endeuillés et meurtris⁴¹ » la bouleverse. Ayant survécu aux massacres dans les provinces arméniennes, venus en Cilicie pour y travailler la terre, ils y trouvent la mort : « ils furent les premières et inévitables victimes de la catastrophe⁴² ».

1909 en Cilicie ou 1994 au Rwanda ne sont pas des faits isolés, dans l’un comme dans l’autre cas, les rescapés évoquent des antécédents, un climat sombre, une chaîne de crimes impunis.

Le champ de la terreur et des massacres

Abordons de plus près le champ proprement dit de la terreur et des massacres. On ne sait par où commencer tellement l’impression est celle d’une mise à mort, sans bornes, celle d’une cartographie impossible.

La déshumanisation

Au Rwanda comme en Cilicie, la déshumanisation précède la mort. Au Rwanda on donne aux Tutsis des noms d’animaux nuisibles : « cancrelats », « vers », « serpents »⁴³. Innocent Rwigyira décrit ainsi le mécanisme : « ils avaient enlevé l’humanité aux Tutsis pour les tuer plus à l’aise⁴⁴... ». En Cilicie, on traite les Arméniens de « *giaours* », mot turc qui signifie « incroyant », terme de mépris appliqué aux non musulmans :

« Ils ne nous ont pas considérés comme des êtres humains... Ils nous ont traités comme des chiens... Ils nous tuaient en disant : “Vous êtes sans Dieu et tout comme votre Christ qui est mort dans la souffrance, chacun d’entre

40. J. HATZFELD (2000 : 112).

41. Z. ESSAYAN (1911 : 122).

42. *Ibid.*, p. 123.

43. Sur la propagande qui contribua à la déshumanisation et conduisit au génocide voir J.-P. CHRÉTIEN (2002).

44. J. HATZFELD (2000 : 100).

vous mourra dans la souffrance...” Ne nous laissez pas entre les griffes de notre ennemi. Emmenez-nous avec vous, emmenez-nous tous⁴⁵... »

La rumeur

La rumeur menaçante qu'un crime de masse est sur le point d'être exécuté se répand comme une traînée de poudre en Cilicie : « Le 2 avril, le bruit a couru qu'ils avaient tué deux personnes en plein jour dans une ferme [...]. Tandis que nous nous assurons de l'exactitude de ces faits, la nouvelle nous est parvenue, à partir d'autres fermes des environs, que l'on massacrait à Hamidiyé et à Adana⁴⁶. » La rumeur parvient aussi au Rwanda jusque dans les marécages où Francine Niyitegeka est en fuite : « On comprenait toutefois par ouï-dire que le génocide s'étendait sur tout le pays, que tous les Tutsis subissaient le même sort, que personne ne viendrait plus nous sauver⁴⁷. »

Les églises

Au Rwanda comme en Cilicie, ce que l'on croit être un refuge sacré, l'église, est en réalité un piège mortel où l'on meurt par centaines, par milliers.

Corps vivants et corps morts

En Cilicie comme à Nyamata, il arrive que le sang des victimes soit ingéré par les survivants. Angélique Mukamanzi explique ainsi comment on maintenait les enfants en vie pendant la fuite dans les marais : « On leur disait de rester gentils comme des poissons dans les mares. C'est-à-dire de ne pas sortir plus que la tête et de ne pas pleurer. On leur donnait à boire l'eau des boues, même si, parfois, elles étaient un peu teintées de sang⁴⁸. » Claudine Kayitesi, elle aussi, se souvient : « On buvait l'eau du marais pleine de boue. Elle était vitaminée, excusez-moi l'expression, du sang des cadavres⁴⁹. » Dans *Au milieu des ruines* affleure la révolte : « ...la putréfaction était telle que l'on fût obligé d'enlever les cadavres qui étaient

45. Z. ESSAYAN (1911 : 207).

46. *Ibid.*, p. 254.

47. J. HATZFELD (2000 : 41).

48. *Ibid.*, p. 82.

49. *Ibid.*, p. 190.

cachés dans ces vastes moissons. Et le pain dont ils firent l'aumône ensuite aux veuves et aux orphelins, provenait du blé irrigué par ce sang⁵⁰. »

Cibles du projet d'extermination, les corps vivants et les corps morts sont dans une terrible proximité. Dans l'église de Nyamata, « les gens qui ne coulaient pas de leur sang coulaient du sang des autres... » Claudine Kayitesi a une phrase saisissante pour décrire cette proximité :

« Nous, quand on rencontrait ces cadavres tout nus qui avaient été découpés, [...] cette vision de nudité nous brûlait les nerfs d'une terrible façon. Ces corps nus à l'abandon du temps, ils n'étaient plus tout à fait eux, ils n'étaient pas encore nous. Ils étaient un cauchemar véridique, je ne pense pas que vous pouvez comprendre⁵¹. »

Les enfants et tous les autres

De nombreuses scènes, dans les deux ouvrages, présentent des enfants martyrisés au-delà de l'imaginable : « Ce corps détruit d'enfant martyrisé, cette tête, ces prunelles qui semblaient tomber des paupières à moitié closes et dénuées de cils, en un liquide inanimé et glissant, ce corps dont chaque muscle était tendu de douleur... nous rendirent fous⁵². » C'est dans ses propres bras que Francine Niyitegeka voit assassiner son enfant⁵³. Dans un long passage, Zabel Essayan suggère le viol d'une enfant : « Son enfance déshonorée et outragée, s'était éveillée, prématurément, au plus grand des malheurs humains⁵⁴. » Au Rwanda, « toutes les femmes s'attendaient à être violées⁵⁵. » En Cilicie, « de vieilles femmes paralysées et aveugles furent oubliées dans les maisons incendiées⁵⁶ », et sur les collines de Nyamata, beaucoup de vieillards « se sont laissés périr, assis au petit jour contre un arbre⁵⁷... »

Surenchère de cruauté

En Cilicie comme à Nyamata, il faut faire souffrir plus encore en tuant tous les membres d'une famille sous les yeux d'un membre survivant de

50. Z. ESSAYAN (1911 : 68).

51. J. HATZFELD (2000 : 196).

52. Z. ESSAYAN (1911 : 66).

53. J. HATZFELD (2000 : 41).

54. Z. ESSAYAN (1911 : 42).

55. J. HATZFELD (2000 : 70).

56. Z. ESSAYAN (1911 : 18).

57. J. HATZFELD (2000 : 54).

cette même famille. Janvier Munyaneza, 14 ans, rapporte qu'on rassemblait « une famille entière pour les couper les uns devant les autres⁵⁸. » En Cilicie aussi on aime à tuer en chaîne les membres d'une même famille : « Ils les ont vite mis là, côte à côte et ils ont tiré, ils ont tiré, tiré, et tous ont vacillé une seconde, puis ils sont tombés... C'étaient mon père, mon mari et mes fils, et moi, je suis seule maintenant, comme un hibou debout sur les ruines⁵⁹... »

En Cilicie, les instruments de mort les plus courants sont l'arme blanche, le fusil et le feu, et à Nyamata, le feu encore et la machette, un instrument agricole.

Les bruits du crime

Quels sont les bruits que fait le crime de masse ? Cassius Niyonsaba, douze ans, se souvient des tueurs qui arrivaient en chantant dans l'église de Nyamata : « [...] ils criaient de toutes leurs forces, ils riaient à gorges chaudes. Ils cognaient à bout de bras, ils coupaient sans choisir personne⁶⁰. » Ces rires rendent fous : « les gens sur le point de mourir devenaient fous en entendant les rires diaboliques d'une foule sauvage assoiffée de sang⁶¹. » Dans l'église de Ntarama où il s'était réfugié avec sa famille, Janvier Munyaneza évoque des bruits terrifiants : « on n'entendait que le brouhaha des attaques, on était presque paralysés, au milieu des machettes et des cris des assaillants⁶². » En Cilicie, « à travers le bruit assourdissant et continu des fusils, celui de voix humaines parvenait jusqu'à nous, confus, indéterminé, effrayant, comme sorti d'une seule bouche⁶³... » L'impressionnante expression du jeune Cassius, 12 ans, est très évocatrice : « Il y avait un fort tapage et un fort silence en même temps⁶⁴. »

Qui sont les tueurs ?

Alors que sur les collines de Nyamata, on voit évoluer de petites équipes de tueurs bureaucrates qui « travaillent » de « 9h30 à 16h⁶⁵ »,

58. J. HATZFELD (2000 : 53).

59. Z. ESSAYAN (1911 : 19).

60. J. HATZFELD (2000 : 17).

61. Z. ESSAYAN (1911 : 18).

62. J. HATZFELD (2000 : 51).

63. Z. ESSAYAN (1911 : 51).

64. J. HATZFELD (2000 : 17).

65. *Ibid.*, p. 7.

c'est plutôt l'impression d'une foule qui attaque par surprise qui prédomine en Cilicie ; mais le crime y est tout aussi organisé et entre Adana et Erzine, les tueries sont coordonnées au moyen du télégramme.

Au Rwanda, ceux qui tuent sont des miliciens *interahamwe* entraînés et épaulés par l'armée rwandaise, mais aussi l'« immense majorité de [...] voisins hutus⁶⁶ ». Il y a quelque chose de stupéfiant dans les propos d'Innocent Rwiliza : « C'était des avoisinants avec qui on bavardait jadis sur le chemin du marché. » Jean-Baptiste Munyankore peut donner la liste de ceux qui « ont tué de leurs mains⁶⁷ » : le directeur d'école, l'inspecteur scolaire, des professeurs, un prêtre, le bourgmestre, le sous-préfet, un docteur. De même, en Cilicie, c'est un voisin turc, Habib, une proche connaissance, qui plonge son « couteau jusqu'au manche dans la nuque de son camarade⁶⁸. » En Cilicie encore, « les femmes affolées, découvrant des voisins parmi la multitude, suppliaient et imploraient la pitié pour leurs enfants⁶⁹. » Peine perdue : « Ils nous connaissaient tous, ils pouvaient mettre un nom sur chacun d'entre nous, et, après avoir examiné les cadavres, ils repéraient ceux qui n'avaient pas été tués et les guettaient⁷⁰. » Au Rwanda, on n'implore pas la pitié de ses voisins pour avoir la vie sauve, mais pour être tué d'un unique coup de machette au lieu de mourir à petit feu dans d'atroces souffrances.

La fuite et la résistance

Voulant sauver leur vie, les Tutsis fuient dans les marais ou les forêts d'eucalyptus, les Arméniens dans les champs de blé. En Cilicie comme à Nyamata, les chiens pourchassent les gens en fuite.

Zabel Essayan rapporte les faits de résistance de villages arméniens, ainsi que ceux de la ville de Sis, siège du catholicossat⁷¹. Les trois jours qu'elle passe au monastère, constituant, dans la tourmente, une parenthèse apaisante. La résistance est impossible dans les collines de Nyamata. Au Rwanda, elle est extérieure à la zone génocidaire, c'est l'armée du FPR qui parviendra, en pénétrant dans le pays, à faire cesser les tueries.

66. J. HATZFELD (2000 : 7).

67. *Ibid.*, p. 275.

68. Z. ESSAYAN (1911 : 117).

69. *Ibid.*, p. 275.

70. *Ibid.*

71. Le catholicossat est la principale juridiction de l'église apostolique arménienne. Son primat est le catholicos, patriarche suprême des Arméniens.

La vie persiste

La femme du Consul d'Angleterre, à Mersine, est étonnée de voir comment la vie persiste malgré tout : « La vie... est étonnante... Elle s'en va parfois, elle s'éloigne en s'envolant comme un oiseau craintif, elle s'accroche, d'autres fois, au corps humain et reste accolée à chacun de ses membres, malgré les coups reçus⁷²... » Au Rwanda, Innocent Rwililiza constate : « Plus on mourait, plus on était préparés à mourir et plus on courait vite pour gagner un moment de vie⁷³. » Et Cassius Niyonsaba se souvient : « D'abord je devais être mort, puis j'ai insisté pour vivre⁷⁴. »

Comme le constate Zabel Essayan, les épreuves font tomber les différences sociales ou les antagonismes d'antan :

« ...les relations qu'ils entretenaient étaient simples et empreintes de respect, et l'on ne trouvait ni amertume chez les uns, ni suffisance chez les autres... De misérables petits balluchons entassés signalaient l'emplacement de chacune des familles, mais dans la salle tous étaient mêlés et se présentèrent à nous comme une seule et même famille⁷⁵... »

C'est ce que rapporte aussi Innocent Rwililiza : « Dans la forêt de Kayumba, on vivait unis [...]. Les gens qui ne s'entendaient pas auparavant pour des anicroches oublièrent leurs histoires⁷⁶. » Claudine Kayitesi dit aussi que les rescapés étaient « unis comme les enfants d'une grande famille⁷⁷ ».

*Après**Les survivants*

L'allure des rescapés tutsis au lendemain du crime, « troupeau de saletés », « vagabonds de boue », est la même que celle des orphelins de Cilicie dont « les bras qui sortaient des lambeaux d'étoffe comme de minces tiges frappaient de stupeur⁷⁸. »

72. Z. ESSAYAN (1911 : 54).

73. J. HATZFELD (2000 : 95).

74. *Ibid.*, p. 17.

75. Z. ESSAYAN (1911 : 209).

76. J. HATZFELD (2000 : 100).

77. *Ibid.*, p. 189.

78. Z. ESSAYAN (1911 : 69).

En Cilicie comme à Nyamata, les survivants égrènent les noms de ceux qu'ils ont perdus : « Des mères portaient le deuil de plusieurs de leurs enfants. Les veuves ne savaient qui pleurer, de leur mari, de leur père ou de leur frère⁷⁹ ? » Le jeune Cassius Niyonsaba est le seul survivant de sa famille : « Dans ma famille paternelle, c'est moi seul qui suis resté en vie. Dans ma famille maternelle, c'est bien moi seul aussi, qui suis resté en vie⁸⁰ ».

Le sentiment de terreur persiste. Les survivants sont hantés par de sombres rêves. Lors d'une visite au dortoir d'un orphelinat, Zabel Essayan le constate : « Il me semblait cependant que ces enfants revoient en rêve les jours d'épouvante, toujours et inexorablement, et que le cauchemar flottait continuellement au-dessus de leurs têtes brunes⁸¹. » Claudine Kayitesi connaît aussi ces mauvais rêves : « Souvent, la nuit, des images insistent en rêve ; je revois des visages qui me regardent sans mot dire⁸² [...] ».

Partout des cadavres

En Cilicie, comme sur les collines de Nyamata, il y a partout des cadavres en décomposition. Alors que la carriole roule vers Sis, le charretier raconte :

« Des deux côtés de la route, les champs étaient recouverts de cadavres... Ceux des cultivateurs arméniens... Ils sont restés longtemps à l'air libre, sans sépulture, et ils se sont peu à peu décomposés au soleil... Les chiens et les oiseaux qui volent dans le ciel se sont partagés leurs corps... Si l'on cherche on trouve encore des os⁸³... »

À Nyamata aussi, les animaux se disputent les corps : « les dépouilles des personnes abattues autour de l'église, enterrées à la va-vite au moyen de pelleteuses par les tueurs, commençaient à émerger de terre et à se disperser dans les ruissellements. Chiens et chats sauvages se disputaient déjà les lieux⁸⁴. »

79. Z. ESSAYAN (1911 : 228).

80. J. HATZFELD (2000 : 15).

81. Z. ESSAYAN (1911 : 40).

82. J. HATZFELD (2000 : 195).

83. Z. ESSAYAN (1911 : 174).

84. J. HATZFELD (2000 : 153).

Les mémoriaux

Lieux de recueillement, lieux de souvenir et de commémoration, les mémoriaux ont une place centrale au Rwanda au lendemain du génocide. La population des rescapés aura à cœur, selon les paroles d'Innocent Rwigyira, d'« essayer de rendre malgré la misère une dignité presque valable aux victimes oubliées⁸⁵ ». Sont ainsi rassemblés dans les mémoriaux des dépouilles trouvées un peu partout « dans les champs, dans les fossés, dans les puits, dans les enclos, dans les bois et les rivières, non identifiables et disloqués⁸⁶. »

Mais ni en Cilicie, ni dans toute la Turquie après 1915, on ne trouve le moindre mémorial pour honorer la mémoire des Arméniens suppliciés. Pour Zabel Essayan, et le cortège des survivants qui l'accompagnent, la visite des ruines, auxquelles se mêlent les cendres et les ossements des Arméniens, se substitue à celle d'un mémorial : « ... Nous avançons avec précaution sur la terre sanctifiée par les cendres des nôtres... car les ruines de Missis sont aussi les cimetières de nos martyrs... ». Zabel Essayan se recueille aussi sur les ruines de l'église d'Osmaniyé en s'adressant aux disparus : « Un frisson glacial nous parcourut. Me penchant, je ramassais une poignée de ces saintes reliques [...]. Vous représentez tant d'énergie perdue, tant d'ardeur et d'enthousiasme effacés, tant de désirs et de souhaits non réalisés, et aussi tant de terreur, une agonie épouvantable⁸⁷... »

Le vide mémoriel vertigineux, l'absence de lieu de recueillement aujourd'hui en Cilicie, font apparaître *Au milieu des ruines*, plus nettement encore, comme une œuvre-mémorial qui traverse le temps, dans sa solitude.

Le bel « ailleurs »

Il y a aussi, dans ces deux textes, un « ailleurs », loin du champ de la terreur et des massacres.

Chacun des témoignages de *Dans le nu de la vie* est introduit par un court texte où apparaît avec un grand souci du détail, la description de la faune et de la végétation, celle des paysages et des agglomérations... Une végétation luxuriante est abondamment décrite ainsi, par exemple, qu'une foule très variée d'animaux : « Entre les tio ooo stridents de gonoleks noctambules et le beuglement du bétail s'immiscent les appels lancinants

85. J. HATZFELD (2000 : 154).

86. *Ibid.*, p. 153.

87. Z. ESSAYAN (1911 : 231).

des coucous⁸⁸. » Sont évoqués les « grues cendrées », les « criaillements des touracos », les « vols des cigognes épiscopales et la ronde des pélicans », « le chant des tomacos à gros bec et des couroucous vert tilleul », sans oublier « le tintamarre soudain d'une nuée de soui-mangas éclatants – dos verts, ventres bleus – et de gros-becs sanguins – manteaux noirs, gorges écarlates⁸⁹... » Dans le passage suivant, l'auteur se montre très attentif aux variations colorées des paysages : « De jaune-gris, la piste se colore peu à peu en ocre, puis elle entre dans des paysages safranés, incarnats, pourpres au gré des lumières du soleil⁹⁰. »

Dans les agglomérations, les habitants vaquent à leurs occupations. La vie semble suivre son cours. Il y a un va-et-vient incessant de passants, de cyclomoteurs, de bicyclettes – lesquelles sont décrites avec une précision méticuleuse. Et les joueurs de foot se « relaient toute la journée ».

Il émane une sorte de sérénité de ces descriptions données en ouverture, qui précède l'horreur éprouvée à la lecture de chaque témoignage.

Il y a un glissement identique vers cet « ailleurs » dans de nombreux passages de *Au milieu des ruines*. Zabel Essayan oppose la beauté de la nature à l'horreur du crime – une beauté indifférente au malheur des hommes : « Qui aurait pu imaginer que cette merveilleuse beauté était capable de cacher un crime horrible et des ruines⁹¹ ? » L'« ailleurs » se focalise sur la beauté de la nature et non sur les activités humaines, le crime étant trop proche et de surcroît impuni :

« Les cimes des montagnes, qui s'alignaient les unes après les autres, représentaient, selon leur degré d'éloignement, toutes les nuances du violet bleuté en s'harmonisant agréablement avec le bleu rayonnant et lumineux du ciel méridional. Des nuages blancs flottaient plaisamment au-dessus des montagnes⁹². »

Comme ceux de la piste rwandaise, les coloris des cimes ciliciennes sont décrits avec un vif souci des nuances. Cette similitude entre les deux textes est tout à fait étonnante, comme une manière de fuir la répétition monotone de crimes abominables dans la belle diversité des choses du monde...

Cette beauté, cet « ailleurs », on ne peut réellement l'éprouver lorsque l'on souffre : « Le soleil était déjà bien au-dessus de l'horizon et sa clarté rayonnante se répandait partout. Dans la nature inaltérable vibrait une

88. J. HATZFELD (2000 : 200).

89. *Ibid.*, p. 145.

90. *Ibid.*, p. 35.

91. Z. ESSAYAN (1911 : 220).

92. *Ibid.*, p. 173.

joyeuse diversité de coloris. Seuls nos cœurs étaient tristes, et nous ne pouvions communier avec la beauté environnante [...]»⁹³. »

Et l'auteur pense aux enfants dont la vie a été enlevée et qui n'auront plus jamais droit à cette beauté : « Et je pensais avec amertume à ces morts précoces, à ces pauvres enfants, qui avaient encore tellement de droits sur ce soleil, sur cet air, et dont le désir de vivre était aussi fort que l'énergie dispensée par le généreux soleil resplendissant au-dessus de leurs têtes brunes⁹⁴. »

Ce mouvement de va-et-vient entre les deux textes est loin d'épuiser le sujet, mais déjà semble apparaître une communauté de destin entre ceux qui gardent, au fond d'eux-mêmes, une « blessure qui ne pourra jamais se montrer en plein jour », « blessure cachée » dont ils ne connaissent pas la nature mais qu'ils partagent.

Références bibliographiques

- BELEDIAN K., 1995, « L'expérience de la catastrophe dans la littérature arménienne », *Revue d'histoire arménienne contemporaine*, t 1 : 127-197.
- CHRÉTIEN J.-P., DUPAQUIER J.-F., KABANDA M. et NGARAMBE J., 2002, *Rwanda, Les médias du génocide*, Paris, Karthala [1^{re} édition 1995].
- ESSAYAN Z., 1911, *Au milieu des ruines*, Constantinople, H.H.E., traduit de l'arménien par L. Daronian et A. Kambourian, non publié.
- HATZFELD J., 2000, *Dans le nu de la vie : récits des marais rwandais*, Paris, Seuil.
- , 2003, *Une Saison de machettes*, Paris, Seuil.
- KEVORKIAN R., 1999, « Les massacres de Cilicie d'avril 1909 », *Revue d'histoire arménienne contemporaine*, t. 3, n° spécial « La Cilicie (1909-1921) des massacres d'Adana au mandat français ».
- MOURADIAN C., 2003, « La question d'Orient ou la sanglante agonie de "l'homme malade" », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° spécial « Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens », n° 177-178, janvier-août : 63-87.
- NICHANIAN M., 2006, *Entre l'art et le témoignage : littérature arménienne au XX^e siècle*, vol. 1, Genève, Métis Press.
- OCHAGAN H., 1968, *Hamapatker arevmtahay grakanut'ean [Panorama de la littérature arméno-occidentale]*, vol. 6, Beyrouth, Hamazkaïne.

93. Z. ESSAYAN (1911 : 67).

94. *Ibid.*, p. 77.

Rwanda, les massacres de 1963

Le témoignage de G. D. Vuillemin

Marcel KABANDA¹

Fin novembre 1991, l'hebdomadaire *Kangura*, connu pour le rôle qu'il a joué dans la préparation des esprits au génocide, publiait un numéro dont la couverture portait une photo de l'ancien président Grégoire Kayibanda, à côté de laquelle était posée une machette. Une légende en kinyarwanda en donnait le sens et l'objectif : « *Batutsi bwoko bw'Imana. Uwagarura revolisiyo y'i 1959 y'abahutu kugirango dutsinde Inyenzi-Ntutsi* ? » Par la suite, dans ce même journal comme plus tard sur

1. Docteur en histoire de l'Université Paris 1, consultant à l'Unesco. J'ai rencontré Jean-Pierre Chrétien pour la première fois en 1980-1981 à Bujumbura : dans un amphithéâtre de l'Université du Burundi, il nous parlait de la fête des semailles (*umuganuro*). Je croyais rêver. L'auteur de livres sur l'histoire du Burundi, le savant, ne pouvait avoir comme nous une chair ! En 1986, un hasard fit qu'il devint, avec feu J. Devisse, mon directeur de thèse sur l'économie et les technologies du sel dans la région des Grands Lacs. Je garde le souvenir d'un professeur préoccupé de la méthode et des résultats, autant que des conditions matérielles de mon travail. Au moment où j'achevais ma thèse, fin 1991, le sel était devenu fade dans la région des Grands Lacs qui amorçait une descente en enfer. Paradoxalement, nos liens se renforcèrent alors. Sous sa direction, je participais en 1995 à la publication à quatre, avec J.-F. Dupaquier et J. Ngarambe, de l'ouvrage sur *Les Médias du génocide*. En 2001, à la demande du Tribunal pénal international pour le Rwanda, nous rédigeâmes tous quatre un rapport sur le rôle des médias dans le génocide des Tutsi au Rwanda. En 2002, Jean-Pierre et moi nous sommes retrouvés, passant successivement devant la Cour pénale pour répondre aux questions du procureur, des avocats et des juges. Par ces « aventures » intellectuelles communes aux frontières de l'histoire et de l'actualité tragique et judiciaire, sans cesser d'être mon professeur et maître, le directeur est devenu un grand ami, que je rencontre dans des colloques mais aussi avec qui, ma famille et moi passons des fêtes ensemble...

2. « *Batutsi, race de Dieu. Et si on refaisait la révolution des Bahutu de 1959 afin de vaincre définitivement les Inyenzi-Ntutsi [des cancrelats de race tutsi] ?* »

l'antenne de la fameuse Radio télévision libre des mille collines (RTLTM), cette période a été très souvent évoquée comme une référence, et ce qui s'y est passé comme un modèle d'action susceptible d'apporter la solution à la guerre avec les rebelles du Front patriotique rwandais (FPR). En juin 1994, en plein génocide, le Président de la République délivrait une exégèse plus complète dans des termes dont la précision est d'autant plus étonnante qu'elle constitue un aveu de responsabilité des hautes autorités de l'État dans l'extermination en cours des Tutsi :

« Je suis là pour vous exprimer mon appui dans le combat difficile pour défendre la Révolution des Rwandais de 1959 et pour la sécurité de notre pays. Je suppose que vous connaissez les causes de la guerre dans laquelle nous nous trouvons depuis le 1^{er} octobre 1990. La cause est que le peuple majoritaire a déchu du pouvoir en 1959 une minorité qui ne voulait pas le lâcher. Depuis les années 1961, les tenants de l'arrogance et de l'autoritarisme ont lancé des attaques dans le Bugesera, le Bweyeye, Nshili et en beaucoup d'autres endroits, dans le double but de reprendre le pouvoir au peuple majoritaire et de le dominer. En ce temps-là, le gouvernement de salut public, dirigé par le président Grégoire Kayibanda, a fait appel à l'armée nationale qui a mis les *Inyenzi* en déroute après les avoir désarmés. C'est ainsi que de 1967 à 1990, le Rwanda a connu une relative accalmie et que dans le pays de ses ancêtres, le peuple majoritaire a pu disposer de lui-même. Mais les *Inyenzi* n'ont jamais accepté la défaite. Ce sont leurs enfants qui ont déclenché la guerre du 1^{er} octobre 1990. C'est pour fausser les pistes qu'ils se sont appelés *Inkotanyi*. En se lançant dans une entreprise dont ils connaissent les risques, les *Inyenzi* ont un seul objectif : reprendre le pouvoir que leur a enlevé le peuple majoritaire. Ils n'ont pas encore compris que le pouvoir est revenu entre les mains de ses naturels détenteurs et que ceux-ci n'ont nullement l'intention de s'en laisser déposséder... Soldats, armée nationale, vous avez compris qui est votre ennemi, à part qu'il a changé de nom, c'est celui-là qui n'a jamais accepté que le peuple majoritaire prenne le pouvoir en 1959, votre ennemi n'est autre que les *Inyenzi* qui maintenant s'appellent *Inkotanyi*³. »

Le thème récurrent dans les médias des années 1990-1994 est la République. Il y est question de la lutte par laquelle elle a été fondée, de ses leaders – dont les discours sont sans cesse reproduits –, de l'intervention décisive des populations civiles au combat contre les forces monarchistes, et des risques de disparition que fait peser sur elle la guerre déclenchée par les rebelles du FPR. Comme le montre la couverture du

3. Message du Président du gouvernement intérimaire, Théodore Sindikubwabo, RTLTM, 5 juin 1994.

numéro 26 de *Kangura*, l'évocation de la mémoire des années 1960-1963 est une incitation ouverte auprès des civils à entrer en guerre pour défendre la République. Mais lorsque le président Sindikubwabo la convoque en plein génocide, le but est de justifier les massacres en renouant avec la violence fondatrice de la République. Là réside l'une des difficultés à analyser cette propagande et à donner un sens à ces discours : la période 1960-1964 qui en a constitué la référence et la matrice essentielles a été très peu étudiée par les historiens. Pendant trente ans, l'accent a été mis sur la « révolution sociale » de 1959. Très vite cependant, le combat contre l'institution monarchique a dégénéré en guerre contre les Tutsi, globalement accusés d'être des ennemis de la République. Considérée comme un dégât collatéral ou comme une honteuse dérive, cette contamination du processus révolutionnaire par une idéologie raciale et raciste a été soigneusement gommée dans le discours officiel de transmission de la mémoire de la révolution et de la naissance de la République au Rwanda. Nous allons ici nous intéresser à l'un des épisodes emblématiques de la violence raciale au nom de la République à travers un témoin, Gilles Denis Vuillemin. Notre propos s'appuiera notamment sur deux sources : son journal personnel et les archives du Comité international de la Croix-Rouge (CICR).

Pour commencer, qu'il soit dit quelques mots sur ces deux sources. En ce qui concerne les sujets ou les épisodes sur lesquels elles pourraient avoir un quelconque fondement, on peut dire que Vuillemin était sur place au moment des faits, et que ses notes sont circonscrites aux seuls événements dont il a été témoin. En revanche, les délégués du CICR ne sont arrivés au Rwanda que le 26 janvier 1964. Les massacres de la fin de l'année précédente qui nous intéressent ici étaient alors terminés. Mais à la différence de Vuillemin, ces délégués ont fait des enquêtes à travers tout le pays et ils ont notamment visité les prisonniers politiques détenus depuis les événements de décembre 1963. G. D. Vuillemin a pour sa part été accusé de naïveté, de marxisme ou de néocolonialisme dans sa présentation des faits⁴. Il est cependant important de souligner dès à présent la concordance entre son témoignage et les observations des délégués du CICR. Ce constat paraît d'autant plus important que ces derniers ont travaillé lors de leur séjour en étroite collaboration avec la Présidence de la République du Rwanda, et en lien avec Mgr Perraudin : c'est à l'évêché de Kabgayi qu'ils ont passé leur première nuit au Rwanda⁵, et sur le conseil de Mgr Perraudin, ils ont été accompagnés dans leurs

4. Discours du Président Kayibanda (27 janvier 1964). Voir aussi Mgr A. PERRAUDIN (2003 : 413 et *sq.*).

5. Archives du CICR : BA AG 200 175 001, notes pour le CICR par G. C. Senn, 25 janvier 1964.

déplacements dans le pays et dans leurs enquêtes par un prêtre ami du président Kayibanda⁶.

Gilles Denis Vuillemin est de nationalité suisse. Il est aujourd'hui à la retraite et habite dans la ville où il est né, La Chaux-de-Fonds, dans le canton de Neuchâtel. Il se souvient encore des six mois qu'il a passés au Rwanda entre avril 1963 et janvier-février 1964. Il a gardé son propre journal, ses notes et des coupures de presse sur les événements qui se sont déroulés au Rwanda entre décembre 1963 et janvier 1964.

Quand il arrive au Rwanda en avril 1963, Vuillemin ne connaît pas le pays. Il fait partie d'un corps de volontaires que l'Unesco envoie à cette époque dans toutes les jeunes nations, notamment africaines, pour épauler leur effort à se doter des capacités dont elles ont besoin pour assumer auprès de leur peuple les responsabilités qu'assuraient les anciennes métropoles coloniales (*capacity building*). Cependant, il a dès son arrivée l'impression qu'il est déjà connu et que sa venue n'est peut-être pas souhaitée. En effet, alors qu'en accord avec le gouvernement rwandais, l'Unesco l'avait recruté pour enseigner la langue française au Groupe scolaire de Butare, c'est à l'école d'infirmières de Rwamagana qu'il est affecté, d'autorité, par le ministère de l'Éducation nationale. Il a le sentiment d'être sous-utilisé. Il accepte le poste mais proteste auprès de l'Unesco qui parvient à obtenir une réaffectation à Butare à la rentrée de septembre 1963.

À Butare, le professeur Vuillemin est très satisfait de ses élèves qu'il trouve motivés, mais il craint que le fruit ne tienne pas la promesse de la fleur en raison du caractère excessivement confessionnel de l'enseignement au Rwanda :

« On ne peut donner un enseignement à caractère plus confessionnel qu'au Rwanda. Ainsi, au gymnase scientifique de Butare, l'unique du pays, les élèves sont astreints à 9 h d'offices et à 3 h de religion par semaine. En outre, tous les cours sont envisagés dans une optique confessionnelle, le programme officiel étant celui de l'enseignement catholique belge. Les conseillers du ministère de l'éducation, en même temps surveillants de l'enseignement, semblent choisis en fonction surtout de leur attachement à l'église... Les conséquences du caractère confessionnel sont l'absence presque totale dans les bibliothèques, de livres autres que pieux ou puérils. À l'école d'infirmières de Rwamagana, où l'on insistait beaucoup sur l'importance de la culture humaine, mes élèves n'avaient pour toute lecture que des contes de fées, des récits de martyres

6. Archives du CICR : BA AG 200 175 001, lettre de G. C. Senn au bureau du CICR à Genève, 31 janvier 1964 ; B AG 225 175, note n° 4.

subis par les chrétiens, certains de ces récits étaient antisémites, et, chose étrange, quelques récits de guerre. Ici, où le programme insiste sur l'enseignement de la littérature, on ne trouve évidemment aucun auteur du XVIII^e siècle, pas davantage Hugo, Stendhal, Maupassant ou Zola, pas d'autres auteurs contemporains que Claudel, Mauriac et Bernanos. Une enquête discrète m'a confirmé qu'il s'agit moins d'un manque de moyens financiers que d'une volonté d'endoctrinement et d'un refus de montrer d'autres conceptions du monde que celles qui correspondent à l'orthodoxie catholique. On semble ignorer ici tout autre courant catholique que celui de l'*Opus Dei*⁷. »

Nous devons rester prudents dans l'interprétation de cette note. Il nous faudrait davantage de témoignages à ce sujet pour juger de sa validité. Au Rwanda, Vuillemin avait croisé un compatriote, l'archevêque Mgr André Perraudin, de la congrégation des Pères Blancs. Très tôt l'hostilité entre les deux hommes était née. Vuillemin ne supportait pas de voir que les Rwandais, quels que soient leur âge et leur condition lui baissent la main. Ostensiblement, il refusa de sacrifier à ce rite qui ne gênait pourtant pas ses collègues européens de l'assistance technique. Il est cependant évident qu'il posait là le problème du sens et de l'efficacité de l'intervention de l'Unesco auprès du gouvernement, alors que l'enseignement était étroitement contrôlé par les confessions religieuses qui ne songeaient pas à lâcher du lest. Au Rwanda, l'école était le lieu de l'évangélisation. Après cinq ans de scolarité primaire, le jeune Rwandais recevait automatiquement le baptême. Plus une confession avait d'écoles, plus elle avait d'adeptes. Toute réforme qui n'en tenait pas compte était condamnée à échouer.

En décembre 1963, G. D. Vuillemin est confronté à des difficultés d'un autre genre qui le révoltent et confortent son sentiment d'inutilité dans son action d'enseignant, le conduisant petit à petit vers un combat plus politique contre le régime d'oppression qu'il croit déceler au Rwanda. Le 20 décembre 1963, un groupe de Tutsi réfugiés au Burundi pénètrent dans le territoire rwandais par la frontière du Bugesera. Légèrement équipés, ils passent leur première nuit à mobiliser les Tutsi de la région pour qu'ils se joignent à eux et participent à l'attaque. La nuit suivante, à 4 heures du matin, les envahisseurs attaquent le camp militaire de Gako. Informés de l'attaque et craignant pour leur propre vie, les Pères de la mission de Nyamata partent pour Kigali où ils mettent les autorités militaires au courant de ce qui vient de se passer. Dans la même journée, l'armée régulière arrive sur les lieux, stoppe l'avancée des envahisseurs et les repousse de l'autre côté de la frontière sur le sol burundais.

7. Dossier personnel de G. D. Vuillemin.

À 16 heures de l'après-midi, les combats sont terminés. À l'issue des combats, l'armée régulière déplorait trois soldats tués et deux disparus⁸.

L'onde de choc relayée et amplifiée par les autorités de Kigali parcourut le pays, affectant particulièrement les Tutsi, globalement soupçonnés de complicité avec les agresseurs. En effet, pendant que les éléments de la Garde nationale guerroyaient avec les envahisseurs dans le Bugesera, le président Kayibanda demanda à tous les citoyens, par le canal de la Radio nationale, de dénoncer tous les adversaires du régime. Il s'agissait d'une excellente occasion pour tous de liquider les vieilles histoires, de piller et de voler, voire même de liquider les adversaires avec impunité⁹.

À la veille des fêtes de Noël, dans la ville de Butare où il réside depuis trois mois, le professeur Vuillemin entend parler de l'invasion du Bugesera et de menaces de nouvelles attaques. Très vite, il est témoin des premières arrestations opérées contre des personnes soupçonnées de complicité avec les ennemis. Le 23 décembre 1963, il note dans son journal :

« Nous constatons qu'à Butare on procède à des arrestations massives. Deux commissaires m'affirment qu'il n'y a rien de bien grave à Nyamata. Je vais chez le sous-préfet Daniel, qui me parle de 5 000 *inyenzi* pour Nyamata. Il a ce mot : "Ils veulent rentrer par la force, nous les exterminerons". »

Dans la semaine du 26 au 31 décembre, il fait encore état d'informations sur les arrestations qui se poursuivent, sur les contrôles et sur les exécutions sans jugement de 21 Tutsi à Kigali. Au cours de cette semaine, il apprend du directeur de la poste que la censure a été établie et que le courrier est surveillé pour stopper l'échange de lettres séditeuses.

Le 1^{er} janvier 1964, l'un de ses collègues l'informe que des populations civiles sont massacrées dans le voisinage immédiat :

« Je rencontre le matin Demeulmester (un collègue) qui me parle des massacres de Cyanika. Il fait état de milliers de morts. Je reste sceptique. Le Rwanda est un grand village. L'après-midi, passage d'un employé de préfecture, qui habite près de chez moi. Il me confirme qu'à Kigali on a exécuté sans jugement. Il sait qu'il y a eu des morts à Cyanika. Il a vu, le dimanche 29, un camion arriver à Butare chargé de cadavres... Le soir au groupe scolaire, j'apprends que les missions de Cyanika et Kaduha abritent

8. Archives du CICR : B AG 200 175 001, témoignage des Pères de la mission de Nyamata recueillis le 20 février 1964 par les délégués du CICR.

9. Archives du CICR : B AG 200 175 001, lettre du délégué du CICR, Bujumbura, 25 janvier 1964.

10. Journal personnel de G. D. Vuillemin, 1^{er} janvier 1964.

un grand nombre de réfugiés. Les Frères ravitaillent Cyanika en patates douces ; ils ramènent des élèves. Ils parlent de milliers de morts ; la plupart seraient jetés à la rivière¹⁰... »

Les missions de Cyanika et de Kaduha évoquées ici se trouvent à quelques kilomètres de Butare, dans la préfecture récemment créée de Gikongoro où M. Vuillemin décide de se rendre. Sur la route, des barrages ont été installés. Mais sur présentation de sa carte de l'Unesco, il arrive à les franchir. À la mission de Cyanika, il découvre un camp de réfugiés. Entre 1 500 et 2 000 personnes s'y sont entassées pour fuir les massacres. Elles sont environ 4 600 dans la mission de Kaduha. Un nombre inconnu de réfugiés s'est rassemblé dans la troisième grande mission de la zone, celle de Kibeho. De l'avis des responsables des trois missions, le plus grand nombre des réfugiés vient des environs. Ceux qui habitent loin de la mission n'auraient jamais pu arriver car les réfugiés marchent la nuit et se cachent le jour pour échapper aux bandes de tueurs qui contrôlent la circulation. Au plus fort des massacres, les Pères passent une bonne partie de la nuit devant l'entrée des presbytères pour empêcher les assassins qui rôdent autour des missions d'intercepter ceux qui viennent y trouver refuge. Nombre de réfugiés ont dû mourir sur le chemin d'épuisement, ou en tombant malencontreusement sur les bandes d'assassins qui écumant alors librement le pays.

Dans la mission de Cyanika, la seule qu'il a effectivement visitée, Vuillemin a procédé à un travail minutieux de recueil de témoignages, prenant des photos des blessures et des cadavres, filmant et notant quotidiennement ses observations dans un journal personnel. Sa façon de procéder s'apparente à celle d'un savant dans un laboratoire : il observe, écoute et enregistre dans le détail ses observations. Ainsi, quand il voit les cadavres flotter dans la rivière, il ne se contente pas de noter le fait, mais il donne une information sur le mort. On sait que c'est une femme, une jeune fille, un adulte ou un enfant. Il s'attarde à décrire la position et l'état du corps : du pont de la rivière Mwogo, il voit dans l'eau « en dessous, un corps de femme agenouillée, la tête dans l'eau. Elle est morte, ses habits sont tachés de sang... » Et quand il repasse dans l'après-midi, il aperçoit « à 20 mètres en aval, retenus par un tronc d'arbre, une femme et deux enfants nus, noyés ; sous le pont, une jeune fille¹¹. » C'est sans aucun doute ce qui fait l'intérêt de son journal : l'observation ou la restitution d'un témoignage sont très rarement encombrées de commentaires ou de réflexions personnelles. Il distingue bien le temps de l'enregistrement des faits du moment de leur recoupement et de l'analyse.

11. Journal personnel de G. D. Vuillemin, 5 janvier 1964.

Lorsque Vuillemin arrive à Cyanika, le camp est au centre d'un bras de fer entre les pères de la mission et les autorités gouvernementales. Celles-ci en exigent la fermeture au plus vite et le retour des réfugiés chez eux. L'existence de ce camp et le grand nombre de personnes qui s'y entassent dans le dénuement sont la preuve de l'insécurité qui règne sur les collines et des persécutions qu'elles ont subies ou craignent de subir. Les corps cruellement blessés racontent l'horreur de la violence qui a frappé indistinctement les enfants, les femmes et les vieillards. La présence de jeunes enfants non accompagnés et de veuves témoigne indirectement des assassinats. Le camp rend disponible et accessible l'information sur les massacres. Les Pères de la mission et les infirmières ont enregistré des récits effroyables de brutalité, de pillages, d'incendies de maisons, de vol de bétails, de chasse à l'homme, de noyades dans les rivières Mwogo et Rukarara, de suicides et d'exécutions¹². Ce sont ces récits qui nourrissent les dénonciations de Vuillemin. Devant les images du camp et les témoignages des réfugiés, le gouvernement de Kayibanda ne peut nier la réalité des massacres. Mais il cherche en réalité quand même à obtenir la fermeture du camp :

« 4 janvier... Le soir, nous apprenons que le ministre de l'Agriculture est venu à Cyanika et a donné l'ordre aux réfugiés de réintégrer [sic]. Il a fait poser une barrière sur la route qui conduit à la mission. Cette barrière est gardée par un soldat armé d'une mitrailleuse. Le ravitaillement de la mission est interdit... À peine sommes-nous arrivés qu'arrive le ministre de l'Agriculture, accompagné du préfet. Il prétend s'opposer au déchargement de vivres, affirme que ces haricots représentent une récompense pour ceux qui ont réintégré, que ces vivres doivent par conséquent être déposés à la préfecture¹³. »

Un mois plus tard, des veuves et des orphelins sans domicile s'accrochaient encore à la mission de Cyanika et les représentants locaux de l'État continuaient à les harceler, comme l'indique un membre du CICR :

« On March 6th the Préfet came to the Cyanika Mission himself and gave the orders to the Fathers to remove all remaining refugees from the Mission. The Préfet could not give any reason for his order – and the question arises whether such an order of the Préfet is not “ultra vires” – ; it is certainly arbitrary and contradictory to the principle of voluntary social assistance, and it is clear evidence that the Préfet is incapable of

12. Papiers personnels de G.D.Vuillemin : compte rendu des événements au Bufundu, Noël 1963.

13. Journal personnel de G. D. Vuillemin, 4 et 9 janvier 1964.

*objectively administering Government, but does it on the basis of racial discrimination. The question arises whether he receives instruction to that effect*¹⁴. »

Pour accélérer le nettoyage du camp, il est ensuite décidé de « distribuer » les orphelins en suivant une procédure pour le moins cynique :

« Mardi dernier, le 14 janvier, un ministre, le Préfet et les bourgmestres sont venus à Cyanika pour mettre très brutalement à la porte de la mission les quelques 500 réfugiés qui y restaient... Les orphelins ont eu l'autorisation, mardi, de rester à la mission. Néanmoins, dès mercredi matin, le même ministre est arrivé à la mission pour "distribuer" les orphelins dans les familles bahutu (donc les agresseurs)... Or, les femmes bahutu qui accompagnaient le ministre choisissaient, parmi les orphelins, d'abord les garçons aînés d'une famille, ceci pour deux raisons : d'abord, de grands garçons (12, 13 ans) peuvent travailler déjà et ensuite, leur héritage de bétail etc. revient de droit à la famille qui les a recueillis. Ce qui est assez juste dans n'importe quelle autre circonstance, mais ce qui, dans le contexte présent, devient véritablement sordide : on assassine une famille, on laisse vivre un enfant, on va le recueillir ensuite pour le faire travailler et on s'approprie son héritage. Vous imaginez sans peine quelle vie est réservée à ces enfants dans la maison des assassins de leurs parents. Un autre problème très douloureux est celui des quelques jeunes filles qui ont été "recueillies" par des hommes bahutu. Il faut dire que ces filles sont pour la plupart très belles et soignées, très au contraire des femmes bahutu. Selon les Pères Blancs qui sont à Cyanika, les hommes font subir à ces filles (12 à 18 ans) des traitements inhumains et humiliants¹⁵. »

Le camp témoignait de ce qui s'était passé et son maintien était la preuve que la situation n'était pas normalisée. Le gouvernement voulait très vite enfouir cette image d'un massacre dans les chaumières dissimulées sous l'épais feuillage des bananeraies qui recouvrent les pentes inaccessibles des collines accrochées à la chaîne de montagnes de la crête Congo-Nil. Pour appuyer sa demande, il invoqua une loi de juin 1963 interdisant d'héberger quiconque sans l'autorisation de l'administration locale. Et pour contraindre les réfugiés à partir, les autorités de Kigali interdirent l'approvisionnement du camp en nourriture, eau et médicaments.

14. Archives du CICR : B AG 200 175 001, « Some information on the situation in the Gikongoro Prefecture », Rapport du délégué du CICR, 17 avril 1964.

15. Archives du CICR : B AG 200 175 001, lettre de Mme Judith Vuillemin au Swiss Committee for Unicef, Butare, 18 janvier 1964.

Mais, à la question « allez-vous rentrer chez-vous ? », les réfugiés firent comprendre qu'ils ne le souhaitaient pas :

« Il faudra bien, mais on me tuera avant que la maison ne soit reconstruite. Mes voisins ne me pardonnent pas d'avoir échappé... Non, j'ai essayé trois fois, et j'ai dû chaque fois rebrousser chemin ; mes voisins ne souffrent pas ma présence. Alors autant mourir ici... Je ne peux pas rentrer, je suis encore trop faible. Si on vient me faire sortir de force, j'irai m'asseoir devant la mission et j'attendrai qu'on vienne me tuer... Les conseillers communaux sont venus me harceler pour que je rentre. J'ai essayé et j'ai failli me faire tuer par les voisins. Je n'essaierai plus... Hier, je suis parti, accompagné du bourgmestre ; il m'a laissé à mi-chemin et aussitôt, les gens me sont tombés dessus, j'ai pu m'échapper de justesse. Je ne recommencerai plus... Non, parce qu'on me tuerait ; j'ai très peur... J'espère trouver une autre solution car je n'ai pas de quoi reconstruire la maison ni de quoi faire vivre les proches qui me restent... Non, puisque je n'ai plus de chez moi¹⁶. »

« Une autre solution », c'est ce à quoi pensent aussi les Pères de la mission :

« Les Pères n'hésitent pas à parler de génocide ; pour eux, seule la pression de l'opinion mondiale peut amener les autorités à modifier leur politique. À plus ou moins long terme, disent-ils, les Batutsi du Rwanda sont condamnés. Il faudrait offrir l'établissement en un autre pays avec le contrôle et l'aide internationaux¹⁷. »

L'embarras des Pères de la mission est total. Ils savent que les réfugiés n'ont nulle part où aller et qu'une fois sortis du camp, ils n'auront plus ni protection, ni ravitaillement en vivres et en médicaments. Sur les collines, nombre d'habitations ont été pillées et incendiées. Dans les centres urbains, petits ou grands, le régime a profité des événements pour épurer les services de l'État des agents d'origine tutsi qui avaient « survécu » aux bouleversements consécutifs à la révolution de 1959 (cadres administratifs, techniciens médicaux, agents comptables, techniciens agricoles...). Pour les remplacer, de nouveaux fonctionnaires ont vite été nommés. Pour les loger, les épouses et les enfants des agents disparus ont été chassés des maisons de fonction. Par ailleurs, en matière de sécurité, les Pères

16. Papiers personnels de G. D. Vuillemin : témoignages recueillis les 11 et 12 janvier 1964 au camp de réfugiés de Cyanika, en collaboration avec les Pères Blancs responsables de cette mission.

17. Journal personnel de G. D. Vuillemin, 3 janvier 1964.

partagent les craintes des réfugiés et la méfiance que ceux-ci nourrissent à l'égard des administrations territoriales. En effet, différentes sources ont confirmé les témoignages des réfugiés sur la responsabilité des autorités locales dans le déclenchement et l'exécution des massacres. Dans une lettre adressée au préfet de Cyangugu, les Pères de la paroisse de Nyamasheke ont formellement accusé les forces de l'ordre du massacre d'une trentaine de leurs paroissiens :

« Des dizaines de cadavres non enterrés peuvent être vus sur la route Cyangugu-Butare, 200 mètres avant le Km 35 sur la gauche. Leur puant et les millions de mouches qui les environnent en sont un sinistre indicateur. J'ai été moi-même avec un de mes vicaires donner l'absoute à ces malheureux probablement fusillés par vos soins le 30 ou 31 décembre. Les traces des camions qui les ont amenés sont encore très visibles sur l'herbe, ainsi que les points d'impact des balles. Des douilles de fusils de guerre jonchent encore le sol. Au nom des droits de l'homme, je vous demande de faire donner à ces malheureux une sépulture décente. Au nom de la simple humanité, je vous demande de me dire si oui ou non les chrétiens dont les noms suivent sont encore en vie. J'ai l'impérieux devoir en tant que prêtre catholique de prier et de faire prier pour les défunts. J'ai le douloureux devoir de prévenir les familles éprouvées et de consoler leurs veuves.¹⁸ »

Selon les enquêtes menées dans le pays par la délégation du CICR, la responsabilité directe des députés à l'Assemblée nationale, des préfets, des bourgmestres, des conseillers communaux et des forces de l'ordre dans le déclenchement des massacres, dans les arrestations et les exécutions ne fait aucun doute :

« Similar information has been received about the Prefectures of Cyangugu and Kibuye : in the former, allegedly the Prefect himself visited the communes, accompanied by soldiers and police, and arrested and took with him all those whom the "bourgmestres" pointed out to him as "inyenzi" or "Tutsi-sympathisers"... In several prefectures members of the Assemblée nationale have taken a very active part in the Administration during the "events" and must be held responsible for many acts which they have either ordered or even participated themselves¹⁹. »

18. Papiers personnels de G. D. Vuillemin : lettre du Père Bazot de la mission de Nyamasheke au Préfet de Cyangugu.

19. Archives du CICR : B AG 200 194, rapport du 17 avril 1964.

Par ailleurs, les Pères savent qu'aucun des actes commis contre les Tutsi et leurs biens n'a fait l'objet d'une poursuite judiciaire. Ils connaissent en revanche la position du Président de la République qui est ouvertement agressive à l'égard des Tutsi, accusés en bloc de complicité avec les agresseurs, et par conséquent, considérés comme seuls responsables des malheurs qui les ont frappés :

« Durant cette période, les dirigeants de la République ont mené des enquêtes et ont constaté qu'il y avait des complices parmi les Batutsi qui résident à l'intérieur du Rwanda. Ces complices étaient particulièrement nombreux parmi les fonctionnaires et agents de l'État, parmi les commerçants et autres. À partir de là, l'État a décidé de voler au secours de la République avant qu'il ne soit trop tard, en faisant arrêter et emprisonner quelques-uns parmi les suspects. Sur les plus téméraires, des documents qui témoignent de la haute trahison ont été saisis. Même la préfecture de Gikongoro a été envahie par les *Inyenzi* en provenance du Burundi. Parvenus à Gikongoro, les envahisseurs ont commencé à répandre le bruit selon lequel ils avaient emporté la victoire, que le président Kayibanda s'était enfui aux États-Unis d'Amérique et que tous les dirigeants de la République avaient été arrêtés, que Kigali avait été prise et entièrement détruite. Ces rumeurs ont causé trop de mal à la population qui s'est alors souvenue des années de servage en se demandant pourquoi ce passé qu'elles croyaient révolu avait pu les rattraper. Saisissant les massues, elles jurèrent d'en finir avec ce qu'il restait des Tutsi. Ainsi commença la violence dans Gikongoro. Certains Tutsi périrent, tués les uns par les populations, et les autres, en se donnant la mort pour échapper à la torture²⁰. »

L'attitude générale des plus hautes autorités de l'État tendait à confirmer l'idée que les Tutsi de l'intérieur avaient objectivement trahi la nation. Pour faire bonne figure, le gouvernement de Kayibanda décida de libérer les Tutsi arrêtés à l'occasion des événements de décembre 1963, et qui avaient échappé à la vague d'exécution. Mais alors qu'aucune preuve n'avait permis de confirmer leur complicité avec les agresseurs, ils furent systématiquement contraints, avant de sortir de prison, de reconnaître qu'ils étaient coupables et de payer une amende :

« Une procédure nouvelle apparemment sans base légale a récemment été adoptée par le gouvernement rwandais pour la libération des détenus politiques arrêtés durant ou après les événements. Le détenu est interrogé

20. Extrait du discours de Kayibanda, *Kinyamateka*, n° 8, février 1964.

par un substitut du procureur ou un autre fonctionnaire autorisé. Si par manque de preuves la prévention ne peut être maintenue (ce qui généralement est le cas) le détenu est informé qu'il sera libre moyennant le paiement d'une amende qui selon les renseignements recueillis varie entre 1 000 et 5 000 [francs] (USD 20 à 100). Le motif de cette amende inscrit par les fonctionnaires sur la quittance qui est délivrée à l'intéressé, est résumé par la formule suivante : "avoir commis des actes et montré une attitude hostile au gouvernement". Il n'a aucun moyen d'appel ni aucune possibilité de savoir sur quelles preuves repose la peine pécuniaire ainsi prononcée. Il est permis de penser, jusqu'à plus ample informé, qu'une telle procédure ouvre la porte à l'arbitraire, non seulement parce que les amendes ne sont pas prononcées à la suite d'un jugement rendu par un tribunal régulièrement constitué, et assorti des garanties judiciaires les plus élémentaires, mais encore parce que les sentences rendues dans ces conditions maintiennent indûment à l'égard des titulaires de ces quittances la suspicion non établie de s'être livrés à une atteinte à la sécurité de l'État²¹. »

Très clairement, le gouvernement de Kayibanda maintenait contre les Tutsi l'accusation de trahison, imputant à leur barbarie la cause des souffrances qu'ils connaissaient :

« Cela a pour origine la barbarie naturelle de Gatutsi qui a refusé de renoncer à la barbarie, mais qui l'a perfectionnée depuis qu'il est à l'étranger dans des universités avec l'espoir qu'elle lui permettra de rétablir sa domination sur un peuple qui a opté pour une République juste et fondamentalement hostile à la barbarie. C'est ce Gatutsi que nous appelons Gatutsi/*Inyenzi*. Qu'on le laisse venir, il se heurtera à nos forces armées et de police qui le repousseront d'où il vient, comme cela se passe en ce moment²². »

Les Pères de Cyanika étaient pris entre deux loyalismes impératifs : l'un, évangélique, et l'autre, politique. Par tradition, l'église est un refuge inviolable. Une fois qu'il en a franchi les portes, celui qui s'y réfugie ne peut plus être poursuivi. Par ailleurs, les Pères étaient conscients du fait que renvoyer certains réfugiés chez eux revenait à les livrer aux assassins. Ils savaient aussi que nombre de réfugiés n'avaient plus de maison. Ils n'ignoraient pas que leurs hôtes avaient tout perdu et que la fermeture du camp équivalait à très court terme, à les condamner à mourir de faim. Ils ont dû méditer la parole de l'Évangile, « j'avais faim, tu m'as... ».

21. Archives du CICR : B AG 225 175 2, note n° 19, 10 mars 1964.

22. Extrait du discours de Kayibanda, *Kinyamateka*, n° 5, février 1964.

Seulement, l'Église catholique avait tissé depuis la révolution des liens très particuliers avec la République. Elle défendait depuis longtemps les idées de ses leaders qu'elle relayait avec force et fidélité auprès de l'opinion rwandaise ; elle était particulièrement la garante de son image dans l'opinion publique européenne²³. Or, il était clair que la diffusion d'informations sur les massacres pouvait détériorer cette image et priver la jeune République de la sympathie et de l'aide dont elle avait besoin pour établir et consolider ses fondements, ce qui rendait très malaisé l'application de ses principes. Aussi, dans l'affaire des massacres, la hiérarchie catholique a parfois donné l'impression d'être sur la même longueur d'onde que le gouvernement. À l'instar du Président de la République, elle a tendu à accréditer la thèse de l'existence de complicités internes avec les agresseurs. S'arrogeant le rôle du législateur, l'évêque de Butare, Mgr Gahamanyi, a ainsi dressé un catalogue très détaillé des actes de complicité dont les auteurs méritaient selon lui d'être sanctionnés :

« Nous désapprouvons et nous condamnons ceux qui les aident ouvertement ou ceux qui le font en cachette. Ceux qui prennent l'argent du pays pour l'envoyer aux criminels, ou ceux qui l'envoient par le biais d'intermédiaires afin de les aider à préparer les attaques, tous ceux-ci sont des coupables et méritent une punition. Nous pourrions dire que ceux qui divulguent les secrets de l'État, les traîtres, ceux qui accueillent chez eux les criminels, ceux qui leur donnent les moyens de subsistance, ceux qui savent et dissimulent, ceux qui les assistent de quelque manière que ce soit dans l'accomplissement de leurs forfaits, tous ceux-là sont coupables, ils méritent eux-mêmes d'être sanctionnés pour cela. Nous pourrions dire que ceux qui entretiennent la correspondance avec des personnes vivant hors du pays, que ce soit ceux qui écrivent, reçoivent ou ceux qui transportent les courriers vers le camp des criminels, ils sont coupables et méritent une sanction. Nous pourrions dire que ceux qui organisent des réunions, grandes ou petites, publiques ou secrètes, en tenant des propos louant des attaques, s'en réjouissent ou s'y préparent sont aussi coupables²⁴. »

Ailleurs, la hiérarchie catholique s'est opposée aux projets de publication d'articles sur les massacres dans des journaux européens, et a présenté cette censure comme une mesure de précaution indispensable à la poursuite de sa mission :

23. Voir à ce sujet L. SAUR (1998), I. LINDEN (1999) et M. KABANDA (2007, à paraître).

24. Lettre pastorale de Mgr Gahamanyi, *Kinyamateka*, n° 8, février 1964.

« Et maintenant, écoute bien : le 1.1.1964 j'ai envoyé un petit rapport sur ces massacres qui a dû arriver puisque "Ma firme" comme tu disais, m'écrivait qu'elle avait téléphoné de suite au "Vaterland" (journal chrétien suisse) pour que l'article ne soit pas accepté... Et j'ai reçu une lettre de "ma firme" : "Il est à constater une fois de plus qu'il est nécessaire que quelqu'un d'objectif surveille ce qui doit être publié. L'article ne vous apporte pas de profit mais pourrait au contraire vous nuire dans la mission... Si ce que tu dis dans ton article correspond aux faits, d'autres moyens bien plus efficaces devraient être à ta disposition sur place." Tu sais ces choses-là, je ne les comprends pas. Si j'avais su où écrire ou vers qui crier... Mais quoi faire ?... N'ai-je pas le droit ou le devoir de crier ces choses-là à haute voix ? Nous aussi, "notre firme", devrait-elle participer à cette hypocrisie, continuer à prêcher la légende du "Rwanda chrétien" ? N'aurions-nous pas été obligés de parler depuis longtemps ?... Au nom de l'Église, au nom du gouvernement catholique voilà ces massacres et personne ne proteste²⁵. »

Le 10 février 1964, s'appuyant sur des sources nombreuses et bien informées sur les manifestations au Rwanda d'une haine raciale soigneusement entretenue, Radio Vatican avait qualifié les événements dans ce pays du plus terrible génocide : « Depuis le génocide des Juifs par Hitler, le plus terrible génocide systématique a lieu au cœur de l'Afrique²⁶. »

Dans cette prise de position du Vatican, deux éléments au moins étaient de nature à offenser l'honneur de la plus haute autorité de l'Église catholique du Rwanda, l'archevêque Mgr Perraudin. Premièrement, Kayibanda était depuis longtemps son ami, et il ne pouvait tolérer qu'il soit comparé à Hitler. Deuxièmement, le Vatican lui signifiait clairement qu'il n'était pas la seule source digne de foi sur le Rwanda. D'où cette énergique protestation : « Protestons contre nouvelles fausses concernant situation Rwanda diffusées le 10 février par Radio Vatican. Demandons diffusion de ce télégramme²⁷. »

Privés de l'appui de leur hiérarchie préférant se taire ou adhérant ouvertement à la thèse du pouvoir, les Pères de Cyanika vont essayer de fonder leur position sur le rappel de l'histoire de leur action en faveur des groupes menacés depuis 1959 et sur les principes généralement acceptés de l'éthique politique et de la responsabilité des citoyens en situation de crise :

25. Archives du CICR : B AG 225 175 001, lettre du Père Hansjörg Gyr adressée à R. Kessler à Zurich (« Letter written by Pater Hansjörg Gyr to Reginald Kessler in Zurich »), Nyamasheke, 27 janvier 1964.

26. Cité in G. PÉRIÈS et D. SERVENAY (2007 : 135).

27. *Ibid.*

« Lorsque la situation de l'État est menacée, les autorités ont le droit et le devoir de prendre toutes les mesures qui s'imposent... Tout citoyen a le devoir d'aider les autorités à découvrir les complices. Mais lorsque les moyens employés sont indignes, il peut exercer son droit de critique tout en se maintenant dans l'obéissance et dans le respect de la Constitution et des lois du pays. Même si la responsabilité du bien commun appartient aux gouvernants, la justice et la charité imposent à chaque citoyen de suppléer – selon ses moyens – à la carence ou à l'impuissance des autorités civiles. En cela, il ne se substitue pas à elles, il les seconde dans leur tâche, il collabore avec elles quand il assiste ceux qui sont exposés au danger de mort, quand il soigne les blessés et les malades, quand il loge ceux qui n'ont plus de toit. En effet, tout citoyen est obligé de défendre les droits primordiaux de l'homme contre toutes les atteintes, d'où qu'elles proviennent ; le droit à la vie, le droit à la dignité et à la sécurité, le droit à l'assistance en cas d'extrême nécessité sont des droits tellement inviolables que contre eux, aucun prétexte de bien commun, aucune raison d'État, ne sauraient prévaloir. Ils sont protégés par une barrière infranchissable²⁸. »

Au nom de ces principes et en raison de la situation d'insécurité qui prévaut dans le pays, ils refusent d'ordonner aux réfugiés de quitter la mission :

« Beaucoup de familles, à qui nous avons conseillé de rentrer chez elles, ont été exterminées au cours des derniers événements. Nous n'avons aucune garantie à donner aux réfugiés, aucune enquête sur les responsables des meurtres n'ayant été faite. À l'heure actuelle, l'ordre n'est pas revenu dans la région. Des meurtres se commettent encore tous les jours. Les réfugiés sont, pour la plupart, des rescapés de familles presque entièrement détruites. Certains sont des enfants, orphelins de père et de mère [...]. La plus grande partie des réfugiés ont tout perdu (récoltes, maisons, bétail, vêtements, argent). Or, jusqu'à ce jour, rien n'a été entrepris pour eux alors que les autorités préfectorales ont été averties dès le premier jour... Nous signalons que la réintégration actuelle des réfugiés obligerait à une vaccination générale de la population, vu que les réfugiés sont menacés d'une épidémie de fièvre typhoïde et de dysenterie et qu'ils ont été vaccinés par ordre des autorités médicales... Sans que ces conditions qui dépassent les moyens de la mission soient réalisées, il ne nous est pas possible d'user de notre influence pour la réintégration des

28. Papiers personnels de G. D. Vuillemin : compte rendu des événements au Bufundu, Noël 1963.

réfugiés, réintégration que nous souhaitons, à condition qu'elle soit faite dans [le] respect des droits de l'homme et de la charité chrétienne²⁹. »

La force de ces principes n'avait d'égale que leur fragilité face à un pouvoir dont l'autoritarisme n'était confronté à aucune forme de contestation à l'intérieur du territoire. Pour tenir, les Pères avaient besoin d'une opinion mondiale. Mais comment l'informer ? Sur la base de ses observations et des témoignages qu'il reçut des Pères de Cyanika et des réfugiés, Vuillemin, avec l'aide de son épouse, Judith, élaborait des synthèses, proposait des analyses, mais surtout, il décida d'agir. Son premier but fut de protéger les réfugiés menacés d'être renvoyés sur les collines où ils risquaient de se faire tuer et d'être privés du ravitaillement dont ils avaient besoin, ayant tout perdu. À cet effet, M. Vuillemin fit plusieurs voyages à Kigali où il hanta les couloirs et les bureaux des missions diplomatiques pour les forcer à sortir du silence :

« 6 janvier, je me rends à Kigali pour obtenir l'intervention de Züger³⁰. Rencontre avec les ambassadeurs de Belgique et des USA et M. Frey, conseiller du Président³¹, dont l'attitude est équivoque. Les ambassadeurs tentent une démarche auprès du président Kayibanda, pour obtenir la reconnaissance des camps de réfugiés... Les ambassadeurs ne sont pas reçus, on leur promet une réponse par téléphone mais cette réponse n'arrivera jamais. Le 7 janvier, Züger arrive vers 11h. Nous montons à Cyanika. Züger est bouleversé. Le 8 janvier, nous apprenons que Züger a rencontré ensemble Mgr Perraudin [et] K [Kayibanda]. Ce dernier accepte la reconnaissance du camp³². »

Parallèlement à l'action de sensibilisation des missions diplomatiques, G. D. Vuillemin et son épouse entreprirent aussi d'informer le monde

29. Archives du CICR, B AG 200 175 001, p 2 : « Mise au point concernant l'attitude de la paroisse de Cyanika vis-à-vis de la question des réfugiés, faite à Cyanika le 3 janvier 1964 ». Au-delà des réfugiés de la mission de Cyanika, le président Kayibanda avait exprimé le souhait de voir tous les réfugiés rwandais établis dans les pays voisins revenir au Rwanda, ce que déconseillait le délégué de la Croix-Rouge en raison du climat de haine qu'il avait décelé et des exactions dont ils continuaient d'être l'objet de la part des administrations et des forces de l'ordre : « *It seems to the delegate that the appeal can not be recommended, in view of the unsettled political situation and the arbitrariness in the country's administration.* »

30. Philippe Züger, de nationalité suisse, est à ce moment le représentant des Nations unies au Rwanda.

31. De nationalité suisse, M. Frey avait été placé par son gouvernement à la disposition de Kayibanda comme conseiller à l'Information et à la Communication.

32. Journal personnel de G. D. Vuillemin, 6, 7 et 8 janvier 1964.

extérieur. Des notes furent envoyées en France au journal *Le Monde* et à *L'Express*, et en Suisse, notamment à *La Sentinelle*. Avec l'unique appui de sa femme et des Pères de la mission de Cyanika, Vuillemin s'était engagé dans un combat qui dépassait ses forces et qui ne manquait pas de danger³³. Outre les tentatives d'intimidation des services de sécurité de l'État rwandais, son employeur, l'Unesco lui rappela qu'il avait une obligation de réserve et certains diplomates l'invitèrent, avec courtoisie mais fermeté, à obtempérer. Cependant aucun de ces obstacles n'entama sa détermination. Ce qu'il avait compris des événements du Rwanda le poussait à trouver la forme de protestation et de dénonciation la plus forte. Il en vint à la conclusion qu'il n'y en avait pas d'autre que de présenter publiquement sa démission :

« En conscience, il ne m'est dès lors plus possible de rester au service d'un gouvernement responsable ou complice d'un génocide. Je ne peux partager l'indifférence et la passivité de la grande majorité des Européens d'ici, des agents de l'assistance technique bilatérale ou multilatérale. Je la considère comme une complicité objective. Comment pourrais-je enseigner, dans le cadre d'une aide Unesco, dans une école dont les élèves ont été assassinés pour l'unique raison qu'ils étaient Watutsi ? Comment pourrais-je enseigner à des élèves qu'on assassinera peut-être dans quelques mois ou dans quelques années ? Il est des occasions où tout calcul, où toute compromission sont absurdes. Je ne peux envisager d'autre conclusion, en ce qui me concerne, qu'une démission dont je vous prie de prendre acte. Aux termes de mon contrat, je vous présente cette démission pour le 29 février³⁴. »

Le sens de cette décision n'est pas uniquement dans l'exposé des motifs. Il est aussi dans le geste. En mettant ainsi en jeu sa situation personnelle et celle de sa famille, (il était avec sa femme et ses deux enfants), Vuillemin comptait sur le scandale que ne manquerait pas de provoquer le sacrifice de ses avantages personnels pour secouer l'indifférence, la passivité de ses collègues européens qui ne voulaient pas savoir ce qui se passait autour d'eux et pousser l'Unesco à prendre ses responsabilités devant cette manifestation violente du racisme au Rwanda. S'agissant de cette dernière organisation, il jouait sur une corde très

33. Dans un entretien, G. D. Vuillemin a fait état de deux tentatives d'assassinat (La Chaux-de-Fonds, 2005-2006).

34. Dossier personnel de G. D. Vuillemin, extrait de sa lettre de démission (également consultable dans le dossier de l'expert à l'Unesco). Dans une note manuscrite jointe à sa lettre de démission, soulignant la valeur de témoignage de son geste, M. Vuillemin a expressément demandé qu'elle soit soustraite de l'obligation de confidentialité qui entoure les dossiers de personnel et a insisté pour qu'elle soit diffusée le plus largement possible.

sensible, la lutte contre le racisme. Il plaçait l'organisme devant le défi de remplir sa mission de maintien de la paix par la promotion de l'éducation, de la culture, de la tolérance et de la compréhension entre les hommes dans le cas concret du Rwanda à ce moment précis³⁵.

Rares sont les événements sans témoins. Seulement ceux-ci sont de deux catégories qui se distinguent non pas par la quantité de ce qu'ils savent mais par leur manière de mettre les événements en perspective. Le souci principal de Vuillemin était qu'il n'y ait plus jamais ça. D'autres individus et d'autres corps d'individus en savaient autant que lui. Mais ils privilégiaient le temps présent. Ils ne manquaient pas de compassion. Certains en ont même fait la démonstration, comme c'est le cas pour les Pères de Cyanika. Mais ils ont choisi de l'exprimer sans jeter le discrédit sur le régime dont la responsabilité dans le déclenchement des massacres était plus que probable et qui ouvertement les justifiait. L'autre enseignement de l'étude de cette épisode est qu'elle a produit le langage et les méthodes qui ont largement inspiré les extrémistes des années 1990-1994. À cette époque, on parle déjà d'*Inyenzi* et le terme tend à désigner les Tutsi dans leur ensemble. On organise déjà la chasse aux sympathisants des *Inyenzi*, comme en 1994, aux Hutu modérés. Si les contraintes de cet article n'avaient pas eu pour effet de limiter notre propos au témoignage de Vuillemin et aux événements de la mission de Cyanika, nous aurions pu montrer que les massacres de 1963-1964 n'ont épargné aucune région du Rwanda, même s'il apparaît que l'est, le sud et le sud-ouest ont été plus particulièrement affectés. Le nombre des victimes a fait l'objet de controverses. Les uns estiment qu'il y a eu 10 000 morts et d'autres, seulement la moitié. On est certes loin de la « performance » de 1994. Mais il n'empêche. On peut rapprocher les deux événements, au moins sur trois points : le rôle des autorités, la participation des populations civiles et la non distinction faite entre les classes d'âge et entre les catégories socioprofessionnelles. Enfin, les interrogations d'aujourd'hui sur le rôle de l'Église au Rwanda sont déjà présentes. Elle n'est pas aveugle face aux dérives du parti Parmehutu du président Kayibanda, mais elle apparaît incapable de s'en démarquer. La recherche du compromis a débouché sur la complicité, scellant entre elle et la République une alliance aux obligations inégales. Dans l'histoire des deux Républiques qui se sont succédées au Rwanda entre 1960 et 1994, elle est restée une source de légitimité mais elle a perdu la force d'imposer la morale en politique et le pouvoir de juger de la validité des lois et des règles de fonctionnement de l'État et de la société.

35. Le bureau du personnel de l'Unesco a accusé réception des notes de Vuillemin et a promis de les communiquer au Directeur général de l'Organisation. Nous ne savons pas quelle a été sa réaction.

Sources

Archives du CICR

Dossiers BA AG 200 175 001 ; B AG 225 175 2 ; BA AG 200 194.

Documents personnels de G. D. Vuillemin : dossiers et journal personnels ; papiers divers, 1963-1964.

Entretiens avec G. D. Vuillemin, La Chaux-de-Fonds (Suisse), mars 2005 et décembre 2006.

Presse

Kinyamateka, n° 5 et 8, février 1964.

RTL (Radio télévision libre des mille collines), message du Président du gouvernement intérimaire, Théodore Sindikubwabo, Kigali, 5 juin 1994.

Références bibliographiques

CHRÉTIEN J.-P. (dir.), avec KABANDA M., DUPAQUIER J.-F. et NGARAMBE J., 1995, *Rwanda : les médias du génocide*, Paris, Karthala.

KABANDA M., à paraître en 2007, « Rwanda : The Catholic Church and the Crisis. An Autopsy of Legacy », in CHRÉTIEN J.-P. et BANÉGAS R. (eds), *The recurring Great Lakes crisis. Identity, violence and power*, Londres, Hurst.

LINDEN I., 1999, *Christianisme et pouvoirs au Rwanda (1900-1990)*, Paris, Karthala.

PÉRIÈS G. et SERVENAY D., 2007, *Une Guerre noire*, Paris, La Découverte.

PERRAUDIN A. (Mgr), 2003, *Un Évêque au Rwanda. Témoignage*, Saint-Maurice (Suisse), éditions Saint Augustin.

SAUR L., 1998, *Les Influences parallèles*, Bruxelles, éditions Luc Piré.

Quelques réflexions sur la politique des quotas au Rwanda

Léon SAUR¹

Dès qu'il est question du Rwanda, la politique des quotas ethniques et régionaux est aujourd'hui encore souvent invoquée (avec la mention de l'ethnie sur les cartes d'identité, instaurée sous et par l'administration belge) pour stigmatiser le caractère ethnique, dictatorial et pour tout dire intrinsèquement génocidaire du régime du général-major Habyarimana². À mots couverts, cela revient à dire que la Belgique et les « amis belges³ » du Rwanda auraient dû s'en alarmer et revoir en conséquence leurs relations privilégiées avec le régime fondé par Grégoire Kayibanda, à défaut d'en obtenir l'amendement.

Poser cela, c'est d'abord, semble-t-il, oublier un peu vite que le pays des mille collines fut longtemps présenté comme un modèle de développement et le pouvoir en place à Kigali comme l'un des moins mauvais d'Afrique. Cette réplique ne clôt pas pour autant le point. En effet, celui-ci est suffisamment grave pour mériter une réponse plus élaborée.

En octobre 1994, sur un sujet tout différent, Emmanuel Todd rappelait combien l'existence des régimes démocratiques était liée à la cohésion

1. Chargé de cours à l'Université Paris 1, chercheur associé au Cecri (Université catholique de Louvain).

2. J'ai fait la connaissance de Jean-Pierre Chrétien en 1997. Nous nous intéressions alors tous deux aux travaux de la Commission d'enquête sénatoriale belge sur le Rwanda et, parmi bien d'autres choses, à la lecture qu'il fallait donner de la politique des quotas dans ce pays. Les lignes qui suivent sont comme un prolongement de cette discussion.

3. Nous entendons par là ceux qui, au sein du pilier et du secteur associatif catholiques belges, éprouvaient à tout le moins une grande sympathie pour le régime en place au Rwanda depuis 1962, le soutenaient d'une manière ou d'une autre et se muaient, pour autant que besoin soit, en lobbyistes auprès des autorités et de l'opinion publique belges, ainsi qu'auprès des institutions européennes.

ethnique d'un État. Évoquant les exemples de l'Athènes classique et des États-Unis d'Amérique, il parlait même d'archétypes essentiels, expliquant qu'*a contrario*, « la Révolution française s'est justement efforcée d'associer la démocratie à l'universel, d'appuyer l'idée d'égalité des citoyens sur autre chose que la perception des étrangers comme différents par nature⁴ ». Exception française que l'anthropologue Louis Dumont avait ainsi résumée : « Côté français, je suis homme par nature et Français par accident. [Côté allemand], je suis essentiellement un Allemand, et je suis un homme grâce à ma qualité d'Allemand⁵. » Au milieu des années 1990, Guy Hermet a souligné à quel point les démocraties naissantes de l'Est européen auraient encore longtemps besoin, pour croître, de l'existence du ciment national (ethnique) et de ceux qu'il appelle les « démocrates nationaux⁶ ».

Il n'y a dans les pages qui suivent aucune prétention à épuiser un problème difficile, qui touche à l'essence même de la démocratie. Tout au plus s'agira-t-il ici de rappeler quelques éléments d'une interrogation qui peut ainsi se résumer : les quotas sont-ils réellement compatibles avec l'idéal démocratique (nécessairement respectueux des droits de l'homme et de ceux des minorités⁷) ou le pervertissent-ils incurablement ? Dans le cas qui nous occupe, la réponse peut paraître évidente puisque nul n'ignore aujourd'hui l'horreur absolue qui a marqué la fin de la « république des quotas » que fut le Rwanda indépendant jusqu'en 1994. Il n'en a cependant pas toujours été ainsi : Jean-Pierre Chrétien note que le système des quotas n'a pratiquement jamais été évoqué dans les écrits consacrés au Rwanda avant 1989⁸. Serait-ce donc qu'avant le génocide, son iniquité comme son caractère antidémocratique et attentatoire aux droits fondamentaux n'étaient pas si évidents que cela ?

Quand l'attaque du Front patriotique rwandais (FPR) posa crûment en octobre 1990 la question de la nature réelle du régime, la pratique des quotas arriva pour ainsi dire « naturellement » sur la table des discussions. Les « amis du Rwanda » entreprirent d'en expliquer l'origine, voire même de la justifier. En novembre 1990, un consortium d'associations chrétiennes flamandes argumenta que « le système des quotas ethniques fut pour les Tutsi un progrès puisqu'il leur garantit une place, proportionnelle

4. E. TODD (1994 : 52). C'est en cela que la République française peut être vue comme une concrétisation de l'universel abstrait. Là réside l'exception française. Transcender ce qui divise et mettre en exergue ce qui unit. Soit dit en passant, c'est – croyons-nous – le cœur du message que la France révolutionnaire continue à apporter à l'Europe et au monde deux siècles après 1789.

5. Voir L. DUMONT (1983 : 129-130 et 1991 : 15).

6. G. HERMET (1996 : 287-288).

7. Ici entendus comme exercice collectif des droits individuels.

8 J.-P. CHRÉTIEN (1997 : 80).

à leur importance numérique, dans l'enseignement et l'administration. Tout en étant peu sympathique à première vue, le système des quotas a incontestablement contribué à la pacification ethnique au Rwanda⁹ ».

Les origines du système des quotas

En février 1991, la Commission Justice et Paix belge francophone publia une plaquette relativement critique à l'égard du régime, disant notamment combien la question du respect des droits de l'Homme était préoccupante : « Le gouvernement belge, pourtant bien disposé vis-à-vis du Rwanda, vient récemment d'exprimer des inquiétudes à cet égard. Nous les partageons...¹⁰ ». Elle y donnait aussi sa version de l'origine du système des quotas : les Belges favorisèrent longtemps « l'ethnie tutsi pour l'attribution des places aussi bien dans l'administration que dans les écoles » :

« Après le départ pour l'étranger des principaux cadres tutsi en 1959, le Rwanda s'est trouvé dans une position difficile. Comme le souligne le professeur Bézy : "Parce que les Tutsi avaient bénéficié d'un régime de faveur, le pays s'est retrouvé à l'indépendance littéralement dépourvu de cadres, même au niveau subalterne. À notre connaissance, une telle situation ne s'est présentée nulle part en Afrique ; elle constitue, encore aujourd'hui, le plus grand défi auquel le pays se trouve confronté".

Ainsi donc, après l'indépendance, la Première république a dû privilégier les Hutu, dans les écoles comme dans la fonction publique, pour que le pays ne retombe pas sous la domination des seigneurs d'autrefois.

C'est l'explication de l'instauration d'une politique de quotas défavorable à l'ethnie tutsi. Mais il faut le souligner, cette politique ne fut pas toujours respectée sous le président Kayibanda. D'une part, à cette époque déjà, des cartes d'identité falsifiées existaient [...]. D'autre part, comme de nombreux Hutu avaient épousé une femme tutsi, celle-ci pouvait intervenir pour que ses frères et ses sœurs étudient dans les écoles ou trouvent une situation.

Ainsi, à la veille du coup d'État de 1973, on a constaté à l'Université nationale du Rwanda que la majorité des universitaires de Butare étaient tutsi. N'était-ce pas préoccupant pour l'avenir du pays ?

Cela explique aussi, en partie, que sous la Deuxième république, la même politique de quotas ait été suivie. Ou plus exactement, suite aux

9. COOPIBO *et alii* (1990 : 4).

10. COMMISSION JUSTICE ET PAIX (1991 : 9).

données régionales de la première République, un double système de quotas fut instauré : outre l'origine ethnique, l'origine régionale fut aussi suivie pour une juste répartition des étudiants dans les écoles secondaires ou des fonctionnaires dans l'administration (exception faite pour les préfectures de Ruhengeri et de Gisenyi qui profitent clairement de ce nouveau régime). Dans la nomination des ministres, le président tient toujours compte de cette répartition ethnique et régionale¹¹. »

En fait, la question des quotas est d'une certaine façon consubstantielle aux revendications des leaders hutu et à l'existence des deux premières républiques rwandaises. On se rappellera que le premier texte dans lequel la contre-élite hutu exprima publiquement ses doléances avant l'indépendance du pays est la *Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Rwanda*, datée du 24 mars 1957 et mieux connue sous le nom de *Manifeste des Bahutu*. Au nombre des revendications exprimées par les neuf intellectuels hutu signataires, on peut en effet lire :

« Nous voulons que l'enseignement soit particulièrement surveillé. Que l'on soit plus réaliste et plus moderne en abandonnant la sélection dont on peut constater les résultats dans le secondaire. Que ce souci soit dès les premières années, de façon que l'on n'ait pas à choisir parmi presque les seuls Batutsi en cinquième année. Il n'y a peut-être pas de volonté positive de sélection, mais le fait est plus important [...]. Il faudrait que pour éviter la sélection de fait, *caeteris aequalibus*, s'il n'y a pas de places suffisantes, l'on se rapporte aux mentions de livrets d'identité pour respecter les proportions. Non pas qu'il faille tomber dans le défaut contraire en bantouisant là où l'on a hamitisé. Que les positions sociales actuelles n'influencent en rien l'admission aux écoles¹². »

Aux yeux des auteurs du texte, il s'agissait donc de rééquilibrer, dans un contexte de pénurie, l'accès à l'éducation dans une perspective de plus grande justice sociale. *De facto*, le recours ultérieur aux quotas était potentiellement contenu dans cette revendication somme toute légitime, une fois acceptée l'idée que le peuple rwandais est composé de plusieurs « ethnies¹³ » (ou « races », comme on disait à l'époque¹⁴) et reconnu le fait

11. *Ibid.*, p. 40-41. La citation interne est tirée de F. BÉZY (1990 : 9-10).

12. Édité dans F. NKUNDABAGENZI (1961 : 20-29).

13. Le mot est singulièrement connoté. Nous n'entrons pas ici dans la difficile question de l'ethnogenèse et de l'ethnisation au Rwanda. Précisons simplement que nous donnons ici au mot « ethnie » le sens de « construction sociale, s'appuyant éventuellement sur des éléments préexistants ».

14. J.-P. CHRÉTIEN (2003 : vi).

que le colonisateur avait longtemps favorisé l'une aux dépens de l'autre. C'est évidemment ce contexte de différenciation ethnique intégrée et même revendiquée, qui fit écrire aux auteurs du « Manifeste » qu'ils s'opposaient « énergiquement à la suppression dans les pièces d'identité officielles ou privées des mentions "muhutu", "mututsi" ou "mutwa" ». Selon eux, en effet, « leur suppression risque de favoriser encore davantage la sélection en la voilant et en empêchant la vérité statistique de pouvoir établir la vérité des faits ».

Dans le Rwanda indépendant, il y avait officiellement 9 % de Tutsi¹⁵. Il y en avait beaucoup plus dans les écoles, les administrations et le secteur privé. Selon F. Reyntjens, « loin de se cantonner dans 10 % des emplois rémunérés, les Tutsi avaient repris de plus en plus d'importance dans les rouages économiques, sociaux et administratifs du pays. Les institutions d'enseignement secondaire et supérieur comptaient souvent près de 50 % d'enseignants et étudiants tutsi¹⁶ ». Citant les annuaires officiels, P. Erny avance un pourcentage de quelque 19,3 % de Tutsi dans les écoles secondaires en 1970-1971 (15,7 % en 1972-1973), mais il ajoute : « Pour qui connaît la réalité, il saute aux yeux que la prévision fournie ainsi, à la virgule près, n'est qu'apparente¹⁷ ». Quoi qu'il en soit, le pourcentage des Tutsi dans l'enseignement était de loin supérieur aux quotas légaux. Comme l'écrit C. Vidal, « quelques années après l'indépendance, l'inégalité subie par les Hutu en matière scolaire n'était pas encore dépassée de sorte que nombre d'emplois salariés du secteur moderne, si convoité, étaient occupés par des Tutsi¹⁸ ». La proportion des Tutsi dans les écoles et les emplois qualifiés était d'autant plus grande que, de l'aveu même des responsables de la première République, ils semblaient avoir mieux compris que les Hutu tout l'intérêt d'une scolarité appliquée.

D'octobre 1972 à février-mars 1973, des groupes d'activistes hutu écumèrent les écoles, la fonction publique, les services parastataux et même les entreprises du Rwanda : ils entendaient s'assurer du bon respect des quotas ethniques progressivement mis en place depuis l'indépendance et firent ainsi la chasse aux Tutsi surnuméraires¹⁹. Les collines restèrent calmes, car les agitateurs étaient surtout des Hutu ayant atteint un certain niveau d'éducation et désireux d'occuper les postes et les emplois ainsi dégagés²⁰.

15. J.-P. CHRÉTIEN (1999 : 158).

16. F. REYNTJENS (1985 : 501).

17. P. ERNY (1978 : 325).

18. C. VIDAL (1991 : 37).

19. J.-P. CHRÉTIEN (1999 : 158-159). Voir aussi F. REYNTJENS (1985 : 501-502) et J. LINDEN (1999 : 372-373).

20. C. VIDAL (1991 : 36-43).

En 1980 encore, « une tentative de complot fut déjouée : ses auteurs réclamaient le respect intégral du *numerus clausus*. Ils reprochaient au gouvernement les résultats non publiés du recensement de 1979, parce que celui-ci avait donné plus de 9 % de Batutsi²¹ ».

Entre-temps arrivé au pouvoir en juillet 1973 dans un souci de pacification interethnique, le général-major Habyarimana s'employa également à satisfaire les récriminations des Hutu du Nord, qui se plaignaient de ce que le président Kayibanda et « ceux de Gitarama » avaient fait main basse sur le pays. Aux quotas ethniques, Habyarimana ajouta les quotas régionaux afin de rééquilibrer les rapports entre Hutu. Ainsi qu'on l'a vu – de l'aveu même de certains « amis du Rwanda » –, les quotas régionaux furent plus ou moins respectés, sauf pour ceux qui étaient originaires des préfectures de Ruhengeri et de Gisenyi, la région native du nouveau chef de l'État.

Les influences du modèle belge...

En France, où l'idée républicaine porte le mythe fondateur d'un lien direct et inaliénable entre l'État et chaque citoyen pris séparément, il apparaît difficilement admissible qu'une sélection de citoyens puisse être fondée sur autre chose que leurs capacités et leur mérite, sanctionnés par et dans une série de concours.

En Belgique, la perception est différente. Le pays est composé depuis son origine de Wallons et de Flamands. Il est légalement coupé en deux par une frontière linguistique fixée par la loi en 1963 ; la section française (lire : francophone) de l'Université catholique de Louvain a été expulsée en 1968 au cri de « *Walen buiten* » (« Wallons dehors ») de la ville flamande de Leuven (Louvain) ; elle s'est réfugiée en Brabant wallon et y a bâti Louvain-la-Neuve. À Bruxelles, seule région légalement bilingue du pays, les habitants déterminent librement la langue dans laquelle ils désirent traiter avec une administration organiquement bilingue. En Wallonie et en Flandre, les papiers d'identité (nécessairement rédigés dans la langue de la région administrative où se situe le lieu de résidence principale) portent donc nécessairement et à tout le moins présomption de l'appartenance linguistique de leur propriétaire²². Le corps électoral belge

21. J.-P. CHRÉTIEN (1999 : 159).

22. En cela, peu importe la langue utilisée dans la vie privée. Toujours par souci de simplification, il ne sera pas ici fait mention des 70 000 membres de la Communauté germanophone, qui disposent d'un véritable gouvernement, mais dont le territoire de résidence (l'Est de la Belgique) est administrativement inclus dans la région wallonne.

est divisé selon le régime linguistique (même au plan national ou européen, les électeurs flamands et francophones votent pour des partis, des listes et des candidats différents), de sorte que les élus flamands n'ont généralement de compte à rendre qu'à des électeurs flamands et les francophones qu'à des francophones. Par souci de clarté et afin de ne pas entraîner le lecteur dans la jungle institutionnelle belge, on se bornera à dire qu'il n'y a plus que dans l'arrondissement électoral de Bruxelles-Hal-Vilvorde (le BHV des Belges !) que les électeurs ont le choix entre les listes francophones ou néerlandophones, voire bilingues...

Bien que tout recensement sur l'usage des langues soit formellement interdit par la loi depuis 1963, la dimension ethnique (en Belgique, on dit « linguistique » ou « communautaire ») est donc, pour ainsi dire, intrinsèque à l'État belge et à l'état de Belge. L'idée de quotas « choque » d'autant moins les habitants du « plat pays » de Jacques Brel que la société y est en outre segmentée selon des clivages idéologiques dans un régime de type consociatif, pour reprendre la terminologie du néerlandais Arend Lijphart²³.

En France, la laïcité se veut universelle dans son principe et forme le cœur de l'idéologie républicaine. En Belgique, elle se pare d'atours communautaires et tente d'affirmer son identité face aux différentes religions. Evidemment absente de l'enseignement catholique, elle n'est d'ailleurs enseignée – au titre de « morale laïque » – dans les écoles publiques qu'à ceux qui refusent de suivre les cours dédiés aux cultes reconnus par la loi.

Dans l'hexagone, le communautarisme et la diversité sont souvent perçus comme des reliquats ou des résurgences de temps révolus, voire un danger pour la cohésion de la nation et un poison pour les vertus et la valeur universelle qu'elle incarne²⁴. En Belgique, l'un et l'autre sont ressentis comme vitaux. La reconnaissance des communautés linguistiques et idéologiques rythme l'histoire du royaume et conditionne jusqu'à la survie de l'État.

En quelques mots, on rappellera encore que la société belge est un système complexe, composé des sous-systèmes que sont les « piliers²⁵ »

23 Sur les démocraties consociatives, voir en premier lieu A. LIJPHART (1977). Pour des « notions de la théorie consociative », voir aussi S. VANDEGINSTE et L. HUYSE (1999).

24 Toujours par souci de simplification, nous n'entrerons pas non plus ici dans le débat hexagonal entre les « républicains communautariens » (souverainistes : patriotes « charnels » et valeurs « chaudes ») et les « républicains libéraux » (universalistes abstraits : patriotes « constitutionnels » et valeurs « froides »). Sur ce point, voir J. LACROIX (2003).

25 « Néologisme belge, traduction du flamand « *verzuiling* ». Se dit du fonctionnement par « pilier » de la vie politique, économique, sociale et culturelle belge. La pilarisation absolue de la société interdit [sic] toute initiative autonome et tout rapport direct à l'État comme citoyen », voir « Mitoyens ou citoyens » (1990 : quatrième de couverture). Pour A. LIJPHART (1997), la démocratie consociative s'est renforcée en Belgique pour gérer le conflit linguistique. Selon D.-L. SEILER (1997), de tous les pays qui furent un jour considérés comme consociatifs, la Belgique semble être celui qui a le mieux résisté à la dépilarisation (*ontzuiling*).

qui la divisent et la cloisonnent verticalement en trois familles idéologiques (socialiste, catholique et libérale). Chacune d'elles a organisé peu ou prou sa propre « sous-société », comprenant son parti politique et son syndicat, ses hôpitaux et caisses de solidarité, ses organismes financiers et bancaires, son réseau d'enseignement, ses associations culturelles et de jeunesse, etc. En plus des différences de langue, tout cela fait des Belges une société de « mitoyens » plutôt que de citoyens²⁶.

Au contraire du modèle idéal républicain qui se méfie des « communautés naturelles » comme des corps intermédiaires et suppose un lien direct et inaliénable entre chaque citoyen et l'État, le modèle idéal-typique des piliers n'offre aux Belges qu'un lien indirect avec l'État, au travers du pilier qui est le leur. S'ils appartiennent à des piliers différents, deux citoyens belges pourront partager un palier d'immeuble et pourtant vivre dans des univers totalement séparés : ils se salueront courtoisement et vivront en bonne intelligence de voisinage tout en évoluant *de facto* dans des pans de la société hermétiquement cloisonnés et séparés l'un de l'autre. Chacun pour son compte cotisera à son syndicat qui n'est pas celui de l'autre, effectuera ses opérations bancaires dans son propre organisme financier, fréquentera ses propres associations sportives et culturelles, votera pour le parti politique issu du pilier auquel il appartient et non pour un autre...

Dans la pilarisation idéal-typique, les seuls contacts véritables entre membres de piliers différents s'effectuent au sommet de ceux-ci, lorsque les leaders des différents piliers se rencontrent pour organiser la cohabitation et négocier les arbitrages indispensables à la perpétuation du « système de systèmes » qu'est la société belge, depuis longtemps analysée comme une « société de voisins » plutôt que de citoyens au sens républicain du terme.

La pilarisation de la société belge trouve son origine historique dans le souhait du Parti ouvrier belge (POB) d'affranchir les travailleurs et, à cette fin, de transformer radicalement une société belge²⁷ profondément conservatrice et marquée par la Contre-Réforme et le catholicisme tridentin. Dans la Charte de Quaregnon qu'ils adoptèrent en mars 1894, les socialistes belges affirmèrent leur volonté de combattre « la classe capitaliste » par tous les moyens « en leur pouvoir et, notamment, l'action politique, le développement des associations libres et l'incessante propagation des principes socialistes ». Autour du POB, les socialistes organisèrent des coopératives et des sociétés anonymes ouvrières. L'une

26. Pour reprendre le titre suggestif du dossier que la *Revue nouvelle* a naguère consacré à la société belge, intitulé « Mitoyens ou citoyens... » (1990).

27. Sur les lignes qui suivent, lire notamment X. MABILLE (2000 : 200-209). Voir aussi P. DELWIT (2003 : 27-29) et E. GERARD (2006 : 119-141).

de celles-ci devint la Banque du travail. La syndicalisation progressa rapidement. Dès 1898, le POB créa une Commission syndicale, dont le but était l'étude des formes possibles d'organisation syndicale et la constitution d'unions et de fédérations professionnelles. La Centrale d'éducation ouvrière fut créée en 1911, l'Union des mutualités socialistes en 1912.

Les catholiques répliquèrent en se structurant à leur tour dans un ensemble sociétal cohérent. Ils n'en étaient pas pour autant unis en tout et sur tout. En leur sein, les uns étaient adversaires de toute intervention étatique dans la vie économique et sociale. En cela, ils étaient proches des libéraux doctrinaires. Partisans de profondes réformes politiques et sociales, les autres auraient pu rejoindre les rangs socialistes si, d'une part, ils n'avaient eu en commun avec les coreligionnaires précités la défense des intérêts de l'Église et de l'enseignement catholiques et si, d'autre part, libéraux et socialistes n'avaient communiqué dans un même anticléricalisme. En fait, le parti catholique se structura autour de la question des relations entre l'Église et l'État. Entre autres, celle de la liberté de l'enseignement, puisque socialistes et libéraux partageaient une commune volonté de mettre sur pied un enseignement officiel, dégagé de toute influence religieuse²⁸. En quelque sorte, le clivage entre « ceux qui croyaient en Dieu » et « ceux qui n'y croyaient pas » transcenda très largement la vie politique belge jusqu'à ce qu'en 1958, l'adoption du Pacte scolaire organise la coexistence et le financement public des différents réseaux d'enseignement.

La polarisation n'avait évidemment, et en aucune manière, empêché les combats et les luttes d'influence au sein de chaque pilier, entre personnes et organisations membres. Notamment, au sein du pilier catholique, entre une aile droite conservatrice (souvent proche des libéraux dans le domaine économique) et les progressistes sociaux de la démocratie chrétienne²⁹. La pacification de 1958 ayant eu pour effet d'apaiser largement les tensions entre cléricaux et anticléricaux sur la scène politique belge,

28. Pour être complet, il faut mentionner d'autres sensibilités propres au monde catholique, qui se démarquaient davantage des courants idéologiques libéral et socialiste. Les uns se montraient hostiles tant à l'individualisme libéral qu'à la nature de classe des organisations socialistes. Ils plaidaient pour un type d'organisation qui rappelait les corporations de l'Ancien régime dans lesquelles patrons et travailleurs se retrouvaient côte à côte. D'autres reconnaissaient la légitimité des organisations spécifiques au monde du travail, mais estimaient qu'elles devaient demeurer sous l'égide de l'Église. Enfin, il en était qui professaient également la légitimité des organisations propres au monde du travail, mais plaidaient pour leur totale autonomie. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les partisans de l'organisation corporative s'opposèrent aux tenants de l'approche syndicale au sein du pilier catholique.

29. En Belgique, le terme de démocratie chrétienne ne désigne pas le parti chrétien (appelé « catholique » avant 1945, « social-chrétien » ensuite), mais seulement son aile gauche.

les partis purent « en toute tranquillité » se diviser toujours plus sur une base linguistico-communautaire³⁰, tandis que le parti social-chrétien (héritier du parti catholique après 1944) connut en outre des tensions croissantes entre son aile gauche démocrate-chrétienne et son aile droite favorable à la libre entreprise. Dès 1961, le parti libéral renonça à son anticléricalisme et s'ouvrit aux chrétiens, aspirant ainsi sporadiquement ceux qui, au sein des partis sociaux-chrétiens, étaient les plus sensibles aux thèses libérales dans les domaines économique et social. Le processus de transfert fonctionne encore aujourd'hui.

En outre, le mode de scrutin proportionnel combiné au suffrage universel pur et simple instauré au lendemain de la Première Guerre mondiale a ouvert le temps des gouvernements de coalition. Entre 1918 et aujourd'hui, la Belgique n'a connu de gouvernements homogènes qu'entre les 13 et 19 juin 1946 (socialiste), les 8 juin 1950 et 12 avril 1954 (trois gouvernements homogènes sociaux-chrétiens), les 23 juin et 6 novembre 1958 (social-chrétien). Le reste du temps, les Belges ont connu des gouvernements de coalition, dont la complexité s'est encore accrue avec l'apparition des partis communautaires et la séparation linguistique des partis traditionnels dans les années 1970. Tout cela a entraîné la politisation de l'État et de l'Administration, ainsi qu'une véritable mise en lotissement des organismes publics et parapublics par les partis politiques, qui y promeuvent et mandatent leurs protégés en fonction des rapports de force partisans du moment, dûment calculés selon des clefs de valorisation et de répartition des postes connues de tous³¹. Le phénomène n'a rien de récent. Dans un entretien récent accordé au journal de l'association des africanistes belges, Jan Vansina explique qu'en 1963, à son retour du Rwanda, il tenta de se faire embaucher au musée de Tervuren. Il raconte : « Le directeur commença par m'expliquer comment se faisaient les nominations : il ne fallait pas seulement respecter les équilibres entre les Flamands, les Wallons et les Bruxellois, les différents partis et arrondissements avaient aussi leurs droits³² ! » En un mot comme en cent, s'il n'y avait que la compétence...

Tout cela pour expliquer qu'au contraire du Français, le Belge n'éprouve guère de difficulté à concilier les idées de démocratie et d'État de droit avec les concepts de quotas ethniques et/ou régionaux.

30. *De facto*, le PSC et le CVP se transformèrent en partis politiques autonomes dès 1968 et tinrent des congrès séparés. Nul ne songea à remplacer le dernier président unitaire, démissionnaire en 1972. Les libéraux se divisèrent en 1972 et les socialistes en 1978.

31. Voir E. ERALY (2002 : 229-238). Le phénomène n'est vraiment pas neuf et est même inhérent à la lutte pour le pouvoir. Sur ce point, voir M. WEBER (1963 : 114-115).

32. K. ARNAUT et H. VANHEE (2001 : 12).

... et de l'anthropologie ecclésiale

Chacun connaît l'intérêt que l'Église catholique (dont la proximité avec le pouvoir en place à Kigali tant à l'époque coloniale qu'après l'indépendance et jusqu'au génocide de 1994, n'est plus à démontrer) porte traditionnellement aux corps intermédiaires et aux « communautés naturelles ». Aux yeux de la plupart (et aujourd'hui encore aux yeux de certains), les « ethnies » rwandaises émargeaient de toute évidence à cette dernière catégorie. Dès les premiers pas de l'homme blanc au Rwanda et au fur et à mesure qu'il y imposa son autorité, s'édifia et se renforça l'image d'un peuple rwandais constitué par trois « ethnies » distinctes, arrivées successivement dans la région et se distinguant par des caractéristiques morphologiques et intellectuelles propres. Cela, en dépit d'une langue, d'une religion et d'une culture communes.

Il est vrai que, peu après leur arrivée et jusqu'à la veille de la révolution de 1959, les Belges favorisèrent les Tutsi, jugés plus aptes que les Hutu à recevoir l'enseignement du colonisateur et à exercer le commandement. Quand la petite contre-élite hutu formée dans le giron de l'Église prit le pouvoir en 1960 avec le soutien d'une partie de celle-ci et de l'administration coloniale belge, elle se heurta rapidement au nombre insuffisant de diplômés hutu. Elle envisagea avec d'autant plus d'ardeur de corriger ce handicap qu'elle avait le sentiment de faire œuvre de démocratie en contribuant à l'émancipation du « peuple majoritaire ». De plus, il est à remarquer que les Belges eux-mêmes avaient, d'une certaine manière, mené une forme de politique des quotas en favorisant systématiquement les Tutsi durant près de quarante ans. Pour les nouveaux maîtres de Kigali et leurs amis (en soutane ou non), le système des quotas visait d'abord à rééquilibrer la situation au profit de la majorité de la population, dans la vision ethniciste du Rwanda qui était la leur.

Chacun connaît la place considérable que la Belgique, le monde catholique belge et l'Église ont prise dans la formation des élites des première et deuxième républiques rwandaises. Nul ne s'étonnera donc que le recours aux quotas ethniques (d'abord) et régionaux (en sus) soit apparue à l'immense majorité des Belges (essentiellement catholiques) qui s'intéressaient au Rwanda, comme une solution évidente et parfaitement légitime aux problèmes « communautaires » de ce petit pays d'Afrique, dont ils se sentaient par ailleurs si proches par l'histoire et les liens personnels tissés tout au long de celle-ci. Ce point mérite une précision.

Le miroir déformant

Entre autres auteurs, Colette Braeckman a décrit le Rwanda (et le Burundi) comme des « miroirs de la Belgique³³ ». Le pouvoir colonial y travaillait en étroite collaboration avec les missionnaires belges, la plupart originaires de Flandre. Ayant vécu l'expérience de la domination de la bourgeoisie francophone sur l'État belge, les missionnaires flamands auraient éprouvé une sympathie immédiate pour la cause des Hutu : « Un certain nombre de religieux envoyés au Rwanda, demeurés très proches de ces curés de village qui, dans leur pays, éveillent la conscience nationale du peuple flamand, lisent la situation au Rwanda à la lumière de leur propre expérience. Spontanément, et surtout sans l'avouer explicitement, ils identifient les Tutsi, fréquemment rétifs à leur influence, à cette bourgeoisie francophone dont, au pays, leur peuple essaie de secouer l'hégémonie ».

Faisant référence aux travaux d'Arend Lijphart³⁴, Stef Vandegiste et Luc Huyse ont souligné qu'il a été démontré « dans une approche plus scientifique [...] comment le Rwanda indépendant [a] hérité plutôt d'un régime politique de modèle anglo-saxon, donc adversatif et majoritaire, malgré le caractère largement consociatif du régime politique belge ». Ils concluent « qu'il y a lieu de noter que [le régime politique et institutionnel du Rwanda] ne peut pas du tout être considéré comme un miroir de l'ancien pouvoir colonial, malgré l'apparence de certains parallélismes³⁵ ».

Si pertinentes que soient l'analyse scientifique de Lijphart et les conclusions de Stef Vandegiste et Luc Huyse, elles n'invalident en rien les observations empiriques de Colette Braeckman, que confirme une fréquentation assidue des acteurs et des sources. À ceci près, ajouterions-nous, que les missionnaires flamands n'étaient pas seuls en cause : certains de leurs collègues wallons (souvent proches du Mouvement ouvrier chrétien ou ayant précédemment travaillé dans les quartiers ouvriers des bassins industriels wallons) ont eux aussi développé – « par solidarité de classe », oserions-nous dire – une sympathie particulière pour la cause hutu³⁶.

33. Sur les lignes qui suivent, voir S. VANDEGINSTE et L. HUYSE (1999 : 7-9) et C. BRAECKMAN (1996 : 37-45).

34. Spécialement A. LIJPHART (1977 : 177-222).

35. S. VANDEGINSTE et L. HUYSE (1999 : 9)

36. Le chanoine Eugène Ernotte (1910-1994) en était. Grand résistant sous l'occupation allemande (il cofonda un journal clandestin, le *Churchill Gazette*), il dirigea notamment le collège Saint-Martin (dans un quartier ouvrier de Seraing, au cœur du bassin industriel liégeois) avant de fonder le collège du Christ-Roi à Nyanza.

Que des catholiques belges vivant dans un régime politique de type consociatif aient *de facto* contribué à la mise sur pied au Rwanda d'un « régime politique de modèle anglo-saxon, donc adversatif et majoritaire » qui n'avait *in fine* pas grand-chose en commun avec le système belge, est un fait ; que leur propre expérience de vie métropolitaine les ait amenés à sympathiser activement et durablement avec les « masses populaires » rwandaises en est un autre. C'est peut-être dans cette confusion des genres que réside l'une des clefs d'explication théorique tant de la compréhension dont la politique des quotas bénéficia en Belgique que de la perversion intrinsèque des quotas rwandais.

La perversion intrinsèque des quotas rwandais

Dans les États démocratiques où cohabitent plusieurs groupes « ethniques » ou autres, il peut arriver qu'une situation de déséquilibre conduise à la mise en œuvre de politiques volontaristes favorisant explicitement tel ou tel groupe minoritaire (ou minorisé³⁷). Le but revendiqué est d'éliminer ou d'au moins réduire les handicaps et les retards dont il souffre, de sorte que ses membres puissent disposer de chances égales à celles des membres du groupe majoritaire pour affronter les défis de la société et de la vie.

Aux États-Unis, c'est l'*affirmative action*. En français : « discrimination positive ». Pour faire bref, on dira qu'il s'agit d'un traitement préférentiel fondé sur la « race », le sexe, la couleur ou l'origine nationale d'un individu. Ce traitement est accordé aux femmes ainsi qu'aux minorités ethniques, pour favoriser l'intégration de ces populations défavorisées en leur permettant un accès plus équitable à l'éducation et à l'emploi. Initiée par la gauche américaine dans les années 1960, dans le cadre de la révolution des droits civiques, cette politique a été étendue au monde de l'entreprise et aux marchés publics, mais elle est aujourd'hui durement remise en question par la droite républicaine conservatrice et les mâles blancs anglo-saxons protestants (Wasp), qui s'estiment lésés dans l'affaire. L'*affirmative action* s'est pourtant vue une nouvelle fois confirmée dans son principe par la Cour suprême des USA qui a réaffirmé, en juin 2003, le droit pour les universités de favoriser les étudiants issus

37. Le concept de minorité peut également être entendu au sens de groupes discriminés (ou se considérant comme tel), même s'ils constituent une majorité de fait. Les femmes en sont d'une certaine façon le paradigme.

de minorités. Et ce, même si elle s'est de nouveau prononcée contre le recours aux quotas ou à l'attribution systématique de points pour cause d'appartenance à une minorité sous-représentée³⁸.

Quoi qu'il en soit de la situation aux USA, il n'en demeure pas moins que d'une manière générale, le recours à des quotas dans un contexte de valorisation des minorités vise dans son principe à ce que les membres d'un groupe minoritaire ou minorisé bénéficient *in fine* des mêmes chances d'intégration et de promotion que ceux de la majorité. Cela, grâce à un traitement préférentiel³⁹.

Au Rwanda, l'objectif de la politique des quotas était tout autre, au moins dans la dimension « ethnique » qui nous occupe plus particulièrement ici. Bien que présenté par certains « amis du Rwanda » comme « un progrès puisqu'il garantit [aux Tutsi] une place, proportionnelle à leur importance numérique, dans l'enseignement et l'administration⁴⁰ », le système des quotas ethniques répondait en réalité à la volonté de ses promoteurs d'empêcher une minorité (désormais politiquement minorisée) de conserver plus longtemps les clefs du pouvoir, qu'elle avait détenu jusque-là. Le but des quotas ethniques rwandais n'était donc pas d'élever, mais d'abaisser. En d'autres termes, les leaders hutu de la première et de la deuxième République n'avaient nulle intention de « tirer » une minorité vers le haut pour permettre à ses membres de bénéficier des droits et avantages communs. Au contraire, les maîtres de Kigali entendaient réfréner les capacités de la minorité pour favoriser la majorité et permettre à celle-ci de résorber son retard.

38. En 1978, la Cour suprême s'était déjà prononcée sur le principe de l'*affirmative action* après avoir été saisie par un étudiant blanc dont l'inscription avait été refusée à deux reprises par l'université de Chicago. Considérant que la promotion des minorités ne pouvait être réalisée au détriment des Blancs, la Cour avait condamné la pratique des quotas. Elle avait cependant admis que la « race » pouvait être prise en compte comme un facteur déterminant dans l'admission d'un candidat. Cela, dans le but d'assurer « la diversité du corps étudiant ».

39. La parité entre les hommes et les femmes dans la vie politique, qui a fait couler tant d'encre en France, n'est jamais qu'une variante très particulière du système des quotas, au même titre qu'un carré est une forme de rectangle. Sur la parité et les quotas comme instruments de promotion des femmes dans les pays d'Afrique francophone, voir A. DE DIOP (2002). Tout parallèle est à proscrire entre, d'une part, la « majorité opprimée » des Hutu et la « minorité opprimante » des Tutsi, et d'autre part, la « majorité féminine discriminée » et la « minorité masculine dominante ». On notera par exemple que les mesures prises pour améliorer la représentation des femmes dans les fonctions électives le sont par des assemblées majoritairement masculines. Ces mesures sont par ce fait légitimées aux yeux des membres de la « minorité masculine dominante », qui accepte ainsi d'autolimiter sa représentation. Rien de tel en ce qui concerne les quotas « limitant » les Tutsi, puisqu'ils furent décidés par des assemblées majoritairement hutu.

40. Voir *supra*.

Telle était la perversion du modèle rwandais : il brimait la minorité au lieu de l'émanciper, il excluait au lieu d'intégrer. Dans un pays qui avait besoin de toutes ses forces pour sortir de son sous-développement, le pouvoir politique se privait ainsi volontairement de compétences disponibles puisqu'il réprimait des capacités au lieu de les libérer.

Habitué à voir le monde au travers du prisme de l'équilibre à trouver entre différents groupes et communautés, les « amis » catholiques et démocrates-chrétiens du Rwanda pouvaient d'autant moins mesurer la dimension négative du système rwandais de quotas ethniques qu'ils continuaient à voir dans les « ethnies » rwandaises autant de « communautés naturelles », en même temps qu'ils conservaient le souvenir de l'oppression que l'aristocratie tutsi avait fait subir au peuple rwandais, majoritairement hutu.

Dans le contexte de pauvreté générale et de rareté des emplois qui était celui du Rwanda indépendant⁴¹, se tarit rapidement l'ascenseur social qui avait accompagné l'indépendance et permis la promotion d'hommes parfois à peine diplômés, voire même sans titre particulier, à des postes en vue et gratifiant. La compétition n'en fut que plus rude, y compris entre Hutu. Les Tutsi en firent les frais.

À ce propos, on évoquera la composition sociologique des huit gouvernements qui servirent sous Kayibanda. En 1962, quatre ministres sur douze avaient reçu une formation supérieure. En 1969, ils étaient neuf sur un même total⁴². En 1970, le chanoine Ernotte écrivait très lucidement :

« ...En 1960, un an avant l'indépendance, seuls quelques Rwandais bénéficiaient de bourses universitaires en Europe ; en outre, ils appartenaient aux familles des dirigeants tutsi et la plupart d'entre eux ne rentrèrent pas au pays à la fin de leurs études. Toutefois, dès 1960-1961, un gros effort fut fourni et nombreux furent les boursiers envoyés dans les universités occidentales (Belgique, France, Italie, Allemagne de l'Ouest, Canada...) et, à partir de 1964, à l'Université nationale de Butare. Aujourd'hui, ces "universitaires" commencent à occuper des fonctions de responsables, dans l'administration surtout. D'emblée, les hautes autorités les ont bien accueillis, car ils permettaient de pourvoir à des postes tenus jusqu'alors par des assistants techniques ou par des gens plus nantis de bonne volonté que de compétence... Bien sûr, cela ne va pas sans "conflits de génération" : les jeunes diplômés s'impatientent devant certaines lenteurs et plusieurs autorités en place ont peur d'être supplantées. (Cette peur est compréhensible, car personne n'aime perdre une situation

41. C. VIDAL (1991 : 38).

42. Sur ce point, voir F. REYNTJENS (1985 : 419) et T. BAGARAGAZA (1970 : 12-13).

acquise ou rétrograder... et cependant le pays a de plus en plus besoin de compétences "locales", entre autres choses pour relayer progressivement l'assistance technique étrangère). En même temps que le pays se donnait des diplômés universitaires, beaucoup d'élèves du secondaire se voyaient ouvrir, entre les années 1962 et 1969, l'entrée dans des "écoles à formation accélérée" qui formaient des moniteurs agricoles, des animateurs ruraux et de coopératives, des comptables, des juges... Ces initiatives furent prises par l'état pour canaliser des sortants du secondaire et pour fournir au Rwanda les cadres qui lui manquaient. Toutefois, en ce qui concerne ces cadres, l'horizon sera vite fermé, tant par manque de moyens financiers que par l'absence de débouchés dans une industrialisation peu développée... C'est pourquoi très nombreux sont les étudiants du secondaire qui se demandent aujourd'hui : "Que devenir ?"⁴³ ».

Dans un tel contexte de pénurie d'emplois gratifiants, on ne s'étonnera donc pas que les Tutsi diplômés aient fait l'objet d'une véritable chasse à l'homme en 1973. On ne s'étonnera pas plus des rivalités inter-régionales et inter-générationnelles entre Hutu pour les rares places encore disponibles après quelques années d'indépendance.

À ce stade de la discussion, il serait évidemment prématuré de vouloir conclure. Tout au plus, avancera-t-on qu'il appert que les Belges et, d'une manière générale, les catholiques, étaient conceptuellement peu armés pour mesurer les risques de dérapage contenus dans la politique des quotas. À leur décharge, on rappellera qu'il y eut peu de monde à l'extérieur de la Belgique pour s'émouvoir de cette politique avant 1990. Bien que formés à l'école de la République, les observateurs français eux-mêmes n'y virent pas malice. C'était donc bien au-delà de la Belgique et de son pilier catholique qu'avant l'attaque du FPR, la politique des quotas était très largement perçue comme un passage obligé vers plus de démocratie et d'égalité dans le contexte particulier du Rwanda.

Il serait réducteur de limiter l'approche consociative à la seule question des quotas. On ajoutera néanmoins qu'il pourrait s'avérer nécessaire et même urgent de surmonter la réticence (bien naturelle après le génocide) à poser la question de la dangerosité du système des quotas dans le contexte rwandais. En effet, il semble qu'une réponse circonstanciée à cette interrogation reformulée en des termes et dans un cadre idoines pourrait aider les Rwandais, bien sûr, mais aussi les Européens, à mieux cerner certains de leurs problèmes spécifiques.

43. E. ERNOTTE (1970 : 20).

Tout d'abord, une telle étude de la politique des quotas au travers du prisme consociatif contribuerait très probablement à une meilleure connaissance des enchaînements de faits, des mécanismes structurels et des productions d'imaginaires qui ont débouché sur le génocide de 1994. Le cas échéant, elle pourrait peut-être aussi ouvrir des pistes de sortie de crise « par le haut » pour le pays⁴⁴. Cette étude pourrait aussi – *quod non ?* – fournir l'un ou l'autre élément de réflexion utile dans le débat très actuel sur les conditions de possibilité et de faisabilité de politiques de discrimination positive dans nos sociétés multiculturelles. Il est en effet préoccupant qu'y réapparaisse la « race », définie comme représentation collective et catégorie de pensée désormais incontournables⁴⁵.

Dans l'ouvrage qu'ils ont codirigé et publié il y a peu, Didier et Eric Fassin ont utilement entrepris de penser en termes d'universalisme « la découverte récente de l'existence de “discriminations raciales”, enfin officiellement nommées et condamnées comme telles⁴⁶ » en France. Pour ce faire, ils proposent d'articuler les paradigmes de la redistribution (pour lutter contre les inégalités sociales) et de la reconnaissance (des minorités) ; en d'autres termes, ils invitent à « penser ensemble » et à « traiter conjointement » la « question sociale » et la « question raciale » dès lors qu'en France, « la race est devenue une ressource politique dont les acteurs se saisissent pour défendre des intérêts, attirer des électeurs, revendiquer des places, consolider des positions »⁴⁷. Bref, ces auteurs plaident pour une « pensée de la complexité⁴⁸ ». Certes, le « fait racial » peut être utilement pris en compte et retourné pour lutter contre les discriminations et bâtir une politique de reconnaissance⁴⁹. Il n'en demeure pas moins que, pour rendre l'interrogation de Jean-Pierre Chrétien, « évoquer un “problème ethnique”, n'est-ce pas souligner l'existence d'un ethnisme, comme lorsqu'on parle de “question raciale”, on veut signifier qu'un pays est en proie à un racisme ? ». Cette question est éminemment lourde de sens, car « quand il y a persécution, poursuit Jean-Pierre Chrétien, la “race” ou l’“ethnie” ne sont pas sur le visage des victimes, mais d'abord dans la tête des bourreaux en quête de boucs émissaires⁵⁰ ».

Dans le contexte des émeutes de l'automne 2005 et de la « fracture coloniale⁵¹ », le titre *De la question sociale à la question raciale* (ponctué

44. Voir notamment S. VANDEGINSTE et L. HUYSE (1999), ainsi que R. LEMARCHAND (2006).

45. J. BIRNBAUM (2006). Sur ces lignes et celles qui suivent, voir D. et E. FASSIN (2006).

46. D. et E. FASSIN (2006 : 5).

47. *Ibid.*, p. 253, 255 et 9, respectivement.

48. *Ibid.*, p. 254.

49. J. BIRNBAUM (2006).

50. J.-P. CHRÉTIEN (2003 : xvi).

51. P. BLANCHARD *et alii* (2005) ; voir aussi le débat croisé consacré à ce livre entre J.-P. CHRÉTIEN, J. COPANS, C. COQUERY-VIDROVITCH et N. BANCEL (2006).

d'un point d'interrogation⁵²) choisi par D. Fassin et É. Fassin, donne froid dans le dos à tous ceux qui ont lu le *Manifeste des Bahutu* et y ont relevé l'affirmation selon laquelle ce que les neuf signataires appelaient « le problème racial indigène » était « dans la réalité des choses et dans les réflexions des gens » à la fois « un conflit social » et « un conflit racial⁵³ ».

Qu'il soit ici permis à quelqu'un qui a beaucoup circulé en Bosnie et au Kosovo durant les années 1990 (et qui est aussi natif d'un pays où d'aucuns ne cessent de monter en épingle les différences entre francophones et néerlandophones), de suggérer modestement que – si utiles qu'elles puissent s'avérer par ailleurs – les politiques de discrimination positive auraient à s'inscrire dans une réaffirmation sans cesse martelée du nécessaire dépassement des « communautés naturelles » et du « fait racial » qui séparent et divisent. Et ce, afin d'ancrer envers et contre tout la démocratie et l'idée d'égalité des citoyens dans l'universel des valeurs de la République (ou du patriotisme constitutionnel cher à Jürgen Habermas), qui mettent en exergue ce qui rassemble et unissent par-delà les différences.

Références bibliographiques

- AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (dir.), 1999 [1ère éd. 1985], *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- ARNAUT K. et VANHEE H., 2001, « De Postkoloniale Afrikanistiek in België en de Verenigde Staten. Een interview met Jan Vansina », *Forum*, Association belge des africanistes / Belgische vereniging van afrikanisten, n° 21, août : 11-19.
- BAGARAGAZA T., 1970, « Dix ans de démocratie », *Vivant univers*, n° 271, novembre-décembre : 12-16.
- BÉZY F., 1990, *Rwanda. Bilan socio-économique d'un régime (1962-1989)*, Louvain-la-Neuve, Institut d'étude des pays en développement, Université catholique de Louvain.
- BIRNBAUM J., 2006, « Rhétorique de la race », *Le Monde, supplément littéraire*, 1^{er} décembre.
- BRAECKMAN C., 1996, *Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*, Paris, Fayard.

52. Sous-titre : « Représenter la société française ».

53. F. NKUNDABAGENZI (1961 : 22).

- BLANCHARD P., BANCEL N. et LEMAIRE S. (dir.), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.
- CHRÉTIEN J.-P., 2003, « Introduction », in CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala [1^{re} éd. 1989].
- , 1999, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO, E. (dir.), *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte : 129-165.
- , 1997, *Le Défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi : 1990-1995*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 2003, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala (1^{re} édition 1989).
- CHRÉTIEN J.-P., COPANS J., COQUERY-VIDROVITCH C. et BANCEL N., 2006, « Débat autour d'un livre : *La Fracture coloniale* », *Politique africaine*, n° 102, juin : 189-207.
- COLLECTIF, 1990, « Mitoyens ou citoyens : pour en finir avec les piliers », *La Revue nouvelle*, XCII (10), octobre.
- COMMISSION JUSTICE ET PAIX, 1991, *Le Rwanda : ombres et lumières*, Bruxelles, Commission Justice et Paix, février.
- COOPIBO, FOS, NCOS et VREDESEILANDEN, 1990, *Le Rwanda, et maintenant ?*, Heverlee (Belgique), novembre.
- DE DIOP A., 2002, « Les Quotas en Afrique francophone : des débuts modestes », in BALLINGTON J. et PROTAIS M.-J. (dir.), *Les Femmes au Parlement : au-delà du nombre*, Stockholm, International Idea : 133-142 (édition française).
- DELWIT P., 2003, *Composition, décomposition et recomposition du paysage politique en Belgique*, Bruxelles, Labor.
- DUMONT L., 1991, *Homo aequalis*, II, *L'Idéologie allemande*, Paris, Gallimard.
- , 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- ERALY A., 2002, *Le Pouvoir enchaîné. Être ministre en Belgique*, Bruxelles, Labor.
- ERNOTTE E., 1970, « Que deviendront les jeunes Rwandais ? », *Vivant univers*, n° 271, novembre-décembre : 18-24.
- ERNY P., 1978, *De l'éducation traditionnelle à l'enseignement moderne au Rwanda (1900-1975). Un pays d'Afrique noire en recherche pédagogique*, thèse de doctorat de l'Université de Strasbourg 2, 2 tomes (Service de reproduction des thèses, Université de Lille 3, 1981).
- FASSIN D. et FASSIN E. (dir.), 2006, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte.
- GERARD E., 2006, « La Démocratie rêvée, bridée et bafouée. 1918-

- 1939 », in M. DEMOULIN *et alii*, *Nouvelle Histoire de Belgique*, II, 1905-1950, Bruxelles, Complexe.
- HERMET G., 1996, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Seuil.
- LACROIX J., 2003, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?*, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles.
- LEMARCHAND R., 2006, « Consociationalism and Power Sharing in Africa : Rwanda, Burundi, and the Democratic Republic of the Congo », *African Affairs*, vol. 24, n° 1 : 123-138.
- LIJPHART A., 1999, *Patterns of Democracy, Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, New Haven, Yale University Press.
- , 1997, « Changement et continuité dans la théorie consociative », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 4, n° 3 : 679-697.
- , 1994, *Electoral Systems and Party Systems. A Study of Twenty-Seven Democracies. 1945-1990*, Oxford, Oxford University Press.
- , 1984, *Democracies : Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, New Haven, Yale University Press.
- , 1977, *Democracy in Plural Societies : A Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press.
- LINDEN I., 1999, *Christianisme et pouvoirs au Rwanda (1900-1990)*, Paris, Karthala.
- MABILLE X., 2000, *Histoire politique de la Belgique. Facteurs et acteurs de changement*, Bruxelles, CRISP (4^e édition avec postface).
- MARTINIELLO M., 1995, *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, PUF.
- NKUNDABAGENZI F., 1961, *Rwanda politique 1958-1960*, Bruxelles, CRISP.
- PRUNIER G., 1997, *Rwanda 1959-1996. Histoire d'un génocide*, Paris, Dagorno.
- REYNTIENS F., 1985, *Pouvoir et droit au Rwanda. Droit public et évolution politique, 1916-1973*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- , 1980, « La nouvelle Constitution rwandaise du 20 décembre 1978 », *Penant*, vol. 30, n° 4 : 117-134.
- SAUR L., 2004, *Le Sabre, la machette et le goupillon : des apparitions de Fatima au génocide rwandais*, Bierges (Belgique), Mols.
- , 2000, « Du rôle des piliers dans la politique étrangère de la Belgique. Le cas rwandais », in LANOTTE, Olivier ; ROOSENS, Claude et CLÉMENT, Cathy (dir.), *La Belgique et l'Afrique centrale. De 1960 à nos jours*, Bruxelles, GRIP, Complexe : 246-258.
- , 1998, *Influences parallèles. L'Internationale démocrate-chrétienne au Rwanda*, Bruxelles, Luc Pire.

- SEILER D.-L., 1997, « Un système consociatif exemplaire : la Belgique », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 4, n° 3 : 601-624.
- SULLIVAN D.P., 2005, « The Missing Pillars : a Look at The Failure of Peace in Burundi Through The Lens of Arend Lijphart's Theory of Consociational Democracy », *The Journal of Modern African Studies*, 43 : 75-95.
- TODD E., 1994, *Le Destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Seuil.
- VANDEGINSTE S. et HUYSE L., 1999, « Approches consociatives dans le contexte du Rwanda », *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire*, 1998-1999 : 101-123.
- VIDAL C., 1991, *Sociologie des passions (Côte d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala.
- WEBER M., 1963, *Le Savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions (particulièrement « Le Métier et la vocation d'homme politique »).

Négociations identitaires et jeux politiques au Congo postcolonial

Les Luba dans l'espace Katanga-Kasaï (1958-1998)

Isidore NDAYWEL È NZIEM¹

Depuis la fin de la période coloniale, la communauté luba au Congo est, par son parcours singulier, objet à la fois de compassion, de méfiance et d'admiration. Sa conscience identitaire, son sens des affaires, sa capacité d'adaptation et le poids des épreuves endurées, seraient-ils autant de raisons qui justifieraient cette « condition » particulière² ? Questionnons l'histoire. Les trajectoires coloniales et postcoloniales suscitent, en effet, un intérêt croissant dans les sciences sociales comme champ révélateur des négociations culturelles entre organisations anciennes et héritages contemporains, négociations qui ont produit des innovations sur le plan politique et culturel. C'est surtout la problématique des identités qui semble être au cœur de ces négociations sociales. Aux réseaux anciens, formés au cours du passé, s'en seraient superposés d'autres, englobant les réseaux préexistants ou les traversant de part en part, sans parvenir à décréter totalement leur suppression. D'où l'actualisation de la problématique de l'ethnicité dans l'Afrique contemporaine et ses interférences dans la gestion des États, à la base de tant de conflits. Non seulement les ethnies auraient une histoire³, mais elles continueraient à en produire.

Cette étude portera sur les faits de l'ancien Congo belge, devenu République démocratique du Congo (RDC), dont la particularité serait liée à l'étendue de son territoire, à la complexité de son paysage ethnique

1. Université de Kinshasa, CNRS, Cemaf, Université Paris 1.

2. M. KALULAMBI PONGO (1997).

3. Voir J.-P. CHRÉTIEN et G. PRUNIER (1989).

et à l'ampleur de sa crise de décolonisation. En effet, État « indépendant » au sortir de la Conférence de Berlin, le Congo, avec ses 2 345 000 km² et plus de 200 communautés ethniques, s'est transformé à partir de 1908 en empire colonial belge, avant de connaître sa décolonisation en 1960. Celle-ci n'a pas provoqué son émiettement en une pluralité d'États ; en revanche, elle a libéré les forces centrifuges qui ont conduit aux sécessions (1960-1963) et produit une succession de contestations violentes, depuis les rébellions-révolutions (1964-1968), jusqu'aux récentes guerres du Kivu (1996-1998), en passant par les guerres du Shaba (1977-1978)⁴.

Tenter de comprendre ces crises récurrentes, au-delà de la saisie de cette histoire « par le haut », revient à soumettre à une lecture attentive, les multiples histoires « d'en bas », qui fondent ses particularismes et qui, additionnés, les unes aux autres, justifient la trajectoire d'ensemble. On tentera ici de comprendre le fonctionnement de l'identité luba au cours des décennies qui ont suivi l'indépendance.

L'invention des Luba du Kasai

Qualifions d'ethnicité congolaise l'ensemble des constructions sociales réalisées par l'histoire sur cet espace⁵. C'est dans le quart sud-est du Congo que se situe l'habitat des peuples de langue luba. Cet ethnonyme, qui signifierait « chasseur », en référence à l'ancêtre politique Mbidi, un « chasseur venu de l'Est »⁶, se rapporte d'abord aux chefferies qui ont émergé dans le Haut-Lualaba, dans la dépression de l'Upemba au XIII^e siècle et que Kalala Ilunga, le héros civilisateur, a réunies, à la suite de son oncle Nkongolo Mwamba, en un grand royaume. Déjà à ce stade, le concept « luba », désignant tout un réseau politico-culturel, couvrait une multitude de références ethniques. Se réclamaient, en effet, de ce royaume originel, non seulement les futurs Luba, du Katanga et du Kasai, mais aussi les Songye, Kanyok, Salampasu, Lulua, y compris les populations plus anciennes du Kasai, comme les Bindji et Kete qui furent absorbés par les nouveaux-venus, sans perdre totalement leur autonomie.

4. Sur les faits concernant l'histoire du Congo, se référer à I. NDAYWEL È NZIEM (1998).

5. Ce texte établira une distinction sémantique entre « ethnicité » et « tribalité ». La « tribalité » (retenue en fonction de sa proximité avec le langage courant), désignera, avec insistance, la pratique politique d'instrumentalisation de « l'ethnicité », cette dernière se référant au simple sentiment d'appartenance à une citoyenneté communautaire.

6. Sur l'analyse de ces traditions d'origine, se référer à L. DE HEUSCH (1972).

Du reste, c'est par un processus de conquête militaire, ou d'acculturation politique, que fut produit l'empire lunda dont l'influence a pratiquement couvert toute la savane méridionale au XVIII^e siècle, touchant trois pays actuels d'Afrique centrale, la RDC, l'Angola et la Zambie⁷.

Bien que moins expansifs, les Luba vécurent, vers 1700, un grand mouvement d'essaimage vers le nord-ouest, vraisemblablement suite à des famines et/ou à des guerres meurtrières de succession. Les deux groupes sont donc devenus distincts, par leurs territoires (séparés géographiquement par trois ethnies-tampons, les Songye, les Kanyoka et les Sala Mpasu), et par la conscience de cette différence.

Ce clivage s'est accentué par la divergence des attitudes à l'égard de la colonisation. Les Luba-Katanga (appelés couramment Lubakat), opposés à la colonisation, se sont distingués par leur résistance à l'occupation coloniale, résistance qui trouva une forme de continuité dans l'hostilité du *kitawala*, un messianisme politique qui pénétra au Congo à partir de la Rhodésie du nord (Zambie actuelle). Les Luba du Kasai (ou, simplement Luba) se firent plus accommodants. Ouverts à la « nouveauté » d'origine coloniale, ils se constituèrent en auxiliaires du nouvel ordre politique et l'utilisèrent même pour assurer la construction d'une identité rénovée. En réalité, ce processus de socialisation avait démarré plus tôt, à la suite des bouleversements commerciaux du XIX^e siècle, qui sont à la base de l'émergence des hiérarchies de type nouveau, fondées sur le pouvoir d'argent. Ces nouveaux chefs, Ngongo Leteta chez les Tetela, Lumpungu et Panya Mutombo chez les Songye, contrôlaient pratiquement l'ensemble de l'espace kasaien, dépendant eux-mêmes du trafiquant afro-arabe Tippo-Tip et de ses auxiliaires, qui allaient être appelés invariablement *Batetela*.

Parmi eux le premier pouvoir colonial avait imprudemment fait son premier recrutement militaire, poussé par la facilité puisque ces éléments étaient de parfaits agents de modernité, déjà aguerris au maniement d'armes à feu. On connaît la mauvaise surprise qu'ils ont réservée aux agents de Léopold II. Par deux fois en effet, en 1895 et en 1897, ces *Batetela* manifestèrent leur mécontentement par des révoltes meurtrières mémorables. Raids esclavagistes et campagnes anti-esclavagistes provoquèrent une situation de dispersion, de brassage des populations et finalement, de facilité d'adaptation à la nouveauté. Hilton-Simpson, qui a participé à l'expédition Torday-Joyce au Kasai au début du siècle dernier, a décrit ce qu'il avait vu à Lusambo : « Il y avait là d'anciens esclaves des Arabes, des déracinés, dont beaucoup ne connaissent pas leurs villages d'origine. On les appelle invariablement Luba⁸. »

7. Voir I. NDAYWEL È NZIEM (1999).

8. M. W. HILTON-SIMPSON (1911 : 72).

Effectivement les Luba, dans la stratégie coloniale de repérer des ethnies « têtes de pont » en vue de la pénétration dans une région donnée, avaient d'emblée été retenus comme ethnie « supérieure » auprès de laquelle devait s'effectuer le premier transfert de la « civilisation ». Pour une fois, les forces coloniales avaient toutes été d'accord : les missions, catholiques comme protestantes, faisaient des Luba des catéchistes, l'État les employait comme messagers et soldats, les compagnies commerciales recrutaient parmi eux des collecteurs de noix de palme et de caoutchouc. Par cette position, ils se répandirent dans l'ensemble de la région et même au-delà. La construction du chemin de fer de Bukama-Port-Francqui (Ilebo), inauguré en 1928 pour l'arrimage économique du Katanga au reste du Congo belge, apporta aux Kasaiens de nouvelles opportunités d'expansion, en s'établissant le long du rail et en immigrant au Katanga, dont l'activité minière transformait peu à peu le Kasai en grenier où étaient puisés à la fois de la main d'œuvre⁹ et des vivres.

Cet appel irrésistible de l'industrialisation naissante, accentué par les conséquences de la réforme administrative de 1933¹⁰, était, par ailleurs, compensé par une socialisation qui n'en finissait pas de transformer cette identité collective en une sorte d'identité régionale clairement délimitée sur le plan spatial, et faisant frontière avec l'espace tsetela au nord, tshokwe-lunda au sud, leele-kuba à l'ouest, songye-kanyoka à l'est. La christianisation fut d'un grand apport, par le renfort des promotions scolaires¹¹. En effet, un important réseau scolaire fut créé ; il draina des jeunes de toute provenance, y compris d'autres régions du Congo. C'est ainsi que Joseph Kasa-Vubu, bien qu'étant originaire du Bas-Congo, fit ses études de philosophie au grand séminaire de Kabwe au milieu des années 1930 et que Mobutu, enrôlé dans la Force publique, se retrouva élève à l'École centrale (militaire) de Luluabourg au début des années 1950. L'unité de la congrégation évangélicatrice, à savoir les Scheutistes, a favorisé l'émergence d'un tshiluba standard dont on assura la diffusion dans l'ensemble de la région¹². Le destin luba s'est ainsi élaboré de la sorte. Comme agents autochtones de modernité, ils ont donc connu une grande expansion. Vers les années 1950, à en croire C. Young,

9. De 1925 à 1930, le Kasai-Lomami a fourni les 53,7 % des recrues de l'Union minière du Haut-Katanga (UMHK), contre 40,4 % en provenance du Ruanda-Urundi et 5,9 % du Kivu-Maniema.

10. En 1933, le Congo est passé de 4 à 6 provinces. Le district de Lomami passa du Katanga au Kasai. Ses ressortissants, comptés à l'UMHK comme « Katangais » devinrent « Kasaiens ».

11. Le petit séminaire est fondé en 1916 à Mikalayi avant d'être transféré à Kabwe ; le Grand séminaire (Kabwe) est créé en 1930 ; l'École moyenne agricole (Kamponde) en 1938 ; le collège Saint-Jean Berchmans (Kamponde) en 1947, Saint-Pie X (Luluabourg) en 1956 et le collège de Luebo en 1959.

12. L. DE SAINT MOULIN (2003 : 94).

on dénombrait déjà plus de 100 000 Luba dans chacune des dix principales villes de la colonie¹³.

Ce succès s'avéra encombrant et ne tarda pas à transformer les Luba en victimes. Très tôt ils furent accusés « d'envahir » le Congo, par leur omniprésence, leur sens de l'initiative, et leur redoutable capacité d'adaptation à toute situation nouvelle. Déjà en 1910, le roi kuba, dont le royaume est situé à la périphérie du Kasai occidental, se plaignait d'avoir trop de Luba sur son territoire¹⁴. À Léopoldville, la plus ancienne association « tribale » est la « Fédération kasaïenne », dont la création remonte à 1916. À Luluabourg, en 1958, ils représentaient les 56 % de la population urbaine. Au Katanga, leur poids sociologique passait pour une réelle provocation¹⁵. L'imaginaire de particularisation des « Kasaïens luba », qualifiés parfois de « Juifs du Congo »¹⁶, confondant société (luba) et territoire (Kasai), allait avoir la vie longue. Pourtant, ce qui leur était reproché n'était que la conséquence de l'histoire et de la géographie. Résidant dans la province la plus centrale, qui faisait frontière avec chacune des cinq autres provinces du Congo colonial, et situés à égale distance des grands pôles du pays, les Luba occupaient une position privilégiée.

L'histoire postcoloniale allait démontrer combien ces clivages d'origine coloniale pouvaient conditionner durablement l'avenir. Trois situations spécifiques seront évoquées ici : celle des Luba dans la décolonisation, au cours du régime de Mobutu et enfin dans la transition.

Les « exclus » du Kasai occidental et du Katanga

Officiellement, le processus de la décolonisation du Congo a démarré avec les élections communales de 1957-1958, premières mesures concrètes censées aboutir à la création de la structure organique d'un futur État congolais. Cette réforme coloniale, qui devait être appliquée de manière graduelle – en 1957 à Léopoldville (Kinshasa), Elisabethville

13. C. YOUNG (1968 : 127-128).

14. H. NICOLAI et J. JACQUES (1954 : 81).

15. D'après les estimations de KABUYA LUMUNA (1992 : 89), les Kasaïens représentaient, en 1957, 38 % de la population d'Elisabethville (Lubumbashi), contre 28 % de Lubakat et 13 % de Lunda.

16. Les stéréotypes liés à cet imaginaire, d'après M. KALULAMBI PONGO (1997 : 206-207), présentent le lubaphone comme un personnage « débrouillard, riche, cupide, tribaliste, vantard, sans scrupules et encombrant » ; il se démarquerait ainsi du swahilophone (Kivu, Katanga) qui serait « travailleur, responsable, rancunier, profiteur, dénué de sens de solidarité et aimant la vie facile et décente ».

(Lubumbashi) et Jadotville (Likasi), puis en 1958-1959 dans les autres villes du pays – a eu pour effets pervers d'attiser les tensions ethniques. Élections sans partis politiques, sur base des associations tribales, cette expérience a consacré le droit de cité du « tribalisme » dans la pratique politique encore balbutiante. Les Luba ont vécu trois expériences particulières qui ont toutes conduit au chaos.

La première est liée aux conséquences électorales dans les deux villes du Katanga. Elles consacrèrent l'échec total des candidats du cru et la victoire spectaculaire des candidats provenant d'autres régions, avec en tête des candidats luba du Kasai¹⁷. La frustration des « originaires », les candidats malheureux, fut exploitée par les colons, ces « Katangais blancs » qui, sous le prétexte de prôner l'optique fédérale, militaient depuis les années 1920 pour l'autonomie du Katanga, par rapport à tout pouvoir central, de Bruxelles comme de Léopoldville. Ce projet « séparatiste » était combattu pas les Congolais les plus éveillés, et donc, en majorité, luba. Avec le résultat des élections communales, il devint possible d'exploiter le clivage qui s'était manifesté parmi les « indigènes », désormais organisés en associations. C'est ainsi que fut créée en 1958, avec le soutien du pouvoir colonial, la Confédération des associations tribales du Katanga¹⁸, avec pour objectif de barrer la route aux « envahisseurs », pour éviter que ne soient réédités à l'avenir les exploits de 1957. À ce stade, la Balubakat, l'association des Lubakat, fut partie prenante. Mais lorsqu'on confia la présidence de la confédération à Moïse Tshombe, le grand leader de la Balubakat Jason Sendwe prit de mauvaise grâce le second rôle qui lui fut proposé. Le clivage politique entre Katangais, du nord (Lubakat) et du sud (Lunda) se dessina plus clairement. Il se manifesta davantage quelques jours plus tard, lorsque Sendwe remit en cause le principe même de la confédération, estimant que les Kasaiens étaient aussi des Luba et que la Balubakat avait un devoir de solidarité envers eux. Il ne fut pas suivi par tous ses adeptes. Il se créa alors deux tendances au sein de son groupe : une Balubakat pro-Conakat, sensible au regroupement des Katangais « authentiques » contre les « immigrés » et une Balubakat pro-Fedeka (Fédération des ressortissants du Kasai), se réclamant de la fraternité avec les « cousins » kasaiens.

La veille de l'indépendance, deux cartels étaient donc en compétition au Katanga ; d'un côté, celui de la Balubakat de Sendwe soutenu par les Kasaiens, se réclamant du nationalisme lumumbiste, de l'autre celui de la Conakat, militant pour l'autonomie du Katanga, et ayant les faveurs tant

17. À Elisabethville, sur quatre bourgmestres élus, deux étaient luba, un, songye et le dernier, kusu.

18. Elle devint le regroupement d'une multiplicité d'associations ethniques.

des colons que de l'administration coloniale¹⁹. À l'indépendance, c'est à ce dernier groupe que revint la gestion politique de la province minière. Non seulement la sécession fut proclamée le 11 juillet 1960, mais les « originaires » du Katanga, dans le souci de protéger leur leadership, firent la chasse aux « envahisseurs » Luba-Kasaï. Parqués dans ce qui fut appelé ironiquement « Foire de l'Onu », ou plus simplement « Camps des Baluba²⁰ », ils furent finalement acheminés au Kasaï.

Là aussi, la situation ne leur était pas favorable. Victimes de leur succès au Katanga, ils allaient l'être de leur échec au Kasaï. Les élections communales de Luluabourg en 1958, capitale provinciale, ville située en territoire lulua mais où les Luba représentaient la majorité de la population urbaine (56 %), se déroulèrent à leur détriment. Constituant la classe la plus instruite, ils constituaient ici encore le groupe qui émettait à l'égard du système colonial les exigences les plus radicales. Cette attitude incita le pouvoir colonial à « conseiller » aux adversaires lulua les stratégies les plus appropriées pour gagner les élections. Encadrée par l'association Lulua-Frères, créée dès 1952, la minorité des « originaires » (25 %) parvint à obtenir la majorité des sièges au conseil communal et à désigner les deux bourgmestres africains de la ville²¹. Blessés dans leur amour-propre, les Luba décidèrent eux aussi de se « cartelliser » sur le plan tribal par la création du Mouvement solidaire muluba (MSM), dans la perspective des échéances futures. Ce qui mécontenta les « originaires » qui virent dans cette initiative la fin de toute chance de se maintenir comme maîtres des lieux par la voie électorale.

Le discours sur l'indépendance était un autre champ d'affrontement entre les deux groupes. Alors que les intellectuels luba (avec pour tête d'affiche, « l'évolué » Albert Kalonji) étaient pour l'indépendance « immédiate », les Lulua de leur côté, peu disposés à confirmer cette ligne dure, se faisaient les porte-parole des idées modérées. L'indépendance, estimaient-ils, devait être préparée dans la durée ; elle n'était pas à « conquérir » puisqu'elle était promise par les Belges. La main invisible des coloniaux, comme au Katanga, était présente et attisait l'amour-propre lulua : « Vous demandez l'indépendance, leur disaient certains Belges ! Mais si ces gens-là [entendre les Luba] ne partent pas avant, ils vont vous dominer ; vous n'aurez pas telle ou telle place dans le gouvernement, dans l'administration publique ou dans le secteur privé²². » La ville de Luluabourg et ses zones annexes étaient au cœur du conflit lulua-luba.

19. Pour plus d'informations, consulter C. KABUYA LUMUNA SANDO (1992 : 90-103).

20. Le camp aurait abrité de 50 000 à 100 000 personnes, en majorité des Luba-Kasaï. Voir D. DIBWE DIA MWEMBU (2001 : 123).

21. C. YOUNG (1968 : 85).

22. L. L. MUYA BIA (1980 : 106).

La commission coloniale qui statua sur ce conflit était favorable aux revendications lulua. Elle préconisa la création d'un district autonome dans lequel ces « autochtones » détiendraient une majorité de fait. Quant aux Luba qui y habitaient, ils devaient accepter d'être soumis aux « originaires » ou de quitter la région, sous peine d'y être contraints par la force. Il n'y eut pas de recours à cette disposition coloniale. L'exode des Luba fut ainsi déclenché pour « libérer » les faubourgs de la capitale provinciale ; il prit pour direction la partie orientale de la province, qui passait pour leur territoire originel du Sud-Kasaï.

La troisième situation malheureuse s'est déroulée à Kinshasa. En créant en octobre 1958 son grand parti, le Mouvement national congolais (MNC), Patrice Lumumba chargea le luba Albert Kalonji de son implantation au Kasaï, tâche dont il s'acquitta avec zèle. Il fut même arrêté et relégué à Nkole au Sankuru à cause de son activisme. Pendant ce temps, au sein de l'état-major du parti à Kinshasa, le torchon se mit à brûler. L'aile droite du parti, constituée notamment de Joseph Ngalula, Joseph Ileo, Cyrille Adoula, Martin Ngwete, se mit à s'inquiéter de l'évolution des idées de Lumumba, prenant de plus en plus ombrage de son succès personnel. Ils décidèrent finalement de sa destitution. Dans sa contre-attaque, Lumumba fut soutenu par la base. Le parti se scinda en deux ailes. Albert Kalonji, à son retour d'exil, se rallia aux dissidents qui lui proposèrent la présidence du parti. Il accepta le cadeau empoisonné qui consacra l'existence d'un MNC/Kalonji, distinct du MNC/Lumumba.

LE MNC/Kalonji devint le parti au sein duquel se regroupèrent les Luba, à Léopoldville, au Kasaï comme au Katanga. Il s'éloigna encore davantage du parti de Lumumba par son adoption du fédéralisme comme mode d'organisation du futur État, alors que la position initiale du MNC, contraire à cette option, prônait l'unitarisme. Avec la tendance à la cartellisation, à l'approche des élections, le MNC/Lumumba, fortement implanté chez les Tetela (ethnie d'origine de Lumumba), obtint le renfort d'autres partis implantés au Kasaï, comme l'Union nationale congolaise (qui était la version politique de Lulua-Frères) et la Coalition kasaïenne (Coaka), le regroupement des minorités ethniques kuba, leele, kete, binji etc. Dans cette nouvelle répartition se dessina un étrange paradoxe. Les Lulua, au départ « modérés », se retrouvèrent dans le camp des « radicaux majoritaires », et les « radicaux » Luba parmi les « modérés minoritaires » au Kasaï. À cause de ces choix malheureux, les Luba manquèrent la présidence de l'exécutif provincial et Kalonji, leur leader charismatique, se retrouva sans fonction exécutive, puisqu'il ne fut même pas retenu comme membre du gouvernement Lumumba. Le conflit des « chefs » se transforma en conflit ethnique, au point que, quand Lumumba envoya des troupes au Katanga pour combattre la sécession en passant par la voie obligée, le Kasaï, son initiative, on le verra plus loin,

fut reçue comme une attaque de la « communauté » luba et le massacre qui s'en suivit, comme une tentative de « génocide ».

La sécession du Sud-Kasaï revisitée

Indésirables au Katanga comme au Kasaï occidental, les Luba vécurent l'indépendance nationale dans la morosité. Dans la ville minière de Bakwanga (qui allait devenir Mbuji-Mayi), leur député, Albert Kalonji, avait à gérer, déjà quelques mois auparavant, le flux de réfugiés provenant à la fois d'Elisabethville et de Luluabourg. D'abord il s'efforça de s'octroyer un mandat officiel pour organiser la vie de ces « réfugiés », par la revendication d'une province spécifique, distincte du Katanga et du Kasaï ; cette démarche était d'avance compromise par le prescrit de l'article 7 de la Loi fondamentale qui stipulait que « l'État du Congo est constitué, dans ses limites au 30 juin 1960, de six provinces » ! L'éventualité d'une septième province n'était donc pas prévue. La réclamation de modification de cette disposition laissa indifférents non seulement l'autorité coloniale, absorbée par les questions de mise en place des institutions centrales, mais aussi le jeune parlement congolais, qui fut très tôt paralysé par le conflit entre Kasavubu et Lumumba. Par ailleurs, il lui fallait, ensuite, mobiliser les fonds nécessaires pour subvenir à tant de besoins, pour nourrir, loger, soigner les réfugiés. Dérouté par cette double contrainte, Kalonji recourut alors à la solution radicale. C'est ainsi qu'il explique son recours à la sécession²³.

La réaction musclée de Kinshasa ne se fit pas attendre. Des troupes furent envoyées sur place, officiellement, pour se frayer un passage vers le Katanga en sécession. La contre-réaction kasaïenne tourna à l'affrontement. Des massacres particulièrement odieux furent commis dans la périphérie de Mbuji-Mayi, que les détracteurs de Lumumba qualifièrent de « génocide luba ». Grâce aux renforts du Katanga, la sécession du Sud-Kasaï continua à survivre militairement et politiquement. Mais le calvaire luba ne s'estompa pas pour autant. La gestion de l'État sécessionniste s'avéra catastrophique, à cause des excentricités de son chef. Le régime de Kalonji s'illustra par l'accumulation des exécutions sommaires²⁴, la

23. A. KALONJI DITUNGA MULOPWE (2005 : 115-116).

24. Après la révocation de Lumumba et son transfert à Elisabethville, le pouvoir de Kinshasa n'hésita pas à tirer profit de l'inimitié personnelle et viscérale de Kalonji à l'égard de Lumumba, accusé d'avoir été à la base du « génocide luba », pour faire du Sud-Kasaï et de ses ressortissants, l'exécuteur des sales besognes, et en finir avec les adeptes du lumumbisme. On en vint même à parler de la « boucherie de Bakwanga » tant les exécutions furent massives et bestiales.

mégalo manie qui l'amena à se faire introniser « empereur » (Mulopwe) du Sud-Kasaï (1^{er} avril 1961), et par le conflit ouvert avec l'élite intellectuelle de la région. La « guerre des chefs » fut vite déclarée entre Kalonji, « l'empereur », et son premier ministre, Joseph Ngalula. Tous deux portaient pourtant des pseudonymes bien significatifs : Kalonji était « *Ditunga* » (la nation), tandis que Ngalula était « *Mpandanjila* » (le guide, le bras droit). Finalement, ce dernier décida de sortir du ghetto régional et se fit nommer membre du gouvernement Adoula à Léopoldville, au terme du conclave de Lovanium qui réunit à nouveau le parlement, en juillet 1961, après sa dissolution de septembre 1960. De là, il devint le porte-étendard de l'opposition contre « l'empereur » et parvint à obtenir le désaveu de Kalonji au parlement (28 septembre 1961) et la levée de son immunité parlementaire (28 décembre 1961). L'ex-empereur parvint à se sauver ; il s'exila à Madrid. Il ne revint au Congo qu'en juillet 1964, comme membre du gouvernement de salut public de Moïse Tshombe, son tuteur politique depuis l'aventure sécessionniste.

Mais le Sud-Kasaï ne cessa pas pour autant de sombrer dans des conflits internes. À l'issue de la création de la province du Sud-Kasaï (22 juillet 1962), au terme de la loi constitutionnelle du 9 mars 1962 modifiant l'article 7 de la Loi fondamentale²⁵, le commissaire extraordinaire nommé à la tête de cette région mit aux arrêts les principaux officiers kalonjistes (30 septembre 1962), et s'appliqua à faire la chasse aux privilégiés d'hier. Le processus se poursuivit lorsque Ngalula devint à son tour président provincial, à partir du mois d'octobre 1962, obligeant les populations du terroir de Kalonji à se défendre militairement. Une « rébellion » s'installa dans cette région et le clivage entre « Luba de l'aval » (*Bena Tshibanda*) et « Luba de l'amont » (*Bena Mukuna*), bien que disposant d'un évident arrière-fond historique, se transforma en une véritable hostilité. Il s'agissait d'une vieille opposition liée à des conflits fonciers, à laquelle les leaders venaient d'apporter une doublure politique. Ces violences ne prirent fin qu'au retour d'exil de Kalonji, quand une cérémonie de pacte de sang fut organisée, réconciliant les frères ennemis²⁶.

25. À la suite de cette loi, complétée par celle du 27 avril 1962 fixant les critères de création de provinces, leur nombre passa de 6 à 21.

26. Le sang des deux chefs, mélangé au vin de palme dans un même récipient, a été consommé par le représentant de chaque parti, en déclarant : « Le sang que nous buvons ne doit plus jamais couler ! ». Voir L. L. MUYA BIA (1980 : 131).

Le régime de Mobutu et le « péril » kasaïen

Mobutu, au pouvoir à partir de novembre 1965, s'empessa de mettre un terme à l'émiettement des provinces en décrétant en 1966 leur regroupement pour tenter de revenir à la configuration coloniale de six provinces. L'exercice fut presque entièrement réalisé, à l'exception de la situation du Kasaï où la mémoire des violences n'autorisa pas une telle démarche. Le principe de deux provinces fut retenu, démarquant le Kasaï oriental (luba) du Kasaï occidental (lulua). Jonas Mukamba, qui escorta Lumumba dans l'avion qui l'amena à la mort au Katanga, fut désigné gouverneur du Kasaï oriental.

L'ordre politique mobutiste, qui mit l'accent sur le « nationalisme », la lutte contre le « tribalisme » et le « régionalisme », achoppa sur un point sensible, celui de l'inégalité entre régions. Aussi allait-il retomber sur le fléau contre lequel il avait déclaré la guerre. Il existe, en effet, un lien subtil entre le coup d'État de 1965 et la question identitaire. Le coup d'État militaire n'a pas tant mené à une meilleure défense des intérêts de la corporation militaire, mais plutôt à ceux de la région d'origine de son initiateur, Mobutu, la province de l'Équateur. Il faut remonter à l'ère coloniale pour déceler les motivations de cette politique. C'est la politique coloniale d'exploitation des matières premières qui aurait été l'amorce de ce qui est perçu, de nos jours, comme une inégalité entre régions. Celles qui possédaient les matières premières les plus revendiquées par l'économie coloniale étaient dotées d'infrastructures enviables par rapport aux autres ; de même, celles qui étaient « évangélisées » par des congrégations missionnaires dynamiques, disposaient de réseaux d'établissements scolaires plus importants que les autres. Dans cette optique, les régions « favorisées » furent celles du sud. Du Bas-Congo au Katanga, en passant par le Kasaï, cet espace méridional était le mieux pourvu grâce aux activités maritimes à la côte atlantique, aux exploitations minières et à la grande scolarisation réalisée par les missionnaires jésuites, scheutistes et bénédictins. Cette « avance » dans la modernité tranchait avec la stagnation et l'abandon des régions septentrionales, l'Équateur et la Province orientale, en dehors du Kivu, privilégié en raison de sa vocation à servir de colonie de peuplement. Le régime de Mobutu s'imposa pour objectif de « corriger » ces inégalités d'origine coloniale et de procéder à une sorte de confiscation de l'avance technologique du sud au profit du nord, particulièrement du nord-Équateur. L'accès à l'université fut soumis à une politique de « quotas » ; les inscriptions étaient faites sur la base de répartitions établies à l'avance. À cause de ces restrictions, les quelques candidats provenant du nord étaient tous inscrits, tandis que ceux du sud, en surnombre, étaient en majorité

exclus. La nomination à des postes de responsabilité répondait à cette même logique, au point qu'on qualifia la région du président de « Jérusalem ».

Il va sans dire que les plus grandes victimes de cette politique étaient des Kasaiens, les « envahisseurs » tout désignés. L'exploitation artisanale du diamant et son commerce sauvage, inauguré lors de la sécession sud-kasaïenne sur recommandation des autorités politiques²⁷, avait conduit à l'émergence d'une baronnie luba dont l'essaimage s'est imposé comme conséquence des convulsions de l'indépendance. Sa position confortable dans l'élite intellectuelle du pays, confirmant l'« avance » tant décriée, accentuait l'exaspération générale puisqu'elle passait pour une menace redoutable de déstabilisation professionnelle et sociale des ressortissants d'autres régions²⁸.

Au début des années 1970, la machine politique sur fond de tribalité était bien huilée et fonctionnait à plein régime. Elle avait réussi à se positionner comme instance régulatrice des relations entre régions, avec pour ramification, la « rationalisation » des rapports intra-régionaux par l'équilibre entre ethnies. Loin d'être figé, le jeu politique était dynamique, fondé sur la confrontation des intérêts ethniques et régionaux différents. Ainsi donc, la composition d'une nouvelle équipe ministérielle se réalisait sur l'équilibre entre « régions ». Pas de gouvernement sans représentation de toutes les régions. Et la région, en tant que réseau spécifique d'une pluralité d'ethnies, était en principe représentée dans chacune des structures dirigeantes (Comité central du parti-État, gouvernement, parlement, etc.) par la variation des leaders régionaux. Le mécontentement d'un des sous-ensembles de la région, au terme d'un remaniement où son leader aurait perdu son poste, était savamment compensé voire « neutralisé » par les jubilations d'un autre sous-ensemble de la même région, dont le leader aurait été choisi pour le « remplacer ». L'espace de la pratique politique était couvert par ces manipulations. Et les remaniements ministériels et autres mises en place politico-administratives se réalisaient plutôt fréquemment, pour tenter de satisfaire tous les groupes grâce à la rotation régulière de ces « fonctionnaires politiques »²⁹. Dans un certain sens, ces remaniements constituaient, à chaque coup, des chefs-d'œuvre d'harmonisation des identités régionales.

C'est une succession de bavures, contrée par le recours aux stratégies ethniques, qui constitua l'amorce du processus de mutation qui allait

27. Le « système D », en langage congolais, se dit : « article 15 », prétendument de la Constitution de l'État autonome du Sud-Kasaï.

28. Voir C. M. FAIK-NZUJI (2005).

29. De 1965 à 1990, il y a eu une cinquantaine de changements de gouvernement, soit une moyenne de deux ans par gouvernement.

emporter le régime du maréchal-président. Tout est parti du début des années 1970. Dans le Sud-Katanga arraché aux griffes de la sécession, le régime de Kinshasa avait adopté des attitudes de « conquérant ». Le nouveau gouverneur non-Katangais de la région, Foster Manzikala, « intouchable » parce qu'ami de Mobutu, avait mis en place un véritable régime policier où suspicions rimaient avec arrestations arbitraires. Pour se mettre à l'abri, les Katangais méridionaux (les Lunda) n'eurent d'autre choix que de traverser la frontière pour se réfugier en Angola. Le mouvement n'était pas innocent. Dans ce pays en proie à la guerre, des « frères katangais », anciens « gendarmes katangais » de l'État sécessionniste s'étaient également réfugiés. Après avoir œuvré dans la contre-guérilla pour le compte des Portugais, ils avaient finalement basculé dans les rangs du MPLA (Mouvement populaire de libération de l'Angola) d'Agostino Neto pour soutenir son combat contre le pouvoir colonial et la coalition FNLA-Unita (Front national de libération de l'Angola, Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola), alliée du régime de Mobutu. Le rapport de force, au départ en faveur de la coalition, changea de camp, après la « révolution des œillets » portugaise de 1974. C'est ainsi que, contrairement à toute attente, l'indépendance de l'Angola fut déclarée à l'avantage du MPLA. Cette position incita l'ancienne armée de Tshombe à prendre des initiatives au Congo. Les nouvelles en provenance de son Katanga natal ne firent que confirmer cette détermination. Organisés politiquement au sein du Front de libération nationale du Congo (FLNC), ces ex-gendarmes organisèrent une première incursion en mai 1977 au Katanga, ce qui provoqua la « guerre de 80 jours ». On crut la frontière zaïro-congolaise sécurisée par la présence permanente des troupes. C'était sans compter avec la solidité du réseau d'alliance lunda, étalé de part et d'autres des frontières de l'Angola, du Congo-Zaïre et de la Zambie. Un « nationalisme » ethnique qui disposait encore de toute sa consistance. En passant cette fois-ci par la Zambie, là où on ne les attendait pas, les envahisseurs organisèrent une seconde attaque (guerre du Shaba) en 1978, s'emparèrent de Kolwezi, le poumon de l'économie congolaise et n'en furent délogés que par la Légion étrangère française³⁰.

Cette fois-ci, Mobutu, convaincu de la nécessité stratégique de faire semblant de mettre en sourdine ses propres tendances autocratiques, décida de démocratiser le régime par son discours « d'autocritique et d'annonce de réformes », du 1^{er} juillet 1977, qui se termina par cette profession de foi :

30. J.-C. WILLAME (1977-78).

« Je suis convaincu qu'avec ce nouveau programme, un nouvel esprit va naître au Zaïre. Car la liberté d'expression amènera la détente ; les élections libres et démocratiques créeront une émulation bénéfique ; la décentralisation économique accélèra le développement. »

Un parlement (Conseil législatif) de type nouveau, élu au scrutin secret et non par acclamation, fut mis en place. Il allait faire parler de lui. Parmi les élus du Kasaï, figuraient, entre autres, Joseph Ngalula Mpandanjila, l'ancien Premier ministre de l'État autonome du Sud-Kasaï et Étienne Tshisekedi, ancien membre du Collège des Commissaires généraux, qui avait siégé dans le deuxième gouvernement de l'État sécessionniste, comme ministre de la Justice. Un bras de fer allait aussitôt s'engager entre un groupe de parlementaires et le maréchal-Président, sur fonds d'une succession d'incidents.

En mars 1978, plusieurs jeunes officiers et des civils furent arrêtés, accusés d'un complot (dit « du major Kalumé ») contre le régime ; 78 personnes inculpées furent condamnées et exécutées, à l'exception d'une femme. Ils étaient originaires de Bandundu et du Kasaï, les deux régions du sud du Congo les plus critiques à l'égard du régime. Mobutu lui-même ressentit le besoin de s'expliquer :

« Ce n'est pas de ma faute si les officiers frappés par les dernières mesures se trouvent, dans la plupart des cas, être tous de la même région. C'est simplement parce qu'ils l'ont voulu ainsi en recrutant les complices uniquement parmi les leurs³¹ [...]. »

D'autres incidents allaient suivre, notamment ceux de Katekelayi, le 20 juillet 1979. Des creuseurs de diamant furent aux prises avec les forces de l'ordre. L'échauffourée tourna à la fusillade, suivie d'un mouvement de panique. Certains, tentant de traverser la rivière, périrent noyés³². Cinq députés de la région protestèrent contre « l'injustice qui est faite aux populations du Kasaï au point qu'elles sont arrivées à se considérer comme une population entièrement à part au lieu d'être des Zaïrois à part entière³³. » Le même type de lecture de l'incident fut fait par Mobutu dans sa réplique :

« La lecture même de la lettre [...] révèle clairement l'esprit empreint de rancœur, de malice, de tribalisme, d'insinuations malveillantes qui a

31. S. S. MOBUTU (sd, tome 1 : 192-193).

32. Voir J.-C. WILLAME (1982).

33. Lettre des parlementaires du Kasaï oriental au Président du Conseil législatif, 23 juillet 1979.

animé les auteurs et signataires de ce pamphlet. Une fois de plus, ils ont voulu faire croire qu'au Zaïre, la persécution s'appelle le Kasai³⁴... »

La fronde parlementaire, qui conduira à la mise en place d'un premier parti d'opposition dans le Zaïre de Mobutu, l'Union pour la Démocratie et le Progrès Social (UDPS), a donc, au départ, une identité précise, opposée à celle de Mobutu et ses lieutenants. La « lettre ouverte », signée de treize parlementaires (connus sous le nom de « Groupe de Treize »), premier réquisitoire implacable de la gestion mobutiste, avait l'inconvénient d'achopper sur ce point sensible, la diversification insuffisante de ses signataires³⁵. L'exigence de la clandestinité aurait justifié la nécessité de recourir au manteau « identitaire ». La réplique de Mobutu avait les mêmes types d'accents, confirmant l'ambiguïté de l'affrontement avec ceux qu'il qualifiait volontiers d'aigris « animés de haine et de rancœur, et qui se sont entendus pour composer un cartel tribalo-ethnique³⁶. »

Pour confondre cette opposition naissante et hors-la-loi, la stratégie du pouvoir s'est fondée à la fois sur la répression de ses leaders, et sur la promotion spectaculaire de cadres de terrain, en opposition avec ce mouvement ou susceptibles de le devenir. Tel fut le cas des intellectuels comme Mpinga Kasenda, Premier ministre. Son interpellation au parlement (où siégeaient « les Treize »), le 28 novembre 1978, a été d'autant plus virulente que cette opposition s'adressait à un « faux frère » et à un « traître » dont on réclamait implicitement la chute.

Au cours des premières années, l'UDPS, acculée à se développer dans la clandestinité, n'eut donc pas d'autre recours que de compter sur le réseau luba, au point que tout regroupement luba en vint à être confondu avec des cellules de l'opposition. Les sectes religieuses, comme celles des « Sacrificateurs » et des « Bapostolo », furent comme ayant intégré cette dimension politique. Même les prélats catholiques d'origine luba, à l'image du cardinal Malula, furent suspectés d'être complices du mouvement « subversif »³⁷. La réplique des services de Mobutu continua à se faire prisonnière de cette vision, liant le combat contre son opposition à la lutte contre le « péril » luba. Finalement, ce n'est qu'à la sortie de l'UDPS de la clandestinité, à l'ère de la « démocratisation », que son message fut enfin correctement diffusé. À partir d'avril 1990, en effet, le public congolais découvrit le contenu de la « lettre ouverte » qui lui avait

34. S. S. MOBUTU (sd, tome 2 : 89).

35. Le « Groupe de Treize » était composé de neuf Kasaiens luba.

36. Discours d'ouverture de la Quatrième session ordinaire du Comité central du Mouvement populaire de la Révolution (MPR), Kinshasa, 15 mars 1982. Le MPR est le parti unique mis en place par Mobutu en 1967.

37. Cf. E. DUNGIA (1992 : 210-211) ; D. MONGUYA MBENGE (1993 : 215, 224).

été présentée jusque là comme un document « séditieux » et « injurieux » à l'endroit du chef de l'État. L'affrontement politique fut quelque peu affranchi du contexte identitaire dans lequel il avait été enfermé, sans supprimer pour autant, il est vrai, ses réminiscences.

Les Luba dans la longue marche de la « démocratisation »

Au cours de cette longue transition pour accoucher d'un ordre politique nouveau, succédant à celui de Mobutu, l'histoire luba allait subir un étrange recyclage dans ses particularismes, ses oppositions internes et ses affrontements avec le Katanga. Situons d'abord le décor. Au début des années 1990, le front de l'opposition mené par le « Groupe des Treize » s'était lézardé sous les effets conjugués de la lassitude, de la démobilisation à cause des épreuves endurées et des effets de la stratégie de division savamment élaborée et appliquée. Cette dernière continua d'être en application après le 24 avril 1990, qui marque le terme de la république mobutiste. On confia la gestion de la période d'incertitude qui commençait de préférence aux anciens « compagnons » de Tshisekedi en rupture de ban avec lui et, aux Luba-Kasaï « modérés », opposés à son radicalisme ; en même temps, le Katanga connut une sorte de verrouillage de sa population, par la promotion d'un leadership régional lubakat « modéré ». Ainsi, Kyungu wa Kumwanza et Dikonda wa Lumanisha, des dissidents de l'UDPS furent-ils placés à la tête du Katanga et du Kasaï. Le lourd dossier d'organisation de la Conférence nationale fut confié à Mulumba Lukoji³⁸, Premier ministre, et à Isaac Kalonji Mutambayi³⁹, président de son bureau provisoire, ainsi qu'à Tshimbombo Mukuna⁴⁰ chef des services des renseignements, tous originaires du Kasaï. Mpinga Kasenda ne tarda pas à être nommé ministre des affaires étrangères⁴¹. Au-delà de ce bouclier, l'UDPS entama ses crises internes par un conflit majeur. Le grand juriste Marcel Lihau (Équateur), co-président de l'UDPS, « claqua » la porte publiquement, peu après, au retour d'un séjour médical à Boston aux

38. Ce Luba-Kasaï, né au Katanga dans les camps de l'UMHK, fut Premier ministre du 30 mars au 30 septembre 1991.

39. Cet ancien évolué Lubakat, ancien vice-président du Sénat en 1961, fut membre du Comité central du MPR.

40. Militant du MPR, ce cadre luba, ancien gouverneur de la ville de Kinshasa, avait été chargé naguère de la Mopap (Mobilisation, propagande et animation politique) au sein du parti-État.

41. Honoré Mpinga Kasenda a été Premier commissaire d'État en 1977.

États-Unis. « Je suis choqué par la déviation que connaît à présent notre parti [...]. Il faut qu'il se dégage de cette coterie⁴². » Le point culminant de cette crise fut atteint en 1996, par la « séparation » de Tshisekedi avec Kibassa-Maliba, son compagnon originaire du Katanga, avec qui la synergie avait pourtant été jugée si parfaite.

Pour revenir sur l'événementiel de cette période, le premier « théâtre d'affrontement » fut donc la Conférence nationale. Sommé par des pressions, Mobutu l'organisa essentiellement de manière à faire la preuve de son inutilité ; il multiplia le nombre de partis politiques, d'associations et de représentations des institutions publiques devant y prendre part⁴³. L'irruption soudaine d'un prélat à la tête du forum, Laurent Monsengwo Pasinya, et la prise de conscience de leur force par les participants, firent redouter que le forum ne puisse atteindre ses objectifs. Pour contrer cette éventualité, on opta pour l'interruption brusque des travaux. Il fallait trouver un prétexte. On évoqua le fait que les conférenciers n'avaient pas été recrutés sur une base ethnique équitable, au motif qu'il y avait trop de Luba. C'est un Katangais, le lunda Nguz-a-Karl i Bond qui fut choisi pour évoquer cette exigence. Le prélat eut beau plaider pour la continuité des travaux, expliquer que « la dynamique de la conférence n'était pas tribale, qu'elle était axée sur la volonté du changement », il ne parvint pas pour autant à empêcher la déstabilisation du forum national. Fort heureusement, la démarche fut provisoire⁴⁴.

Le second « affrontement » fut provoqué par l'élection d'un Premier ministre au cours des travaux de cette même conférence. L'événement eut lieu le 15 août 1992 et porta, comme on s'y attendait, Étienne Tshisekedi à la tête du gouvernement de transition. La nouvelle radiodiffusée provoqua une réaction inattendue, apparemment planifiée dans le Katanga, fief de l'ex-Premier ministre, Nguz. Les Katangais « authentiques », se disant choqués par l'ampleur des réjouissances des Luba à la nomination de Tshisekedi, réagirent par la réédition de l'exploit de l'exclusion de 1960-1961. En réalité, la confusion avait commencée plus tôt. Depuis la création d'une Union des fédéralistes et des républicains indépendants (Uferi), une alliance contre-nature entre les cellules lunda et lubakat, fidèles à Nguz et à Kyungu wa Kumwanza, la poudrière katangaise était en éveil, sous le regard complice d'un Mobutu soucieux d'administrer la preuve des « dérives » de la démocratisation et du caractère incontournable de son pouvoir.

42. Déclaration de la télévision nationale, le jour de son retour de Boston.

43. Au total, 2 850 participants, 1 100 de la société civile, 900 des partis politiques, 750 pour les institutions publiques, 100 invités...

44. Cette décision suscita la protestation des « chrétiens » qui organisèrent une marche, le 16 février, au cours de laquelle il y eut une fusillade et de nombreux morts. Voir P. DE DORLODOT (1994).

Sous le slogan « *Katanga Yetu !* » (« Le Katanga aux seuls Katangais ! »), on se mit à rêver d'une fédéralisation du Congo qui devait à terme permettre au Katanga de faire sécession, après s'être débarrassé des envahisseurs kasaiens. Les exactions furent même quelque peu planifiées. À défaut de la proclamation de la sécession (qui aurait dû intervenir le 30 juin 1992), on fit démarrer la « guerre civile », le 11 juillet, date anniversaire de la sécession de 1960. L'élection de Tshisekedi, le 15 août, apporta un coup d'accélération aux troubles déjà entamés⁴⁵. Les effets furent plus importants qu'en 1960 et d'une plus grande violence. D'après les statistiques fournies par l'évêque de Mbuji-Mayi, le Comité régional d'assistance aux refoulés aurait accueilli, du 12 août 1992 au 30 juin 1993, 356 588 personnes à la ville de Mwene-Ditu et à Mbuji-Mayi ; en ajoutant l'effectif des ceux recueillis à Kananga, l'ensemble des « déplacés », parvenus au Kasai, aurait dépassé le demi-million⁴⁶. Une fois de plus, malgré les consignes données, les « réfugiés » ne furent pas nécessairement les bienvenus, à en juger par le clivage qui s'instaura d'office entre « allochtones » (les Luba bena Katanga), par opposition aux « autochtones » (les Luba bena Kasai) .

Au Katanga, le règne de Kyungu wa Kumwanza n'arriva à terme qu'avec l'arrivée des troupes de Laurent-Désiré Kabila à Lubumbashi, le 10 avril 1997. Bien qu'il ait planifié une possible alliance avec le nouveau maître du Congo, lubakat comme lui, il déchantait bien vite, au lendemain de la conquête de la capitale du cuivre. Dès avril, il fut remplacé à la tête du Katanga par Gaëtan Kakudji, également du cru, qui avait l'avantage d'être le secrétaire général du mouvement de libération de Kabila, l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (AFDL). Quant à Tshisekedi, il n'eut guère plus de chance. D'abord, sa réaction au mouvement de Kabila, à deux pas de sa victoire totale, fut déconcertante. Au lieu d'y apporter son soutien, il plaida pour une négociation tripartite (Mobutu, Kabila et lui-même) et refusa de s'allier unilatéralement à l'AFDL dont le processus de légitimation concurrençait et contredisait celui de l'UDPS. Bien que nombre de cadres nommés par Kabila à la tête des provinces, voire au gouvernement, aient été puisés dans son parti, Tshisekedi continua à s'inscrire en faux contre le nouveau pouvoir qu'il jugea dictatorial et prisonnier de ses « parrains ». Au demeurant, clamait-il, l'AFDL n'aurait fait que parachever une « lutte de libération » qu'il aurait initié dix-huit ans plus tôt ! Il est arrêté et relégué au Kasai, le 12 février 1998. Toute possibilité d'alliance s'est trouvée compromise. Depuis lors, l'opposition entre les

45. Voir BAKAJIKA BANJIKILA (1997) et S. MODJANI (2002).

46. T. TSHIBANGU TSHISHIKU (1993 : 6-7).

deux leaders, Étienne Tshisekedi (luba) et Laurent-Désiré Kabila (lubakat) auquel a succédé son fils, n'a cessé de multiplier des péripéties au point d'avoir conduit l'UDPS au boycottage des élections de 2006. L'imaginaire populaire, croyant vivre une sorte de recyclage du régime de Mobutu, estime que les Lubakat de Kabila auraient remplacé les Ngbandi, membres de l'ethnie de Mobutu, de même que le swahili, nouvelle langue du pouvoir, aurait remplacé le lingala, par excellence langue du « mobutisme ».

La postcolonie congolaise aura donc été marquée particulièrement par deux grandes crises de l'ethnicité, le *cycle luba*, auquel a succédé, depuis la fin des années 1990, le *cycle banyamulenge*⁴⁷ qui servira de prétexte à la guerre rwandaise du Congo. Cet essai d'évaluation du premier cycle ethnique permet de repérer quelques constantes.

D'abord, les élections communales de 1957-1959 ont été le champ révélateur d'une nouvelle fonctionnalité de l'ethnicité, perceptible par sa localisation et par sa morphologie. Il s'agit désormais d'un phénomène essentiellement urbain, avec pour base des ensembles plus vastes que les unités communautaires préexistantes. Les regroupements sociaux et culturels nés des réseaux associatifs et cercles culturels, la construction des identités régionales par regroupement en « districts » et « provinces », et l'application différente, suivant les régions, des politiques d'évangélisation (scheutistes au Kasai, franciscaines et bénédictines au Katanga), de stabilisation de la main-d'œuvre (Katanga), de son recrutement (Kasai), voire de mode de présence coloniale (Katanga, « colonie de peuplement », et Kasai, « colonie d'exploitation » !), autant d'éléments qui ont été à la base de la production d'un nouvel ordre ethnique auquel l'ethnologie coloniale aurait apporté son renfort. N'avait-on pas exagéré l'ampleur de l'émiettement ethnique au Congo pour mieux vanter le mérite colonial du regroupement, indispensable pour assurer le contrôle strict des mouvements de la population ? La diffusion en sens inverse du contenu de la « bibliothèque coloniale », non pas de l'oralité vers l'écriture mais plutôt de l'écriture vers l'oralité, a eu pour effet d'assurer l'extension du champ de la prise de conscience autochtone. À partir de la perception de ces ensembles ethniques se seraient développées de nouvelles consciences identitaires, comme celle des Luba, distincts des Lubakat et des autres ensembles ethniques du Congo : Kongo, Bangala, Mongo, etc.

47. Voir J.-C. WILLAME (1997) et M. RUHIMBIKA (2001).

La production des « associations » à l'ère coloniale, toujours agissantes de nos jours, semble être une manière de tenir en éveil ces identités de type nouveau et de les rendre opérationnelles, comme socle de la vie politique. Voilà pourquoi elles constituent des faces cachées des partis politiques, quand elles ne basculent pas officiellement dans ce nouveau statut, comme dans le cas de la Balubakat. La situation des années 1990, similaire à celle des années 1960, est venue confirmer cette relation. Au Katanga, l'Uferi, à l'exemple de la Conakat, s'est constituée sur la base d'une fédéralisation des associations culturelles et mutuelles les plus significatives de la région, comme *Sempia*, *Kuliva*, *Divar*, *Lululendo*. Ces associations fonctionnent, par ailleurs, comme de véritables « écoles » politiques. C'est en leur sein que les individualités s'affrontent, se coalisent ou se rejettent. C'est dans leurs rapports réciproques que les identités s'affirment, se défendent et se rapprochent. Les stratégies politiques ethniques ou régionales continuent à avoir pour objectifs de conforter des acquis coloniaux jugés avantageux, de soutenir cette « avance » de fait, de combler un « retard » ou de tenter d'y trouver des compensations, comme l'a illustré la politique de l'ère Mobutu.

Espace d'écriture et de lisibilité des pratiques politiques, l'ethnicité postcoloniale semble, en retour, en être l'otage, puisque c'est à partir de ces pratiques, essentiellement, qu'elle vit et survit. Ce sont, en effet, des initiatives des leaders charismatiques qui conditionnent et déterminent les comportements ethniques. Ils seraient les fabricants attitrés des options « ethniquement correctes ». On peut supposer que l'histoire de la décolonisation du Congo aurait emprunté d'autres voies si, dans les mêmes circonstances de lieu et de temps, ces acteurs politiques avaient adopté des comportements différents. Ainsi, si Albert Kalonji en 1960 ne s'était pas désolidarisé de Lumumba et avait été membre du premier gouvernement, la page d'histoire du Kasai qu'on vient de parcourir se serait écrite différemment. De même, l'histoire des communautés luba au Katanga aurait été différente si Jason Sendwe avait été élu président de la Conakat, conformément à son ambition initiale. Sur cette lancée, on peut noter que si Moïse Tshombe, en 1964, avait refusé d'être nommé Premier ministre de Kasa-Vubu et s'il s'était rallié à la rébellion muléliste qui lui faisait à l'époque des avances, le cours des événements aurait été tout autre. En tout cas, le président Kasa-Vubu, à supposer qu'il n'ait pas été contraint à la démission, n'aurait pas eu à manipuler Évariste Kimba, ancien membre de la Balubakat pro-Conakat, peu de temps après, pour pourvoir au remplacement du même Tshombe en 1965. Placé devant cette alternative, Kimba, l'ancien ministre du Katanga sécessionniste, aurait pu opter pour la stratégie d'alliance « naturelle », avec Tshombe, pour mieux combattre Kasa-Vubu, l'adversaire politique d'hier. Mais il joua plutôt la carte de la déstabilisation de son ancien allié. Ce qui fit dire à Tshombe : « Ce n'est

pas au nom de notre ancienne amitié que je reproche à M. Kimba de se prêter à ce jeu. C'est tout simplement parce qu'il donne à fond dans le panneau⁴⁸. »

Autre observation. Si le phénomène associatif semble avoir été permanent, sa mutation en parti politique a été épisodique et conjoncturelle. Le phénomène a été surtout perceptible, à l'approche des élections (1958-1960, 1964-1965, 1990 et suivantes...), et donc à des périodes d'instabilité institutionnelle où l'affaiblissement de l'État offrait une plus grande possibilité d'instrumentalisation de l'ethnicité. L'histoire luba démontre que l'espace, en principe des « relations à plaisanterie » (entre Luba/lulua, entre lubakat/luba), peut, par le jeu des manipulations, se transformer de fond en comble. Mais elle démontre aussi que les « plaies » peuvent provisoirement être placées sous le boisseau, quand elles ne sont pas tout simplement « guérissables », comme dans le cadre de la dynamique de réconciliation Lulua/Luba qui a abouti à la revendication de nos jours du « grand Kasai », en tant que regroupement des deux entités séparées du fait des hostilités du passé. Mais la mémoire des violences d'hier peut reproduire les mêmes scénarios du passé, comme dans le cas du Katanga des années 1990. La construction de l'État moderne au Congo est mise à dure épreuve, dès lors que les recettes de la démocratie classique, comme les perspectives de mise en place d'une fédération se trouvent piégées par les tendances centrifuges que véhicule la tribalité, comme pour affirmer que la gestion postcoloniale ne peut sortir du carcan des logiques autoritaires sans courir le risque de sombrer dans des dérives.

Le particularisme de l'histoire luba soulève, par ailleurs, une autre interrogation de fond. Un acteur politique, issu d'une ethnie majoritaire, peut-il gouverner le Congo, sans susciter inquiétudes et suspicions ? La dictature de Mobutu redoutait déjà la concurrence de ce qu'elle qualifiait de « dictature » des Luba. Son offensive contre Tshisekedi, à l'ère de la transition, avait tablé sur cette corde sensible, faisant redouter d'avance la suprématie de son adversaire. La dictature que Tshisekedi risquait d'exercer serait pire que la sienne, au motif qu'à la prééminence de la majorité numérique, s'ajouterait celle de la promotion politique. Ce discours a été suffisamment audible au niveau des autres régions du pays, même s'il n'a pas conduit à des débordements partout comme au Katanga. Même à Kinshasa, la ville-carrefour, elle avait réussi à briser l'élan d'action concertée de l'opposition, à l'idée que l'avènement d'un luba à la magistrature suprême serait encore plus dangereux.

L'ethnicité serait-elle promise encore à un grand avenir, en tant que « langage » incontournable de la pratique politique, sans qu'une alternative

48. M. TSHOMBE (1966 : 127).

réaliste ne puisse s'esquisser à l'horizon ? Piégeant les partis politiques, elle risque de se pérenniser dans les actualités politiques, tant que l'Afrique n'aura pas inventé d'autres formes pertinentes de regroupement politique.

Références bibliographiques

- AMSELLE J.L. et M'BOKOLO E. (dir.), 1999, *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- BAKAJIKI BANJIKILA, 1997, *Épuration ethnique en Afrique. Les « Kasaiens » (Katanga 1961-Shaba 1992)*, Paris, L'Harmattan.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 2003, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.
- DE DORLODOT P., 1994, *Marche d'espoir, 16 février 1991 : Non violence pour la démocratie au Zaïre*, Paris, L'Harmattan.
- DE HEUSCH L., 1972, *Le Roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard.
- DE SAINT MOULIN L., 2003, « Conscience nationale et identités ethniques. Contribution à une culture de la paix », *Congo-Afrique*, XLIII, 373.
- DIBWE DIA MWEMBU D. et NGANDU MUTOMBO M., 2005, *Vivre ensemble au Katanga*, Paris, L'Harmattan.
- DUNGIA E., 1992, *Mobutu et l'argent du Zaïre*, Paris, L'Harmattan.
- FAÏK-NZUJI C. M., 2005, *Tu le leur diras, le récit véridique d'une famille congolaise plongée au cœur de l'histoire de son pays*, Bruxelles, Alice éditions.
- HILTON-SIMPSON M. W., 1911, *Land and People of the Kasai*, Londres, Constable and Company.
- KABUYA LUMUNA SANDO C., 1992, *Nord-Katanga 1960-1964 : de la sécession à la guerre civile*, Paris, L'Harmattan.
- KALONJI DITUNGA MULOPWE A., 2005, *Congo 1960. La sécession du Sud-Kasaï : la vérité du mulopwe*, Paris, L'Harmattan.
- KALULAMBI PONGO M., 1997, *Être Luba au xx^e siècle*, Paris, Karthala.
- KATEKELAYI et DE LWAMUELA, 1982, « Kasaï oriental », *Politique africaine*, n° 2, mai 1982 : 72-106.
- MOBUTU S. S., sd, *Discours, allocutions, messages, tome 1 (1976-1978) et 2*, Kinshasa.
- MODJANI S., 2002, *Le Pogrome des Kasaiens au Congo/Zaïre, Mobutu, Nguz et Kyungu, les assassins du Katanga*, Alberta, Stephama.
- MONGUYA MBENGE D., 1993, *De Léopold II à Mobutu : une conspiration internationale*, Bruxelles, éd. Miso Gaa.
- MUYA BIA L. L., 1980, *De l'État autonome du Sud-Kasaï à la province du*

Kasai oriental, Lubumbashi, Thèse de doctorat en histoire, Université nationale du Zaïre.

NICOLAÏ H. et JACQUES J., 1954, *La Transformation des paysages congolais par le chemin de fer : l'exemple du BCK*, Bruxelles, IRCB.

NDAYWEL È NZIEM I., 1998, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Louvain-la-Neuve, Duculot.

—, 1999, « Le système politique luba et lunda : émergence et expansion », in OGOT, B. A. (dir.), *Histoire générale de l'Afrique*, vol. V, Paris, Unesco : 685-706.

RUHIMBIKA M. M., 2001, *Les Banyamulenge (Congo-Zaïre) entre deux guerres*, Paris, L'Harmattan.

TSHIBANGU TSHISHIKU T., 1993, *L'heure du courage et d'une grande foi dans l'avenir*, Mbuji-Mayi, éditions Cilowa.

TSHOMBE M., 1966, *Quinze mois de gouvernement du Congo*, Paris, La Table ronde.

WILLAME J.-C., 1977-1978, « La seconde guerre du Shaba », *Genève-Afrique*, vol. 16, n° 1 : 9-26.

—, 1992, *L'Automne d'un despotisme*, Paris, Karthala.

—, 1997, *Banyarwanda et Banyamulenge. Violences ethniques et gestion de l'identitaire au Kivu*, Bruxelles, Institut africain-Cedaf.

YOUNG C., 1968, *Introduction à la politique congolaise*, Kinshasa, Presses universitaires de Kinshasa.

Médiations ethniques de la citoyenneté

Le cas de la République démocratique du Congo (RDC)

Bogumil JEWSIEWICKI
Léonard N'SANDA BULELI¹

Aujourd'hui, l'institutionnalisation du champ politique par l'État-nation, tout autant que la construction savante de l'ethnicité dépouillent ce champ de pratiques de ses subjectivités antérieures². L'État-nation, qui affiche l'intention de faire fondre les ethnies dans la nation, institutionnalise, dans la pratique, et pérennise l'ethnie à titre de nationalisme inaccompli – un nationalisme avant État, forme nécessaire mais insuffisante pour émergence de la nation en absence d'État. Nous proposons d'analyser l'usage de l'ethnicité par des mouvements associatifs contemporains qui disputent à l'État le monopole de la souveraineté pour obtenir le droit d'autogestion de l'arène politique régionale. Après quelques considérations générales, nous prendrons l'exemple des mutuelles étudiantes à

1. B. Jewsiewicki est professeur à l'Université de Laval, titulaire de la Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire, et membre du Centre d'études africaine (CNRS, Ehess). C'est en 1970, à l'époque où il enseignait à l'université Lovanium de Kinshasa, qu'il a rencontré Jean-Pierre Chrétien, au Congrès des sciences historiques à Moscou. Ils ont ensuite travaillé à plusieurs reprises dans divers projets de recherche et de formation portant sur la région des Grands Lacs africains, et encadré de jeunes chercheurs (parmi lesquels M. Mukuri). Ils ont publié ensemble *Ambiguïtés de l'innovation. Sociétés rurales et technologies en Afrique centrale et occidentale au XX^e siècle* (Québec, Safi, 1984). Léonard N'Sanda Buleli, docteur en histoire de l'Université Laval, a enseigné à Bukavu et à Kindu avant son élection en 2006 comme député en RDC. Il a participé à côté de J.-P. Chrétien à un récent projet portant sur les intellectuels africains (Université de Pau et des Pays de l'Adour, équipe de C. Thibon). Le présent texte a été rédigé avant le déclenchement de la campagne pour les élections parlementaires en RDC.

2. Voir aussi B. JEWSIEWICKI et L. N'SANDA BULELI (2004).

Lubumbashi qui, à la fin des années 1980, se sont transformées en mouvements politiques.

Commençons par souligner trois caractéristiques de l'État-nation, particulièrement importantes dans le contexte postcolonial :

1. Même si la nation, au sens historique et occidental du terme, ne constitue pas nécessairement la condition du fonctionnement de l'État contemporain, les critères internes au système interétatique mondial établissent une adéquation entre l'État et la nation. Un État qui parvient à en faire la démonstration jouit d'une plus grande légitimité aussi bien auprès des organismes qui font fonctionner le système international qu'auprès de son opinion publique.

2. Les normes du système politique interétatique font (ou du moins faisaient jusqu'à il y a encore quelques années) de la stabilité et de la définition précise des frontières une condition de pleine jouissance de la souveraineté. Un État exerce ses prérogatives au sein d'un territoire délimité par des frontières internationalement reconnues et majoritairement peuplé par une seule nation. La primauté de la nation sur les ethnies constitue donc une des conditions de la souveraineté de l'État.

3. La préférence internationale accordée à la démocratie de type électoral et à la prise de décision par vote majoritaire (au moins en façade) suppose que les libertés individuelles sont privilégiées au détriment des libertés publiques, alors que l'exercice effectif des premières se heurte à l'absence des secondes.

Ce modèle de démocratie a été légué à la postcolonie³ par l'administration coloniale, puis renforcé par le système international et par son opinion publique (surtout occidentale). La pression ainsi exercée sur les États africains émergents, au moins sur leur décorum, n'a pas reçu de la part des chercheurs toute l'attention qu'elle mérite. Dans le cas de l'Afrique centrale sous administration belge, trois brusques revirements, intervenus à l'approche de l'indépendance, se sont imprégnés dans la mémoire politique. Au moment du premier test du système électoral au Kasai, l'appui de l'administration coloniale a été accordé aux Lulua « autochtones » au désavantage des Luba « immigrés » qui bénéficiaient auparavant des faveurs de cette même administration. Au Katanga, l'administration coloniale était aussi à la recherche d'une majorité qui stabiliserait le système politique envisagé soit sous forme d'une entité fédérale, soit sous forme d'une entité autonome. L'administration coloniale s'inquiétait du succès remporté lors des premières élections municipales par des candidats non originaires du Katanga alors qu'il fallait s'assurer de la construction

3. A. MBEMBE (2001).

régionale d'une majorité katangaise (les ressortissants de ce territoire). Au Rwanda, l'inversion de la position de l'administration avait pour l'objectif d'émanciper les Hutu, majoritaires, au sein d'un système « démocratique » (ils étaient des bantu « originaires »), du contrôle politique des Tutsi démographiquement minoritaires, qui étaient auparavant des intermédiaires de l'administration coloniale. Chaque fois l'appui est allé aux populations « originaires » (trouvées sur place par le conquérant colonial) de la région, c'est-à-dire celles que le dernier conquérant considérait comme ayant été les premiers occupants.

Le transfert du pouvoir à l'État postcolonial n'a pas entièrement réussi même dans le cas du système britannique, pourtant historiquement le mieux préparé, puisque la nature et les sources de légitimité du pouvoir politique ont changé. Le transfert du savoir et des habiletés de gestion a été le mieux engagé dans les colonies britanniques grâce à la pratique plus étendue de l'administration indirecte et surtout grâce à la formation universitaire plus anciennement et plus largement accessible aux colonisés. Dans les pays de colonisation belge, l'intention de remettre les institutions politiques aux élites formées dans l'esprit de continuité de l'œuvre « civilisatrice » fut une ambition de dernière minute.

Depuis l'indépendance, au Congo comme ailleurs en Afrique, et ceci pendant au moins trois décennies, la formation universitaire était la clef d'entrée dans le cercle des gestionnaires de l'État et de ses institutions spécialisées. Les étudiants s'y sentaient souvent appelés plutôt à participer à la gestion de la chose politique qu'à faire l'apprentissage de l'analyse des réalités sociales, politiques ou économiques. La théorie et l'idéologie avaient auprès d'eux plus de pouvoir d'attraction que la formation à la gestion économique ou à l'analyse critique des réalités sociales. Il en découle une médiation « ethnologique » entre la gestion étatisée et la pratique politique, entre l'individu et les institutions, entre les identités collectives et leur instrumentation dans la sphère politique. La monographie ethnographique, le plus souvent rédigée à l'époque coloniale car réputée alors traduire un état ancien, devenait une « bible » ethnique. La territorialisation administrative des identités ethniques préparait déjà l'émergence de la notion d'« originaire de », alignant la filiation sur le droit du sol comme ressource économique et politique. Au Congo, l'anthropologie de l'Afrique était enseignée au secondaire à titre de savoir normatif de la « vraie » Afrique, un savoir scolastique coupé de la pratique sociale actuelle.

Le savoir universitaire scolastique s'est alors imposé à titre de médiation indispensable entre le citoyen et l'institution, entre la pratique quotidienne et l'action politique, entre la vie de tous les jours, considérée comme inauthentique, et celle idéologiquement décrétée comme étant pleinement authentique, entre le formel et l'informel, entre la « tradition »

qui serait villageoise et la « modernité » urbaine. La vie de tous les jours était décrétée, et largement acceptée, comme inauthentique puisque les pratiques opèrent entre deux pôles idéaux : d'une part, l'héritage « authentique » de l'Afrique ancienne et, d'autre part, la modernité, présentée comme une intrusion étrangère, donc « inauthentique ».

La médiation scolastique a dévalorisé l'expérience, la subjectivité de l'acteur et sa mémoire au profit du discours idéologique diffusé par les institutions politiques. Il ne s'agit pas seulement des discours produits et soutenus par l'État, comme ce fut le cas de l'ethnisation qui a transformé l'ethnie en race biologique au Rwanda, au Burundi, mais aussi ailleurs. L'ethnohistoire et l'ethnographie, devenues guides de lecture des réalités sociales et politiques, ont acquis une grande importance politique. Le discours universitaire a pris en Afrique centrale un pouvoir inégalé. Un simple mémoire de maîtrise, voire un travail de fin d'étude, prenait la place d'un décret proclamant l'existence politique légitime d'un groupe. Cette course à l'attestation d'appartenance collective à la sphère de l'existence politique légitime pourrait être prise pour une coquetterie identitaire, mais de nombreux exemples montrent qu'il ne s'agit pas d'une futilité. Citons en un récent.

En 1988, à l'Institut supérieur pédagogique de Bukavu, alors la principale institution universitaire du Kivu, un étudiant munyamulenge (avant que ce terme n'acquière son existence politique et savante) voulait présenter un mémoire de licence en histoire sur l'émergence de l'identité politique d'une collectivité d'élèves des hauts plateaux. L'étudiant s'est heurté au refus catégorique des enseignants d'admettre la légitimité de son sujet de recherche, même si à l'époque le problème politique banyamulenge n'était pas encore une question nationale⁴. Certes, depuis la fin des rébellions, l'affaiblissement de l'économie d'élevage et, surtout, la fin de l'autosuffisance avaient entraîné la confrontation entre les élèves vivant sur les hauts plateaux du Sud-Kivu et les agriculteurs vivant en contrebas. La mémoire des affrontements armés au cours de l'éradication de la rébellion était sans doute vive dans la région. Les milices bamba se sont alors confrontées à de jeunes élèves armés par le régime de Mobutu qui protégeaient leurs troupeaux ou vengeaient leur destruction. Il s'agissait

4. Dans son mémoire l'étudiant voulait prouver l'installation des Banyamulenge sur leur site actuel avant l'implantation coloniale belge. Cette démonstration a été reçue comme une volonté de justifier un droit à la citoyenneté congolaise et d'affirmer la légitimité de l'occupation des terres où vivaient les Banyamulenge. Le mémoire présenté devant un jury composé d'un membre de l'ethnie shi et d'un autre de l'ethnie hunde fut rejeté, pour des raisons politiques évidentes, malgré les protestations du directeur de mémoire, un Tutsi congolais de Rutshuru. Les autorités académiques de l'Institut ont dû se résoudre à envoyer ce mémoire à un autre jury, de l'Institut pédagogique national de Kinshasa, qui l'a accepté.

cependant d'affrontements entre groupes d'individus, dont l'enjeu était la terre, plutôt qu'un conflit défini en termes ethniques. Le retour dans la région de la première génération des jeunes Banyamulenge sortis de l'école et plus tard de l'université a introduit une médiation identitaire qui a politisé le champ des pratiques. Acteurs de luttes régionales pour la terre, forcés d'entrer dans l'univers de l'État-nation, les éleveurs ont alors reçu un nom collectif unique et sont devenus des héritiers d'un devoir de mémoire, d'un patrimoine et d'un destin collectif. Leur identité et, de ce fait, leurs intérêts, ont été institutionnalisés dans le champ politique étatisé ouvrant le conflit aux interventions tant politiques que savantes scolastiques. C'est de cette entrée dans le champ étatique que les jeunes intellectuels banyamulenge voulaient être les sages-femmes, acte que les professeurs de l'Institut supérieur pédagogique de Bukavu ont voulu empêcher.

L'institutionnalisation du champ politique en RDC : l'ethnicité comme pratique étatique

L'objectivation et l'institutionnalisation de l'ethnicité transforment mais n'épuisent pas ses réalités politiques. Les pratiques politiques, sociales et économiques s'entrelacent avec les expressions subjectives et les constructions conjoncturelles de solidarité qui se réclament du sentiment d'appartenance à une entité représentée en termes de filiation et d'origine territorialisées. À partir des années 1980, on assiste en Afrique centrale à un travail d'alignement de l'ethnicité sur la représentation de la nation. Au nom de chaque ethnie, on revendique l'usage exclusif d'un territoire d'où les membres sont dits originaires et où ils devraient jouir d'une souveraineté politique et surtout du monopole d'accès aux ressources économiques. Ailleurs sur le territoire national, à l'exception de la ville de Kinshasa comptant 10 % de la population du pays, les non originaires seraient au mieux des hôtes, au pire des immigrants illégaux. Avant de passer à l'exemple qui permet de voir comment les pratiques sociales et politiques s'appuyant sur la solidarité de type ethnique peuvent forcer l'ouverture à la compétition d'un champ politique autoritaire, il est utile de donner un rapide aperçu des rapports entre l'État-parti sous Mobutu et les identités régionales de type ethnique.

Comme l'a très justement rappelé Peter Ekeh, la mobilisation de type ethnique est soumise en postcolonie à une importante contrainte⁵. Le

5. P. EKEH (1990).

leader ethnique ne peut maintenir la mobilisation politique que s'il est effectivement en mesure de redistribuer des biens économiques, politiques ou symboliques (culturels) qui ont cours dans les transactions sociales et politiques. L'économie capitaliste a fait que sa position risquait d'être menacée par des prétendants qui pouvaient être en mesure de redistribuer autant, voire davantage, de biens acquis par des activités exercées en dehors de la communauté morale et du territoire de l'ethnie. Au Congo-Zaïre sous Mobutu, la nation « authentique » était politisée mais définie en termes de type ethnique, alors que la circulation des ressources était strictement limitée à la sphère politique. Les entrepreneurs économiques ou religieux accumulant des biens économiques ou spirituels hors du contrôle de l'État-parti menaçaient donc potentiellement le monopole du Président, chef d'une nation ethnique. La destruction autant par des mesures administratives qu'extra-judiciaires de la Banque de Kinshasa, ou encore la cooptation au cercle présidentiel de l'Église kimbanguiste, suivie de toutes les églises protestantes, illustrent bien l'attention que le régime portait au maintien de son monopole sur la circulation des ressources dans le champ politique.

À la fin des années 1960, Mobutu s'efforçait de construire pour l'État ramassé dans les ruines de la colonie, une nation de type ethnique dont il était chef unique. L'idéologie nationaliste unitaire, évoquant la figure de Lumumba, en était la face extérieure. La représentation domestique mettait en évidence Mobutu seul, l'unique chef bienveillant et pacificateur. Aucun village n'a jamais eu besoin de deux chefs simultanément, se plaisait d'insister la propagande de Mobutu. Depuis la nationalisation de la terre et des ressources minières (loi dite Bakajika), le patrimoine de la nation s'est trouvé placé entre les mains du chef. Sans cesse rappelé, le souvenir des quatre années de guerres civiles qui ont suivi l'indépendance du pays attribuait à Mobutu l'aura de guerrier ayant apporté la nouvelle civilisation.

Au cours des années 1970, la chute des prix internationaux du cuivre et l'épuisement progressif du capital industriel – constitué à l'époque coloniale par le travail des Congolais – ont progressivement imposé le changement des modes de circulation des biens que le chef redistribuait. La conception de la nation étant inchangée, sa nature ethnique s'est trouvée renforcée par la définition de citoyen en termes similaires de ceux qui caractérisaient l'indigène – sujet de l'État colonial⁶. La zaïrianisation (confiscation des entreprises appartenant à des non Zaïrois ethniques) a mis entre les mains du président l'ensemble des biens, qui, retirés de la sphère économique, pouvaient ainsi être mis en circulation politique. Cependant, en s'attribuant personnellement des entreprises ainsi expropriées (ou zaïrianisées), Mobutu

6. B. JEWSIEWICKI (1992).

a amorcé le processus qui l'a transformé en un leader « ethnique » parmi d'autres, même s'il était alors le plus puissant.

Au cours des années 1980, sa base de soutien s'est d'abord réduite à une région, l'Équateur, puis à un groupe ethnique, les Ngbandi. C'est alors que la mobilisation ethnique régionale, auparavant déclarée illégitime dans la sphère étatique puisqu'en concurrence avec la nation ethnique (rappelons qu'une loi proclamait chaque Zaïrois membre du parti unique dès sa naissance), s'est retrouvée à la disposition de la classe politique. Dans ces années, la décentralisation de l'administration de l'État a généralisé l'application du principe qui voulait que chaque entrepreneur politique génère ses propres ressources, à condition de payer un tribut à Mobutu. En dehors de la capitale, où la vie politique et le pouvoir militaire sont restés centralisés, même l'arbitrage régional a été concédé aux leaders régionaux échappant alors à l'emprise de Mobutu. Le système politique a atteint son point de non retour dans les années 1990. Les concessions des régions aux entrepreneurs politiques – après les deux vagues de pillage, le contrôle administratif ne générant plus de ressources qui pouvaient être redistribuées – ont d'abord réduit l'emprise de Mobutu à Kinshasa et à la région de l'Équateur, puis l'ont contraint à l'abandon de la capitale.

L'effort de restructuration du champ politique en mosaïque d'espaces organisés autour de la confrontation de la résidence urbaine avec le principe d'origine (une filiation territorialisée définissant l'appartenance par le village où était né le dernier ascendant mâle venant du milieu rural) a échoué. Contrairement à toute attente, le sentiment d'appartenance nationale s'est avéré une réalité politique contre laquelle se sont butés les succès initiaux des nettoyages ethniques régionaux. Cependant, depuis les années 1990, l'appartenance à la nation est soumise à une médiation : on est Congolais dans la mesure où l'on appartient légitimement à une ethnie reconnue par la nation politique. Ainsi s'explique cette très large adhésion de la population à l'idée qu'un Tutsi ne saurait pas être Congolais puisque, historiquement, son ethnie ne composait pas la nation congolaise.

L'explication de cette position réside partiellement dans le fait que la communauté ethnique est vécue en termes de partage d'un territoire (pris comme patrimoine) au sein duquel s'appliquent rigoureusement des règles éthiques, règles ayant cours dans la sphère privée (familiale ou lignagère). Cet espace, qui ne délimite que très partiellement un territoire exclusif, pénètre l'espace public, surtout urbain, qui est vécu comme amoral et séparé de la sphère privée. Pour cette raison, un non originaire est toujours soupçonné de mauvaise gestion, et en conséquence, le membre d'une ethnie non-congolaise ne saurait diriger le pays. Le fameux précepte de Mobutu, présent uniquement dans la version lingala de son célèbre discours sur le mal zaïrois, qui recommande de voler l'État, mais intelligemment, petit à petit, est de rigueur dans le domaine

public. Ce dernier est ouvert à la prédation généralisée, les intérêts spécifiques de diverses communautés morales (qu'elles soient ethniques ou religieuses) s'y rencontrent, y entrent en compétition sans pour autant pouvoir domestiquer l'espace public. La seule solution à ce problème pourrait venir d'une fédéralisation, mais qui, au lieu de réunir des territoires autonomes, réunirait plutôt les ethnies exerçant, chacune sur son territoire, la souveraineté. Il serait ainsi possible de moraliser l'espace public, d'en faire un bien commun.

L'ethnie, condition d'accès à la nationalité congolaise

Un dernier élément, fondamental dans le contexte de la volonté politique, est celui de donner à l'État congolais – surtout l'État zaïrois – la représentation de l'État-nation. Il était à tel point évident que tous les observateurs de la situation politique congolaise (et nous deux y compris) ont négligé de l'inclure dans leurs analyses. Il a fallu attendre la crise politique déclenchée par la demande formulée par les Banyamulenge de reconnaissance simultanée de leur identité ethnique et de leur nationalité congolaise d'origine, pour que la pratique politique et son analyse universitaire se rencontrent. Maintenant, il nous faut en tirer les leçons.

On considère au Congo que la nationalité congolaise d'origine est antérieure au régime colonial belge puisqu'elle plonge ses racines dans l'État indépendant du Congo, alors un État moderne internationalement reconnu. Il existait donc, avant l'époque de sujétion de tous les Congolais à titre d'indigènes, un statut de « nationalité » de cet État dont bénéficiaient, à titre personnel, ses ressortissants dûment immatriculés. Même si l'immatriculation n'a pas été abolie, son application a été suspendue à l'époque coloniale et c'est seulement dans les années 1950 que la « carte de mérite civique » et une certaine reconduction de l'immatriculation ont amorcé le retour de la reconnaissance à titre individuel d'un statut particulier à l'égard de l'État. L'écrasante majorité des Congolais restait assujettie à l'État colonial à titre d'indigènes régis par la coutume ou par un statut dérivé (centres extra-coutumiers).

Au moment de l'indépendance, la Loi fondamentale, votée par le Parlement belge, n'a pas défini la nationalité congolaise d'origine. La première constitution élaborée par des hommes politiques congolais, celle du 1^{er} août 1964 (Loi fondamentale de référence depuis la fin du régime de Mobutu) a défini la nationalité d'origine en termes de descendance patrilinéaire d'un ascendant qui a été membre d'une tribu, ou d'une fraction de tribu, établie sur le territoire de la colonie en 1908. Il a fallu

attendre 1981 pour que la loi n° 72/002 du 5 janvier reconnaisse la transmission bilatérale de la qualité de Congolais et se réfère à la fondation de l'État indépendant du Congo (1885) plutôt qu'à celle de la colonie. Le projet de constitution de 1999 ainsi que les accords de Lusaka ont maintenu cette attribution de nationalité par appartenance ethnique, la situant entre les deux principes habituellement invoqués, celui de *jus sanguinis* et celui de *jus soli*. En fait, c'est la filiation, conjointement avec la résidence, qui établit la nationalité se référant en premier lieu à l'appartenance ethnique – qui n'y est nulle part définie.

En 1971, un décret-loi (du 26 mars) ajoute un autre critère qui touche une catégorie particulière de la population. Les originaires du Ruanda-Urundi (territoires sous le mandat belge) établis au Congo au 30 juin 1960 se voient reconnaître la qualité de nationaux d'origine. Par la suite, cette date a été repoussée au 1^{er} janvier 1950 tout en renforçant la référence territoriale (« Les personnes originaires du Ruanda-Urundi, qui étaient dans la Province du Kivu avant le 1^{er} janvier 1950, et qui ont continué à résider depuis lors [...] ». ») De cette manière, entre 1971 et 1999, deux types de nationalité congolaise d'origine ont coexisté, chacune acquise en vertu d'un critère différent : une nationalité acquise par l'appartenance ethnique, à condition de l'inscription territoriale spécifique de l'ethnie, et une autre, pour les originaires du Ruanda-Urundi, déterminée par la résidence de l'individu à un moment précis de l'histoire, à condition qu'il soit le ressortissant d'un territoire colonial particulier.

Le décret-loi 197 du 29 janvier 1999 retourne à la constitution de 1964 et uniformise le statut de nationalité congolaise d'origine étendant à tous le principe d'attribution par appartenance ethnique (« Est congolais d'origine, à date du 30 juin 1960, toute personne dont un des ascendants est ou a été membre d'une tribu établie sur le territoire de la République démocratique du Congo, dans ses limites au 1^{er} août 1885 [...] »). Il écarte l'attribution de la nationalité d'origine en vertu du statut juridique personnel proposée dans l'avant-projet de constitution de mars 1998 (personnes dont les ascendants, ou au moins l'un d'eux, se trouvaient sur le territoire de la RDC au 30 juin 1960, avec le statut d'indigène ou d'assimilé). Enfin si le point 16 de l'article III des Accords de Lusaka réaffirme le principe d'attribution par appartenance ethnique, il brouille à nouveau les cartes en introduisant la notion de territoire ethnique dans l'espace de l'État au moment de l'indépendance du Congo.

Au terme de ce bref exposé, il devient évident que la revendication de nationalité congolaise d'origine par les Banyamulenge n'a été qu'une

7. Cette modification vise à exclure de la nationalité congolaise les personnes installées dans le nord Kivu par l'administration belge dans le cadre du programme d'étalement de la population rwandaise.

flagrante manifestation d'un problème plus général et plus fondamental. La reconnaissance de nationalité d'origine (entre-temps la loi a imposé plusieurs incapacités juridiques aux personnes ayant acquis la nationalité par naturalisation) en vertu de l'appartenance ethnique constitue le vrai enjeu politique qui renvoie au conflit entre les libertés individuelles et les libertés publiques. La décentralisation allait donner à cette question un intérêt particulier entraînant la volonté d'arriver à une définition plus précise de la relation entre une ethnie et un territoire remontant sinon en 1885, au moins le plus loin possible dans le passé colonial. Il a fallu alors définir aussi la relation entre un individu – installé souvent depuis deux ou trois générations en dehors de la région où « son » ethnie vivait – et cette même ethnie devenue désormais une communauté partageant le territoire national avec d'autres communautés semblables. Il a fallu enfin définir la relation de l'individu à l'espace public d'une part, au bien commun de la nation d'autre part, qui se fait par la distinction entre la sphère communautaire où s'appliquerait la morale privée, et la sphère politique réputée amoral.

Le retrait progressif de l'État du domaine public, puis sa déliquescence, allaient faire de l'ethnicité (définissant la nationalité) le principal cadre d'activité politique tant à l'intérieur des mécanismes de participation politique autorisée par le parti-État, que contre l'État. C'est aussi le moment où les définitions urbaines de l'ethnicité, celles qui se réclament de la légitimité ancienne (qu'il s'agisse de la situation d'avant 1908 ou d'avant 1885) au mépris des transformations survenues au cours du ^{xx}^e siècle, ont été implantées dans les milieux ruraux. Une perception singulièrement positiviste de la situation ethnique au moment de la formation de l'État congolais en fait une matrice qui l'emporte sur les pratiques actuelles. Cette situation est bien illustrée dans l'hommage rendu à un travail de cartographie de Léon de Saint Moulin par Noël Obotela Rachidi : « La netteté des cartes permettra à la plupart de nos compatriotes d'apprendre davantage sur les composantes ethniques de la RDC. Les conflits récents dans notre pays ont montré que le Congolais ignore jusqu'à la géographie et les ethnies comprises dans les frontières nationales⁸ ».

Au début des années 1990, à l'intérieur de la sphère étatique, le recours à l'ethnicité a permis d'imposer au pouvoir dictatorial une participation politique au nom des composantes ethniques. À l'extérieur de cette sphère, le recours à l'ethnicité sert actuellement à s'engager pour la renaissance politique de l'État-nation, au moins comme symbole de l'unité nationale garantissant aux diverses ethnies la jouissance de leurs territoires respectifs.

8. L. DE SAINT MOULIN (1998) ; N. OBOTELA RACHIDI (2000 :145).

Mutuelles étudiantes à l'Université de Lubumbashi

L'évolution des mutuelles étudiantes au campus de l'Université de Lubumbashi montre comment la référence à un sentiment d'appartenance ethnique (mais n'oublions pas qu'elle seule accorde la nationalité d'origine) peut conduire à la proclamation d'un territoire à titre de bien commun où les règles éthiques s'appliquent à tous. Au cours des années 1980, les mutuelles – dont certaines étaient définies comme régionales, mais vécues dans leurs dimensions ethniques à titre de communautés morales – se sont imposées sur tous les campus universitaires du pays à titre de lieu d'autonomisation de la vie politique étudiante face à l'organisation nationale imposée par le parti-État, la Jeunesse du Mouvement populaire de la révolution (JMPR). Utilisées comme rouage de transmission pratique de l'action de la JMPR, les mutuelles se sont progressivement imposées à cette organisation comme un cadre de compétition, largement autonome, pour accéder aux postes de direction. Les candidats élus par les étudiants n'ont pas été tous acceptés par le pouvoir, mais au cours des années 1980, il est aussi devenu de plus en plus difficile d'imposer des dirigeants étudiants sans tenir compte de ces élections. En fait, la JMPR a lamentablement échoué dans sa tâche d'encadrement de la vie étudiante et de surveillance politique des étudiants à une époque où l'accès à l'université et les conditions de réussite étaient fortement définis par des critères ethniques. La proportion de certains groupes ethniques dans le corps étudiant devait être limitée, c'était en particulier le cas des Luba considérés comme sur-représentés. Une certaine régionalisation de l'admission devait en principe favoriser les membres des ethnies originaires de la région d'implantation de l'institution universitaire. Enfin, la précarité de la vie étudiante et la croissance exponentielle de la corruption au sein des universités, considérées elles aussi comme un bien public, ont accentué l'importance de la solidarité définie par une combinaison d'origines ethnique et régionale.

La solidarité d'une communauté morale, opposée ici à la nature amoral de la sphère publique, constitue alors l'ultime recours pour survivre au sein d'un système de prédation généralisée du bien public. Elle devient aussi l'outil de régénération de ce dernier pour en faire un bien commun. Le campus universitaire préfigure ici le territoire de la nation.

Nous résumons très brièvement une présentation détaillée de la situation que vient de donner un dirigeant étudiant de l'Université de Lubumbashi, Muela Ngamulume Nkongol⁹. Il se réfère explicitement à

9. MUELA NGAMULUME NKONGOLO (2000).

l'organisation du service d'ordre de la JMPR, la Brigade estudiantine (*de facto* un service de police et de renseignements), pour expliquer la naissance des mutuelles :

« Du fait de la régionalisation et de la tribalisation de la Brigade estudiantine, les *kasapards* [le campus universitaire étant situé à la Kasapa, les étudiants se sont donné cette identité collective], qui n'avaient aucun moyen à leur disposition pour changer le cours des choses, répondirent par la transformation de leurs différentes organisations socioculturelles en mutuelles ethno tribales et régionales. [...]

À leur création, les mutuelles se préoccupaient surtout des questions relatives à la survie de leurs membres. Mais elles acquirent au fil des années une très forte influence parmi les étudiants et finirent par s'imposer et se comporter à la fois comme des groupes de pression, comme des regroupements d'opposants – notion à relativiser à l'époque – et comme de véritables chefferies traditionnelles. Leurs chefs étaient d'ailleurs considérés par les étudiants *kasapards* comme des chefs coutumiers¹⁰.

[...] appartenir aux mutuelles impliquait à l'époque une conscience politique assez élevée ainsi qu'un souci permanent de voir l'égalité entre les *kasapards* se matérialiser dans les faits. Ces organisations traduisaient la volonté inébranlable des étudiants *kasapards* **de résister à la dictature comme groupe plutôt que comme individus**¹¹. »

À l'Université de Lubumbashi, le nombre de mutuelles étudiantes ethniques a varié au cours des années 1980 entre une vingtaine et une trentaine, alors que celui de mutuelles régionales regroupant certaines mutuelles ethniques (une région est alors une subdivision administrative du pays) a varié, en fonction du nombre de régions, entre huit et dix. Enfin, surtout lors des campagnes électorales pour les postes de direction de la JMPR, les mutuelles régionales se regroupaient en deux cartels reflétant la division politique du pays en deux blocs, celui de l'Ouest composé des régions de Bandundu, du Bas-Zaïre et de l'Équateur, tenu pour fidèle au maréchal-président Mobutu et celui de l'Est, regroupant d'autres régions du pays, qui lui était opposé. Les positions du Haut-Zaïre et de Kinshasa fluctuaient en fonction des enjeux électoraux. Entre 1985 et 1990, le cartel Est a remporté toutes les élections aux postes de dirigeants de la JMPR à l'exception de la dernière année. En revanche, la Brigade estudiantine a toujours été dirigée par un étudiant de l'Ouest, habituellement un Ngbandi (l'ethnie de Mobutu).

10. MUELA NGAMULUME NKONGOLO (2000 : 35).

11. *Ibid.*, p. 36. Les caractères gras sont de nous.

Les étudiants n'étaient pas tous membres des mutuelles, mais certains d'entre eux étaient membres de plusieurs organisations à la fois, principalement d'associations d'anciens élèves de l'école secondaire habituellement désignées par le nom de la ville où l'école était située. De ce fait, ces associations regroupaient très souvent certaines factions de l'une ou l'autre mutuelle ethnique. Elles étaient cependant plus sélectives et bénéficiaient du prestige des ex-associations d'anciens élèves de certaines écoles missionnaires, dont plusieurs ont été le terreau d'où ont émergé de la vie politique et des partis politiques dans les années 1950.

Les cercles culturels, formés sur une base facultaire, représentaient les ultimes subdivisions de cette structure d'organisation tant de la survie matérielle que de la vie sociale et politique des étudiants de l'Université de Lubumbashi. Le cercle « La Balance », formé par les étudiants de la Faculté de droit au début des années 1980, était le plus actif et le plus connu. Ses dirigeants ont transformé l'animation de la réflexion culturelle et sociale en une opposition politique systématique.

Réagissant à la volte-face du régime au printemps 1990 – une annonce de la démocratisation suivie de sa quasi-annulation –, les étudiants, riches de l'expérience de leurs mutuelles, ont réagi publiquement. Muela présente les principales causes de la volonté étudiante d'arracher au régime la poursuite de la démocratisation de la façon suivante : « Nous étions honteux de voir notre pays perdre sa dignité [...], manquer de voix dans le concert des nations [...], conscients de vivre dans une république de la jungle [...] »¹². Du 24 avril au 10 mai 1990, les étudiants, qui avaient formé le Syndicat national « Solidarité », ont exercé une autorité souveraine sur le campus, y mettant fin au mobutisme. Les « chefs coutumiers » (présidents des mutuelles) ont élu un président de syndicat placé à la tête du mouvement. Les étudiants se sont mis à nettoyer le campus, à repeindre certaines façades de bâtiments, à donner de nouveaux noms aux rues, bref à organiser un univers sur lequel ils détenaient une souveraineté légitimée à leurs yeux par leur volonté collective en tant que communauté. À ce niveau, leur mouvement ressemblait fortement à celui des jeunes de Dakar dit *set-setal*. À Lubumbashi, ils ont aussi créé leur propre tribunal pour juger les traîtres, les espions des services de sécurité du régime, infiltrés parmi eux. Dans toutes ces expressions d'affirmation de la volonté politique souveraine, la délégation du pouvoir est passée par la médiation des organisations dont l'appartenance à la nation était définie par le double principe de filiation et de territorialité.

Le massacre de la nuit du 11 au 12 mai 1990 a mis fin à cette expérience politique de la démocratie étudiante. Il n'est pas inutile de mentionner que le commando qui a attaqué les étudiants a vu ses rangs

12. MUELA NGAMULUME NKONGOLO (2000 : 138-139).

grossir rapidement grâce à l'adhésion de plusieurs étudiants originaires de l'Équateur, des Ngbandi en particulier. L'identification des attaquants entre eux était assurée par les mots « *lititi... mboka* » dont la signification littérale est « herbe... village », mais dont le sens plus exact, fétiches du village, renvoie une fois de plus au principe d'appartenance comme clef de l'identité politique.

Attirons l'attention sur cette volonté d'exercer une souveraineté de type étatique sur le territoire qui est perçu comme base d'autonomie politique et économique d'un groupe qui se définit en termes d'appartenance ethnique. Cette dernière est sans aucun doute en premier lieu exprimée dans le langage de filiation (sans nécessairement se référer à une filiation de fait, puisque plusieurs Katangais d'origine ne partagent, par exemple, aucun lien de filiation). Plutôt que l'utilisation apparente de la tradition pour légitimer la solidarité contemporaine de type politique, nous sommes beaucoup plus en présence d'un renvoi à ce que la constitution « moderne » définit comme le lien politique principal. Il en est de même pour la volonté d'affirmer l'appropriation politique d'un territoire, un patrimoine indispensable à l'exercice des prérogatives de souveraineté nécessaire pour assurer la survie économique autonome d'un groupe. Notons aussi pour terminer que même les étudiants de l'Université de Lubumbashi se sont définis en terme de groupe constitué par une alliance des ensembles « ethniques » – les *kasapards* étant dirigés par des « chefs coutumiers » – qui a délimité son territoire propre sur lequel elle a revendiqué une souveraineté : contrôle d'entrée, contrôle de la circulation, changements de noms de rues, etc. Sommes-nous témoins de l'affirmation, puisque l'émergence est déjà un fait, de l'ethnicité comme « principe fondateur » de la nation étatisée ? Quels seraient à ce titre les nouveaux droits et les nouveaux devoirs de ces entités qui, puisqu'elles ont donné naissance à la nation, présentent des revendications que l'État et la nation devraient respecter ?

Références bibliographiques

- EKEH P., 1990, « Social Anthropology and two contrasting uses of Tribalism in Africa », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 30, n° 4 : 66-700.
- JEWSIEWICKI B., 1992, « De la nation indigène à l'authenticité : la notion d'ordre public au Congo belge, 1908-1990 », *Civilisations*, n° 14 : 103-127.

- JEWSIEWICKI B. et N'SANDA BULELI L., 2004, « Ethnicities as “First Nations” of the Congolese Nation-State : some preliminary observations », in BERMAN B., EYOH D. et KIMLICKA W. (dir.), 2004, *Ethnicity and Democracy in Africa*, Oxford, James Currey et Athens, Ohio University Press : 240-256.
- MBEMBE A., 2001, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.
- MUELA NGALAMULUME NKONGOLO, 2000, *Le Campus martyr. Lubumbashi, 11-12 mai 1990*, Paris, L'Harmattan.
- OBOTELA RASHIDI N., 2000, « Les dérives identitaires : un danger pour la paix et la démocratie en République démocratique du Congo », in SABAKINU J. KIVILU (dir.), *Démocratie et paix en République démocratique du Congo*, Kinshasa, Presses de l'Université de Kinshasa : 137-147.
- SAINT MOULIN L., 1998, « Conscience nationale et identités ethniques. Contribution à une culture de la paix », *Congo-Afrique*, n° 330 : 587-622.

Le processus de paix au Burundi (1998-2005)

Performances et limites de l'approche instrumentale de l'ethnicité

Julien NIMUBONA¹

Les violences ethnopolitiques qui secouent le Burundi depuis l'indépendance et qui ont atteint leur degré paroxystique en 1993 ont-elles eu une telle force structurante qu'elles ont convaincu les acteurs burundais de l'existence « naturelle » des ethnies hutu, tutsi et twa² ? Les acteurs politiques burundais en négociation à Arusha (Tanzanie) de 1998 à 2000 ont construit leurs stratégies sur la reconnaissance de l'existence des identités hutu et tutsi. Des partis politiques se sont regroupés par ethnie en des cartels qu'on a appelés G10 (groupe de 10 partis majoritairement composés de Tutsi) et G7 (groupe de 7 partis majoritairement composés de Hutu). Des inspireurs de la négociation ont parlé de « contentieux de sang » entre les deux principales composantes sociopolitiques, une sorte de crime originel que chaque burundais traînerait avec lui dès sa naissance. Pour couronner le tout, l'Accord de paix dont la substance a été coulée dans la Constitution post-transition a prévu une distribution des responsabilités en fonction des appartenances ethniques publiquement revendiquées.

1. Docteur en Science politique, Université du Burundi.

2. Cette interrogation est d'autant plus intéressante que confronté au même problème, le Rwanda a fait un autre choix : celui de refuser la reconnaissance des ethnies et leur institutionnalisation. Selon le gouvernement rwandais, c'est la quantification, l'étiquetage et l'invention des cartes d'immatriculation ethnique qui ont facilité l'exécution du génocide. La solution semble cependant aller d'un extrême à l'autre. Le régime burundais de la Deuxième république avait fait le même pari, mais le discours tranchait avec la pratique politique.

Peut-on dès lors dire que ces acteurs croient désormais aux critères de langue, de territoire, de phénotype, de culture, etc., généralement mis en avant pour identifier les frontières d'un groupe ethnique³ ? S'agirait-il alors d'une victoire de la conception essentialiste et primordialiste de l'ethnicité sur les thèses relationnelles, dynamiques et instrumentales⁴ ?

L'idée de cette contribution est d'évaluer les performances et les limites de l'approche instrumentale de l'ethnicité qui a prévalu au cours des négociations politiques sur la fin du conflit burundais. Si cette approche a permis de faire baisser les tensions et autorisé un processus de réformes institutionnelles, les dynamiques politiques en cours et à venir pourraient attester que ces identités-là restent illusoires⁵, et que leur instrumentalisation fondamentaliste restera, pour les acteurs, une mission pathétique. Car, au Burundi, comme ailleurs, l'ethnicité reste une histoire de « croyance non fondée objectivement⁶ » qui s'est renforcée au fil des temps dans des violences physiques (massacres, emprisonnements, tortures...) et symboliques (exclusion, humiliation...). Une telle « activité communautaire politique » produit chez les producteurs de la croyance et même chez ceux qui y croient le sentiment ou l'illusion de l'existence d'une « communauté de sang⁷ ». Autrement dit, au Burundi comme ailleurs, « les ethnies ont une histoire⁸ », peut-être tellement riche d'émotions et de passions qu'elle se laisse lire aussi bien par ses acteurs que ses observateurs comme particulièrement singulière. Si par l'emprise de l'idéologie ethnique se renforçant dans les violences, des frontières identitaires se sont révélées « naturelles » aux yeux de certains acteurs de la négociation, d'autres – la plupart certainement –, connaissaient bien la rentabilité politique de la mobilisation d'une telle ressource, dans le contexte et la situation de négociations, c'est-à-dire d'interactions stratégiques fondées à la fois sur la rationalité (des postes à occuper et des responsabilités de crimes à cacher) et l'affectif (traumatismes, peines pour la disparition des siens, passions, haines, sentiments et colères ethniques). Mais dans les deux cas, il est fort possible que les acteurs se soient appropriés une ressource à rentabilité limitée.

3. F. BARTH (1969).

4. Voir P. POUTIGNAT et J. STREIFF-FENART (1995), G. GOSSELIN et J.-P. LAVAUD (2001).

5. J.-F. BAYART (1996).

6. M. WEBER (1970 : 421).

7. *Ibid.*

8. J.-P. CHRÉTIEN et G. PRUNIER (1989), J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO (1985), et J.-L. AMSELLE (1990).

Le processus de négociation de paix comme cadre conjoncturel d'amplification du clivage politico-ethnique

Le 28 août 2000 a été entériné à Arusha, en Tanzanie, un « Accord de paix et de réconciliation au Burundi ». Cet accord a été signé par des acteurs politiques (gouvernement et partis politiques) après d'intenses négociations qui avaient débuté officiellement en 1998. La signature ou la non signature de l'accord correspondait à un événement majeur pour toute la population burundaise mais plus particulièrement pour les groupes qui s'étaient autoproclamés « porte-paroles » des deux composantes principales de la société, les Hutu et les Tutsi. Des camps radicaux ont pris de plus en plus de voix parce que la négociation s'est faite sur la revendication de la représentation ethnique. Déjà le démarrage des pour-parlers avait provoqué des recompositions importantes au sein des organisations politiques. Les parties négociatrices puis signataires de l'accord de partage du pouvoir apparaissaient comme « modérées », tandis que celles qui prolongeaient la guerre ou refusaient la négociation étaient qualifiées d'« extrémistes⁹. » En réalité, tout n'était qu'une question de degré puisque chaque camp chassait sur le même terrain de l'ethnicité. Peut-être même les « radicaux » reprochaient-ils aux « modérés » d'avoir utilisé leur ressource en la tordant, et promettaient-ils de le leur faire savoir en durcissant la guerre et la contestation pour montrer aux bases ethniques respectives qu'ils étaient leurs meilleurs et seuls défenseurs, les autres étant assimilés à des « traîtres », des « complices », des « ventriotes »¹⁰, etc. Dans tous les cas, la négociation a constitué un cadre d'amplification des clivages ethniques : d'une part, parce que la philosophie

9. Ont signé l'accord d'Arusha le gouvernement d'Union nationale, l'Assemblée nationale de transition, les partis d'obédience tutsi (Uprona, Raddes, Anadde, MSP-Inkinzo, AV-Intwari, PRP, Parena, Abasa) et hutu (Frodebu, RPB, PP, PL, CNDD, Palipehutu, Frolina). Ont refusé de participer à la négociation les organisations d'obédience tutsi (Accord-Cadre pour l'établissement d'un État de droit : alliance d'organisations parmi lesquelles l'aile du parti Uprona dirigée par Charles Mukasi et ses anciens mouvements de jeunesse – JRR – et de femmes – UFB –, l'Association de lutte contre le génocide AC-Cirimoso, l'association Puissance d'autodéfense PA-Amasekanya) et des mouvements hutu (les rébellions armées du CNDD-FDD et des FNL).

10. Au Burundi ces termes, auxquels on pourrait ajouter ceux de « putschistes » ou de « génocidaires », sont communs aux deux camps radicaux pour parler de tout Hutu négociant avec un Tutsi ou de tout Tutsi (civil et militaire) négociant avec un Hutu. Il s'agit d'un mécanisme d'assignation à résidence identitaire que les radicaux tentent d'imposer aux acteurs politiques. Encore faut-il préciser qu'il est très difficile d'établir une frontière entre « extrémistes » et « modérés » sur le terrain des représentations, très changeantes en fonction des enjeux et des contextes.

qui dominait à Arusha était fondamentalement binaire ; d'autre part, parce que la pratique consista à demander et même à sommer les acteurs de « décliner leurs identités » pour justifier leurs présences et leurs revendications¹¹.

Le cadre philosophique de la négociation

Parmi les acteurs clés de la négociation, on peut citer les parties internes et les parties externes. Les parties internes sont le gouvernement de transition, les partis et les mouvements armés et non armés (en tout 19 parties au conflit). Les parties externes concernées ou impliquées comprennent deux catégories : il s'agit d'abord des pays occidentaux qui, comme la France et la Belgique, entretiennent avec le Burundi et les pays de la région des relations soutenues en matière de coopération. Cette première catégorie était représentée à la Commission de suivi de l'Accord d'Arusha (CSA). Il s'agit également des médiateurs « indirects¹² » tels que le Père Matteo Zuppi de la Communauté de Sant' Egidio depuis 1996, la Représentation spéciale du Secrétaire général des Nations unies, de l'Organisation de l'Unité africaine (devenue Union africaine) et de l'Union européenne, ou des personnalités comme le Sud-Africain Jan Van Eck. Il s'agit enfin des médiateurs « directs » ou « officiels » comme Julius Nyerere, Nelson Mandela puis Jacob Zuma.

Accompagnés par les parties externes, les acteurs burundais de la négociation de la paix semblent avoir flotté entre deux approches méthodologiques : une perspective idéaliste ou optimiste et une autre réaliste, pragmatique ou cynique. La dernière a vite pris le dessus sur la première.

L'approche idéaliste et optimiste évacuée...

Cette approche s'attardait sur une « historique cohabitation pacifique entre les communautés », puis sur le rôle de la colonisation dans la destruction de ces liens. Elle situait aussi les crises dans une dépravation des mœurs et des valeurs traditionnelles consécutive à des contacts non maîtrisés avec le monde. Dans cette optique encore, la guerre serait le fait d'idéologies ethnoracistes d'organisations encadrées et appuyées par des

11. On retrouve ici tout l'intérêt de l'ouvrage *Cartes d'identités. Comment on dit « Nous » en politique*, dirigé par D.-C. MARTIN (1994), et de la note de lecture qu'en a proposé plus tard P. BRAUD (1995 : 179-182).

12. C'est-à-dire intervenant en coulisse et en marge des négociations officielles.

réseaux extérieurs. Le conflit serait ainsi ourdi de l'extérieur et relèverait plus d'élans externes que de responsabilités internes. Sa résolution passerait donc par le refus du complot, le retour à la nation d'un peuple uni (sans différences ethniques), à un État souverain et aux valeurs traditionnelles¹³.

Cet amalgame d'idéologies et de pensées s'inspirait de lectures traditionalistes dominantes et même hégémoniques, puisant aux sources d'une lecture éthicofonctionnaliste des dynamiques sociopolitiques du Burundi. Se fondant sur les préceptes bibliques du « péché collectif » requérant une « confession permanente » et une demande de « pardon mutuel », la philosophie avait une fonctionnalité politique consistant à masquer ou à balayer les responsabilités dans les violences étatiques et contre-étatiques du passé¹⁴.

Quoique mobilisant des répertoires normatifs et passionnels généralement admis socialement au Burundi, cette proposition ne cadrerait cependant pas avec la philosophie globale de la négociation. En effet, la négociation en tant que « processus dynamique d'ajustement réciproque des positions des parties en présence plutôt [que] mécanisme de pure communication débouchant sur un accord formel¹⁵ » supposait une confrontation des voies possibles, c'est-à-dire finalement la reconnaissance des différences et des enjeux. La négation des différences et l'affirmation de l'unité d'un peuple apparaissaient aux yeux des organisations politiques, en particulier d'obédience hutu, comme une idéologie conservatrice des partis tutsi.

13. On retrouve cette idéologie, prolongement des préceptes des régimes à parti unique et des pensées hégémoniques, chez des politiques comme chez des universitaires (dépendantistes, normativistes ou éthicofonctionnalistes). Dans les actes des congrès de l'ancien parti unique UPRONA, on insistait sur l'idée de la réhabilitation et la revalorisation de la culture nationale et sur « la spécificité de la nation burundaise » (UPRONA, 1980 : 35 et 1985 : 26). L'unité comme « héritage commun » des Burundais a également été mise en avant par le président Buyoya lors du lancement des travaux de la Commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale (UPRONA, 1988 : 14-15). Chez les universitaires, ces idées sont développées dans des travaux consacrés à la réhabilitation de l'institution des *bashingantahe*, où la crise politique burundaise est expliquée par la crise des valeurs traditionnelles. Voir P. NTAHOMBAYE, A. NTABONA, J. GAHAMA et L. KAGABO (dir.) (1999) et les articles parus sous la plume de ces auteurs dans *Au Cœur de l'Afrique (ACA)* et *Culture et Société* (1999, 2001). Pour un point sur le débat épistémologique à ce sujet, voir J. NIMUBONA (1998 : 205 sq. et 461 sq.).

14. Les rhétoriques du « péché collectif » et du « pardon mutuel » constituaient la plate-forme de l'instrumentalisation mutuelle des pouvoirs politique et spirituel. Elles étaient entendues dans les nombreuses messes consacrées à ce que les églises appelaient « Une prière pour le Burundi » ou à l'occasion de messes de commémoration, telles celles pour la mort du président Ndadaye, du prince Louis Rwagasore, des massacres de Kibimba... Elles étaient également développées dans des prières œcuméniques (« *Breakfast prayers* ») s'apparentant à des déjeuners politiques et rassemblant par exemple le Président de la République ou d'anciens Présidents, des représentants des deux chambres du Parlement ou encore des ministres...

15. T. SCHELLING (1986 : 134) ; voir aussi M. DOBRY (1986).

Aussi cette approche fut vite évacuée pour laisser la place à une perspective plus « réaliste », dite aussi « pragmatique », qui consista à affirmer les différences ethniques comme moyen de rendre la négociation possible. Au regard des résultats, nous pouvons qualifier l'approche de pragmatique et par certains points de « cynique ». Elle est pragmatique en ce sens qu'elle prenait uniquement en compte les rapports de forces et la nature des revendications telles qu'elles étaient exprimées par les acteurs eux-mêmes. Elle est cynique dans la mesure où elle ne posait aucun préalable relatif à l'éthique, à la morale, aux conventions et normes internationales en matière de protection des droits de l'homme, à des acteurs qui pourtant étaient responsables de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité.

... l'approche pragmatique ou cynique triomphe

En principe, l'option de la négociation résulte des convictions chez chaque partie que l'une et l'autre sont incapables de gagner définitivement la guerre ou le conflit, et surtout que chacune aura besoin de l'autre dans le résultat final. Dans ces conditions, négocier devient un agencement d'un ensemble de comportements rationnellement motivés et conduits. Au regard des passions et des sentiments qui gouvernaient aux relations entre les acteurs hutu et tutsi en négociation, on pourrait conclure que cette thèse de la rationalité n'est pas opératoire. Or, la mobilisation des passions et des sentiments ethniques par les acteurs cachait mal le fait que ceux-ci étaient conscients des enjeux et des intérêts.

L'approche pragmatique a finalement triomphé pour deux raisons majeures. D'une part, ses tenants étaient plus nombreux. En effet, tous les partis d'obédience hutu considéraient la voie violente de la rébellion comme un acte de revendication démocratique. De plus, des leaders de partis d'obédience tutsi soutenaient aussi cette approche parce qu'ils étaient inconditionnellement opposés au régime de P. Buyoya, soit parce qu'ils inscrivaient leurs actions dans le cadre du règlement de compte politique ou du clivage régional, soit parce que certains d'entre eux avaient participé à la purification ethnique des quartiers de la capitale Bujumbura. D'autre part, dans le souci de sortir d'un débat sur l'éthique et la justice qui pouvait paralyser et même bloquer le processus, et afin de « professionnaliser » la négociation, la médiation avait choisi de recourir à la méthode qui tient compte des rapports de forces en jeu et des acteurs en présence.

Cette approche emprunta ainsi la voie de la surpolitisation idéologique du conflit et de ses dérives criminelles. Désormais, tous les acteurs devenaient fréquentables, ce qui disqualifiait le débat sur la justice et son élan vers la condamnation des crimes de génocide, des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre commis depuis l'indépendance du

pays¹⁶. En pratique, cela signifiait que le langage des rapports de forces triomphait et que la négociation impliquait les acteurs les plus forts militairement ou ceux qui avaient une plus grande capacité de « nuisance », politiquement parlant. Il s'agissait finalement d'accorder plus de poids aux acteurs qui contrôlaient le terrain de la violence militaire et rebelle et celui de la violence politique (d'État et des partis). C'est ainsi que des responsables ayant participé de près ou de loin à des crimes à caractère politico-ethnique sont devenus tout d'un coup des acteurs incontournables quand il s'est agi de parler à la radio et à la télévision du processus d'Arusha et des résultats qui pouvaient en découler. Et c'est de cette même manière que des leaders ethniques se sont déclarés et que des cartels (G7 et G10) se sont constitués sur la base de l'affirmation des identités ethniques.

C'est dans cette banalisation de l'ethnicité et des violences qu'elle autorise par les acteurs que se situe un tournant majeur. À partir du moment où l'auteur du crime considère qu'il est du côté de la raison, c'est que les individus ne sont plus que des « agis » de l'ethnicité. Désormais, ils tiennent le pouvoir par le pouvoir que l'ethnicité prend sur eux. Ce n'est plus une ressource dont ils se servent, c'est un élément qui structure leurs consciences, discours, attitudes et comportements, et à ce titre, l'ethnicité devient le pouvoir même.

En réalité, il ne faudrait pas surestimer la capacité des acteurs burundais à contrôler le déroulement des événements, tant leurs rationalités et leurs ressources étaient limitées et surtout n'étaient pas coordonnées. On peut ainsi montrer que ni l'idéalisme, ni le pragmatisme n'ont été rigoureusement observés dans la négociation, notamment parce que la médiation qui fut le « vrai gouverneur¹⁷ » des opérations péchait par trop

16. Indépendant depuis 1962, le Burundi a connu de nombreuses crises à caractère ethnopolitique, en 1965, 1969, 1972-1973 et 1988. En 1993, à la suite de l'assassinat du premier président élu, M. Ndadaye (un Hutu), des massacres ont eu lieu dans tout le pays et le conflit est rapidement devenu une véritable guerre civile complexe, opposant l'État aux groupes armés d'une part, les civils entre eux d'autre part. Après de longs et âpres efforts de négociation, l'Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi a été signé le 28 août 2000. Parmi les solutions envisagées pour rendre justice pour les crimes commis durant ces crises figurent la mise en place d'un Tribunal spécial pénal pour le Burundi et la création d'une Commission Vérité et Réconciliation. Des pourparlers sont en cours (2007) pour concrétiser ce mécanisme.

17. Cette thèse des ressources limitées et de l'extranéité des initiatives est d'autant plus pertinente que l'on a vu le président sortant P. Buyoya se rendre fréquemment en Afrique du Sud afin d'obtenir du médiateur (2001) d'abord de diriger la première phase de la transition (ce qu'il obtint) puis que soit prolongé son mandat transitionnel (ce qu'il n'obtint pas). Avant d'entrer en fonction en mai 2003 pour la deuxième phase de la transition, le nouveau président Domitien Ndayizeye, est lui aussi allé chez le médiateur, Nelson Mandela, comme pour recevoir une « bénédiction ».

d'erreurs d'analyse du conflit burundais. En effet, la médiation indirecte et « officieuse » (de la communauté de Sant' Egidio, du Groupe d'initiative de la société civile burundaise, de la diplomatie bilatérale et multilatérale, des personnalités comme J. Van Eck...) a joué à la « naïveté » en comptant sur la bonne volonté des acteurs. Quant aux médiateurs directs « officiels » (J. Nyerere et les Sud-Africains N. Mandela et J. Zuma), ils ont adopté un schéma de présentation binaire et manichéenne du conflit dont les conséquences sur la société burundaise peuvent être contre-productives.

Les erreurs d'analyse du conflit

Le fait que le processus de négociation ait bénéficié des médiations tanzanienne et sud-africaine n'a pas forcément rendu un bon service à la nation burundaise. Certes, le pragmatisme anglo-saxon a rencontré la stratégie d'instrumentalisation politique de l'ethnicité prônée par les acteurs burundais. Mais il faudra beaucoup de temps pour que le Burundi se remette des lectures ethnomarxiste et ethnoraciale que les médiateurs tanzaniens et sud-africains ont successivement privilégiées.

Une lecture ethnomarxiste

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'après le coup d'État du major Pierre Buyoya le 25 juillet 1996, la Tanzanie a pris la tête du peloton des pays de la région des Grands Lacs ayant demandé des sanctions économiques contre le Burundi. Au cours de sa mission de médiation, l'ancien président tanzanien fit souvent parler son subconscient socialiste-marxiste. Il retrouva la verve des oppositions entre une classe minoritaire qui, pour disposer du monopole des ressources économiques, exercerait le pouvoir politique et une classe majoritaire, pauvre, ouvrière et rurale. Dans cette perspective, la minorité démographique tutsi était assimilée aux dominants, à une bourgeoisie représentée au sommet par une oligarchie politico-militaire, tandis que la majorité démographique hutu était assimilée à la classe des prolétaires, constituée d'agriculteurs dont les représentants et les rêves démocratiques étaient écrasés par les « réactionnaires putschistes ». Dans cette perspective, comme le problème consistait en une domination politique basée sur des ressources économiques, il fallait une solution de nature économique. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre pourquoi le gouvernement tanzanien et le médiateur se sont impliqués activement dans la justification et l'imposition d'un embargo contre le Burundi en 1996 et 1997.

Voisine du Burundi, la Tanzanie se sentait directement concernée par le conflit burundais, d'une part parce qu'elle supportait depuis des décennies le poids des flots de réfugiés s'installant sur son territoire, et d'autre part parce que son intervention lui conférait une certaine image internationale de puissance sous-régionale avec laquelle il fallait compter pour résoudre les conflits. Son engagement devint visible et même partial à partir du moment où la Fondation Nyerere et le gouvernement tanzanien de Benjamin Mkapa utilisèrent le bâton par le soutien à la rébellion et la carotte par la reconnaissance du pouvoir de Bujumbura.

En effet, d'un côté le gouvernement tanzanien renforçait ou du moins tolérait les positions stratégiques et tactiques des mouvements et organisations rebelles qui étaient basés à l'ouest de la Tanzanie¹⁸. Les camps de réfugiés burundais étaient devenus des centres de recrutement, d'armement et d'encadrement idéologique des futurs combattants. Des armes étaient vendues et distribuées autour des camps et des couloirs d'approvisionnement étaient ouverts ; des réseaux de contrebande existaient, souvent contrôlés par les rebelles burundais. Des analystes ont ainsi parlé de l'économie de guerre autour des camps de réfugiés burundais de Tanzanie¹⁹. D'un autre côté, le gouvernement de Mkapa appuyait le médiateur Nyerere pour reconnaître, à travers le cérémoniel protocolaire, le président Buyoya et ses délégués comme les représentants légaux et légitimes de l'État et du gouvernement burundais²⁰.

De l'ethnomarxisme, on est ensuite passé à l'ethnoracisme quand la médiation a changé de pays.

Une lecture ethnoraciale

Lorsque l'ex-président sud-africain Nelson Mandela prit, après la disparition de Nyerere (octobre 1999), la relève dans la médiation du

18. En 1973 déjà, à la suite d'une attaque de rebelles venus de Tanzanie, l'armée burundaise avait effectué une incursion dans le territoire de ce pays. L'opération avait causé des morts dans les camps de réfugiés burundais et avait coûté au Burundi une forte amende infligée par l'OUA (voir L. NDARUBAGIYE, 1995 : 40). Entre 1996 et 2002, les attaques des mouvements rebelles se sont concentrées à l'est du Burundi, le long de la frontière tanzanienne. À plusieurs reprises, en particulier à la fin 1997 et en mai 2002, les armées burundaise et tanzanienne ont failli s'affronter en raison de ces mouvements des rebelles burundais entre les deux pays. Des protestations du gouvernement burundais ont été adressées à Dar-es-Salaam, à l'OUA/UA ainsi qu'aux Nations unies ; la Tanzanie a été condamnée pour cet appui aux mouvements rebelles, mais ne l'a jamais accepté. Voir C. THIBON (2004 : 739-741).

19. Voir C. THIBON (2004 : 740).

20. Voir J.-M. SINDAYIGAYA (2005).

conflit burundais, l'ancien prisonnier de la minorité démographique noire d'Afrique du Sud a cru trouver au Burundi la même configuration anthropologique, sociologique et politique que celle de son pays à l'époque de l'apartheid. La minorité tutsi burundaise fut-elle vite assimilée aux Blancs sud-africains et les Hutu aux populations noires ? Dans un discours du 21 février 2000, Mandela présenta son analyse de la question burundaise en ces termes :

« Comme je l'ai dit, le Burundi compte environ six millions d'habitants, dont 84 % de Hutu, 15 % de Tutsi et 1 % de Twa. Les Tutsi dominent les institutions politiques, l'armée et l'économie. On a cherché à dissimuler cette situation en introduisant quelques Hutu dans certaines structures. Mais nul ne saurait nier que les institutions publiques et l'économie du pays sont monopolisées par une minorité de 14 %. On ne saurait tolérer cela²¹. »

De plus, Mandela avait été convaincu par la Fondation Nyerere que les Tutsi avaient refusé le « projet démocratique » du « Mandela burundais », Melchior Ndadaye²², à travers les coups d'État d'octobre 1993 et juillet 1996. Cette conviction fut relayée et renforcée par des acteurs politiques burundais jouant de l'ethnicité pour en jouir politiquement²³.

Les performances de l'approche instrumentale de l'ethnicité

L'analyse du conflit burundais établie par l'Accord d'Arusha est correcte puisqu'elle pose que l'ethnicité est une ressource dont se servent les acteurs politiques. Le conflit y est ainsi défini comme « politique, avec des dimensions ethniques extrêmement importantes » (art. 4a du chap. 1, protocole 1). Les parties signataires reconnaissent qu'il y avait eu depuis l'indépendance perpétration d'actes de génocide, de crimes de guerre et d'autres crimes contre l'humanité contre les deux principales

21. Document 2099 (F) du 2 mars 2000, cité par J.-M. SINDAYIGAYA (2005 : 65).

22. C'est ainsi que Ndadaye avait été représenté dans l'imaginaire de son électorat lors de la campagne présidentielle de 1993.

23. Comme Étienne Karatasi, président du Parti pour la libération du peuple hutu (Palipehutu), ou Mathias Hitimana, président du Parti monarchiste (pro-tutsi), pour ne citer que les plus radicaux. C'est la dérive bipolariste qui a conduit à la structuration en groupes G7 (pro-hutu) et G10 (pro-tutsi) dans les négociations d'Arusha. C'est sur cette base que se sont négociés les principes de la dévolution des pouvoirs.

composantes de la société burundaise, à savoir les Hutu et les Tutsi (art. 3). Des principes furent adoptés et des mesures prises pour prévenir et lutter contre ces crimes. L'Accord d'Arusha prévoit ainsi la création d'un Observatoire pour la prévention et l'éradication du génocide, des crimes de guerre et autres crimes contre l'humanité, et la promulgation d'une législation contre ces crimes. Il entérine également la demande par le Gouvernement de transition de la mise en place par le Conseil de sécurité de l'Onu d'une Commission d'enquête judiciaire internationale sur ces crimes, qui serait suivie par la création d'un Tribunal pénal international chargé de juger et de punir les coupables.

Au regard des divergences qui existaient sur cette question parmi les parties signataires, le texte adopté dans l'accord d'Arusha pouvait être considéré comme le résultat d'un compromis inespéré. Car les enjeux de la négociation étaient de taille. En effet, au-delà des simples principes constitutionnels et démocratiques, le principal enjeu du protocole II de l'accord relatif à la « Démocratie et la bonne gouvernance » était le partage du pouvoir entre les partis et les ethnies. Dans l'esprit des médiateurs successifs, il s'agissait *grosso modo* d'assurer la majorité politique à la majorité démographique tout en intégrant dans la balance les craintes jugées légitimes de la minorité de perdre le pouvoir et les dividendes qu'il suppose.

S'agissant du clivage ethnopolitique en particulier, tout a été fait pour que le suffrage universel, qui consacrerait de façon quasi-mécanique la domination politique des Hutu, soit évité, au moins au cours de la période de transition. L'enjeu portait sur la correction du rapport de force démographique, se traduisant autrement par une écrasante victoire des candidats hutu à chaque scrutin, comme en 1993, et la disparition certaine de la possibilité d'alternance ethnique au commandement politique. C'est ce que nous appelons « enjeu démo-politique ».

Ainsi, à tous les niveaux des votes, les deux parties ont cherché à ériger des barrières sous forme de minorités de blocage : deux sur trois des voix sont chaque fois requises pour faire passer une décision ou une réforme ; trois sur quatre des voix sont requises au Parlement pour élire le Président de la République ou voter des lois, etc. De même, les nominations aux plus hautes fonctions sont avalisées par le Bureau du Parlement, moyennant une forte majorité. La Constitution post-transition en vigueur aujourd'hui (adoptée par référendum en février 2005) a intégré des logiques de quotas ethniques et de cooptation sur la même base. Le code électoral de 2005 a institutionnalisé à tous les niveaux les sièges correspondant à des composantes sociopolitiques.

Au regard des tensions, des haines et des peurs qui existaient à ce sujet, l'Accord a eu le mérite d'administrer une cure psychologique au conflit. Il a également permis la mise en place d'institutions de transition

et surtout de tracer un cadre philosophique d'exercice partagé du pouvoir. Et malgré les réticences, voire les contestations, de certains partis (dont le plus virulent a été la faction oppositionnelle de l'Uprona dite « Aile Mukasi ») et mouvements armés (en particulier le CNDD-FDD), cette philosophie s'est imposée comme une « garantie » de survie politique, sociale et économique. C'est en tout cas un *modus vivendi* qui a été trouvé entre des acteurs crispés et accrochés à leurs intérêts, à leurs peurs et leurs susceptibilités.

Comme si les crises d'essence infranationales comme l'ethnisme et le régionalisme participaient à la renégociation de nouveaux cadres de sociabilité et de citoyenneté, comme si la guerre était plus psychologique que matérielle, depuis la signature du cessez-le-feu entre le Gouvernement et le CNDD-FDD en 2003, puis avec le Palipehutu-FNL en 2006, un climat relatif de paix et de sécurité règne aujourd'hui sur le Burundi. Il a permis l'organisation d'élections qui ont donné une écrasante victoire au CNDD-FDD. Des réformes importantes touchant aux institutions fondamentales de l'État comme l'armée, la police, la magistrature et l'administration publique sont opérées sans que cela éveille au grand jour ressentiments ou hostilité.

Cependant, même si l'on a observé des stratégies de coalition trans-ethniques, notamment à l'occasion des élections communales²⁴, ce triomphe annoncé du partage du pouvoir constitue en réalité une dérive radicale vers l'ethnisme et l'autoritarisme. Le résultat des scrutins de 2005 apparaît certes comme une sanction du système et des acteurs ayant géré le pays depuis son indépendance en 1962. Mais il marque aussi un rejet des gouvernements de coalition issus des conventions et accords, dont celui d'Arusha. Il en découle que le vote de 2005 a symbolisé une sanction de la philosophie de partage du pouvoir dans sa version d'Arusha, c'est-à-dire institutionnalisée, donc contraignante ou obligeante. Une étude récente faite par sondages et portant sur « La perception ethnique dans le processus électoral au Burundi » a permis de confirmer le déplacement radical de l'ethnisme de gouvernement²⁵. La plupart des personnes interrogées fin 2004 et début 2005 disaient préférer le CNDD-FDD et son président, Pierre Nkurunziza, parce que ce mouvement a poussé la lutte « hutu » plus loin que les autres. Par ailleurs, la philosophie de partage du pouvoir est aujourd'hui contrariée par une dérive autoritaire

24. Plus des règlements de compte que des stratégies politiques durables fondées sur des idéologies ou des visions politiques : par exemple les partis à dominante tutsi comme le MRC-Rurenzangemero et le Parena, cherchant à faire barrage aux partis sortants Uprona et Frodebu, s'alliaient au CNDD-FDD, à dominante hutu. Le clivage régional a également joué à l'intérieur du camp tutsi, le Sud étant opposé au Centre et au Nord.

25. J. NIMUBONA (2005).

et exclusionnaire dans les pratiques politiques et institutionnelles à laquelle on a assisté en 2006, caractérisée par des violations massives des droits de l'homme et des libertés publiques (complots imaginaires et détentions arbitraires précédées de tortures ; emprisonnement et intimidation de journalistes et leaders d'associations de la société civile²⁶...) ; le tout au nom d'une « légitimité démocratique conférée par le peuple majoritaire²⁷ ». L'absence d'une culture institutionnelle et démocratique fait que l'approche instrumentale de l'ethnicité, qualifiée de « pragmatique », fait peser de lourdes hypothèques sur le processus de réinvention de la citoyenneté envisagé dans cette perspective.

Les limites de l'approche ethnique dite « pragmatique »

Si les acteurs politiques burundais, accompagnés par la médiation et la communauté internationale au cours du processus de paix, ont lu le conflit à travers ce prisme du pragmatisme ethnique, fondé sur des enjeux individuels et collectifs, ils ont aussi pris le risque d'amputer le débat des problèmes fondamentaux de la société burundaise que sont l'éthique, les questions de mémoire et de justice²⁸. Le processus de paix au Burundi n'est-il pas, ce faisant, devenu un processus de légitimations illégitimes ? Car il fait courir d'importants risques dans le processus de construction de l'État-nation, et par conséquent dans celui de la stabilisation politique et démocratique du pays.

Le risque de la légitimation du crime et la criminalisation de l'État

Si l'on considère la composition des élites dirigeantes issues du processus d'Arusha et des élections de 2005, rien ne garantit que la reconnaissance de l'existence des crimes, ainsi que l'arrêt des mesures

26. À ce sujet, consulter notamment ICG (2006), HRW-Africa (2006), et les divers communiqués publics de l'organisation Amnesty International parus en novembre 2006.

27. Propos de Karenga Ramadhani, porte-parole du gouvernement et ministre de la Communication justifiant, devant des diplomates accrédités à Bujumbura, la vente abusive d'un avion présidentiel, Bujumbura, 22 juillet 2006.

28. L'article introductif au dossier de la revue *Critique internationale* sur « Mémoire, justice et réconciliation », dirigé par P. HASSNER (1999 : 122-180), montre bien les contours de cette question. Dans ce dossier, S. ELLIS analyse notamment comment le processus sud-africain a produit une « Vérité sans réconciliation » (1999 : 125). Ici, au Burundi, on assisterait plutôt à un processus de réconciliation sans vérité.

relatives contenues dans l'Accord d'Arusha (création d'une Commission internationale d'enquête judiciaire et d'un Tribunal pénal si les faits sont avérés, mise en place d'une Commission Vérité et Réconciliation) seront suivis d'actions conséquentes aussi longtemps que le processus sera contrôlé par les acteurs et/ou les auteurs de ces mêmes crimes. Le fait que six ans après la signature de l'Accord aucune action concrète n'ait encore été entreprise atteste que les gouvernants sont gênés par ces questions. Or, si des mesures telles que la « purification » de la scène politique burundaise par le biais d'une « disqualification judiciaire » de ces acteurs n'étaient pas prises, la société restera menacée par des conflits de mémoires hutu-tutsi en concurrence politique²⁹, et par des comportements de valorisation des violences collectives et de vengeance. Une telle évolution est d'autant plus probable que ceux qui sont accusés de divers crimes se sont placés à la tête des institutions de transition et parfois ont été confortés dans leur position lors des récentes élections. Profitant de cette situation, ils ont déjà entrepris de mettre en place des mécanismes d'auto-protection, notamment à travers les lois d'immunité et d'amnistie, et par le blocage de la mise en place des mécanismes de justice prévus par l'Accord d'Arusha.

De plus, cet accord a tu les responsabilités historiques dans les crimes commis au Burundi au cours des quarante dernières années, que ces responsabilités soient collectives, individuelles ou institutionnelles. Il préconisait de s'en référer aux conclusions d'une Commission d'enquête et d'un Tribunal pénal international dont la constitution devait être demandée au Conseil de sécurité de l'Onu par un gouvernement de transition dont on savait d'avance qu'il serait composé exclusivement de représentants des partis, du gouvernement et d'autres institutions de l'État dont certains étaient responsables des faits incriminés³⁰. Autrement dit, les signataires de l'Accord ont soigneusement cherché à préserver leurs intérêts : c'était finalement le grand enjeu de la participation aux négociations d'Arusha que les commanditaires et exécutants des massacres de 1972, les présumés putschistes de 1993, les organisateurs des villes mortes, les rebelles et les organisateurs des massacres de 1993 et plus tard, soient à l'abri des incertitudes si les institutions politiques et judiciaires tombaient

29. Sur ces mémoires conflictuelles, on lira avec intérêt M. MUKURI (2000), et plus généralement les travaux d'A. GROSSER (1996), T. TODOROV (1995), M. ANGENOT (1996), P. NORA (1997) et A. MAALOUF (1999).

30. C'est dans ce sens qu'il faut d'ailleurs comprendre l'orientation de la loi sur la répression du crime de génocide et des crimes contre l'humanité votée le 26 avril 2003 par l'Assemblée nationale de transition. Le projet de loi absout tous les rapports établis jusqu'ici sur le génocide et autres crimes en même temps qu'il disqualifie d'une certaine manière les procès qui ont eu lieu, justifiant ainsi le statut de « prisonniers politiques » accolé aux criminels de 1993.

entre les mains de personnes extérieures à leurs cercles ou leurs réseaux. On peut aussi penser que le fait qu'ils aient été d'accord pour mettre en place une Commission Vérité et Réconciliation ou pour adopter une loi sur l'amnistie provisoire, procédait de cette stratégie de voir un jour les crimes balayés au nom d'une certaine politique d'« unité » et de « réconciliation nationale », comme si, tout d'un coup, toute la société devenait responsable et coupable des faits imputables à des acteurs politiques. Dans cette perspective encore, on comprend pourquoi les groupes armés ont été considérés eux aussi comme des acteurs fréquentables, des partenaires avec lesquels il fallait négocier l'avenir du pays, en dépit des crimes qu'ils continuaient de commettre. En fait, chacun a utilisé la culpabilité des autres pour se dédouaner de la sienne.

Par ce compromis, le processus d'Arusha a introduit et légitimé la criminalité au cœur de l'État. Plus que cela, il a criminalisé l'État ou a ouvert les portes à sa criminalisation³¹. Par la même occasion, il a légitimé le recours à la violence comme instrument de lutte politique efficace et rentable.

Le risque de l'institutionnalisation de l'ethnicité politique

L'accord d'Arusha (et plus tard les accords de cessez-le-feu et la Constitution post-transition qui s'en sont inspirés³²) cède à un « ethnicisme de gouvernement » en posant les questions ethniquement pour les résoudre ethniquement. Après avoir affirmé que le conflit était fondamentalement politique (protocole I, art. 4), les signataires ont essentialisé ou primordialisé sa dimension ethnique. Mené par ceux-là même qui ont produit et construit historiquement l'ethnicité par le double mécanisme de la violence physique (massacres, génocides, emprisonnements, séquestrations, tortures...) et symbolique (exclusion, dénigrement, humiliation...), le processus d'Arusha a finalement consacré le triomphe de l'idéologie ethniste et de ses producteurs. Ce faisant, il a fait reculer le mouvement historique de production de l'identité citoyenne nationale. Cela est d'autant plus vrai que la gestion actuelle des administrations publiques échappe au principe de la rationalité qui a présidé à la naissance des bureaucraties modernes, pour encourager le critère sentimental du militantisme partisan.

31. Sur la question de la criminalisation de l'État, lire le dossier « Crime et politique en démocratie » coordonné par D. BIGO (1999), avec des contributions de J.-M. Bouissou, J.-L. Briquet et P. Garraud ; voir aussi P. LASCOUMES (1997) ; A. GAUDINO (1990) ; A. MATARD-BONUCCI (1994) ; I. SOMMIER (1998) ; J-F. BAYART, S. ELLIS et B. HIBOU (1997).

32. Voir les différents accords et textes listés en fin d'article.

Mais, n'est-ce pas cela le type de rationalité poursuivie par les acteurs burundais ? Mais quelle rationalité si, en autorisant les pratiques néopatrimoniales et les exclusions, la politique, comme par le passé, produit et reproduit des conflits et des violences extrêmes ?

Le risque de la délégitimation et de la « nanification » des institutions

Dans le processus politique actuel, les institutions sont réduites aux origines ethniques des individus qui les dirigent. La conséquence ou la traduction pratique de cette position de base est que toutes les institutions de l'État sont politisées, ethnicisées, atomisées et affaiblies par auto-neutralisation. Déjà, la nouvelle Constitution adoptée en 2005 affaiblit le chef de l'État. Non seulement il est élu par un parlement dont les élus ont été alignés par le président du parti CNDD-FDD, Hassan Radjabu, mais aussi il ne dispose pas du pouvoir de dissolution de l'Assemblée nationale. De plus, le pouvoir de nomination aux hautes responsabilités est soumis au contrôle du bureau du Sénat, ce qui donne lieu à des spéculations qui peuvent porter atteinte au pouvoir discrétionnaire du chef de l'État. Et, même si la solidarité politique fonctionne, il est apparu que dans plusieurs situations le président du CNDD-FDD a interféré dans le processus décisionnel par le biais de « protégés », placés dans toutes les instances, et cela parfois à l'encontre du Président de la République³³. Cela a pour conséquence de paralyser le pouvoir du chef de l'État dans un système politique très demandeur d'autorité³⁴.

S'agissant du fonctionnement général des institutions, chaque secteur n'a de relation avec l'autre que pour le contrôler ou mieux le surveiller sans qu'aucun mécanisme ne soit prévu pour résoudre un éventuel conflit. Ainsi, si une rivalité naissait entre l'exécutif et le législatif, aucun mécanisme institutionnel n'a été prévu pour la résoudre, si ce n'est la médiation du président de la Commission de Suivi de l'Accord d'Arusha³⁵, ou le sens des responsabilités des parties au conflit. Pourtant, un tel conflit est prévisible et pourrait même menacer la paix et la stabilité nationale,

33. Par exemple, à la demande de Hassan Radjabu, le chef de l'État a invité un cadre d'une régie de gestion du port de Bujumbura à démissionner. De même, suite à de comparables pressions, des commandants d'unités ont vu leurs décrets de nominations annulés par le Cabinet du Président de la République.

34. De nombreux signes montrent que les représentations populaires du pouvoir politique restent encore très marquées par une « culture de cour » héritée de la période monarchique – que les pouvoirs coloniaux et autoritaires postcoloniaux n'ont fait que renforcer. Voir J. NIMUBONA (2000a, 2000b et 2000c).

35. Si ce n'est le pouvoir de tarir les sources extérieures de financement, les pouvoirs de la CSA n'étaient importants qu'en apparence.

voire régionale. Il suffirait pour cela d'une mésentente profonde entre le président du parti au pouvoir et le Président de la République. Une telle crise serait d'autant plus grave que toutes les décisions à prendre dans les institutions fondamentales sont soumises à des majorités nécessaires, pour l'équilibre et l'équité selon Arusha, mais difficiles à rassembler en cas de conflit.

Au terme de cette analyse, on peut se demander si l'instrumentalisation de l'ethnicité par les acteurs politiques burundais procède du renforcement de l'identité citoyenne nationale et intégrative ou si elle participe de la déconstruction de l'État-nation. Le débat est assez connu des politistes africanistes pour que je m'y attarde. La conclusion est que les modèles anglo-saxon et jacobin accusent chacun des performances et des limites au regard du conflit burundais. Ainsi, comme le premier, on peut situer le conflit ethnopolitique burundais et sa résolution par la reconnaissance des identités ethniques comme une modalité de renégociation entre Burundais d'une citoyenneté inclusive et par conséquent de nouveaux rapports entre l'État (organisation politique) et la nation (communauté politique). Vu sous cet angle, le processus pourrait renforcer l'allégeance citoyenne. Mais telle est-elle l'intention des acteurs ? L'absence de planification et de coordination de leurs stratégies, qui se manifeste à travers certaines erreurs³⁶, permettrait d'en douter, et c'est ici que le modèle jacobin prend sa revanche. En effet, le processus fait peser des hypothèques sérieuses, non pas tant sur la légitimité de la philosophie de la négociation et de l'idéal tracé, mais sur celle des acteurs devant conduire le processus. En effet, les hypothèques d'institutionnalisation de l'ethnicité et de criminalisation de l'État par banalisation et tolérance des criminels au cœur de l'appareil étatique créent un système politique à fort déficit de légitimité et de consensus social, ce qui n'est pas de nature à renforcer l'intégration de la nation.

Cette problématisation vient des doutes et des incertitudes liés à l'ambiguïté du processus de paix. La « partito-ethnocratie » crée une sorte d'« anarchie démocratique » qui produit tout à la fois de l'espoir et des peurs au regard d'un passé et d'un présent douloureux et chaotiques.

36. Par exemple alors que le président Nkunrunziza rentrait d'une visite officielle à Paris dont il dressait un bilan satisfaisant, le président du parti au pouvoir, Rajabu, se rendit quelques jours après à Kigali pour dire en public que le gouvernement burundais soutenait le Rwanda dans son conflit avec la France. Le Premier vice-président et la ministre des Relations extérieures ont tenté de récupérer la situation en s'expliquant devant les médias... De même, c'est au moment où le Parlement burundais accueillait un sommet de l'Union des Parlements africains, que la police a arrêté des journalistes et le ministère public convoqué des présumés putschistes. Ces affaires judiciaires ont fait plus de bruit que les réunions officielles, ce dont s'est plainte la présidente de l'Assemblée nationale...

Les personnes qui se détestaient mortellement se parlent désormais et développent des transactions de toute sorte. Arusha a été au cœur d'un immense processus ambigu : il a fait dialoguer et partager le pouvoir entre des élites hutu et tutsi qui ne juraient que par du jusqu'au-boutisme militaire, sans pour autant dire que ce dialogue est sincère ; des acteurs politiques qui appelaient hier aux massacres et à la purification ethnique des quartiers urbains sont accueillis aujourd'hui en héros et accaparent les micros des radios et les écrans des télévisions sans que l'on puisse dire que la société approuve vraiment ; il y a eu institutionnalisation d'un pluralisme partisan sans que l'on puisse parler de démocratie ; il y a eu alternance au pouvoir suprême au moment où sous d'autres cieux africains on amendait les Constitutions pour prolonger les mandats, etc. Tout cela finalement est trop beau ou trop laid pour qu'on puisse y croire. Mais nous retiendrons l'efficace tout au moins provisoire que le processus a déjà instauré : une dynamique de démystification et de banalisation de l'appartenance ethnique dans le jeu politique. Mais pour aller où ?

Références bibliographiques

Ouvrages, articles et rapports

- AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (dir.), 1985, *Au Cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- AMSELLE J.-L., 1990, *Logiques métisses*, Paris, Payot.
- ANGENOT M., 1996, *L'Idéologie du ressentiment*, Montréal, Éditeur XYZ.
- BARTH F., 1969, *Les Groupes ethniques et leurs frontières*, Oslo, Universitetsforlaget [traduction française de *Ethnic groups and boundaries*].
- BAYART J.-F., 1996, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BAYART J.-F., ELLIS S. et HIBOU B., 1997, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe.
- BIGO D. (dir.), 1999, « Variations. Crime et politique en démocratie », *Critique internationale*, n° 3, printemps : 122-174.
- BRAUD P., 1995, « Compte-rendu de l'ouvrage *Cartes d'identité...* sous la direction de D.-C. Martin », *Revue française de science politique*, vol. 45, n° 1, février : 179-182.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 1989, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT.
- DOBRY M., 1986, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP.
- ELLIS S., 1999, « Vérité sans réconciliation en Afrique du Sud », *Critique internationale*, n° 5, automne : 125-137.

- GAUDINO A., 1990, *L'Enquête impossible*, Paris, Albin Michel.
- GOSSELIN G. et LAVAUD J.-P. (dir.), 2001, *Ethnicité et mobilisations sociales*, Paris, L'Harmattan, collection Logiques sociales.
- GROSSER A., 1996, *Le Crime et la mémoire*, Paris, Grasset.
- , 1996, *Les Identités difficiles*, Paris, Presses de la FNSP.
- HASSNER P. (dir.), 1999, « Variations. Mémoire, justice et réconciliation », *Critique internationale*, n° 5, Presses de Sciences Po, automne : 122-180.
- HRW-AFRICA (Human Rights Watch), 2006, « *On s'enfuit quand on les voit* ». *Exactions en toute impunité de la part du Service national de renseignement au Burundi*, rapport Afrique, vol. 18, n° 9 (A), octobre.
- ICG (International Crisis Group), 2006, *Burundi : la démocratie et la paix en danger*, Rapport Afrique n° 120, 30 novembre.
- LASCOUMES P., 1997, *Élites irrégulières. Essai sur la délinquance d'affaires*, Paris, Gallimard.
- MAALOUF A., 1999, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MARTIN D.-C., 1994, *Cartes d'identités. Comment on dit « Nous » en politique*, Paris, Presses de la FNSP.
- MATARD-BONUCCI A., 1994, *Histoire de la mafia*, Bruxelles, Complexe.
- MUKURI M., 2000, « L'avenir du passé burundais recours au bassin mémoriel », *Au Cœur de l'Afrique*, vol. 66, n° 1, janvier.
- NDARUBAGIYE L., 1995, *Burundi. Les origines du conflit Hutu-Tutsi*, Nairobi, s. éd.
- NIMUBONA J., 1998, *Analyse des représentations du pouvoir politique. Le cas du Burundi*, thèse de doctorat en science politique, Université de Pau et des pays de l'Adour.
- , 2000a, « État et représentations de l'État au Burundi : nouvelles hypothèses sur les crises de légitimité et les conflits ethnopolitiques au Burundi », *Au Cœur de l'Afrique*, n° 1 : 41-60.
- , 2000b, « Problématique de la participation politique au Burundi : analyse culturelle de l'action et de la non action citoyenne », *Au Cœur de l'Afrique*, n° 2-3 : 285-300.
- , 2000c, « Les représentations de la citoyenneté : Analyse culturelle de la participation politique au Burundi », in FIEVET M., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, Pau, éditions Joëlle Sampy : 351-361.
- , 2005, *Perceptions de l'identité ethnique dans le processus électoral au Burundi*, LDGL, Bujumbura, mai.
- NORA P., 1997, *Les Lieux de mémoires*, Paris, Gallimard (3 vol.).
- NTAHOMBAYE P., NTABONA A., GAHAMA J. et KAGABO L. (dir.), 1999, *L'Institution des Bashingantahe au Burundi. Étude pluridisciplinaire*, Bujumbura, Ida-Asdi, Life and Peace Institute.
- POUTIGNAT P. et STREIFF-FENART J., 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

- SCHELLING T., 1986, *Stratégie du conflit*, Paris, PUF.
- SINDAYIGAYA J.-M., 2005, *Burundi. La saga d'Arusha (de la Conférence nationale manquée aux Accords d'Arusha)*, Bruxelles, Éditions AIB.
- SOMMIER I., *Les Mafias*, Paris, Monchrestien, 1998.
- THIBON C., 2004, « Les trois "R" (retour/réconciliation/reconstruction) et les réfugiés burundais de l'Ouest tanzanien », in GUICHAOUA A. (dir.), *Exilés, réfugiés et déplacés en Afrique centrale et orientale*, Paris, Karthala : 739-741.
- TODOROV T., 1995, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa.
- UPRONA, 1980 et 1985, *Actes du Congrès national du parti Uprona*, Bujumbura, Secrétariat nationale permanent de l'Uprona.
- , 1988, *Discours de lancement des travaux de la Commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale*, Bujumbura, 6 octobre.
- WEBER M., 1970, *Économie et société*, vol. 1, Paris, Plon.

Documentation diverse

- Accord d'Arusha pour la Paix et la Réconciliation au Burundi, Arusha (Tanzanie), 28 août 2000.
- Mémorandum de cessez-le-feu entre le Gouvernement de Transition (GDT) et le CNDD-FDD de Jean-Bosco Ndayikengurukiye, Dar-es-Salaam, 26 août 2002.
- Accord de cessez-le-feu entre le GDT et le CNDD-FDD de Pierre Nkurunziza, Dar-es-Salaam, 2 décembre 2002.
- Déclaration conjointe de cessation définitive des hostilités entre le GTB et le CNDD-FDD de P. Nkurunziza, Pretoria (Afrique du Sud), 27 janvier 2003.
- Protocole sur le partage des pouvoirs politiques, de défense et de sécurité signé entre le GTB et le CNDD-FDD de P. Nkurunziza, Pretoria (Afrique du Sud), 8 octobre 2003.
- Protocole sur les questions restées en suspens en vue du partage des pouvoirs politiques, de défense et de sécurité et du protocole sur l'Accord technique des Forces signé entre le GTB et le CNDD-FDD de P. Nkurunziza, Pretoria, 2 novembre 2003.
- Accord global de cessez-le-feu entre le GTB et le CNDD-FDD de P. Nkurunziza, Dar-es-Salaam (Tanzanie), 16 novembre 2003.
- Revue *Au Cœur de l'Afrique* (ACA) et *Culture et Société*, 1999 et 2001, Bujumbura.

CINQUIÈME PARTIE

**ANALYSER LES JEUX HISTORIQUES
ET LES ENJEUX POLITIQUES DES IDENTITÉS
EN AFRIQUE**

L'affichage du religieux dans les conflits politiques en Sénégal du XV^e au XVIII^e siècle

Jean BOULÈGUE¹

Une constante dans la présentation que donnent les sources (aussi bien les textes européens que les traditions orales) de la situation religieuse dans les royaumes sénégalais, entre le XV^e et le XVIII^e siècle, est d'opposer la pratique des rois et de l'aristocratie à celle des collectivités paysannes. L'historiographie moderne a généralement reconduit cette configuration en en figeant le plus souvent les termes : islam contre paganisme. Dans un premier temps, l'islam n'aurait pas dépassé le cadre des cours royales, puis celles-ci seraient retournées aux croyances anciennes tandis que le reste de la population se serait converti à l'islam. Une étude plus attentive oblige à réviser des définitions aussi réductrices. Il reste que l'identité religieuse des acteurs ne peut se définir que dans leur confrontation, à travers des rapports politiques inscrits dans une dynamique conflictuelle. Ce sont ces rapports qui ont joué le rôle déterminant, modelant le contenu idéologique, toujours pluriel, des positions respectives.

Au milieu du XV^e siècle, le Vénitien Alvise Da Mosto, premier Européen à avoir laissé un récit sur la région (plus particulièrement sur le royaume du Kajoor ou Kayor), établit incontestablement un lien entre hiérarchie sociale et pratique religieuse. Néanmoins il ne sépare pas

1. Professeur d'histoire émérite à l'université Paris 1. Ancien directeur du Centre de recherches africaines (CRA). Cette réflexion s'inscrit dans la continuité du thème de recherches « Religion et histoire en Afrique subsaharienne » qui a fait l'objet d'un colloque organisé par Jean-Pierre Chrétien en 1991 et dont les actes ont été publiés sous le titre *L'invention religieuse en Afrique*, Paris, Karthala.

rigoureusement l'ensemble de la population de l'islam lorsqu'il écrit : « La foi de ces premiers Noirs est mahométane, mais ils ne sont cependant pas aussi fermes dans leur foi que les Maures blancs et spécialement les petites gens². » Reprenant l'information de Da Mosto, le compilateur portugais Valentim Fernandes formule à son tour la même nuance : La population ou menu peuple croit en Mahomet quoique la plus grande partie soit idolâtre³. » Ceci devient dans la traduction française de 1951 : « une partie de la population ou menu peuple croit en Mahomet. Toutefois la plus grande partie est idolâtre⁴. » L'écart de traduction obéit à un double *a priori* selon lequel d'abord l'aristocratie était musulmane et le peuple « animiste », ou majoritairement tel, et ensuite les musulmans et les animistes devaient être nettement séparés, chaque partie figée dans sa position, sans que soit seulement envisagée l'éventualité d'une double appartenance, telle que l'évoque pourtant explicitement le texte portugais.

Appliqué ici à la Sénégalie, ce schéma est prégnant dans une grande partie de l'historiographie consacrée à l'ensemble de la zone soudanaise islamisée. Il est démenti par le juriste tombouctien Ahmad Baba dans la mise au point qu'il fait sur la situation religieuse de l'Afrique sahélienne à la fin du XVI^e siècle⁵. Il s'agissait pour lui de répondre à un interlocuteur qui lui demandait quelles étaient les populations musulmanes et non musulmanes afin d'éviter d'acheter des esclaves musulmans. Dans ses *fatwas*, Ahmad Baba n'envisage pas de distinction selon le rang social. Il ne prend en considération que, de préférence, l'appartenance à un État ou, à défaut, à un groupe ethnique. Et à l'intérieur de ces cadres, il ne distingue pas entre musulmans et non musulmans : l'appartenance est supposée collective. Ainsi, les habitants (*ahl*) du Songay, du Bornou, de Kano et de Katsina, sont déclarés, de façon globale, musulmans et, de la même manière, ceux du Jolof⁶, c'est-à-dire, pour l'époque, les habitants du nord de la Sénégalie, région à laquelle s'appliquait le jugement de Da Mosto.

En effet, dans les royaumes sénégalais comme dans ceux de l'intérieur du Soudan, l'islam était intégré dans l'identité collective sans impliquer nécessairement un engagement individuel. Ainsi perçu, il n'excluait pas des pratiques culturelles plus anciennes, et ceci aussi bien de la part de

2. « La fede de questi primi Negri si è macometana, ma non sono però ben fermi ne la fede como questi mori bianchi, e specialmente le zente menude », T. GASPARRINI LEPORACE (1966 : 44).

3. « A gente ou pouvo meudo delles creem em Maffoma pore os mais delles são ydolatras », T. MONOD, A. TEIXEIRA DA MOTA et R. MAUNY (1951 : 8 ; texte portugais).

4. T. MONOD *et alii* (1951 : 9).

5. Je me réfère à la traduction de Mohamed ZAOUT (1996).

6. « Quant aux gens de Gifu, d'après ce qui nous est parvenu, ils sont musulmans », M. ZAOUT (1996 : 148).

la royauté que du reste de la population. Mais, inscrite dans le registre politique, instrument de prestige pour le pouvoir, sa pratique était plus associée aux manifestations et à la symbolique de celui-ci qu'aux formes de la vie quotidienne des gens ordinaires. Il n'est certes pas faux de différencier les catégories sociales dans leur rapport à l'islam mais il s'agissait d'une répartition des rôles au sein d'une identité commune et d'une appartenance non exclusive. Selon Da Mosto, le roi du Kajoor encourait la destitution en cas d'apostasie⁷ : sa légitimité, aux yeux de ses sujets, s'appuyait donc, en partie, sur l'islam. Mais elle s'appuyait aussi, parallèlement, sur des cérémonies rituelles d'intronisation, comme le bain sacré, qui nous sont décrites par les traditions orales jusqu'à la veille de la colonisation⁸.

Dans le cadre du nouveau contexte économique introduit par les navigations européennes, un processus de centralisation du pouvoir s'amorça au XVI^e siècle et se poursuivit au XVII^e, qui amena la royauté à mettre en avant sa légitimité musulmane pour accroître ses prérogatives, notamment restreindre les libertés locales, le rôle des contre-pouvoirs et alourdir la fiscalité. Les redevances versées jusqu'alors étaient très faibles. Da Mosto l'avait appris au milieu du XV^e siècle et il avait aussi constaté que le roi du Kajoor vivait sur des domaines qu'il faisait cultiver par des esclaves. Les traditions orales conservent le souvenir d'une période où les redevances versées aux souverains par les *lamaan* ou « maîtres de la terre », chefs des collectivités rurales, consistaient en une part symbolique des produits de la terre. Elles permettent aussi d'identifier ces domaines royaux ou *lèw*. Les efforts des rois, au cours du XVII^e siècle, tendirent à instaurer un impôt régulier présenté comme étant la *zakat*, l'impôt musulman, et justifié à ce titre. D'autre part, ils s'approprièrent une partie des terres appartenant aux collectivités rurales pour les transformer en *lèw* qui furent attribués en récompenses à des dignitaires contre une redevance annuelle, le *ñakal*⁹.

Cette politique a accentué les contradictions au sein de la société, comme l'a bien développé Boubacar Barry au sujet du royaume du Waalo¹⁰, et provoqué des soulèvements qui semblent, selon les sources dont on dispose, s'être produits en deux phases. Dans la première moitié du XVII^e siècle, les collectivités paysannes invoquèrent les droits qui leur

7. Ce qui suppose que le conseil du royaume, représentant le peuple par l'intermédiaire des principaux *lamaan*, aurait pu le destituer, ce qui était en effet dans ses attributions, voir T. GASPARRINI LEPORACE (1966 : 57).

8. Pour l'ensemble des royaumes wolof, voir la description de Y. DYAO (1913 : 20-29).

9. Sur ce processus, voir J. BOULÈGUE (1987, tome II).

10. B. BARRY (1972).

étaient jusqu'alors reconnus, la « tradition », pour s'opposer aux innovations royales. Leurs porte-paroles et leurs chefs furent alors les *lamaan*. L'épisode le mieux connu est celui de la révolte qui se produisit dans le royaume du Bawol, voisin du Kajoor, sous le règne de Cee Ndela. Ce dernier est présenté par les traditions orales comme un roi autoritaire qui « marqua son passage sur le trône par l'abaissement des chefs trop puissants¹¹ » et qui, en particulier, régularisa l'impôt du dixième et procéda à d'importantes appropriations foncières. Il dû pour cela affronter un soulèvement de plusieurs *lamaan* qui furent vaincus. L'épisode est recoupé par des sources écrites : Cee Ndela reçut, en 1636, la visite de capucins français qui furent informés du soulèvement d'une partie de ses sujets « qui s'estoyent revoltez pour les grandes levées qu'il avoit fait sur eux pour subvenir aux dépenses de guerre qu'il fait sans cesse¹² ». Les capucins constatèrent aussi qu'il s'entourait de Maures et donnait un caractère ostensiblement musulman à son appareil. Le Père Alexis, auteur de la relation de ce voyage, rapporte que parmi les révoltés, il y avait des « gens de Camaté » qu'il présente comme des fauteurs de troubles, interdits dans le royaume du Bawol. Le missionnaire ajoute que *Camaté* désigne le diable, définition qui lui a sans doute été donnée ou suggérée par l'entourage du souverain. Mais, d'après un autre passage de sa relation, il semble qu'il s'agissait d'un objet cultuel que l'on appellera communément, par la suite, « fétiche » : « Le Garaphe de Joal pour je ne sçay quelles considérations, ayant fait planter le Camaté, c'estoit un peu de paille. Ce Camaté signifioit qu'il estoit deffendu aux François de sortir de leurs Barques et aller à terre¹³. » C'était bien la même logique qui conduisit Cee Ndela à instaurer la *zakat*, affaiblir les collectivités rurales et combattre les « gens de Camaté ».

Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, un nouveau soulèvement, plus général celui-ci, vit le rapport des acteurs à l'islam s'inverser, en même temps que surgir une autre lecture de l'islam. Le mécontentement des paysans fut alors pris en charge par des personnages religieux musulmans, les *seriñ* (« marabouts ») qui, s'étant entre temps mieux implantés dans le pays, relayèrent les *lamaan* affaiblis par la politique des rois, pour condamner le mauvais gouvernement et les exactions du pouvoir. Mais ils mirent en avant la violation par celui-ci de la morale et des règles coraniques. Le mouvement fut déclenché par un lettré de l'actuelle Mauritanie, Nāsir ad-Dīn. En franchissant le Sénégal, il embrasa les royaumes de la moitié nord de l'actuel Sénégal (Fuuta-Tooro, Waalo,

11. Tradition orale recueillie dans le Bawol par un commandant de cercle, voir ROCACHÉ (1904).

12. ALEXIS de SAINT-LÔ (1637 : 151).

13. *Ibid.*, p. 191.

Jolof, Kajoor et Bawol) entre 1673 et 1677 : les rois furent renversés et remplacés par des régimes théocratiques dirigés par des *seriñ*. Puis les rois reprirent le dessus¹⁴. Ces événements, souvent appelés « guerre des marabouts », furent suivis et relatés par un futur directeur de la compagnie française en mission d'inspection au Sénégal, Louis Moreau de Chambonneau¹⁵, qui nomme ce mouvement religieux « réforme » ou « *toubenan* », terme dans lequel on reconnaît le wolof *tuub*, formé lui-même sur l'arabe *tawba* dont le sens premier est celui de « retour » et qui signifie par extension « retour à l'islam », « repentir ». Chambonneau décrit ainsi l'intervention du prédicateur Nāsir ad-Dīn auprès du *silatigi*, souverain du Fuuta Tooro :

« Estant donc entré au pays de ce roi, il s'en va de village en village prescher dans la place publique le *toubenan* pour tous les hommes. Il dit qu'il est envoyé de Dieu pour cela, qu'il l'a annoncé beaucoup de fois à leur roi qui n'en a voulu rien faire, que Dieu ne permet point aux roys de piller, tuer ny faire captifs leurs peuples, qu'il les a au contraire pour les maintenir et garder de leurs ennemis, les peuples n'estant point faits pour les roys, mais les roys pour les peuples¹⁶. »

Cette nouvelle configuration, opposant des aristocraties prédatrices à des *seriñ* qui s'appuyaient sur les aspirations de la majorité de la population pour proposer un autre projet politique, se maintiendra jusqu'à la veille de la conquête coloniale. À la fin du XVIII^e siècle, une nouvelle vague de soulèvements se produisit. Certains réussirent et aboutirent à l'établissement de régimes théocratiques dans le Fuuta Tooro et chez les Lébous de la presqu'île du Cap-Vert (qui firent en même temps sécession du royaume du Kajoor). D'autres, dans le Kajoor et le Waalo, échouèrent¹⁷. Cela viendra nourrir un nouveau schéma opposant des royautes « païennes », ou redevenues telles, à leurs peuples devenus musulmans. Ce schéma est véhiculé par les traditions orales, généralement favorables aux *seriñ*, particulièrement aux fondateurs des confréries, qui campent en face d'eux des royautes à combattre ou à convertir. Il

14. Sur cet épisode, voir B. BARRY (1972 : 135-159).

15. Chambonneau sera directeur de la compagnie française (alors nommée Compagnie d'Afrique) de 1685 à 1689 et de 1693 à 1695. Son séjour précédent, auprès de la compagnie alors nommée Compagnie du Sénégal, dura le temps de cette guerre civile. Il est à remarquer que Chambonneau, quoique la compagnie soit l'alliée des rois, reconnaît sans peine la dimension sociale du *Toubenan*, ainsi que les exactions des rois, notamment relatives à la traite négrière.

16. C. RITCHIE (1968 : 339). Les passages cités ici ont été relus sur le manuscrit de la Bibliothèque municipale de Dieppe.

17. Voir J. BOULÈGUE (1987 : 649-602).

se retrouve aussi dans les écrits des contemporains européens qui eurent tendance, eux aussi, à simplifier l'opposition dont ils étaient témoins, comme Mollien qui traversa le royaume du Kajoor en 1818 : « Le mahométisme fait chaque jour des progrès, et deviendra bientôt la seule religion du pays de Cayor. Seule la cour reste attachée au paganisme, plus favorable aux passions¹⁸. » Par ce dernier terme, Mollien fait allusion au mode de vie de l'aristocratie, déjà blâmé par Nasir ad-Din, et qui s'affichait, intentionnellement ou non, de façon de plus en plus visible face à la montée en puissance et aux valeurs de la nouvelle élite, rivale, que constituaient les *seriñ*¹⁹.

Une lecture plus attentive des documents montre cependant, à nouveau, que, comme au xv^e siècle, les pratiques religieuses des différents acteurs n'étaient pas si strictement définies et séparées. On peut remarquer que Nāsir ad-Dīn lui-même, selon le texte de Chambonneau, ne s'adressait pas aux rois sénégalais comme à des non musulmans, mais comme à de mauvais musulmans auxquels il enjoignait « de changer de vie en faisant mieux et plus souvent le sala, se contentant de trois ou quatre femmes, chassant tous les guiriots, baladins et gens de plaisir autour d'eux²⁰. » Il les invitait donc à manifester plus de piété dans leur comportement et plus de rigueur dans leurs mœurs (en même temps, comme on l'a vu, que plus de justice dans leur gouvernement), non à devenir musulmans, ce qu'ils étaient déjà en principe. Un siècle plus tard, à la veille des nouveaux affrontements lors desquels le roi du Kajoor fut le principal adversaire des *seriñ*, celui-ci observait les fêtes musulmanes :

« La naissance de Mahomet s'y fête le douzième jour de la lune de mai. Les grands du Royaume s'assemblent chez le souverain [...]. Une autre cérémonie que les Nègres pratiquent dans la lune de février et à laquelle ils ont donné le nom de Tabasquy n'est qu'une commémoration du sacrifice d'Abraham. Le Roi, après avoir fait le Salam, égorge un mouton²¹. »

Ce roi n'avait donc pas plus abandonné l'islam que ses prédécesseurs des xv^e et xvi^e siècles n'avaient renoncé aux pratiques plus anciennes. Et certains *seriñ* restaient fidèles aux souverains.

18. G. T. MOLLIE (1967 : 82).

19. L'aristocratie se trouvait renforcée par les *jaami-buur*, appelés aussi *ceddo*, esclaves royaux principalement affectés à la guerre, dont le nombre et le rôle s'étaient accrus avec le processus de centralisation du pouvoir royal. Réputés pour leur bravoure et leur goût des boissons alcoolisées, ils en étaient venus à incarner les valeurs de l'aristocratie guerrière.

20. C. RITCHIE (1968 : 338).

21. D'après une relation, rédigée en 1778, de Joseph-Alexandre Le Brasseur, commissaire-ordonnateur, puis administrateur général du comptoir de Gorée de 1774 à 1777, voir C. BECKER et V. MARTIN (1977 : 99).

Quant aux sujets, ils ne deviendront pas aussi rigoristes que leur ralliement au *Toubenan* et aux révoltes musulmanes ultérieures pourrait le laisser croire. Au moment même du *Toubenan*, il est à remarquer que, dans le récit de Chambonneau, on ne trouve pas de condamnation de la part des *seriñ* à l'encontre des pratiques religieuses populaires qui pourtant n'étaient certainement pas exemptes de manifestations non islamiques attestées avant comme après l'épisode. L'affichage de l'islam dans l'affrontement politique n'impliquait pas nécessairement une pratique exclusive. Certes la connaissance et l'observance de la religion musulmane progresseront, comme l'atteste le développement des centres islamiques locaux aux XVIII^e et XIX^e siècles, mais on pourra observer longtemps encore, jusqu'au XX^e siècle, la persistance des rituels et des pratiques décrits par Valentim Fernandes au début du XVI^e siècle²². Il ne faudrait pas conclure de cette persistance que ces rituels, et surtout les significations qu'on leur donnait, ne s'étaient pas modifiés, mais du moins faut-il observer que les mouvements islamiques successifs ne les avaient pas éliminés. Ainsi le fondateur de la confrérie des Layènes, à la fin du XIX^e siècle, chez les Lébous, pourtant gouvernés par un imam depuis la fin du siècle précédent, après une révolte à caractère islamique contre le roi du Kajoor, se trouva confronté aux autels et aux offrandes, comme on pouvait le lire en 1987 dans un article d'un quotidien sénégalais :

« Les pratiques découlant du culte des génies étaient si fortement implantées dans les mœurs que, malgré l'intervention vigoureuse des grands saints et en particulier de Seydina Limamou, elles n'ont pas totalement disparu. Certaines familles musulmanes conservent aujourd'hui encore chez elles un autel, lieu de séjour des "Rabb"²³. »

Références bibliographiques

- ALEXIS de SAINT-LÔ, 1637, *Relation du Voyage du Cap Verd*, Paris, Targa.
 BARRY B., 1972, *Le royaume du Waalo*, Paris, Maspéro, 393 p.
 BECKER C. et MARTIN V., 1977, « Détails historiques et politiques, mémoire inédit (1778) de J. A. Le Brasseur », *Bulletin de l'IFAN*, série B, tome 39, 1 : 81-132.

22. T. MONOD, A. TEIXEIRA DA MOTA et R. MAUNY (1951, description des autels : 9 ; initiation : 45).

23. *Le Soleil du Sénégal*, 15 avril 1987.

- BOULÈGUE J., 1986, *La traite, l'État, l'islam. Les royaumes wolof du XV^e au XVIII^e siècle*, thèse, Université Paris 1.
- DYAO Y., 1912, *Légendes et coutumes sénégalaises*, présentation de Henri Gaden, Paris, Leroux.
- GASPARRINI LEPORACE T., 1976, *Le navigazione atlantiche del Veneziano Alvise Da Mosto*, Rome, Istituto poligrafico dello Stato.
- MOLLIEEN G. T., 1967, *L'Afrique occidentale en 1818 vue par un explorateur français, Gaspard Théodore Mollieen*, présentation de Hubert Deschamps, Paris, Calman-Lévy.
- MONOD T., TEIXEIRA DA MOTA A. et MAUNY R., 1951, *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal, Cap de Monte, Archipels) par Valentim Fernandes (1506-1507)*, Bissau, Centro de Estudos de Guiné Portuguesa.
- MOREAU de CHAMBONNEAU L., sd, « L'histoire du Toubenan ou changement de Roys, et Réforme de Relligion des Nègres du Sénégal, Coste d'Afrique depuis 1673 qui est son origine jusqu'en 1677 », Bibliothèque municipale de Dieppe, ms. 66.
- RITCHIE C., 1968, « Deux textes sur le Sénégal, 1673-1677 », *Bulletin de l'IFAN*, série B, tome 30, 1 : 289-353.
- ROCACHÉ, 1904, « Monographie du cercle de Thiès », Archives du Sénégal, 1G 36.
- ZAOUT M., 1996, *Mirā'ğ as-su'ūd et les Ağwiba, deux consultations juridiques d'Ahmad Baba de Tombouctou relatives à l'esclavage des Noirs*, thèse de doctorat, Université Paris 1.

Du particularisme à la marginalisation

Les Afro-Brésiliens du golfe du Bénin

Hélène d'ALMEIDA-TOPOR¹

L'une des conséquences de la traite esclavagiste vers l'Amérique, et en particulier le Brésil, a été la constitution dans ce pays d'accueil de cultures métisses. Celles-ci ont été transportées à leur tour en Afrique dans le courant du XIX^e siècle, avec le retour d'esclaves désormais émancipés. Ceux qui se sont installés sur l'ancienne Côte des Esclaves, et plus spécialement dans le Bénin actuel, sont connus sous des noms divers : « Afro-Brésiliens », « Brésiliens », « Créoles », ou encore « Agoudas » dans les langues locales. Implantés au milieu de populations qui n'avaient jamais quitté le continent, ils jouissaient d'une position relativement favorisée qui fut remise en cause par la colonisation².

Un groupe hétérogène

Le retour vers l'Afrique fut certainement un idéal pour les esclaves si l'on considère que nombre de ceux qui s'enfuyaient de chez leurs maîtres

1. Professeure d'histoire émérite Université Paris 1, Cemaf.

2. Cette contribution est la transcription remaniée d'une intervention faite en novembre 2001 dans le séminaire animé par Jean-Pierre Chrétien, au Centre de recherches africaines, dans le cadre des réflexions qu'il a initiées sur les processus identitaires en Afrique subsaharienne.

tentaient de traverser clandestinement l'Atlantique, le plus souvent sans succès. Cependant, dès la première moitié du XVIII^e siècle, des affranchis commencèrent spontanément à revenir vers les terres ancestrales³. Par la suite, le mouvement de retour s'amplifia, s'effectuant en trois vagues qui se chevauchent au point de vue chronologique.

Jusque dans les années 1860, c'est-à-dire pendant la période du maintien puis du déclin de la traite, la décision de quitter le Brésil provenait alors principalement du choix individuel des esclaves émancipés, dont une grande partie d'ailleurs préférait demeurer sur place. Les partants qui s'établirent sur la côte des Esclaves, privilégièrent les centres portuaires, et certains participèrent eux-mêmes à la traite. Le premier connu est Joao de Oliveira, un ancien esclave de Bahia, établi sur la Côte de Mina en 1733, qui ouvrit Porto Novo aux trafiquants d'esclaves portugais, à partir de 1758⁴.

Dès avant la fin de cette période, en 1835, débuta un mouvement migratoire collectif imposé par les autorités brésiliennes, qui allait s'amplifier par la suite. La mesure avait été prise à la suite de la guerre des Malè, c'est-à-dire de mouvements sociaux déclenchés par des esclaves musulmans qui leur donnèrent le caractère religieux d'une guerre contre les « infidèles » : leurs maîtres catholiques et les esclaves non musulmans. Ces soulèvements eurent des conséquences limitées car ils ne concernaient que des groupes restreints, mais ils suscitèrent la peur de la population blanche qui voulut forcer tous les émancipés, noirs et mulâtres, à repartir en Afrique. Il s'agit de la vague la plus importante en nombre, qui se poursuivit jusque dans les dernières décennies du XIX^e siècle.

La dernière période commence avec l'abolition complète de l'esclavage au Brésil, en 1888, ainsi qu'à Cuba où des esclaves africains, importés antérieurement, provenaient du Brésil.

Quels que soient le moment et la manière dont ils étaient revenus, les nouveaux migrants se regroupaient dans les lieux choisis par leurs prédécesseurs. Il s'agissait généralement de ports maritimes ou lagunaires de la Côte des Esclaves – du Nigeria au Togo actuels –, qui pouvaient être soit des cités indépendantes comme Lagos, Badagry, Agoué, Grand Popo, Petit Popo, Porto Seguro, soit des agglomérations incluses dans le royaume de Porto Novo, et dans celui du Danhomè comme Ouidah. Ces anciens esclaves émancipés et leurs descendants, catholiques ou musulmans, parlant le portugais, avaient des origines diverses : yorouba, mahi, adja ou, dans une moindre mesure, fon. Ils constituaient un groupe hétérogène dans un monde également composite où se côtoyaient une population

3. Voir P. VERGER (1968).

4. *Ibid.*, p. 194 et 207.

« blanche », provenant du Portugal ou du Brésil, ainsi que leurs descendants métissés, tous catholiques, et parlant le portugais eux aussi ; des domestiques et des affranchis des Blancs de la Côte, souvent éduqués et ayant adopté le style de vie de leurs maîtres ; et une catégorie minoritaire formée d'émancipés de la Jamaïque et de Cuba, appelés « Marrons », catholiques de langue espagnole, ainsi que de Saros venant de Sierra Leone qui étaient protestants et s'exprimaient en anglais⁵. Il existait donc une certaine mobilité géographique sur la Côte où, par exemple, un certain nombre d'individus quittèrent Lagos pour d'autres centres après l'installation britannique en 1851. De même, des mutations s'opéraient dans la population considérée comme « brésilienne » ou « créole », où l'élément noir tendait à s'accroître par métissage, alors que le groupe des « Blancs » avait presque disparu vers 1880.

On ne dispose pas de données complètes sur l'importance numérique des Afro-Brésiliens. À Lagos, ils étaient environ 1 237 en 1871, 3 732 en 1881, nombre grossi par l'arrivée de 412 rapatriés du Brésil entre 1882 et 1886 dont 50 femmes et 17 enfants⁶. Alors que les émancipés étaient près de 200 à Ouidah, Agoué et Porto Novo, vers 1850⁷, en 1891, ils étaient dix fois plus nombreux dans les seuls Établissements français du golfe du Bénin (à l'origine de la colonie du Dahomey et Dépendances à partir de 1894). La moitié résidait à Porto Novo⁸, ce qui représentait un pourcentage de moins de 3 % sur une population totale de 35 000 habitants. Leur communauté avait été fondée au milieu du XIX^e siècle par José Paraíso. Les musulmans y étaient les plus nombreux sous la responsabilité d'un imam, mais il existait aussi une forte minorité de catholiques. Pour leur part, les centres d'Agoué et de Grand-Popo regroupaient eux aussi environ 1 000 « Afro-Brésiliens » sur une population totale de 51 000 vers 1890, soit moins de 2 % du total. La communauté d'Agoué était la plus ancienne, fondée en 1823, et possédait la première église catholique construite dans toute la région⁹. Enfin, à Ouidah, dans le Danhomè, les statistiques n'existent pas pour la période antérieure à la conquête, mais il s'agissait de la communauté longtemps la plus nombreuse de la zone. Estimer qu'ils formaient entre 15 et 20 % sur un total d'environ 15 000 habitants en 1893 ne paraît pas exagéré¹⁰. Il y avait alors deux

5. Sur les Saros, voir O. GOERG (1997).

6. P. VERGER (1968 : 622).

7. Selon R. BURTON (1864), également cité par P. VERGER (1968 : 606).

8. CAOM, Dahomey IX, 3 : rapport de l'administrateur Tautain, 30 juin 1889.

9. CAOM, Inspection générale des Colonies, mission Hoarau-Desruisseaux ; *Statistiques coloniales pour l'année 1894* : population.

10. C'est une estimation toute personnelle en me fondant sur le fait qu'il y avait 1 490 habitants dans chacun des deux quartiers brésiliens en 1909, et que la population totale était restée à peu près stable.

quartiers « brésiliens », ayant chacun une histoire différente. Le premier, considéré par certains comme le « vrai » quartier brésilien avait été fondé par Chacha de Souza¹¹ au tournant du XIX^e siècle. Il était surtout peuplé de créoles brésiliens, d'immigrés portugais, de leurs descendants pour la plupart métis, ainsi que de domestiques et d'esclaves. Le métissage s'était opéré en l'espace d'une génération. Les noms de ceux qui y résidaient n'étaient pas significatifs des diverses origines locales car les esclaves avaient souvent pris le nom de leur maître. Quant au quartier dit Maro (étranger), il avait été créé lui aussi par le Chacha et était habité principalement par d'anciens esclaves venant du Brésil et par leurs descendants. Les habitants avaient de bons rapports entre eux, reposant sur leur parenté culturelle bien qu'il y eût une majorité de catholiques et moins de musulmans. La mosquée fut construite en 1850 et tous les imams furent choisis dans la communauté brésilienne. Quant aux catholiques, les missionnaires, dont le Père Borghero, débarquèrent en 1861 et ouvrirent une école en 1862-1863¹².

L'hétérogénéité du groupe afro-brésilien se doublait d'une stratification sociale dans chacun des centres. Vers le milieu du XIX^e siècle, les trafiquants d'esclaves étaient paupérisés, 1865 étant une date considérée comme décisive pour le déclin des grandes familles¹³. Tout dépendait de leur faculté d'adaptation à l'économie nouvelle. Certains des négriers, contrairement aux « Blancs », se tournèrent vers la production du palmier à huile. C'était d'autant plus aisé que beaucoup avaient été – eux ou leurs parents – affectés aux travaux agricoles par leurs anciens maîtres dans le Nouveau Monde. Ils créèrent souvent des plantations, employant eux-mêmes des esclaves, puis des travailleurs locaux. Vers 1890, existaient au total une quinzaine de grands planteurs dont quelques familles autochtones, et plusieurs centaines de petits et moyens planteurs. On retrouve un certain nombre d'entre eux dans l'Association des Planteurs de Ouidah, en 1901¹⁴.

D'autres Afro-Brésiliens exerçaient des métiers qualifiés qu'ils avaient pratiqués dans les villes brésiliennes avant d'être émancipés. Ils

11. Francisco Félix de Souza, un métis brésilien, responsable du fort portugais de Ouidah, devint selon Pierre Verger « le plus fameux et le plus opulent négrier de la côte, jusqu'à sa mort en 1849 ». Retenu prisonnier à Abomey par le roi Adandozan, peu favorable à la traite, il se lia avec le frère de ce dernier, devenu roi sous le nom de Gêzo, qu'il soutint dans ses expéditions militaires destinées à capturer des esclaves dans les pays voisins, et qui pratiquait la traite par son intermédiaire. Son surnom honorifique, « Chacha » ou « Cha-Cha », devint un titre que portèrent ses descendants.

12. B. SALVAING (1995).

13. Voir entre autres, P. VERGER (1968) ; K. MOSELEY (1975) ; A. KRANOWOLSKI (1987).

14. *Journal officiel du Dahomey*, 1901.

avaient souvent introduit des spécialités peu pratiquées jusqu'alors sur la Côte : métiers du bâtiment, métiers d'art, tailleurs, boulangers, pâtisseries etc. Le commerce était également une activité très répandue. Un pointage effectué d'après le rôle des patentes de 1891 permet de souligner leur place dans les échanges de la colonie des Établissements français du golfe du Bénin¹⁵ :

Les Afro-Brésiliens dans le commerce patenté en 1891

Classes	Afro-brésiliens	Autres Africains	Européens	Total
Négociants	5 (15,6 %)	6 (18,8 %)	21 (65,6 %)	32
1 ^{ère}	13 (65,0 %)	5 (25,0 %)	2 (10,0 %)	20
2 ^{ème}	24 (53,3 %)	6 (13,3 %)	15 (33,3 %)	45
3 ^{ème}	14 (48,3 %)	14 (48,3 %)	1 (3,4 %)	29
4 ^{ème}	27 (44,3 %)	34 (55,7 %)	-	61
Boulangier	1 (33,3 %)	2 (66,7 %)	-	3
Colporteur	1 (100 %)	-	-	1

D'après le *JOEFGB*, 1891¹⁶, voir aussi H. d'Almeida-Topor (1995 : 109 sq).

N.B. Il s'agit ici de Porto Novo, Grand-Popo et Agoué, car les données manquent pour Ouidah, alors ville danhoméenne.

Le tableau met en évidence la place importante des Afro-Brésiliens dans les échanges de la colonie. Certes, le nombre de leurs négociants était relativement faible par rapport à celui des grandes maisons européennes, toutefois, ils tenaient en mains la majeure partie du moyen et petit commerce, car ils possédaient également nombre de succursales qui relevaient de la deuxième classe de la patente.

Enfin, parce qu'ils connaissaient plusieurs langues locales en plus du portugais, ils furent souvent utilisés en tant qu'interprètes par les Européens comme par les souverains locaux, à l'instar du roi de Porto Novo et de celui du Danhomè, comme le signalent les voyageurs à la cour d'Abomey ainsi que la correspondance des souverains avec les autorités

15. La patente était une taxe fixe dont le taux annuel s'échelonnait entre 50 et 600 francs en fonction de la classification effectuée par une Commission des patentes. Le rôle des patentes distinguait les « négociants » (grands commerçants), qui effectuaient les importations de produits fabriqués et exportaient des produits du cru, et des commerçants répartis en 4 classes en fonction de la valeur locative réelle ou supposée de leur(s) établissement(s) et de la nature de leurs activités. Ce classement s'appliquait également aux artisans.

16. Outre l'étude de l'administrateur D'ALBÉCA pour 1888, nous ne possédons que les rôles établis pour 1890 et 1891 car les patentes ont été supprimées par la suite.

françaises à la veille de la conquête¹⁷. Certains furent même exilés et leurs biens confisqués pour avoir été fidèles à Béhanzin¹⁸.

Malgré son hétérogénéité, le groupe possédait une certaine cohésion due à des traits culturels spécifiques.

Des référents identitaires communs

Le particularisme des Afro-Brésiliens s'est construit sur une série d'interactions successives, commencées dès la période de captivité. Au Brésil, en effet, l'assimilation culturelle constituait un moyen d'accéder à un niveau supérieur pour ceux qui désiraient s'élever dans la société, en particulier pour les affranchis. Il s'agissait donc de gommer l'africanité qui était la marque de l'esclavage, et d'adopter les modèles brésiliens, eux-mêmes métis par rapport aux Portugais. Toutefois, les émancipés étaient pris entre des intérêts opposés : d'une part, les niveaux sociaux les plus élevés leur étaient fermés tout comme aux créoles et aux mulâtres¹⁹ ; d'autre part, les couches inférieures²⁰ les jugeaient dangereux car leur statut plus ou moins méprisé d'ancien esclave risquait de rejaillir sur tous. La prise de conscience de ces réalités les conduisit, dans un deuxième temps, à renforcer les liens entre Noirs, ce qui suscita l'émergence d'un sentiment communautaire ethnique. La ré-africanisation constitua donc le fondement majeur de leur solidarité identitaire qui reposait sur des valeurs religieuses, dont celles de l'islam en réaction avec la catholicité ambiante, des rites ancestraux, la pérennité d'expressions puisées dans des langues africaines (en particulier le yoruba) sous-tendant le vaudou, avatar des cultes des *vodoun* pratiqués sur l'ancienne Côte des Esclaves²¹, et qui est encore bien vivant dans certaines régions du Brésil et des Caraïbes.

17. Par exemple R. BURTON (1864). Voir, entre autres, J. DJIVO (1980) ; L. GARCIA (1983), H. d'ALMEIDA-TOPOR (1984 et 1995).

18. A. KRANOWOLSKI (1987 : 121-122).

19. Un mulâtre est un « sang-mêlé » de Noir et de Blanc. Un créole est né dans la colonie, mais n'est pas forcément un « sang-mêlé ». Dans certaines sources, on ne fait d'ailleurs pas la différence : ainsi, les Afro-Brésiliens sont comptés parmi les créoles, sans qu'une explication soit donnée à cette catégorisation.

20. Il s'agit ici des catégories pauvres de la société brésilienne, petits salariés, journaliers etc., qui n'avaient pas plus de moyens que les esclaves affranchis.

21. Erreur fréquente que la confusion entre vaudou, culte spécifique pratiqué au Brésil et dans certaines régions des Caraïbes, et *vodoun*, nom évoquant les divinités dans certaines langues du golfe du Bénin, et dont chacune a un culte spécifique, différent selon les communautés, voire les lignages.

De retour sur la Côte des Esclaves, installés au milieu des populations locales où leur état d'anciens esclaves les aurait placés au bas de la société, ils s'attachèrent à leurs coutumes outre-atlantiques dérivées d'un modèle européen, qui leur garantissait une position sociale élevée dans une hiérarchie de prestige, puisqu'ils étaient assimilés aux Blancs par leur culture. Ainsi, du point de vue du Danhomè, à Ouidah, à Cotonou et à Godomey, ils étaient placés sous l'autorité du *Yévogan*²², tout comme les autres étrangers européens. Du point de vue des Français, le caractère particulier de ces Afro-Brésiliens était bien perçu par les autorités coloniales à Porto Novo où, par exemple, le traité de protectorat de 1883 excluait tout étranger du pouvoir monarchique dont « les créoles et le personnel noir étranger au royaume de Porto Novo sans l'assentiment du résident » (article 2), alors que dans l'article 7, étaient mentionnés au même titre « les Français, les étrangers, les créoles et le personnel noir ».

Leur spécificité par rapport au contexte africain reposait d'abord sur leurs noms aux consonances luso-brésiliennes ainsi que sur la langue portugaise qui était celle de l'enseignement dispensé par les missions catholiques. Par la suite, l'anglais fut utilisé par les protestants à Porto Novo, jusqu'à ce que le français soit imposé par la colonisation. Toutefois, les anciens continuèrent à parler le portugais, et, pour certains d'entre eux, conjointement avec le français et les langues locales. La majorité était catholique, exception faite de quelques familles protestantes et d'une minorité musulmane à Porto Novo. Cependant, les pratiques religieuses n'étaient pas étanches, ce qui renforçait le sentiment d'une unité culturelle, puisque les familles pouvaient comporter des adeptes de plusieurs religions. Ce fut le cas, par exemple, de El Hadj Pedro Marcos, fils d'un imam de Porto Novo, qui eut plusieurs épouses, dont une catholique qui put élever ses enfants dans sa propre religion²³. Ils étaient pourtant influencés par leur environnement, si l'on en croit le Père Borghero qui, en 1863, évoquait ces « Portugais » noirs ou blancs de Porto Novo « qui se disaient chrétiens et vivaient comme des païens pour la plupart, car polygames, et se livrant tout à la fois à des pratiques chrétiennes, païennes et superstitieuses fétichistes »²⁴. En fait, chrétiens ou musulmans avaient opéré dans leur comportement religieux, un véritable syncretisme avec les cultes ancestraux locaux.

Le mode de vie des Afro-Brésiliens était composite, comportant à la fois des traits brésiliens et africains. L'organisation familiale patriarcale qu'ils avaient rapportée du Brésil évolua rapidement vers une organisation

22. *Yévogan* ou *Yovogan* : fonctionnaire danhoméen chargé des relations avec les étrangers. Le mot *Yovo* signifie blanc, étranger.

23. Précisions données par la famille Marcos que je remercie ici.

24. F. BORGHERO (1864).

lignagère dans laquelle les femmes âgées jouaient un rôle important, et qui reposait sur la propriété collective afin d'éviter le morcellement du patrimoine. Leur particularisme était renforcé par les alliances matrimoniales qui se faisaient entre eux. S'il est difficile de parler d'endogamie au sens premier du terme, compte tenu de la forte hétérogénéité du groupe, on pourrait parler d'endogamie culturelle. Les prétendants non afro-brésiliens étaient généralement écartés. On demandait à celui qui avait l'audace de demander la main d'une jeune fille du groupe s'il « mangeait du beurre », ce qui signifiait qu'il devait avoir un mode de vie « évolué », puisque ce produit importé coûtait cher et était pratiquement inconnu des populations locales. En outre, le trousseau de la mariée était le plus souvent commandé par correspondance dans de grands magasins européens²⁵. Au demeurant, les Afro-Brésiliens permirent très tôt à leurs filles de suivre un enseignement à l'européenne chez les religieuses. En fait, l'instruction avait une place importante et leurs enfants avaient été les premiers à fréquenter les écoles des missions catholiques et protestantes. Ils possédaient donc un niveau d'instruction relativement poussé et leurs connaissances des langues leur permit au temps de la colonisation de perpétuer leur rôle d'interprètes, d'entrer dans l'administration, mais aussi de créer des journaux et des imprimeries. En outre, un certain nombre de familles envoyèrent des jeunes gens faire des études en Angleterre ou en France.

Leurs habitudes vestimentaires traduisaient aussi l'aspect duel de leur mode de vie : costumes de type européen à l'extérieur²⁶, africains en privé car plus pratiques. On m'a assuré que les notables afro-brésiliens faisaient nettoyer leurs vêtements en Europe, au tournant du ^{xx}e siècle, en se servant de deux malles dont l'une partait par le bateau qui avait rapporté celle contenant le linge propre. Ils introduisirent sur la Côte un style architectural typique avec leurs demeures qui rappelaient le baroque brésilien du ^{xviii}e siècle enrichi d'éléments décoratifs locaux²⁷. Il se caractérisait par des maisons à étages en briques de terre cuite, badigeonnées de couleurs claires, avec des grilles de fer, des balcons ornés de motifs végétaux et animaux, les plus riches ayant des reliefs en stuc et des vitraux. Ce style fut adopté pendant un temps par des notables autochtones aisés, avant que le bâti en ciment ne le détrône au ^{xx}e siècle. Pour sa part, l'architecture religieuse était, elle aussi, marquée par l'influence brésilienne.

La cohésion identitaire reposait sur un certain nombre de pratiques d'origine brésilienne : un défilé à la sortie de la messe de l'Épiphanie ;

25. Informations personnelles confirmées par de nombreux témoignages.

26. Voir des photographies dans P. VERGER (1968) et A. KRANOWOLSKI (1987).

27. L. GNACADJA (1993 : 218 *sq.*).

des fêtes comme celle du Senhor de Bomfin²⁸, le troisième dimanche de janvier, qui rassemblait toute la communauté et donnait lieu à des réjouissances populaires dans lesquelles paraissait le Bouriyan, personnage masqué assis sur un cheval de bois. On y dansait la samba, on chantait de vieilles chansons en langue portugaise, et l'on dégustait des mets spécifiques, entre autres la *feijoada* ou le *cousidou*²⁹. Cette fête s'est maintenue pendant la période coloniale et après l'indépendance. Quant aux plats³⁰, ils sont toujours préparés dans les familles afro-brésiliennes tout comme d'autres spécialités culinaires locales : là aussi, s'est opéré un métissage.

Les Afro-Brésiliens avaient donc une situation particulière inhérente à leur histoire. Celle-ci leur avait permis de jouer un rôle dynamique en tant qu'acteurs économiques et médiateurs culturels. La colonisation allait marquer une nouvelle étape dans leur histoire.

Des mutations irréversibles

Nous avons dit que les Français avaient perçu le caractère exceptionnel de ce groupe mais ils n'étaient pas disposés à traiter ses membres comme des égaux. Ainsi, un texte de 1892 spécifiait qu'il fallait mettre Mr devant un Européen, le Sieur devant un « Brésilien », et le nommé devant un « indigène »³¹. Les Afro-Brésiliens étaient donc considérés comme ayant une position intermédiaire. En France, l'image de ces « évolués » apparaissait dans la presse française au moment de la conquête sous forme de photographies avec des commentaires souvent ironiques³².

En fait, les autorités françaises développèrent une double attitude. D'une part, ils virent dans ce groupe des auxiliaires possibles pour exploiter la colonie, ce que soulignent de nombreux rapports administratifs. Il fut même créé en 1895 une Société pour le retour des Dahoméens,

28. Bomfin : église proche de Bahia dans laquelle le Christ crucifié donnait lieu à une cérémonie particulière (avec procession), et qui a été transportée sur la Côte des Esclaves par les Afro-Brésiliens.

29. Il s'agit de mets brésiliens, eux-mêmes originaires du Portugal, mêlant des savoir-faire européens, indo-américains et africains. Ces plats sont encore confectionnés aujourd'hui au Brésil et chez les Afro-Brésiliens du Bénin. Sur le *cousidou*, voir H. D'ALMEIDA-TOPOR (2006).

30. G. KADJA (1985) en donne une liste exhaustive.

31. JOEFGB, décembre 1892, également cité par P. VERGER (1968 : 612).

32. L'une des premières à avoir souligné ce phénomène est V. CAMPION-VINCENT (1964-1965).

opérationnelle également à Sao Tomé, dans le but d'avoir une main d'œuvre qualifiée, mais les résultats sont inconnus. D'autre part, les colonisateurs tendirent à diminuer le particularisme des Afro-Brésiliens. Le régime de l'indigénat, organisé en 1904, devait s'appliquer à tous les habitants du Dahomey sauf à ceux qui obtiendraient la nationalité française à titre individuel. Les Afro-Brésiliens furent donc placés sous la juridiction des « chefs indigènes », ce qui entraîna des protestations de leur part. Une pétition fut envoyée au ministre des Colonies en 1908. D'autres démarches pour obtenir des droits spécifiques eurent lieu aussi en 1911, sans succès. A la veille de la Première Guerre mondiale, rares étaient ceux qui avaient été naturalisés. La participation à la guerre permit à certains de devenir citoyens français, comme Dorothé Lima qui créa un journal par la suite, mais leur nombre était infime. Devant la déception d'être confondus avec les autres colonisés, un certain nombre d'entre eux effectuèrent des démarches pour obtenir la citoyenneté portugaise puisque le Portugal conservait la jouissance d'un fort à Ouidah. En 1922, à la suite de ces requêtes, un officier du fort portugais établit un registre des descendants des Portugais habitant la ville et désireux d'acquérir la nationalité portugaise. Les autorités françaises s'en inquiétèrent. Le rapport Olivier, demandé par le ministre des Colonies, soulignait les problèmes que posait la situation de ceux qu'il nommait les « descendants portugais »³³, et il précisait, entre autres, que l'obtention de la nationalité portugaise restreindrait la possibilité aux bénéficiaires d'accéder aux fonctions publiques françaises, ouvertes seulement aux ressortissants et sujets français, et ferait d'eux des étrangers dans la colonie. Les réactions des Afro-Brésiliens s'opérèrent sur deux plans : un grand nombre entre eux continua à se faire inscrire à l'état-civil portugais, sans en avoir la nationalité, attitude qui allait durer jusqu'à l'indépendance ; toutefois, ils répondirent à la demande en cadres indigènes, parce qu'ils en avaient les compétences compte tenu de leur niveau d'instruction. Leurs revendications pour bénéficier d'un statut particulier ne furent pas satisfaites car la reconnaissance tardive, en 1936, de l'existence administrative d'un quartier « brésilien » placé sous l'autorité de Chacha VI, au lieu du chef « indigène » de Ouidah, ne constituait qu'une mesure ponctuelle, limitée uniquement à un centre.

Ne pouvant obtenir la reconnaissance de leur particularisme, ils s'efforcèrent d'obtenir une ascension sociale non plus collective mais individuelle. Dans ce sens, ils avaient participé très tôt aux nouvelles formes associatives importées par la colonisation : ainsi, en 1895, la liste des membres de l'Association des Dames françaises indiquait que pour le

33. CAOM, Affaires politiques, carton 2662. Voir également A. KRANOWOLSKI (1987 : 143-147).

Dahomey, deux tiers des 46 noms étaient Afro-Brésiliens³⁴. Un autre exemple est donné par la création du Club des Indigènes en 1900, dont ne faisaient partie que des Afro-Brésiliens, réorganisé en 1912 sous le nom de Club de l'Étoile noire dirigé par un conseil d'administration de sept membres dans lequel siégeaient six Afro-Brésiliens.

L'une des conséquences de la colonisation fut de provoquer une évolution de leurs activités en faisant passer un certain nombre d'Afro-Brésiliens d'une activité productive, parfois peu rentable, à des emplois de service. Être fonctionnaire, employé de commerce etc., en un mot « lettré » offrait une promotion sociale, de même que, plus tard, médecin ou avocat. Dans l'administration, ils étaient souvent interprètes ou enseignants. Parmi les premiers, leur proportion évolua dans le temps : en 1894, ils étaient six Afro-Brésiliens sur un total de 13 interprètes dans la colonie, soit près de 47 % ; en 1899, leur nombre s'élevait à 14 sur 22, soit près de 64 % ; en revanche en 1914, ils étaient 19, mais leur proportion était descendue à 39 % du total de 49, les autochtones étant passés de 3 à 26. L'évolution était comparable dans l'enseignement : sur les quatre premiers élèves envoyés en 1904 à Saint-Louis, la moitié étaient des Afro-Brésiliens ; en 1907, ils étaient 9 sur 13, soit environ 69 %, mais en 1921, ils ne formaient plus qu'un tiers des 24 enseignants au Dahomey³⁵.

Dans l'ensemble, la part des Afro-Brésiliens dans « les auxiliaires indigènes de l'administration » tendit à diminuer : en 1905, ils constituaient 33 % du total ; en 1915, 25 % ; en 1925, 15,3 %, toutefois leur répartition sur l'échelle des salaires s'était modifiée dans le sens où ils se concentraient alors dans les échelons les plus élevés³⁶. Il est vrai que ne sont pris en compte ici que ceux qui servaient au Dahomey, or un certain nombre exerçait dans les autres territoires de l'AOF. La diminution relative de la place des Afro-Brésiliens est due essentiellement au fait que d'autres Africains accédaient en plus grand nombre à l'instruction et aux diplômes coloniaux.

Plusieurs Afro-Brésiliens profitèrent de leur citoyenneté française pour créer des journaux pendant l'entre-deux-guerres, par exemple Dorothé Lima déjà évoqué, Vincent Moreira Pinto ou Rodriques da Silva. Le périodique le plus connu, *La Voix du Dahomey*³⁷, fondé par un Afro-Brésilien Jean da Matha Sant' Anna, comprenait dans son premier comité de rédaction quatre Afro-Brésiliens sur six membres, et dans le deuxième 6 sur 10. Le rédacteur en chef était alors Louis Ignacio-Pinto, un avocat qui remplira plus tard des fonctions politiques importantes et terminera sa

34. JOD (1895).

35. D'après les *Comptes définitifs de recettes et dépenses du Dahomey* pour les années mentionnées.

36. K. MOSELEY (1975 : 253).

37. B. C. CODO (1978).

carrière en tant que juge au tribunal international de La Haye. L'un des objectifs de ce journal était de lutter contre l'indigénat, donc contre les principes mêmes de la colonisation française, tout en prônant l'assimilation et une gestion coloniale équitable. En outre, les Afro-Brésiliens tenaient en main une partie de l'édition, ainsi en 1935, la moitié des six principales imprimeries leur appartenaient.

Ils tentèrent de jouer un rôle politique en entrant dans les organes représentatifs qui – rappelons-le – n'avaient qu'un rôle consultatif. Ainsi, aux élections de 1925 pour le conseil d'administration, 470 électeurs en tout devaient élire trois membres, pour Porto Novo, Ouidah, Abomey, les candidats afro-brésiliens gagnèrent tous les sièges, tout comme en 1932. Ils constituaient également la moitié des quatre délégués au Conseil de gouvernement de l'AOF lors des élections de 1932, les deux autres étant un Français et un « autochtone » très lié aux Afro-Brésiliens. Pourtant, leur proportion allait diminuer par la suite, en particulier dans les institutions mises en place dans le cadre de l'Union française. La poursuite d'une évolution commencée dès avant la Seconde Guerre mondiale, que nous avons déjà évoquée pour les employés de l'administration, mit au premier plan des personnalités nouvelles dans un pays où le nombre total de scolarisés et de diplômés dahoméens tendait à augmenter plus rapidement que celui des seuls afro-brésiliens.

Au lendemain de l'indépendance, leur attitude un tant soit peu grégaire les desservit – même s'ils avaient déjà abandonné leur comportement restrictif en matière d'alliances matrimoniales –, et leur participation aux fonctions publiques sous la colonisation leur fut parfois reprochée – même s'ils avaient fourni une proportion élevée des contestataires de la gestion coloniale et joué un rôle important dans l'émergence d'une prise de conscience nationale. L'existence d'un fort particularisme était difficilement tolérée par un État souverain, par exemple en ce qui concernait l'inscription à l'état-civil portugais, et surtout l'existence d'une enclave coloniale à Ouidah. Les Portugais furent donc chassés du Fort par le gouvernement d'Hubert Maga au début des années 1960 ; ils le quittèrent après l'avoir incendié et rapatrié leurs archives à Lisbonne.

Les régimes qui se sont succédé, généralement appuyés sur des forces et des clientélismes régionaux, laissaient peu de place à des habitants minoritaires, demeurant dans quelques villes du Sud, même s'ils avaient les compétences pour assumer des fonctions politiques. Louis Ignacio-Pinto, évoqué plus haut, est l'une des rares exceptions : plusieurs fois ministre en 1957 et 1958, ambassadeur du Dahomey, président de la Cour suprême en 1967³⁸.

38. H. d'ALMEIDA-TOPOR (1969) ; voir également le *Dictionnaire biographique* de l'Académie des Sciences d'Outre-mer (1989).

En revanche, les mouvements de valorisation culturelle développés en Afrique depuis les indépendances ont suscité une nouvelle dynamique, dépassant désormais les limites du seul groupe afro-brésilien, bien que ses membres se soient sentis plus particulièrement concernés. Cette démarche, parfois soutenue par les gouvernements, a souvent été aidée par l'Unesco qui a organisé périodiquement des colloques à l'instar de celui qui s'était tenu à Porto Novo, en 1966, sur « les relations culturelles Afrique-Amérique latine ». Les manifestations les plus récentes ont eu pour thème « la route de l'esclave » qui dépasse le cadre géographique de notre étude. Dans les années 1980, des initiatives concernant le passé de Ouidah, ont également souligné le rôle des Afro-Brésiliens dans cette ville, même s'ils ne constituaient plus alors que 8 % de sa population en 1985³⁹. Enfin, au tournant du XXI^e siècle, dans le cadre des campagnes sur le patrimoine national, une association s'est créée dans le but d'étudier les héritages et le rôle des Afro-Brésiliens dans l'histoire du golfe du Bénin⁴⁰.

Au fil du temps, l'évolution de la communauté afro-brésilienne a donc été dans le sens d'une marginalisation en tant que groupe. La cohésion culturelle n'a pu suffire à maintenir sa prééminence dès lors qu'elle n'était plus étayée par des forces économiques et/ou politiques. Reste que parmi les multiples référents identitaires qui sont le propre de chaque individu, demeurent toujours vivaces certains traits de cette culture métisse.

Références bibliographiques

Sources

Archives (consultées au CAOM, Centre des archives d'Outre-mer, Aix-en-Provence) :

Série Dahomey, I à X ; en particulier Dahomey IX, 3 : rapport de l'administrateur Tautain, du 30 juin 1889.

Affaires politiques, carton 2662.

Inspection générale des Colonies, mission Hoarau-Desruisseaux.

Sources imprimées officielles (consultées à la BNF, à la Documentation française, et au CAOM)

39. G. KADJA (1985 : 49-60).

40. L'une des premières activités a été la tenue d'une conférence à Porto Novo, en novembre 2001.

Comptes définitifs des recettes et dépenses du Dahomey
Journal officiel des Établissements français du golfe du Bénin (JOEFGB)
Journal officiel du Dahomey (JOD)
Statistiques coloniales pour l'année 1894 : population.

Ouvrages

- ALBÉCA AL. L. (d'), 1889, *Les Établissements français du golfe du Bénin. Géographie, commerce, langues*, Paris.
- BORGHERO, F., 1864, « Relation sur l'établissement des missions dans le vicariat apostolique du Dahomey », *Annales de Propagation de la Foi*, t. 36, Lyon.
- BURTON, R. F., 1864, *A mission to Gelele, King of Dahome...*, Londres, 256 et 305 p.
- FOA, É., 1895, *Le Dahomey. Histoire. Géographie. Mœurs. Coutumes. Commerce. Industrie. Expéditions françaises (1891-1894)*, Paris.

Bibliographie

- Académie des Sciences d'Outre-mer, 1989, *Dictionnaire biographique. Hommes et destins. 9, Afrique noire*, Paris.
- ALMEIDA-TOPOR H. (d'), 1969, « Louis Ignacio-Pinto », *Dictionnaire bibliographique du Dahomey*, Porto Novo, IRAD.
- , 1984, *Les Amazones. Une armée de femmes dans l'Afrique précoloniale*, Paris, Rochevignes.
- , 1995, *Histoire économique du Dahomey 1890-1920*, L'Harmattan, 2 vol.
- , 2006, *Le Goût de l'étranger. Les saveurs venues d'ailleurs depuis la fin du XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin.
- CAMPION-VINCENT V., 1964-1965, *Images du Dahomey. Un royaume africain vu par la presse française lors de sa conquête*, Paris, thèse de l'École pratique des Hautes études (EPHE).
- CODO B. C., 1978, *La Presse dahoméenne face aux aspirations des « évolués » : La Voix du Dahomey (1927-1957)*, thèse de l'Université Paris 7.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 2001, « Luso-Africains et Afro-Brésiliens du XVI^e au XIX^e siècles : cultures matérielles et métissages culturels », *Le Portugal et l'Atlantique*, Arquivos do Centro cultural Caloute Gulbenkian, vol. 42, Lisbonne : 155-157.
- DIJVO J., 1980, *Gbèhanzin et Ago-li-Agbo, le refus de la colonisation dans l'ancien royaume du Danxome 1875-1900*, thèse de doctorat d'État, Université Paris 1.
- GARCIA L., 1983, *La France et la conquête du Dahomey*, thèse de doctorat d'État, École des Hautes études en sciences sociales.

- GNACADJA L., 1993, « Le Bénin », in SOULILLOU, J. (dir.), *Rives coloniales*, éd Parenthèses et Orstom : 218 sq.
- GOERG O., 1997, *Pouvoir colonial, municipalités et espaces urbains : Conakry-Freetown des années 1880 à 1914*, Paris, L'Harmattan, 2 vol.
- KADJA G., 1985, « Les communautés de base à Ouidah. Leurs origines et leurs apports », UGDO, *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Caen, Kanta : 49-60.
- KRANOWOLSKI A., 1987, *Les Afro-Brésiliens dans les processus de changement de la Côte des Esclaves*, Varsovie, Zaklad Narodowy.
- MOSELEY K. P., 1975, *Indigenous and external factors in colonial politics : Southern dahomey to 1939*, Thèse, Columbia University.
- SALVAING B., 1995, *Les Missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle : Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891*, Paris, L'Harmattan.
- VERGER P., 1968, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Paris, Mouton.

« Une femme de race masculine¹ »

Mary Kingsley et l'identité de genre dans *Travels in West Africa*

Anne HUGON²

En 1982, la réédition, par les éditions Virago (sic) du récit de voyage de Mary Kingsley³ était à la fois le signe et l'accélérateur d'un intérêt renouvelé pour ce personnage complexe, célèbre en son temps puis tombée dans un certain oubli⁴. Chantre de l'Empire mais critique des

1. Lettre de Mary Kingsley à Matthew Nathan, 28 août 1899, citée in D. BIRKETT (1987 : 10-16).

2. Historienne, Maîtresse de conférences à l'Université de Grenoble.

3. M. KINGSLEY (1982). Mary Kingsley, fille issue d'une mésalliance entre un médecin et sa cuisinière, est née en 1862. Autodidacte, elle dévore la bibliothèque paternelle et s'initie à des disciplines aussi diverses que la chimie, l'allemand et l'ethnographie, tandis que son frère cadet, Charles, bénéficie d'une instruction supérieure à l'Université de Cambridge. Mary Kingsley a passé les trente premières années de sa vie à s'occuper de sa mère, neurasthénique, puis de son père à la fin de sa vie. Ayant perdu ses deux parents en quelques mois et hérité d'un petit pécule, elle décide de réaliser ses rêves de voyage et organise deux « expéditions » en Afrique occidentale, en 1892 et 1894. Partie pour étudier les poissons d'eau douce et les religions africaines, elle veut comprendre et réhabiliter les cultures noires, mais demeure une impérialiste convaincue. De retour en Angleterre, elle publie *Travels in West Africa* (1897, réédité en 1982), qui la propulse au rang d'africaniste confirmée. Elle organise des conférences, rédige un essai ethnographique (1899), mais se lasse rapidement de la vie en Grande-Bretagne. Engagée volontaire comme infirmière auprès des prisonniers boers en Afrique du Sud, elle y meurt de la typhoïde en 1900.

4. Oubli jamais total cependant, comme en témoigne une biographie publiée au début des années 1930 (S. GWYNN, 1933), puis une autre dans les années 1950 (C. HOWARD, 1957). Mais à l'évidence, elle a suscité un regain d'intérêt au milieu des années 1980, et l'on compte aujourd'hui plusieurs ouvrages, dont certains en français, qui lui sont entièrement dédiés ou lui consacrent au moins un ou deux chapitres. Mon travail de DEA sur Mary Kingsley (Paris 1, 1988) s'inscrivait dans ce sillage. Il a été encadré par J.-P. CHRÉTIEN avant qu'il ne dirige ma thèse (Paris 1, 1995).

modalités de la domination coloniale, tour à tour sympathique et irritante, cette voyageuse semble être une figure à part dans la galerie de portraits des explorateurs de la fin du XIX^e siècle⁵. La première et la plus évidente de ses singularités tient au fait qu'il s'agit d'une femme, dans un univers doublement masculin : non seulement les explorateurs de cette période sont presque tous des hommes, mais encore ils contribuent éminemment à l'instauration d'une masculinité associée à l'aventure⁶, au risque et à l'exotisme, qui tranche nettement avec la féminité victorienne, fondée sur le confinement⁷, la perpétuation et l'abnégation. La spécificité de Mary Kingsley ne s'arrête pas là. Car non contente de se lancer dans une entreprise en principe réservée aux hommes, elle prolonge cette originalité par la rédaction d'un récit de voyage singulièrement décalé par rapport aux codes littéraires de l'époque. D'une part, son ouvrage est hybride (au carrefour du journal de voyage, du traité d'ethnographie et de l'essai politique) et d'autre part, il est écrit dans un style inimitable, dont la marque distinctive est un sens de l'humour⁸ qui s'exerce plus à ses dépens qu'à ceux des autres.

Maniant comme personne – et sur tous les plans – la contradiction⁹, Mary Kingsley se trouve donc également en porte-à-faux avec l'identité

5. Elle ne l'est d'ailleurs que partiellement, dans la mesure où les auteures de récits de voyage étaient en fait assez nombreuses à la fin du XIX^e siècle (S. MILLS, 1991 : introduction, et B. MONICAT, 1996 : introduction). Mais leur nombre, et leur relative célébrité en leur temps, n'ont pas empêché qu'elles soient toujours considérées comme des exceptions, situées en dehors de la « vraie » littérature coloniale. La figure de « l'indomptable excentrique » est donc un piège, en ce qu'elle autorise à faire l'impasse sur les femmes dans la plupart des analyses du discours sur la colonisation ou sur la construction de l'exotique.

6. Sylvain Venayre intitule « une morale virile » un sous-chapitre de son ouvrage (2002 : 77-81).

7. Dans son chapitre « Sortir », Michelle Perrot, qui distingue les voyageuses en position de « consommation culturelle » de celles qui se lancent dans un « voyage-action », écrit qu'elles ont « brisé le cercle de l'enfermement » (G. DUBY et M. PERROT, dir., 1991 : 484).

8. Son sens de l'humour repose essentiellement sur deux ressorts, d'ailleurs opposés : l'exagération et la litote. Elle n'a pas son pareil pour rendre sur un mode épique la bataille avec un moustique ; ni pour minimiser les risques qu'elle prend en s'embarquant seule sur une barque à fond plat dans des rapides... Comme l'écrivait Mary Louise Pratt : « Le succès durable de l'ouvrage de Mary Kingsley doit surtout à sa maîtrise de l'irrévérence comique. Tout en se moquant de ses homologues masculins, imbus d'eux-mêmes et possessifs, elle fait de l'ironie une arme qui lui permet à elle de maîtriser le monde des marais qu'elle explore, monde que les explorateurs hommes n'ont pas vu ou ne veulent pas voir » (1992 : 214).

9. Caractéristique qui fait toute la richesse de son œuvre et de son personnage, mais les rend difficiles à analyser : affirmer quoi que ce soit sur les prises de position de cette auteure implique presque toujours de nuancer son propos, puisqu'elle ne cesse de se contredire elle-même.

de genre. Entre un discours apparemment conservateur sur les rôles sociaux de sexe et des choix personnels qui les défient, elle a quelque peine à se situer entre les deux pôles qui structurent sa société sans être censés se rejoindre : la féminité et la masculinité.

Cette contradiction a déjà été repérée par ses biographes¹⁰, mais jamais analysée à partir de son seul récit de voyage : ce sont généralement des papiers personnels qui sont cités en regard de son œuvre publiée, comme si la fracture résidait essentiellement dans la différence entre personne publique et personne privée. Or l'ouvrage qui l'a hissée à la célébrité, *Travels in West Africa*, est une mine de renseignements sur l'ambivalence de l'identité de genre chez Mary Kingsley. Car ce livre est, bien plus qu'un simple récit de voyage, une véritable mise en scène, dont le sujet est la rencontre entre l'auteure et le continent africain. La façon dont elle se (re)présente, tantôt en faible femme (tendant donc vers l'idéal féminin), tantôt en aventurière intrépide (plus proche alors de la figure masculine), en dit long sur cette ambivalence. D'ailleurs, son discours général sur les hommes et les femmes recèle bien des ambiguïtés, entre ses très sérieuses déclarations sur l'infériorité de ces dernières et ses railleries sur le sexe fort. Enfin, ce qu'elle relate de ses interactions avec les autres (hommes et femmes, Africains et Européens) renvoie alternativement à des attitudes réputées masculines ou féminines.

Les indices d'un récit « féminin »

Étudier un récit de voyage rédigé par une femme impose de réfléchir à ce qu'il y aurait de « féminin » dans son écriture – dans son style aussi bien que dans les thèmes abordés. Il ne s'agit pas, en l'occurrence, de traquer les signes d'une féminité essentielle qui serait repérable dans le texte, mais bien d'admettre que puisque « tout aspect du réel est genré »¹¹, il en découle que le récit de voyage de Mary Kingsley ne saurait ressembler à celui d'un de ses contemporains de sexe masculin¹². Si l'on cherche

10. Voir en particulier K. FRANK (1988) ; plus historique est l'ouvrage de D. BIRKETT (1992) ; enfin, pour une analyse poussée de son œuvre d'un point de vue féministe, voir A. BLUNT (1994).

11. K. SANGARI et S. VAID (eds, 1997 : 2), cité par J. NAIR (1994 : 82).

12. Cf. l'affirmation de Bénédicte Monicat : « Les femmes ont accès, à travers l'écriture du voyage, à des discours publics traditionnellement réservés aux hommes. Lorsqu'un homme aborde des questions d'ordre scientifique, politique, économique ou culturel à partir de son vécu de voyageur, et bien qu'il soit soumis aux lois du genre gouvernant l'écriture du voyage, il n'a pas à justifier l'acte même de poser la question. Il

à repérer ce qui, dans son ouvrage publié, peut être qualifié de « féminin », les indices ne manquent pas¹³. Rares sont en effet les explorateurs qui s'attardent, sur plusieurs pages, à livrer des recettes de cuisine, ou du moins des détails sur la manière d'accommoder divers ingrédients de base de l'alimentation africaine¹⁴. Ils ne sont pas plus nombreux (à l'exception des missionnaires) à s'improviser infirmiers lors de leur passage dans des villages¹⁵. Cette attention aux détails de la vie quotidienne, comme les soins qu'elle dispense en route, s'inscrivent dans la logique des rôles qu'elle a appris et assumés durant trente ans (ceux d'infirmière et de femme d'intérieur), rôles qui résistent au dépaysement.

Une autre caractéristique signant l'œuvre d'une femme réside dans l'humour, dont elle use surtout contre elle-même. Là où les récits d'exploration de ses contemporains campent des héros sans peur et sans reproche¹⁶, son ouvrage met en scène une anti-héroïne, plus souvent ridicule qu'admirable. Les comparaisons qu'elle établit sont généralement à son désavantage : dans un village sur le flanc du Mont Cameroun, où elle est l'objet d'une curiosité générale, elle ferme le volet de la hutte qui l'abrite et ajoute que « le cirque est fermé pour travaux »¹⁷. Une autre fois, au bord de l'Ogooué, elle tombe à l'eau tête la première, pour le plus grand plaisir des villageois massés sur la rive. Elle conclut que ses spectateurs l'ont bissée, mais qu'elle a décliné le rappel, estimant que le goût pour la comédie de cette modeste bourgade avait été largement comblé pour au moins un an par sa représentation, digne d'une Sarah Bernhardt¹⁸.

affirme, il conteste, il doute, il témoigne. Lorsqu'une femme fait de même, elle passe souvent par de multiples étapes justificatrices nécessaires à la protection ou l'affirmation de sa « féminité ». La soi-disant féminité devient ainsi le nœud du discours » (1996 : 4).

13. Pourtant, lorsque son livre n'était qu'à l'état de projet, l'auteure aurait souhaité garder un prudent anonymat, ce qui eût été une gageure dans l'entreprise, partiellement autobiographique, d'un récit de voyage. Avec une étonnante naïveté sur sa supposée neutralité, elle écrit ainsi à son éditeur : « ...Si vous tenez à faire apparaître mon nom, M. H. Kingsley ne suffirait-il pas ? Peu importe au public de savoir ce que je suis, tant que je dis la vérité du mieux que je peux » (« *If you would like my name, would it not be sufficient to put M. H. Kingsley ? It does not matter to the general public what I am as long as I tell them the truth as well as I can* »), Lettre de Mary Kingsley à Macmillan, 18 décembre 1894, citée in A. BLUNT (1994 : 62).

14. Elle décrit ainsi avec précision la façon de préparer une sorte de pâte à base de l'amande contenue dans les noyaux de mangue sauvage (M. KINGSLEY, 1982 : 227) ; voir aussi, à titre d'exemple, les pages 37 à 41.

15. Cf. M. KINGSLEY (1982 : 283), où elle raconte comment, dans le village d'Egaja, au Gabon, elle a tenté de soigner diverses affections.

16. L'une des exceptions à cette généralisation est certes constituée par le récit de l'Écossais Mungo Park (1799), qui ne cède guère à l'auto-héroïsation. Mais il est vrai que son ouvrage date de la fin du XVIII^e siècle, époque moins portée à une emphatique fabrique des héros que la fin du XIX^e...

17. M. KINGSLEY (1982 : 558).

18. *Ibid.*, p. 171.

Affirmer que son récit la met en scène n'est donc pas une métaphore : elle assume crânement la dimension théâtrale des incidents qu'elle relate, dans lesquels elle joue toujours la comédie, alors que ses collègues masculins écrivent plutôt dans le registre de l'épopée.

Si elle partage avec d'autres voyageuses¹⁹ (mais avec aucun homme) cette tendance à se moquer d'elle-même, c'est que le recours à l'auto-dérision est une défense, voire une stratégie : sachant qu'elle transgresse les règles du comportement exigé d'une femme, Mary Kingsley prétend ne pas se prendre au sérieux, afin de se faire pardonner cette infraction aux codes de genre. D'ailleurs, l'antiféminisme²⁰ dont elle fait parfois preuve a été analysé comme un moyen de réaliser son ambition : être prise au sérieux dans un monde d'hommes, malgré le fait qu'en actes, sinon en paroles, elle transgresse l'ordre social victorien²¹. Le paradoxe dans lequel elle se trouve en se mesurant dans les faits aux hommes, mais sans jamais exprimer des prétentions à les égaler, lui permet d'être acceptée.

Il en va de même d'une autre arme ; elle affecte une extrême humilité, qui lui fait dire dans sa préface : « Ce dont ce livre a besoin n'est pas une préface, mais une excuse, et une excuse brillante et convaincante, de surcroît »²². Afficher ainsi sa modestie lui sert à prévenir les critiques et montre combien la transgression à laquelle elle s'est livrée la pousse à faire profil bas. Paradoxalement, le fait même d'être une femme (partiellement) hors norme l'oblige à la retenue et à l'effacement. Ce n'est que dans cette logique que l'on peut comprendre son opinion, étonnamment conservatrice, sur les mérites comparés des hommes et des femmes :

19. Mary Hall, première femme à avoir voyagé du Caire au Cap, aurait eu, elle aussi, une forte propension à l'autodérision (S. BLAKE, 1992 : 31). Notons par ailleurs que Mary Kingsley n'emploie pas le terme d'exploratrice ou même d'exploration. Son ouvrage s'intitule *Voyages...*, ce qui certes correspond au contexte (le continent africain est presque entièrement reconnu et l'époque de l'exploration à proprement parler vient de se terminer) mais souligne également le parti pris de modestie. En effet, si ce qui distingue l'exploration du voyage est d'être le premier Européen (ou la première Européenne) à gagner une région donnée, Mary Kingsley a bien droit au titre d'exploratrice, pour son périple entre Ogowé et Rembwé (au Gabon) ou son ascension du Mont Cameroun par une voie nouvelle.

20. En faisant par exemple campagne contre le droit de vote et d'éligibilité des femmes ; ou encore contre leur admission comme membres de plein droit dans les sociétés savantes, ce qui la condamnait à des situations absurdes, où elle rédigeait des textes de conférence qui étaient lus par des hommes tandis qu'elle se dissimulait dans le public... (cf. l'analyse de C. McEWAN, 2000 : 56-57).

21. À ce titre, elle cadre parfaitement avec la remarque de Christel Mouchard : « Toutes les exploratrices, en affichant leur force et leur indépendance, ont contribué malgré elles à la démonstration féministe de May Sheldon. Tout en refusant d'être des marginales et des rebelles, elles furent, à leur manière, très douce, de vraies révolutionnaires » (1987 : 276).

22. « *What this book wants is not a simple preface but an apology, and a very brilliant and convincing one at that* » (M. KINGSLEY, 1982 : préface).

« [...] la différence mentale entre les deux races²³ est similaire à celle qui existe entre les hommes et les femmes chez nous. Une grande femme, sur le plan physique ou intellectuel, peut égaler un homme moyen mais aucune femme n'égalerait jamais un véritable grand homme²⁴. »

L'exploratrice ménage ainsi une place pour les femmes (ou les Noirs) comme elle, c'est-à-dire exceptionnelles – mais en prenant bien garde de ne rien remettre en cause des hiérarchies de genre (ou de race) qui structureront la société victorienne. L'argument de l'être d'exception sert ici de caution à l'ordre social qu'elle pourrait paraître menacer. Elle est donc très attentive à ne s'aliéner ni son lectorat, ni les milieux scientifiques, politiques, littéraires ou commerciaux dans lesquels elle espère (avec succès) avoir ses entrées²⁵.

Entre provocation et respectabilité

Sa marge de manœuvre est d'ailleurs assez étroite, car il est évident qu'elle aime « choquer le bourgeois » mais dans une certaine limite seulement. Il lui faut donc naviguer à vue entre provocations piquantes et allégeance répétée aux rigides conventions sociales de son temps. Tout se passe comme si, incapable de renoncer à son irrévérence, elle cherchait à la désamorcer par des professions de foi conformistes. D'où son insistance, par exemple, sur la question du vêtement, qui lui paraît suffisamment cruciale pour qu'elle y revienne à plusieurs reprises. En effet, il ne serait pas absurde que, s'étant lancée dans une entreprise d'homme, elle en adopte la

23. En bonne polygéniste, elle vient d'affirmer : « Je suis convaincue que l'homme noir n'est pas plus un Blanc mal développé que le lièvre n'est un lapin mal développé » (« *I feel certain that a black man is no more an undeveloped white man than a rabbit is an undeveloped hare* » M. KINGSLEY, 1982 : 659). Mary Kingsley s'est défendue, plus tard et ailleurs, d'avoir jamais adhéré à l'idée d'une supériorité des Blancs sur les Noirs, prétendant que son raisonnement soulignait une différence et non une hiérarchie. Mais comme toujours en pareil cas, sa défense n'est nullement convaincante (cf. D. BIRKETT, 1989 : 154).

24. « [...] *and the mental difference between the two races is very similar to that between man and women among ourselves. A great woman, either physically or mentally, will excel an indifferent man, but no woman ever equals a really great man* » (M. KINGSLEY, 1982 : 659).

25. Rappelons qu'elle a été proche de Rudyard Kipling, consultante pour Chamberlain, alors ministre des Colonies, félicitée par le Dr. Günther, spécialiste des poissons au British Museum, et qu'elle a servi de porte-parole au lobby des négociants britanniques d'Afrique de l'Ouest. Les négociants britanniques sont un groupe constitué comme tel, quels que soient les produits de l'échange – tous « licites » vu l'époque et la région considérées.

tendue. Mais la morale victorienne fait aussi que le travestissement est perçu comme la transgression par excellence²⁶ et la voyageuse ne tient manifestement pas à se discréditer sur ce terrain. Elle redoute d'être accusée de se déguiser en homme – voire, et ce serait plus grave, de se prendre pour l'un d'entre eux. Comme à l'accoutumée, le recours à l'humour ne doit pas cacher le sérieux de l'affaire. Sur le mode de l'anecdote, elle raconte comment, un jour, elle est tombée dans un piège à gros gibier, hérissé de pieux :

« C'est dans ce genre de circonstances que l'on se rend compte des bienfaits d'une jupe bien épaisse. Si j'avais écouté les bons conseils donnés par ceux [...] qui me disaient d'adopter des vêtements d'homme, je me serais fait transpercer jusqu'aux os et c'en eût été fait de moi. Alors que je me retrouvai avec ma jupe repliée sous moi, assise presque confortablement, à part de nombreuses contusions, sur neuf pieux d'ébène de douze pouces de long, en train de hurler à pleine voix qu'on me tire de là²⁷. »

Il n'est pas innocent qu'une telle anecdote lui serve de prétexte pour faire l'apologie de la jupe, alors même qu'elle reconnaissait les éventuels inconvénients de cette tenue²⁸. Quelques centaines de pages plus loin, l'auteure explique en effet, avec une emphase destinée à rendre cocasse sa détermination :

« Je m'empresse de vous assurer que je ne porte même jamais les attributs masculins que sont le col ou la cravate ; quant à enfermer la partie inférieure de mon anatomie dans – vous voyez ce que je veux dire – plutôt périr sur l'échafaud²⁹. »

26. Ainsi, l'Anglaise Isabella Bird, née en 1831, aurait fait graver spécialement un portrait où on la voit en compagnie de sa jument, durant son voyage aux États-Unis (*An English woman in America*, 1856) pour contrer la rumeur selon laquelle elle montait à cheval en pantalon (voir C. MOUCHARD, 1987 : 17).

27. « *It is at these times that you realise the blessing of a good thick skirt. Had I paid attention to the advice of many people in England [...] and adopted masculine garments, I should have been spiked to the bone, and done for. Whereas, save for a good many bruises, here I was with the fullness of my skirt tucked under me, sitting on nine ebony spikes some twelve inches long, in comparative comfort, howling lustily to get hauled out* » (M. KINGSLEY, 1982 : 270).

28. Ainsi, alors qu'elle visite une plantation, elle écrit : « Je me comportai aussi très bien, car les jupons, malgré leurs grands avantages, n'empêchent pas les insectes et autres nuisances de grimper le long des chevilles et de se repaître de votre sang lorsque vous vous tenez debout dans l'herbe haute » (« *I also behaved well, for petticoats, great as they are, do not prevent insects and catawumpuses of sorts walking up one's ankles and feeding on one as one stands on the long grass...* », *Ibid.*, p. 147).

29. « *I hasten to assure you I never even wear a masculine collar and tie, and as for encasing the more earthward extremities of my anatomy in – you know what I mean – I would rather perish on a public scaffold* » (*Ibid.*, p. 147).

Dans cette phrase, elle se refuse à écrire les termes « jambes » ou « pantalon », comme si cette seule mention était profondément inconvenante – ce qui est pousser un peu loin la vertu. Mais cet excès, voulu, lui sert à réaffirmer son identité féminine incarnée par le vêtement et son horreur du travestissement, comme le prouve une dernière anecdote. Elle arrive un jour chez un négociant inconnu d'elle, qui se trouve en déplacement, non loin de là ; le domestique africain du maître des lieux part donc le prévenir qu'il a reçu de la visite. L'hôte s'empresse donc d'écrire un petit mot, que le serviteur apporte à Mary Kingsley et qui est ainsi rédigé :

« Cher vieux frère, Vous devez être dans un sale état, après cet orage. Servez-vous parmi mes vêtements secs. Les chemises sont dans le tiroir du bas et les pantalons dans la boîte sous le lit. Ensuite, rejoignez-nous pour pousser la chansonnette. Ma jambe est patraque, sans quoi je viendrais à vous³⁰. »

Le ton de la lettre, extrêmement familier, malséant pour une dame, révèle le malentendu sur le sexe de la nouvelle venue³¹. Face à cet impair, la voyageuse raconte qu'elle a hésité à s'évanouir derechef, mais que, sachant qu'elle ne pourrait trouver de sels dans cette région de l'Afrique, elle a préféré s'abstenir. Elle poursuit en disant que l'auteur de la note, s'étant rendu compte de son erreur, a offert de se suicider sur le champ – proposition qu'elle a déclinée. L'anecdote et le comique d'exagération lui permettent donc de faire d'une pierre deux coups : réaffirmer son respect des codes vestimentaires ; et indiquer qu'elle n'est pas pour autant dupe de ces conventions. Car en suggérant qu'elle a songé à adopter l'attitude féminine par excellence (l'évanouissement) avant de changer d'avis, elle fait de la syncope une simple question de choix personnel : elle a *failli* être femme jusqu'au bout, puis a renoncé.

29. « I hasten to assure you I never even wear a masculine collar and tie, and as for encasing the more earthward extremities of my anatomy in – you know what I mean – I would rather perish on a public scaffold » M. KINGSLEY (1982 : 147).

30. « Dear old man, you must be in a deuce of a mess after the tornado. Just help yourself to a set of my dry things. The shirts are in the bottom drawer, the trousers are in the box under the bed, and then come over here to the sing-song. My leg is dickey, or I'd come across » (*Ibid.*, p. 502).

31. On apprend plus tard que la méprise tient au vocabulaire utilisé par le domestique, qui a annoncé à son employeur l'arrivée d'un « homme blanc ». Rappelons que certaines langues africaines ne connaissent pas de différence entre féminin et masculin, et que l'immense majorité des Blancs sur place étant des hommes, « Sir » désigne en fait toute personne blanche : le caractère sexué de l'individu importe en l'occurrence moins que sa couleur, d'où l'erreur du domestique.

Tout au long de son récit, l'auteure joue avec habileté et malice sur ces deux tableaux : provocation et allégeance à l'ordre social. En bonne connaissance des usages du monde, elle semble tenir particulièrement à sa réputation de respectabilité... pour admettre par ailleurs qu'il lui arrive d'avoir des réactions peu convenables et presque indicibles. Elle qui refusait de prendre un bain dans une maison dénuée de portes et pourvue de volets troués³², ou s'efforçait, lors de dîners mondains, de bien se tenir³³, avoue qu'elle a tendance à jurer comme un charretier, même si dans son récit, elle ne confesse que des bordées de jurons intérieurs – hommage aux apparences, qui sont donc sauvées³⁴. Elle qui s'interdisait le port d'une arme sous prétexte que *ça ne fait pas dame*³⁵ raconte avoir *causé sport* avec un chasseur africain rencontré lors d'une promenade en solitaire. Elle qui se dit obsédée par la quête continuelle d'épingles à cheveux, attribut exclusivement féminin, précise qu'elle n'est cependant pas membre de la Ligue féminine anti-alcoolique mais *chasseuse de fétiches et de scarabées*, ce qui lui permet de s'afficher comme scientifique – pôle masculin s'il en est³⁶. Enfin, elle qui s'identifiait au caractère réputé pacifique des femmes en se vantant de n'avoir jamais porté la main sur un Africain³⁷, avoue qu'elle a des *envies de meurtre* contre ses porteurs un jour où ils l'ont particulièrement contrariée³⁸.

Identités de genre, de race et de classe

Mary Kingsley dessine donc un autoportrait nuancé, où l'honorabilité le dispute à l'extravagance. De toute évidence, elle tient à montrer d'elle

32. M. KINGSLEY (1982 : 563).

33. Lors d'un dîner chez un négociant, tandis que, attaquée par une nuée de moustiques, elle parvient à ne rien laisser voir de sa gêne et écrit : « *I behave exquisitely, and am quite lost in admiration of my own conduct* » (*Ibid.*, p. 132). Voir aussi la page 147, où elle déclare s'être *très bien comportée*, comme si cela lui demandait un effort particulier ou était suffisamment rare pour mériter d'être souligné.

34. « *Swearing horribly, but internally* », écrit-elle (*Ibid.*, p. 132). Ses biographes, comme Katherine Frank (1988) ou Valerie Myer (1989), rappellent qu'elle était justement célèbre pour sa propension peu féminine à jurer.

35. « *I do not think it is lady like to go shooting things with a gun* » (M. KINGSLEY, 1982 : 545).

36. D'autant qu'en anglais, elle peut se décrire comme *beetle and fetish hunter*, expression neutre du point de vue grammatical (*Ibid.*, p. 5-6).

37. *Ibid.*, p. 503.

38. *Ibid.*, p. 578. Voir aussi le passage où elle prétend que les Fang et elle auraient pu s'entretuer s'ils n'avaient décidé d'un commun accord de devenir amis... (*Ibid.*, p. 264).

des facettes incompatibles avec l'idéal féminin de la classe moyenne victorienne³⁹. Et sa remise en cause des rôles sociaux de genre, pour discrète et ambivalente qu'elle soit, émaille tout son ouvrage – d'autant qu'elle se retrouve sous une autre forme : l'ironie, lorsqu'elle évoque les qualités réputées féminines ou masculines.

On peut certes se demander dans quelle mesure elle est sérieuse lorsqu'elle écrit, à propos d'un Français avec lequel elle n'a pas de langue commune : « comme il sied à l'intelligence du sexe fort, c'est lui qui le premier trouva une solution, en réclamant un interprète⁴⁰ ». Mais le doute n'est plus guère permis quand elle affirme : « Comme le dirait mon frère, "C'est tout simple, quand on y pense" ; mais penser n'est pas mon fort⁴¹ », alors qu'elle est en train de devenir une experte renommée sur divers sujets scientifiques. Enfin, face à un certain Dr. Pélissier qui se refuse à écouter les bons conseils qu'elle lui administre, elle conclut : « les hommes sont comme ils sont⁴² », comme si l'obstination était une caractéristique purement masculine – elle qui ne fait aucun cas des recommandations qu'on lui adresse !

De même, elle ironise sur les traits de caractère réputés féminins, lorsqu'elle prétend faire preuve de *malveillance féminine* en disant du bien de plusieurs de ses amies⁴³. On retrouve le même ton railleur quand elle évoque Brazza, explorateur au service de la France dans le bassin du Congo, et qu'elle conclut : « De Brazza a tant fait et si bien réussi que l'on me pardonnera, vu que je suis une femme, si j'exprime l'espoir un peu mièvre qu'il vivra assez longtemps pour contempler son édifice terminé⁴⁴ ». Cette façon soudaine de s'identifier à la faible femme peut difficilement être prise au premier degré – même si de fait elle admirait suffisamment Brazza pour lui souhaiter longue vie. Étant donné son sang-froid légendaire⁴⁵, elle n'est pas davantage crédible quand elle feint

39. On peut d'ailleurs supposer que le fait d'appartenir à deux milieux sociaux différents, par son père et par sa mère, a aiguisé son sentiment de ne jamais être tout à fait à sa place.

40. « *He, as is fitting for his superior sex, displays intelligence first and says "Interpreter"* » (M. KINGSLEY, 1982 : 146).

41. « *As my brother would say, "It's perfectly simple if you think about it" ; but thinking is not my strong point* » (*Ibid.*, p. 297-298).

42. « *Men will be men* » (*Ibid.*, p. 149).

43. « *I will be femininely spiteful* » (*Ibid.*, p. 157).

44. « *De Brazza has done so much and done it so well that I, as a woman, may be excused a sentimental hope that he may live to see his edifice of power completed* » (*Ibid.*, p. 368).

45. La seule peur qu'elle reconnaissait avoir éprouvée était due à des rencontres inopinées avec des animaux sauvages tels que gorilles, éléphants et léopards. Elle parle alors de véritable terreur mais, conformément à son habitude, parvient à faire sourire en racontant par exemple comment, confrontée à un léopard qui ne l'avait pas vue, elle s'est tapie durant une vingtaine de minutes, qui lui ont paru douze mois... (*Ibid.*, p. 544-545).

la peur, usant de clichés tels que « avec une anxiété toute féminine... »⁴⁶. Ici, le stéréotype est si visible que la dérision est indiscutable.

On ne trouve cependant nulle trace d'humour lorsque l'auteure masculinise tout ce dont elle parle. Passe encore qu'elle utilise constamment l'expression *homme blanc* et *homme noir* (souvent au singulier), pour évoquer les différences culturelles entre Europe et Afrique : l'époque, c'est bien connu, brille moins par son sens de la nuance que par sa propension à généraliser, et à le faire au masculin⁴⁷. Mais elle va parfois jusqu'à s'identifier à l'abstraction « homme blanc »⁴⁸, occultant soudain son statut de femme. Voici comment elle rapporte son échange avec une vieille femme sur l'île de Fernando Po :

« Je trouve une charmante vieille dame en train de prendre le soleil au centre [du hameau]. Malheureusement, elle ne connaît pas l'anglais mais je lui cède une boîte d'allumettes, pour montrer que je ne lui veux pas de mal et sachant bien que l'un des grands attraits d'un homme blanc pour un homme noir est cette habitude de distribuer des choses⁴⁹. »

Ce ne sont donc plus deux femmes, une Européenne et une Africaine, qui sont en présence l'une de l'autre, mais deux êtres définis par leur seule couleur et confondus dans un neutre qui est bien sûr un masculin. On comprend dès lors une autre caractéristique frappante de Mary Kingsley : son absence totale d'empathie avec les femmes africaines. Certes, elle les décrit avec un ton élogieux, voire enflammé, soulignant leur beauté, jusqu'à avouer ingénument l'effet qu'elles produisent sur elle :

« Les dames de "Fanny Po" sont célèbres sur toute la côte pour leur beauté, à juste titre. Cependant, et contrairement à ce qu'elles croient, ce ne sont pas les plus belles femmes de cette partie du monde. Du moins pas à mon avis. Je préfère une Elmina, une Igalwa, une M'pongwe, ou – mais je ferais mieux de m'arrêter là et d'admettre que mes préférences

46. « "How are we going to get through that way ? ", says I with natural feminine alarm » (M. KINGSLEY, 1982 : 238).

47. Elle n'hésite pas à écrire, par exemple : « we, white men... » (*Ibid.*, p. 228). Parfois il arrive aussi que son identité nationale prenne le pas sur sa subjectivité de femme, comme lorsqu'elle dit être le troisième anglais (« the third Englishman ») à atteindre le sommet du Mont Cameroun (*Ibid.*, p. 550).

48. Et renvoyant d'ailleurs la femme noire dont elle parle à l'abstraction « homme noir ».

49. « I find a most amiable old lady sitting in the centre of [a three hut village]. Unfortunately she does not know any English, but I shed a box of Lucifer matches, wishing to show that I mean well and knowing that one of the great charms of the white man to the black is this habit of shedding things » (*Ibid.*, p. 391).

sont très partagées entre les dames noires de la côte ouest-africaine. À peine pensé-je à l'une de ces charmantes créatures dont les doux yeux, les formes parfaites et les charmantes manières m'ont captivée, que je me mets à penser à une autre⁵⁰. »

Cette façon de reconnaître qu'elle n'est pas insensible au physique des Africaines surprendrait presque moins sous la plume d'un explorateur – à ceci près que la morale sexuelle et raciale victorienne empêcherait un homme d'avouer aussi franchement son attirance pour des femmes noires. *A contrario*, Mary Kingsley a les coudées franches pour admirer ouvertement les Africaines et elle ne s'en prive pas. Quant aux Africains, elle en fait également des descriptions poussées et louangeuses mais sans y mettre l'enthousiasme dont elle fait preuve pour les femmes. Sans doute cela paraîtrait-il suspect, tant il est vrai qu'une dame comme il faut ne doit pas se commettre à décrire trop précisément des corps d'hommes, noirs de surcroît, et encore moins admettre qu'ils l'ont troublée. Elle déroge déjà assez aux convenances victoriennes en étant constamment confrontée à la nudité, comme lorsqu'elle écrit s'être trouvée en face d'une *masse brune d'humanité nue*⁵¹. Elle ne semble d'ailleurs pas particulièrement à l'aise face à la nudité masculine, puisqu'elle évoque un bout d'étoffe censé servir de cache-sexe à l'un de ses accompagnateurs, mais qu'elle trouve *scandaleusement court*⁵².

Quel que soit son enthousiasme pour le physique des femmes noires, à aucun moment elle n'exprime la moindre identification avec elles. Il est évident que son statut de femme, même s'il lui a permis d'approcher certaines Africaines de près, ne l'a pas – au sens figuré cette fois – rapprochée d'elles. Son évocation de la violence domestique chez les Igalwa est même un modèle de distanciation, confinant à la misogynie :

« Les femmes igalwa sont vives, portées sur la parure et toujours à chercher des noises à leur mari. Plus d'une fois, sur l'île de Lembaréné, j'ai vu une dame au beau milieu de la rue, en train de dire ses quatre vérités à son époux, qui venait de se réfugier dans la maison. Ceci me

50. « The "Fanny Po" ladies are celebrated for their beauty all along the West Coast, and very justly. They are not however, as they themselves think, the most beautiful women in this part of the world. Not at least to my way of thinking. I prefer an Elmina, or an Igalwa, or a M'pongwe, or – but I had better stop and own that my affections have got very scattered among the black ladies of the West Coast, and I no sooner remember one lovely creature whose soft eyes, perfect form and winning, pretty ways have captivated me than I think of another » (M. KINGSLEY, 1982 : 72). Pour d'autres descriptions également ferventes, voir par exemple les pages 21, 63, 223.

51. « A brown mass of naked humanity » (*Ibid.*, p. 247).

52. M. KINGSLEY (1982 : 265).

rappelait certaines scènes que l'on peut voir dans les quartiers pauvres de Londres. Lorsque le mari perd patience (ce qui finit toujours par arriver, puisque c'est un homme) il flanque une raclée à sa femme. [...] Il peut la frapper en toute impunité, tant qu'il ne verse pas le sang. Si le sang coule, si peu que ce soit, sa femme repart dans sa famille, on lui rend le cadeau qu'il avait offert pour le mariage, celui-ci est annulé et elle a le droit de se remarier dès qu'elle est en état de le faire⁵³. »

Voilà donc la violence domestique décrite, analysée, mais nullement condamnée. Le ton se veut neutre, voire « scientifique » : la violence conjugale lui apparaît comme un simple fait social. Mais cette neutralité ne résiste pas à l'analyse, puisqu'à ses yeux, ce sont les femmes qui, en harcelant les hommes, se rendent responsables des coups qu'elles reçoivent. Les maris sont d'autant moins coupables que leur nature d'hommes les rend impropres à la patience. Enfin, ce genre d'incident est somme toute comparable à ce que l'on voit dans les classes laborieuses britanniques. Ici, l'identité de classe vient donc se combiner à l'identité de race, faisant écran à l'identité de genre et à toute empathie de Mary Kingsley pour les femmes africaines.

Sa position sur la polygynie⁵⁴ peut également être lue de cette façon car sa défense de l'institution montre bien qu'elle ne se sent pas grand-chose de commun avec les Africaines. D'après elle, ces dernières seraient les plus ardentes défenseuses du système, pour la bonne raison qu'il garantirait un partage des tâches domestiques. Son argumentation s'adosse à l'antienne bien connue de la paresse des Noirs, les femmes ne faisant pas exception à la règle. Cependant, il ne faut pas perdre de vue le fait qu'en défendant la polygynie – aussi mauvaises que soient ses motivations – elle prend une position tout à fait hétérodoxe, qui risque de choquer son lectorat. L'opinion qui prévaut alors en Grande-Bretagne voit dans la polygynie une pratique de sauvages, qui en dit long sur l'état de dépravation morale des Africains, les excès de leur sexualité et le complet assujettissement des femmes. Aussi a-t-elle recours à son arme habituelle, l'humour, pour désarmer ses adversaires mieux-pensants :

53. « *The Igalwa ladies are spirited, devoted to personal adornment, and they are naggers at their husbands. Many times when walking on Lembarene Island, have I seen a lady stand in the street and let her husband, who had taken shelter inside the house, know what she thought of him, in a way that reminded me of some London slum scenes. When the husband loses his temper, as he surely does sooner or later, being a man, he whacks his wife. [...] He may whack with impunity as long as he does not draw blood ; if he does, be it never so little, his wife is off to her relations, the present he has given for her is returned, the marriage is annulled, and she can re-marry as soon as she is able* » (*Ibid.*, p. 225).

54. Qu'elle appelle « polygamie », conformément à l'usage de la fin du XIX^e siècle ; on lui préférera le terme de polygynie pour sa plus grande précision.

« La polygamie est l'un de ces nombreux sujets sur lesquels il est difficile de se forger une opinion si, avant de se faire cette opinion, l'on étudie bien l'affaire, en en considérant les tenants et aboutissants. Il est donc préférable d'employer la méthode utilisée habituellement par la plupart des gens. Prenez l'un de vos préjugés et combinez-le avec la soi-disant opinion des gens qui donnent dans le même genre de préjugés. Cette méthode est absolument indispensable pour se forger sur la polygamie dans les tribus d'Afrique une opinion qui soit acceptable dans les cercles éclairés⁵⁵. »

On reconnaît là la verve de l'ethnographe qui s'opposait régulièrement aux missionnaires, accusés par elle de détruire les sociétés et cultures africaines au nom de la civilisation. Avec un talent confinant presque à la mauvaise foi, elle décrédibilise les (très nombreux) adversaires de la polygynie en réduisant leurs arguments à de simples banalités de salon. Mais il demeure que son jugement personnel sur la polygynie repose sur le sentiment d'être totalement étrangère à la condition des femmes africaines, qu'elle aborde en tant qu'occidentale et non en tant que femme. L'idée d'une communauté de destin (fût-elle putative) ne l'effleure manifestement jamais, si grande est sa conscience d'appartenir à la « race » blanche.

« Sir » Mary Kingsley ?

Cette primauté de l'identité de race sur l'identité de genre a bien sûr des répercussions sur les relations qu'elle entretient avec ses porteurs. Sa position est assez ambiguë car comme l'indique une anecdote relatée plus haut, elle est d'abord perçue comme « blanc » et seulement en second lieu comme femme⁵⁶. Ce fait s'explique non seulement par la rareté des

55. « Now polygamy is, like most other subjects, a difficult thing to form an opinion on if, before forming that opinion, you go and make a study of the facts and bearings of the case. It is therefore advisable to follow the usual method employed by the majority of people. Just take a prejudice of your own, and fix it up with the so-called opinion of people who go in for that sort of prejudice too. This method is absolutely essential to the forming of an opinion on the subject of polygamy among African tribes, that will be acceptable in enlightened circles » (M. KINGSLEY, 1982 : 212).

56. « The entrenched Victorian convention of white racial supremacy, then, was responsible for 19th century women's extraordinary freedom in Africa, where their identity derived from their white skins rather than their female bodies » (K. FRANK, 1988 : 72).

femmes blanches dans les régions qu'elle parcourt mais aussi par le rapport de force qui s'instaure entre elle et ses employés. Certes, elle se refuse à l'usage de la force brutale contre ses porteurs – alors que nombre d'explorateurs n'hésitaient pas à frapper leurs auxiliaires africains. Mais il n'empêche qu'elle reste en position dominante par rapport aux rameurs et aux porteurs qu'elle emploie, situation attestée par maints détails. Elle se permet par exemple de les rebaptiser, sous prétexte que « leurs honorables noms se ressemblent tous terriblement »⁵⁷ et les affuble en outre de noms légèrement ridicules, tels que Chemise Grise, Païen, ou Silence. Sur le plan symbolique, elle prend donc littéralement possession de ses seconds, montrant ainsi que c'est bien elle qui les domine, alors même qu'elle est une femme – mais une femme blanche.

Pour autant, elle ne tient pas à passer pour un homme et soutient que le terme de « Sir » l'agace, persuadée qu'il ne saurait y avoir d'ambiguïté sur son sexe, puisqu'elle se décrit comme *a most lady-like old person*⁵⁸. Qu'elle se voie comme une dame n'étonnera pas, vu l'effort fourni pour convaincre son public qu'elle s'habille en femme. L'adjectif « vieille », en revanche, appelle quelques réflexions puisque, née en 1862, elle n'a guère plus de trente ans au moment de ses voyages. Soit le fait de se décrire comme âgée est une forme de coquetterie qui lui permet une fois de plus d'asseoir sa crédibilité. Soit – et ce n'est pas incompatible – cela renvoie à son statut de célibataire, comme le souligne le terme français « vieille fille »⁵⁹. Totalement muette sur sa vie sentimentale et sexuelle, elle donne constamment l'impression d'avoir renoncé (de bonne grâce qui plus est) à toute relation amoureuse ou liaison, qui ne pourrait que porter atteinte à sa réputation. En d'autres termes, elle colle autant que possible à l'image de la vieille fille, en répétant par exemple qu'elle n'est ni jolie ni attirante⁶⁰ et se retirant ainsi délibérément de l'univers de

57. « *I will refer to them by their characteristic points, for their honourable names are all awfully alike when you do hear them, and, as usual with Africans, rarely used in conversation* » (M. KINGSLEY, 1982 : 232).

58. Expression difficile à traduire, dont le plus proche équivalent serait probablement « une vieille dame très comme il faut ».

59. « *As the title of Dea Birkett's composite biography of Victorian women travellers, Spinsters abroad, emphasises, women who had the freedom to travel were almost all single ; they often had to wait for this freedom until the death of their parents or husbands left them with money and without responsibilities ; and, unless they were missionaries, they travelled for travel's own sake because, except for the church, the institutions of empire excluded women* » (S. BLAKE, 1992 : 21).

60. Elle se dit ainsi flattée (mais pas entièrement dupe) d'avoir été prise par erreur pour la très jolie Madame Forget, pour affirmer quelques pages plus loin que contrairement aux autres femmes, elle n'a pas fait pas tourner les têtes dans les établissements européens par lesquels elle est passée (M. KINGSLEY, 1982 : 152, 157).

l'amour ou du flirt, sans doute pour mieux attester de son sérieux. Mais le plus étonnant est encore qu'elle semble tirer fierté de ce statut de célibataire – du moins le revendique-t-elle haut et fort. L'un de ses rameurs lui demande un jour où se trouve son mari⁶¹ ; le dialogue est ainsi retranscrit :

« – Où être votre mari, Ma ?, fut la bombe suivante qu'il m'envoya à la figure.

– Moi pas avoir, répondis-je.

– Pas avoir ?, renchérit Samuel, très surpris.

[...] Il se remit néanmoins et revint à la charge :

– Vous pas avoir, Ma ?

– Non, dis-je, furieuse. Vous récoltez beaucoup de caoutchouc, dans les parages ?

– Moi pas être commerçant, Ma, rétorqua Samuel, évitant le piège que je lui tendais pour changer de sujet de conversation. Pourquoi vous pas avoir ?

Le reste de la conversation est irracontable ; mais il me débarqua à Andande sans encombres et reçut un dollar comme convenu⁶². »

Si elle se réfugie ici prudemment derrière « l'irracontable », l'auteure fait preuve de plus d'audace dans un autre passage. À un fonctionnaire français qui voudrait lui interdire de se rendre dans les rapides de l'Ogooué, elle rétorque qu'une autre Européenne s'y est déjà rendue. Son interlocuteur lui ayant objecté que cette dame était accompagnée de son mari, Mary Kingsley aurait répliqué :

« Pour ce qui est du mari... ni la Royal Geographical Society, ni MM. Silver, dans leurs listes très complètes des articles indispensables en climat tropical, ne mentionnent de mari⁶³. »

61. La conversation avait commencé par une autre question, le porteur voulant savoir si elle était chrétienne. Elle se débrouille pour botter en touche et ne pas répondre, étant donné qu'elle ne l'est pas vraiment : elle se décrit comme une « darwinienne convaincue » et semble agnostique, sinon athée (A. HUGON, 1990).

62. « "Where be your husband, Ma ?", was the next conversational bomb he hurled at me. "I no got one", I answer. "No got", says Samuel with astonishment [...]. He recovered himself however and returned to his charge. "No got one, Ma ?" "No", I say furiously. "Do you get much rubber round here ?" "I no be trade man", says Samuel, refusing to fall into my trap for changing conversation. "Why you no got one ?" The remainder of the conversation is unreportable, but he landed me at Andande all right and got his dollar » (M. KINGSLEY, 1982 : 216-217).

63. « [...] and as for the husband, neither the Royal Geographical Society nor Messrs Silver, in their elaborate lists of articles necessary for a traveller in tropical climates, make mention of husbands » (Ibid., p. 167).

Il faut un certain cran pour railler ainsi la sacro-sainte institution du mariage en ravalant le mari au rang d'accessoire, qui plus est superflu – mais c'est le genre de provocations devant lesquelles elle ne recule pas, surtout quand il s'agit de désarmer d'éventuelles critiques.

Qu'elle soit célibataire et fière de l'être ne l'empêche pas, au demeurant, d'adopter à l'occasion l'un des rôles féminins avec ses auxiliaires africains : celui de mère. Ainsi, lorsqu'elle imagine que, suivie de ses porteurs, elle ressemble à une poule accompagnée de ses poussins⁶⁴. Mais là encore, une certaine ambiguïté n'est pas absente, puisque, évoquant ceux qui l'ont accompagnée dans son ascension du Mont Cameroun, l'apprentie alpiniste écrit :

« La seule chose dont je me félicite est d'avoir mené mes hommes si haut et de les avoir ramenés sans aucun dommage ; mais comme ils l'ont dit eux-mêmes, j'étais un père et une mère pour eux. Et j'ai fait un couple de parents bien sévères quoique gentils⁶⁵. »

Mêlant de la sorte autorité et bienveillance, cumulant donc une attitude paternelle avec une qualité maternelle, Mary Kingsley prouve une fois de plus combien son identité de genre (et son rapport aux Africains) est complexe. Elle en avait d'ailleurs parfaitement conscience, comme le prouve cette confession à son ami Matthew Nathan⁶⁶ :

« Je vous avouerai sous le sceau du secret – car si cela se savait, cela pourrait me nuire considérablement – mon opinion sur l'Africain. Celui-ci n'est pas “demi-diable et demi-enfant” ; pas plus qu'il n'est “notre frère demeuré dans les ténèbres”, ni rien de tel. L'Africain est une femme [...]. Je les connais, ces nègres, car je suis une femme moi-même ; une femme de race masculine, certes, mais une femme quand même⁶⁷. »

64. M. KINGSLEY (1982 : 168).

65. « *The only point on which I congratulate myself is having got my men so high, and back again, undamaged ; but as they said, I was a Father and a Mother to them, and a very stern though kind set of parents I have been* » (*Ibid.*, p. 604).

66. Matthew Nathan était l'un des proches de Mary Kingsley, dont sa biographe Katherine Frank pense qu'elle était amoureuse – sans que cela soit réciproque (1988 : 290-292).

67. Lettre du 28 août 1899 : « *I will import to you, in strict confidence, for if it were known it would damage me badly, my opinion on the African. He is not “half devil and half child”, anymore than he is “our benighted brother” and all that sort of thing. He is a woman... I know those nigs because I am a woman, a woman of a masculine race but a woman still* » (citée in D. BIRKETT, 1987 : 10-16). Ailleurs, D. BIRKETT (1992 : 150) explique aussi que l'expression *half-devil and half-child* est tirée du texte bien connu de Rudyard Kipling, *The White Man's Burden*, publié dans le *Times* du 4 février 1899. Le même passage de la lettre à Matthew Nathan est cité par Karen Lawrence (1994 : 152).

Il n'est pas fortuit que l'auteure mélange ici le registre de la race et celui du sexe pour se définir et évoquer son affinité, voire sa complicité (d'ailleurs plus fantasmées que réelles) avec les Africains. En effet, une femme partant à la découverte de l'Afrique, « c'est l'Autre qui regarde l'Autre⁶⁸ » – ou, pour reprendre les hiérarchies sexuelle et raciale du XIX^e siècle, le deuxième sexe regardant la dernière race. Mais cette position d'altérité n'est pas forcément – contrairement à ce qu'elle semblait croire elle-même – synonyme de compréhension ou d'identification, encore moins de combat commun contre l'oppression. Tout au plus est-elle la garantie d'un regard « différent » sur certains aspects de la rencontre qui s'opère : ses prises de position peu orthodoxes sur les institutions sociales africaines et leur bien-fondé en témoignent⁶⁹. Mais le moins que l'on puisse dire est que son discours sur les rôles sociaux de sexe n'est pas globalement contestataire : qu'elle outre passe régulièrement les assignations faites à son sexe ne l'empêche pas d'avoir un discours largement conservateur sur l'ordre social divisant la société en deux genres bien distincts. Quant à son identité de femme, si elle est parfois brouillée par son identité de race ou de classe, elle est néanmoins réaffirmée avec force tout au long du livre – notamment pour faire oublier les nombreuses occasions où elle y a dérogé. Au final, si Mary Kingsley jongle avec l'identité de genre, si elle se montre volontiers transgressive, elle n'est pas pour autant subversive⁷⁰ – ce qui n'étonnera pas si l'on se souvient que son ambition est de se faire admettre dans les cercles très masculins de la science et de l'aventure impériales.

68. B. MONICAT (1996 : 5).

69. Confirmant l'assertion de Susan Blake : « *A Woman's point of view does not guarantee a reciprocal relationship with an Other, but it opens a crack in the concept of Self through which to examine the concept of Other* » (S. BLAKE, 1992 : 32). Voir aussi l'affirmation de Margaret Strobel : « *In comparison with accounts by Victorian men, women's travel narratives incline less toward domination and more toward discovery* » (M. STROBEL, 1991 : 36).

70. Surtout, on ne saurait affirmer qu'elle voyage « comme un homme » (sic), titre qu'avaient proposé les responsables des éditions Phébus lorsque j'ai traduit son récit de voyage en français en 1992. L'ouvrage est finalement paru sous le titre plus neutre de *Une Odyssée africaine*. Il s'agit de la traduction d'une version de *Travels in West Africa* abrégée par l'auteure elle-même et publiée en 1899.

Références bibliographiques

- BIRKETT D., 1987, « West Africa's Mary Kingsley », *History Today*, n° 37, mai : 10-16.
- , 1989, *Spinsters Abroad : Victorian Lady Explorers*, Oxford, Blackwell.
- , 1992, *Mary Kingsley, Imperial Adventuress*, London, Macmillan.
- BLAKE S., 1992, « A woman's Trek : What Difference does Gender Make ? », in STROBEL M. et CHAUDHURI N. (eds), *Western Women and Imperialism : Complicity and Resistance*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press : 20-34.
- BLUNT A., 1994, *Travel, Gender and Imperialism : Mary Kingsley and West Africa*, New York and London, The Guildford Press.
- DUBY G. et PERROT M., 1991, *Histoire des femmes en Occident*, vol. 4, le XIX^e siècle, Paris, Plon.
- FRANK K., 1988, [Hamish Hamilton, 1987], *A Voyager Out. The Life of Mary Kingsley*, London, Corgi Books.
- GWYNN S., 1933, *The Life of Mary Kingsley*, London, Macmillan.
- HOWARD C., 1957, *Mary Kingsley*, London, Hutchinson.
- HUGON A., 1990, *La religion chez Mary Kingsley*, Paris, Université Paris 1, mémoire de DEA.
- KINGSLEY M., 1899, *West African Studies*, London, Macmillan.
- , 1982 [Macmillan, 1897], *Travels in West Africa*, London, Virago Press Ltd (5^e édition en fac-similé).
- , 1992, *Une Odyssée africaine*, Paris, Phébus (édition de poche Payot Voyageurs, 1994).
- LAWRENCE K. R., 1994, *Penelope Voyages : Women and Travel in the British Literary Tradition*, Ithaca and London, Cornell UP, first published by Beacon Press, 1988.
- McEWAN C., 2000, *Gender, Geography and Empire : Victorian Women Travellers in West Africa*, Singapore, Sydney, Ashgate Publisher, Aldershot.
- MILLS S., 1991, *Discourses of Difference : An Analysis of women's travel writing and colonialism*, London and New York, Routledge.
- MONICAT B., 1996, *Itinéraires de l'écriture au féminin : les voyageuses du XIX^e siècle*, Amsterdam et Atlanta, Rodopi.
- MOUCHARD C., 1987, *Aventurières en crinolines*, Paris, Points Actuels.
- MYER G. V., 1989, *A Victorian Lady in Africa : The Story of Mary Kingsley*, Southampton, Ashford Press Publishing.
- NAIR J., 1994, « On the Question on Agency in Indian Feminist Historiography », *Gender and History*, VI, avril : 82-100.
- PARK Mungo, 1799, *Travels in the Interior Districts of Africa*, London, G. & W. Nicol.

- PRATT M. L., 1992, *Imperial Eyes : Travel Writing and Transculturation*, London and New York, Routledge.
- SANGARI K. et VAID S. (eds), 1997, *Recasting Women : Essays in Indian Colonial History*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- STROBEL M., 1991, *European Women and the Second British Empire*, Bloomington, Indiana University Press.
- VENAYRE S., 2002, *La Gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne, 1850-1940*, Paris, Aubier, Collection historique.

Autour de la chefferie dans la banlieue de Conakry

Jeux de pouvoir entre autochtones, allochtones et autorités coloniales

Odile GOERG¹

Cet article découle de la conjonction de deux interrogations, de deux cheminements : d'une part une réflexion sur la notion d'ethnie², de l'autre l'étude des mécanismes de gestion des villes. À la confluence de ces deux perspectives se trouve la chefferie envisagée en contexte colonial urbain. Si les ethnies ont bien une histoire³, la chefferie, elle aussi, procède de l'invention, au sens historique du terme. Le maintien d'une forme de chefferie renvoie à la nécessité de disposer de courroies de transmission entre les populations urbaines et les autorités coloniales, quels qu'en soient la nature ou le niveau (gouvernement central ou municipalités). L'analyse comparée de l'institution de la chefferie dans différentes situations coloniales (allemande, britannique et française) montre la diversité des réponses adoptées, dans son rapport à la dimension ethnique⁴. La chefferie revêt en effet divers masques : chefferie ethnique, *tribal headmen*, chef de quartier ou de village de banlieue...

Au-delà de l'impératif commun, l'analyse comparée met au jour les hésitations des choix politiques, les remodelages et les négociations autour des chefferies, aux racines antérieures plus ou moins dévoyées.

1. Professeure (histoire de l'Afrique contemporaine), Université Paris 7, Sedet, CNRS.

2. Cette orientation n'est pas sans relation avec la fréquentation de Jean-Pierre Chrétien, soit alors qu'étudiante j'assistais au séminaire qu'il animait avec Jean Devisse à la fin des années 1970, soit par la participation à des colloques qu'il co-organisait.

3. J.-P. CHRÉTIEN et G. PRUNIER (dir., 1989).

4. O. GOERG (1989) ; O. GOERG (1997, vol. 1 : ch. 13, 619 et suiv.).

Cette perspective débouche forcément sur le rapport au passé, aussi bien du fait des titulaires de la fonction que des populations ou des gouvernants. Les jeux de mémoire, l'instrumentalisation et la manipulation se trouvent au cœur de la problématique, dans un cadre historiographique qui met désormais l'accent moins sur les structures de commandement, bien connues maintenant, que sur les mécanismes de légitimation et les fondements de l'autorité. Le « Retour des rois » a ainsi montré la résurgence politique d'autorités dites traditionnelles, mettant à profit, dans les années 1990, l'ouverture de la démocratisation⁵. Celles-ci s'appuient sur des héritages historiques, plus ou moins profonds et plus ou moins « authentiques », dont la mise en exergue varie selon les périodes.

Quels qu'en soient l'échelon et le lieu d'application (quartier de ville, village, canton), la logique de nomination des chefs reste fondamentalement la même, *mutatis mutandis* : toute autorité émane du pouvoir colonial qui la délègue selon ses besoins et sa stratégie propre. Ceci est particulièrement vrai dans le système colonial français. De fait, même si la chefferie en tant qu'institution administrative procède partout du même esprit, sa portée est différente selon les lieux car les enjeux diffèrent. Dans cette optique, la légitimation par la tradition est superfétatoire. Le rapport au passé varie toutefois selon le contexte, à la fois dans le temps et dans l'espace, appréhendé ici dans le cadre de l'agglomération de Conakry. En ville proprement dite comme en périphérie, les chefs sont, au départ, des créations de l'administration, des « inventions ». Ils sont mis en place pour de commodos objectifs de gestion des habitants et non au nom d'une quelconque reconnaissance de leur autorité passée. Le recours aux ancêtres s'avère cependant rapidement judicieux, sinon indispensable, comme mode de légitimation du pouvoir.

Conakry, mêlant des quartiers issus de vieux villages et d'autres accueillant des migrants, illustre ce processus. Le recrutement des chefs de quartier témoigne en effet des glissements au fil des décennies. L'analyse des modalités de légitimation des quatre chefs « indigènes » a mis en évidence les mutations progressives tout au long de la première moitié du xx^e siècle, allant « de la tradition niée à la tradition revendiquée⁶ ». La démonstration procède d'une source fort riche : les dossiers individuels des chefs, disponibles de 1915 aux années 1950⁷. Le

5. Actes du colloque « Rois et chefs dans les États africains », organisé en novembre 1999 par le Centre de recherches africaines (CNRS, Université Paris 1), publiés dans C.-H. PERROT et F.-X. FAUVELLE-AYMAR (dir., 2003).

6. O. GOERG (2003 : 25-45).

7. La circulaire n° 18 du 15 mars 1911 instaure un mode de surveillance et de suivi des carrières des titulaires d'un commandement indigène. Les fiches sont conservées aux Archives nationales de Guinée (ANG), dans la série 1D. Les archives comprennent un dossier par chef et sont organisées par quartier (Centre et Boulbinet : 1D 88 ; Coronthie,

dossier complet d'un individu comprend une fiche-type comportant diverses rubriques biographiques et professionnelles : « race, date de nomination, solde, distinction honorifique, sanctions éventuelles, identité du prédécesseur et du successeur, révoqué/démissionnaire/décédé le..., niveau d'instruction, religion, degré de fortune, attitude par rapport aux autorités, attitude par rapport aux administrés », complétée par une notice concernant sa personnalité et son travail, rédigée de manière libre. À travers ces fiches, on peut suivre, année après année, l'évolution des arguments justifiant les choix de l'administration. Les critères, déterminés par l'instance même qui les applique, sont bien sûr modulables selon les circonstances. La position des intéressés eux-mêmes (chefs actuels ou putatifs) émane des lettres de candidature, pratique qui s'instaure à partir des années 1930. Le discours des colonisateurs est alors doublé par la version des colonisés qui détaillent, dans ces lettres et d'autres documents de ce type, les raisons pour lesquelles leur nomination s'impose.

De bureaucratiques et pragmatiques au départ, les critères de nomination avancés par les pouvoirs coloniaux intègrent peu à peu la dimension historique et sociologique. Dans les premiers temps, ils sont en effet centrés sur des garanties morales et financières : instruction, niveau d'aisance et autorité. Le passé n'est pas valorisé en tant que tel, c'est-à-dire qu'il n'est pas mis en avant pour justifier la désignation d'un chef, même si celui-ci peut appartenir à une ancienne famille influente. Il en va ainsi du chef du quartier de Boulbinet, Mangué Yattara, en place depuis 1910 : celui-ci est présenté comme « descendant d'une famille de chefs fixée depuis longtemps à Boulbiné », en 1934 seulement, soit un an avant son départ. Cette formulation est alors devenue la norme du langage administratif. L'appartenance à une famille dirigeante locale tient désormais une place de choix dans la nomination, où s'affrontent plusieurs candidats, ce qui rend l'explicitation des justifications indispensable. On observe le passage d'un rôle négligeable, voire inversé et contre-productif, du passé à une valorisation de celui-ci. La domination coloniale n'est guère plus contestée par les anciens tenants du pouvoir : la référence au passé ne présente donc plus de danger pour les colonisateurs ; elle cautionne au contraire leur pouvoir, présenté comme héritier des pratiques antérieures. Cette mutation passe par la réinterprétation du passé par les uns (anciens et nouveaux chefs) et les autres (colonisateurs).

appelé aussi Timénétaye : ID 90 ; et Hôpital : ID 91). À ceci s'ajoutent les dossiers de la « Chefferie traditionnelle de Conakry-Banlieue » (ID 89) ; le dossier 1 concerne les généralités et la chefferie de canton tandis que les dossiers 2 à 6 traitent des différents villages. La circulaire ne fut généralement appliquée qu'à partir de 1915 mais les fiches comprennent parfois des informations rétrospectives sur les chefs.

Les alentours de Conakry, dotés du statut officiel de « banlieue » et « faubourgs » selon la nomenclature officielle⁸, furent également soumis à une organisation administrative hiérarchisée, de « chefs de village », supervisés par un chef commun. La proximité du chef-lieu attira des populations nouvelles mais il faut attendre la fin des années 1950 pour voir la croissance démographique s'accélérer et se reporter dans les villages limitrophes. Les changements observés au cœur du chef-lieu de la Guinée, objet d'un contrôle direct, se retrouvent-ils dans sa périphérie, lieu d'enjeux plus lâches jusqu'à la fin de la période coloniale ? Comment s'y joue le lien entre passé et présent, entre administrés et colonisateurs, entre autochtones et migrants ? Plus qu'à Conakry en effet, la juxtaposition de populations anciennement installées, de souche baga, et de nouveaux venus pèse dans les rapports politiques et les jeux de pouvoir. Le rapport au passé s'y décline donc différemment.

Mamadou Thiam, un chef peul pour la banlieue de Conakry

En 1908, Mamadou Thiam, chef de Dixinn-Foulah, village de peuplement peul comme l'indique son nom, est désigné comme intermédiaire entre le commandant de cercle et les divers chefs de la banlieue. Aucune légitimité de commandement local ou antériorité dans la zone ne peut expliquer ce choix. Quels sont donc les fondements de cette nomination ? Quelle en est la portée sur les rapports de pouvoir ?

Alors que la gestion des habitants de Conakry est prioritaire pour les colonisateurs, celle de la banlieue est perçue de manière plus lâche. La ville se caractérise à la fois par son territoire limité (environ 3 km²), plus facile à contrôler, et par le carcan de l'institution municipale, qui enserrait les chefs de quartier depuis son instauration en 1904. À l'inverse, pendant longtemps la banlieue ne présente pas d'intérêt majeur car elle est peu peuplée et peu dynamique économiquement : dans les années 1920, elle compte un peu plus de 3 000 habitants contre 10 000 à 15 000 à Conakry. L'administration a également conscience de son incapacité matérielle à surveiller ce vaste espace : la banlieue est étendue et les villages et hameaux, reliés par de mauvaises routes, sont dispersés. Des chefs de village y ont peu à peu été officialisés, selon la même logique qu'ailleurs en Guinée. La suppression de la fonction de « chef des indigènes de Conakry » en 1908 pousse à nommer un chef disposant d'un pouvoir de

8. O. GOERG (2004 : 139-157).

contrôle et de coordination sur l'ensemble de la banlieue. C'est alors que Mamadou Thiam entre en scène.

Après avoir assumé officieusement cette tâche, il est nommé officiellement « chef de la province de la banlieue » (décision du 17 janvier 1914)⁹. Pour asseoir son autorité, une augmentation substantielle de sa rémunération est décidée en 1920 car « les tâches de la banlieue sont plus absorbantes qu'une province ordinaire »¹⁰. Cette justification rationalisante recouvre en fait la nécessité d'accroître sa position sociale dans l'échelle des commandements coloniaux. Une fois ce rôle établi, le titre est mué en simple « chef de canton » de la banlieue de Conakry, après une réforme administrative. Cette fonction est indispensable pour une bonne gestion de la banlieue. Son aire de compétence s'étend sur les villages de « Caporo, Ratoma, Dixinn-Soussou, Camayenne, Coléa, Dixinn-Foulah, Tanéné, Tombolia, Kobaya et Nongo¹¹ ». À ces dix villages principaux sont associés six hameaux, tous dotés de chefs, qui cherchent chacun à affirmer leur autonomie. L'échelon supérieur – celui de chef de canton – tire donc bien sa légitimité de la caution coloniale, tandis que le fonctionnement à la base n'est pas l'objet d'une surveillance serrée, même si les chefs de village font également l'objet d'un acte de nomination.

L'érection de la banlieue en tant que province puis canton doté d'un chef affirme l'identité de cette division administrative tout en consacrant la dislocation du royaume de Dubréka, d'autant que la banlieue inclut Kaporo, lieu de résidence de la famille dirigeante du Kaloum qui en dépendait. Ce village est situé à une quinzaine de kilomètres de Conakry. La négation du passé entraîne donc un remodelage spatial, organisant une nouvelle hiérarchie des lieux et le choix autoritaire des chefs administratifs. Elle va encore plus loin en banlieue qu'à Conakry puisqu'on fait appel à un individu totalement étranger, non seulement au lignage dirigeant mais aussi à la région : Mamadou Seydou Sy, dit Mamadou Thiam, dont on loue les qualités intellectuelles, est en effet originaire du Fouta-Djalon. Alors qu'on utilise ses services, il faut lui donner une reconnaissance officielle, car la tâche est lourde :

« ...Chaque village du cercle étant autonome et aucun intermédiaire n'existant par suite entre l'administration et les divers chefs. Mamadou

9. ANG, 2D 114 : Loos et banlieue (1905-1911), et 1D 89 d.1 : Mamadou Thiam, chef de canton de la banlieue, pièce 3, Circonstances de la nomination.

10. Soit une solde de 2 400 francs par an, payable par mois ou trimestre, ainsi qu'1 % sur la capitation perçue dans la province (décision du 25 mars 1920).

11. ANG, 2D 307 (dossier 1), 2D 324 (dossier 1) sur la réforme de 1927 : arrêté du 2 septembre 1927 réorganisant le cercle de Conakry (qui comprend alors onze cantons). L'orthographe des noms de lieu n'est pas encore fixée.

Thiam est réellement chargé de famille et ce n'est pas la misérable terre qui a été laissée aux Foulahs dans la banlieue qui peut lui permettre de faire vivre les siens, employé qu'il est presque perpétuellement par l'administration ; car cette terre est la plus pauvre de toute cette région, le manioc seul pouvant y pousser et encore dans des parties assez restreintes¹². »

Au-delà de l'aspect pragmatique, cette décision traduit ouvertement la méfiance de l'administration vis-à-vis de la famille Soumah, famille dirigeante du Kaloum, et la volonté de saper totalement son autorité. Les archives évoquent ainsi « les agissements des frères de Méry Sékou¹³ et leur propagande anti-française [...] prétendant que la terre de Conakry et de la côte appartient aux Bagas seuls et qu'aucun étranger n'a le droit d'y commander¹⁴ ».

Pour l'administration, la nomination de Mamadou Thiam ne serait qu'un prétexte aux troubles car celui-ci a de bonnes relations avec les chefs baga. Elle nie ainsi les rapports antérieurs de pouvoir et prétend agir au nom de l'efficacité gestionnaire alors que la colonisation bouleverse fondamentalement toutes les données politiques et sociales. Selon les colonisateurs, les revendications des Soumah masqueraient en fait deux problèmes bien concrets, à savoir le paiement des impôts et le statut des captifs :

« J'ai découvert que jamais ces gens n'avaient payé l'impôt ; j'ai là un moyen de faire voir à ces anciens chefs et à leurs partisans que maintenant tout le monde doit se soumettre à la loi française.

D'autre part je crois pouvoir dire que si Mery Ansou et Coni Ciré se montrent aussi émus de ne pas voir un Baga à la tête du district de la banlieue, c'est que celle-ci (à part Kaporo et Matam) est peuplée par des anciens serviteurs ou descendants d'anciens captifs des Bagas et que dans ces conditions les habitants de la banlieue avaient jusqu'à ce jour nourri et entretenu leurs anciens maîtres qui craignent de voir cesser cet état de choses. »

12. ANG, 2D 324, Cercle de Conakry, « Réorganisation territoriale et chefferie traditionnelle », dossier 1 (affaires politiques et administratives 1913-1955), sous-dossier 1 (nomination de chefs 1913-1920) : lettre de l'administrateur des Îles de Los et banlieue au Lieutenant-gouverneur, 31 mai 1913.

13. Méry Sékou Soumah aurait dû hériter, en tant qu'*almami*, de la charge du royaume du Dubréka, qui fut peu à peu démantelé. Il servit informellement de chef du quartier de Conakry où se trouvait sa concession, qui reçut le nom d'Almamia. Il fut révoqué de ses fonctions de chef du « Kaloum et du Tabounsou » en 1902, puis rétabli en 1905. Il mourut en 1906, ce qui mit fin à toute reconnaissance officielle de ce rôle.

14. ANG, 2D 324 Cercle de Conakry, « Réorganisation territoriale et chefferie traditionnelle », lettre de l'Administrateur-maire au Lieutenant-gouverneur, 27 septembre 1913.

On exploite pour cela la figure rhétorique des « fortes têtes », agissant de manière isolée, et l'impossibilité pour l'administration d'être dupée.

Et de préciser :

« Un chef Baga a déjà demandé, ces jours derniers, à l'Administrateur-adjoint au Cercle en tournée dans son village s'il y aurait toujours *des captifs* maintenant qu'il y avait un chef de province. Certains chefs de village sont eux-mêmes des serviteurs [? : sic] qui n'ont pas encore su s'affranchir du joug séculaire qu'ils acceptent sans mot dire. Tant que subsistera le prestige des anciennes familles dominantes, il est bien certain que ces mœurs ne disparaîtront point¹⁵. »

Cette analyse, au contenu suspect car les Baga ne sont pas connus pour leur pratique étendue de l'esclavage, éclaire le rapport colonial au passé à cette époque. Il s'agit de le nier pour imposer la domination française et rompre les solidarités ou les allégeances anciennes. La nomination d'un chef de province peut avoir pour but manifeste de briser le pouvoir de ceux qui exerçaient une autorité avant la mainmise française, en jouant à la fois sur les conflits internes à l'ancien royaume et sur le renouvellement des populations lié aux courants migratoires.

Baga, Susu et Peul : entre autochtones et allochtones

L'origine exogène de Mamadou Thiam renvoie effectivement au processus de peuplement de la région et à la thématique des relations entre autochtones et migrants dans une zone attractive démographiquement. L'implantation locale, de plus ou moins grande profondeur historique, conditionne les modalités ou même la possibilité de l'instrumentalisation ultérieure du passé, par les chefs aussi bien que par l'administration.

Le peuplement de la presqu'île de Tumbo et du Kaloum est constitué par les Baga, formant le soubassement démographique, auxquels vinrent s'adjoindre les Susu installés plus récemment. Ces populations, elles-mêmes issues de migrations successives, sont venues de l'intérieur sous la poussée des perturbations démographiques et politiques au Fouta-Djalon (mouvements de peuplement peul, fondation de l'État théocratique au début du XVIII^e siècle). L'ensemble est peu à peu contrôlé

15. ANG, 2D 324 Cercle de Conakry, « Réorganisation territoriale et chefferie traditionnelle », lettre de l'Administrateur-maire au Lieutenant-gouverneur, 27 septembre 1913.

politiquement et culturellement par les Susu, apparentés aux Mande. Ainsi que le précise un témoignage oral : « Tous ceux qui naissaient à cette époque dans cette région de Conakry, qu'ils soient Baga, Mandenya ou autres se réclamaient des Sosoe, parce que nous parlons tous le sosokhui¹⁶. »

Selon les traditions orales et la toponymie, les premiers villages attestés de la région côtière seraient baga. Ils ont été fondés, à des dates diverses, généralement par les lignages Soumah et Bangoura. Ainsi, Tombolia, village le plus éloigné de Conakry (soit environ 25 km), serait le plus ancien. Il daterait des lendemains de la bataille de Talansan, en 1727, victoire des musulmans qui ouvre symboliquement l'ère du Fouta-Djalon théocratique et entraîne le départ de diverses populations, dont les Baga, vers la côte. Ce village, qui dépendait politiquement de Kaporo, abritait un important centre de culte baga. Il en tirait un prestige certain dans le royaume, ce qui lui conférait un statut à part et donnait une autorité importante à son conseil des Anciens. Le chef du Kaloum ne pouvait pénétrer dans ce village considéré comme sacré, en tant que lieu où reposent les ancêtres¹⁷.

À ce peuplement ancien baga et susu, viennent se joindre des migrants peul. Limitrophes de cette région, des Peul s'installent là, notamment comme pasteurs. Ce n'est pas le cas toutefois de la famille de celui qui est choisi comme premier chef de province, Mamadou Thiam. Celui-ci descend d'une famille alliée aux dirigeants du Fouta Djallon assignés à résidence dans la banlieue de Conakry. Son père, Mamadou Seydou Sy, est originaire de Bakel, dans la haute vallée du Sénégal, d'où les qualificatifs de « *torodo* » ou « *foulacounda* » employés pour décrire ses descendants. Cosignataire du traité Bayol-Noirot en 1881, il doit s'installer avec sa famille, évaluée à environ 50 personnes et une centaine de « serviteurs », après la défaite militaire du Fouta-Djallon en 1896. Cette population donne naissance à un groupement peul (au sens large) puis au village nommé justement par l'administration Dixinn-Foulah pour le différencier de Dixinn-Soussou. Mamadou Seydou Sy est nommé chef du fait de sa notoriété. Son fils homonyme, dit Mamadou Thiam, prend sa suite. Arrivé avec sa parenté à l'âge de 15 ans environ, il apprend le français et pratique plusieurs métiers : interprète au chemin de fer en 1899, commis commercial de la CFAO (1900-1903) puis à nouveau interprète au Sénégal (1904-

16. Témoignage de El Hadj Mangué Soumah, recueilli vers 1975 par O. Bangoura (1976 : 13). D'autres mémoires de l'Institut polytechnique Gamal Abdel Nasser (IPGAN) de Conakry ont étudié cette région, en ayant recours notamment à des enquêtes orales : voir L. CAMARA (1977) ; O. DIENG (1975), A. SANKHON (1987). À ces références s'ajoutent F. BÉAVOGUI (1984) ; Y. J. NOËL (1966) ; C. RIVIÈRE (1966 : 1009).

17. Ce village, désormais englobé dans la vaste agglomération de Conakry, est considéré comme un bastion du conservatisme, voire de l'archaïsme.

1907). Licencié, il revient à Conakry et succède à son père comme chef de Dixinn-Foulah¹⁸. Son itinéraire (francophone, salarié, auxiliaire de l'administration) en fait un intermédiaire de choix pour les Français.

Pour comprendre le choix de Mamadou Thiam, il faut évoquer les mécanismes de représentation des populations colonisées sur lesquels repose toute la politique coloniale, notamment l'opposition classique entre Peul et non Peul. L'administration forge une image négative de l'ensemble Susu-Baga, qu'elle exploite et manipule selon ses besoins. Ce genre d'affirmation revient fréquemment dans les rapports administratifs : « Les chefs Bagas et Soussous sont tous, en effet, plus ou moins ivrognes et peu sérieux, à part celui de Kaporo, lequel est trop éloigné de Conakry et vient d'être victime d'une tentative d'empoisonnement¹⁹. »

Un chef recruté hors du milieu бага ou susu, serait, dans ces conditions, seul capable d'imposer la loi et d'œuvrer dans le sens de la mise en valeur coloniale :

« Mamadou Thiam *quoi que foulah* a su s'imposer chez les Bagas qui lui obéissent et le craignent. Bien qu'il commande à une *peuplade d'ivrognes* et que son autorité soit contrebalancée par le *féticheur*, il a réussi à faire étendre les cultures, à donner des résultats très appréciables pour le recrutement et à percevoir les impôts dans des délais relativement courts. Renseigne l'administration du cercle sur tous les événements de la banlieue. À autour de lui 700 à 800 foulahs qui se livrent aux cultures et un peu à l'élevage du bétail²⁰. »

Le paradigme opposant islam et fétichisme, comportement laborieux et ivrognerie, sous-tend cette analyse²¹.

En 1918, Mamadou Thiam est décrit comme « ayant de très bonnes relations avec les Foulahs, bonnes avec les Baga ses administrés, jaloux des Soussous de Conakry ». Le raisonnement de l'administration fonctionne selon une tripartition simpliste dans laquelle les Peul tiennent le rôle de peuple digne, les Baga celui de bons « sauvages » non contaminés et les Susu de repoussoirs²². D'autres clivages existent pourtant : entre

18. ANG, 1D 89 (fiches individuelles), 2D et ANS 7G 14 (généalogie de Mamadou Thiam car son fils aîné, résidant à Dakar, demande un poste de chef de canton et se revendique de ses ancêtres ; voir la lettre du Lieutenant-gouverneur Vadier au Gouverneur général, 8 juillet 1934).

19. ANG, 2D 324, lettre de l'administrateur des Îles de Los et banlieue au Lieutenant-gouverneur, 31 mai 1913.

20. ANG, 1D 89, Fiche de renseignements individuels, 1921.

21. On peut trouver d'autres clichés dont celui du Peul frêle, inapte à l'effort physique, notamment aux tâches agricoles ou militaires.

22. Il faut rappeler que les catégories dirigeantes du Fouta Djallon se sont massivement ralliées à la colonisation après une phase initiale de résistance. voir I. BARRY (1997) et R. BOTTE, J. BOUTRAIS et J. SCHMITZ (dir., 1999).

villages, entre familles ou branches familiales. Était-ce par stratégie que Mamadou Thiam avait, parmi ses quatre épouses, une femme susu, marque habituelle d'une politique d'alliance (fiche 1915) ? Le choix d'un Peul comme interlocuteur au niveau de la province ne fut pas apprécié, en tout cas, des familles Soumah et Bangoura, mises à l'écart. Il fut cependant maintenu de 1908 à la mort du titulaire en 1926.

En revanche, au niveau des chefs de villages, l'autorité reste en général aux mains des familles qui en étaient détentrices auparavant. Il est vrai qu'il n'y avait pas de raison de bouleverser l'ordre des choses car l'enjeu était faible. Les exemples sont nombreux. Ainsi, à Dixinn-Soussou, Méli Bangoura, nommé chef en 1909, succède à Oury Bangoura. Baga, né sur place vers 1850, il jouit d'une autorité en raison de son âge ; ancien pasteur protestant, il ne comprend ni le français ni l'arabe mais lit et écrit l'anglais. Les critères administratifs de choix ne sont donc pas remplis mais sa notoriété locale suffit²³. De même, à Kaporo, village certes « royal » mais éloigné, la chefferie reste aux mains des Soumah²⁴.

Dans sa volonté de saper le pouvoir des chefs et de ne s'appuyer que sur des instances nommées, l'administration coloniale préfère à un représentant des familles fondatrices, un migrant récent. L'administration impose les nominations de chefs au nom d'une certaine vision de l'efficacité, donnée fondamentale de la politique coloniale, et non du respect des rapports de pouvoir antérieurs. Dans la pratique toutefois, les critères de choix s'avèrent modulables au gré des vœux de l'administration et selon les circonstances. Au nom de cet impératif justement, on constate une adaptation des positions des autorités coloniales qui n'hésitent pas à inverser leurs arguments et à valoriser à partir de la fin des années 1920 un passé nié auparavant.

Un certain passé magnifié

Une fois la mainmise assurée et afin d'asseoir durablement l'autorité des chefs auprès des populations, les colonisateurs ne peuvent continuer à faire totalement abstraction de leur ascendance et de leur positionnement dans les relations sociales et politiques. L'autorité d'un chef, tout administratif qu'il soit, ne s'acquiert pas par décret. Même si la légitimité

23. ANG, 1D 89 d.4, village de Dixinn-Soussou, fiche de 1915.

24. Après l'empoisonnement de Temori Soumah en 1913 (voir le texte cité *supra*, ANG, 2D 324), on nomme Bokary Soumah.

coloniale cautionne le pouvoir des chefs, elle ne semble plus suffisante. On appelle alors l'Histoire à la rescousse. Tandis que l'appartenance à une famille dirigeante n'était guère prise en compte mais au contraire niée ou ignorée, elle est peu à peu intégrée au processus de nomination des chefs, qu'ils soient de quartier, de village ou de canton. De handicap, l'appel aux ancêtres devient un élément fondamental de l'argumentaire mis en avant aussi bien par l'administration pour justifier un recrutement que par les colonisés candidats à un poste de chef. Ce processus entraîne la manipulation du passé et la formulation de la « tradition », tout le monde se réclamant, à des titres divers, d'ascendants glorieux.

Ce recours au passé joue différemment selon les rapports de force locaux et l'enjeu pour le colonisateur, de la banlieue aux divers quartiers du chef-lieu. Cependant le synchronisme n'est pas le fruit du hasard mais un fait hautement significatif. Le revirement à Conakry et en banlieue reflète en fait, à cet échelon spatial, le changement global de la politique coloniale dite désormais d'association, qui vise à s'appuyer officiellement sur des rouages de pouvoir « indigènes » intégrés dans la hiérarchie administrative. Les résistances sont vaincues, la domination coloniale est assurée et l'on peut, sans grand risque, rendre hommage aux anciennes familles dirigeantes dont la collaboration doit contribuer à mieux asseoir le pouvoir des chefs. À l'inverse, les revendications des instruits de l'école coloniale, des « évolués », ou des citoyens des Quatre Communes sont traitées avec beaucoup de suspicion car elles remettent en cause les fondements mêmes du rapport colonial. Dès 1909, le gouverneur général William Ponty préconise le choix de chefs de même origine que leurs sujets pour ne pas heurter les populations et leur assurer une autorité réelle. Connue sous le nom de la « politique des races », cette doctrine est reprise en 1917 dans une circulaire du gouverneur général Van Vollenhoven. Le gouverneur général Merlin (1919-1923) mais aussi Clozel avant lui (1915-1917) et Carde après (1923-1930), de même que le ministre A. Sarraut (1921-1925), œuvrent dans le sens d'une restauration de l'autorité de chefs, dont les colonisateurs s'offrent comme les continuateurs et les garants.

En même temps, cette fonction se bureaucratise et se ritualise. Le premier aspect implique justement la soumission de lettres de candidature, dans lesquelles les postulants expriment, dans un français plus ou moins maîtrisé, les raisons pour lesquelles ils sont dignes de la chefferie. Un certain décorum se met aussi en place : invitation aux cérémonies coloniales, assistance possible de gardes de cercle, remise de décorations (tenant lieu de nouvelles *regalia* du pouvoir), papier officiel à en-tête après 1945...

Par ailleurs, sur le versant administratif, fleurissent dans les fiches de renseignements des chefs, les éléments les ancrant dans le passé : narration de l'histoire précoloniale, évocation de généalogies ou encore terminologie. Ainsi, l'emploi des termes de « rois, chefs », auxquels on avait

dénié toute autorité auparavant, se répand de manière emphatique et flatteuse pour désigner des échelons locaux du pouvoir. À cela s'ajoute la nomenclature musulmane valorisée – *almamy*, *alkhaly* – tandis que l'appellation plus spécifique de *manga* disparaît, sauf comme prénom²⁵. On constate aussi l'utilisation rétroactive de concepts coloniaux tels que les divisions administratives de l'espace ou les fonctions coloniales de commandement : on assiste donc à une certaine re-crédation du passé, à la refonte de la tradition.

Comme l'analyse magistralement S. Hawkins, « ...*writing bequeathed an excessive regard for the past, a pernicious form of historicism that made the past a source of legitimacy and, ultimately, power*²⁶. » L'étude du devenir des chefs à Conakry et dans sa banlieue procède du même processus d'invention, supposant le réemploi d'éléments du passé et la légitimation par l'écrit. Comme l'attestent les lettres de candidature ou les nombreuses doléances formulées par des postulants écartés, le « papier » confère une aura de pouvoir et ancre des revendications, parfois douteuses. La mise par écrit transforme le statut de l'information, lui confère un attribut de vérité et force la reconnaissance. Paradoxalement, l'argument de la caution coloniale peut alors être utilisé par les chefs auprès de leur propre clientèle.

Le retour aux Soumah

À Conakry, les quatre chefs de quartier se réclament à partir des années 1930, à divers titres, de filiations anciennes. Dans la banlieue, la question du maintien d'un chef étranger, non seulement à la région mais aussi au lignage dirigeant, se pose directement lors du décès de Mamadou Thiam en 1926, à l'âge de 46 ans. Au cours de sa maladie, l'administration émet des hypothèses sur des candidats potentiels au sein de son entourage, successivement son frère cadet Tierno Oumarou Sy puis son frère Alpha Ibrahima Sy qui le seconde. Ceci va dans le sens de la création de dynasties administratives, comme cela est tenté ailleurs pour asseoir un nouveau pouvoir dans la durée. Une autre logique l'emporte. Le décès de Mamadou Thiam est suivi d'une période d'hésitation, à la fois sur la fonction de chef de canton et sur l'identité du successeur. Après discussion, cet échelon du commandement administratif est

25. L'administration coloniale renforce parallèlement la rubrique « religion » par un commentaire sur l'autorité dans ce domaine.

26. S. HAWKINS (2002).

confirmé en 1927, mais avec un changement de taille : on revient en effet à la famille dirigeante des Soumah.

Un courrier explicite le raisonnement de l'administration²⁷. Il met en évidence à la fois les critères de l'administration et le jeu des forces locales :

« Deux races en présence. Bagas et Foulahs. Les Bagas sont de beaucoup les plus nombreux et chez eux. Les Foulahs venus ici avec Seydou Sy, père du chef décédé, ont peu à peu formé un petit groupe qui a donné Dixinn-Foulah et quelques margas²⁸. Deux candidatures peuvent être envisagées²⁹, l'une foulah, l'autre бага, selon que l'on sera ou non disposé à maintenir le commandement de la banlieue à la famille qui le détenait.

1) au titre foulah : Alpha Ibrahima SY âgé de 29 ans environ, frère du défunt. Intelligent, sait lire et écrire le français, assez pour communiquer avec le commandant de cercle. Lit et écrit parfaitement en caractère arabe en susu et foulah.

Assure le service depuis près de 4 ans sous la direction de son frère décédé. N'a jamais donné lieu à observation et a toujours été bien noté par tous les commandants de cercle qui se sont succédé. Paraît sérieux et jouir d'une certaine autorité.

2) au titre бага : j'avais d'abord envisagé la candidature de Mangué Pilote qui aurait pu rallier sans contestation de part et d'autre, foulahs et bagas, ce de par son âge et sa notoriété. Mais il ne faut pas y songer Mangué ne pouvant se démettre de ses fonctions actuelles avant janvier 1928³⁰. Reste la candidature de Kerfallah Soumah actuellement chef de Kaporo, appartenant à la famille des chefs Bagas comme Mangué son cadet.

Ce chef de village âgé de 4? [illisible] ans environ, de belle stature, fils de Kallé Lamina Soumah l'ancien chef du Kaloum m'est totalement inconnu. Il n'est pas en réalité chef de village ; il est l'intermédiaire de son frère Alkhaly Bokary trop âgé pour se déplacer.

27. « Proposition pour le remplacement du chef de la Banlieue », dans ANG, 1D 90 Coronhie (document déclassé) ; lettre non datée, non signée : il peut s'agir du commandant de cercle qui écrivait, le 2 novembre 1926 : « Afin d'éviter les compétitions ou intrigues qu'entraîne toujours le décès d'un chef de canton, je vous soumettrai dès que possible toutes propositions utiles pour le remplacement du défunt » (1D 89, d.1).

28. Villages de culture, ayant le statut de hameaux.

29. Il en énumère d'autres qu'il ne retient pas.

30. Il s'agit de Mangué Soumah, dit Mangué Pilote, pilote-major au port. Nommé conseiller indigène à la commission municipale de Conakry en 1915 (ANG, 2D 49, affaires municipales), il fut assesseur au tribunal et chef du quartier Hôpital ; il mourut en 1933 (1D 91).

Kerfallah Soumah ne sait ni lire ni écrire ni en français ni caractères arabes. Il ne comprend pas un mot de français. Je crois devoir signaler particulièrement cette absence totale d'instruction qui le met totalement à la merci d'un secrétaire français ou arabe et complique beaucoup le rôle du Commandant de Cercle dont les relations sont constantes avec la banlieue.

Je ne vois pas d'autre candidature du côté baga. »

Il précise plus loin :

« Je crois devoir signaler que les Bagas s'agitent beaucoup pour reprendre le commandement de leur territoire mais je dois ajouter que je n'ai pas pu trouver parmi eux un homme remplissant toutes les conditions au titre indigène et administratif que l'on recherche chez un chef de canton ».

Semblent donc s'opposer des critères administratifs d'efficacité (par exemple une maîtrise minimale de l'écrit) et la nécessité de tenir compte des rapports de pouvoir. Dès 1923, on peut noter un bémol dans la vision auparavant unanimement favorable du chef peul : « Très obéi des foulahs, l'Almamy éprouve plus de difficultés à faire exécuter ses ordres par l'élément bagha³¹. »

Ceci tempère les appréciations laudatives antérieures, possible prélude à un retour des Baga à la chefferie. La nomination d'un étranger à double titre avait suscité des remous. Ainsi, plutôt que de chercher un candidat idéal improbable qui cumulerait toutes les qualités requises selon l'administration (instruction en français ou en arabe, notoriété, autorité auprès de la population mais aussi bonnes relations avec les nouveaux maîtres), on met en avant un nouvel élément : l'autochtonie, l'appartenance à l'ancienne famille dirigeante. On assiste donc, comme à Conakry, à la redécouverte des familles qui exerçaient une autorité avant la mainmise française. S'appuyer sur les Soumah ne remet plus en cause la domination française : elle est au contraire un atout, dans une zone majoritairement peuplée de Baga et de Susu. Ce recours au passé n'est que partiel ; il repose sur l'acceptation, de part et d'autre, d'une réécriture de l'histoire. Ainsi, l'administration ne revient pas sur le démantèlement de l'ancienne province du Kaloum, même si cette hypothèse fut avancée³².

31. Fiche de 1923. Celle de 1924, peu remplie, mentionne uniquement : « Bon chef, continue à administrer son canton à mon entière satisfaction ».

32. « Agrandissement de la banlieue », dans ANG 1D 90 Coronthie, « Proposition pour le remplacement... », doc. cit. Alpha Ibrahima Sy succède à son frère comme chef de village uniquement : « Vu la circulaire n° 3A du 10 février ; vu le décès d'Alpha

Dans ces conditions restrictives, Kerfalla Soumah est nommé à la tête de la chefferie de canton de la banlieue. Sa nomination ne suscite aucune opposition parmi les habitants de la banlieue, autant les Baga que les Peul. En revanche, l'interprétation de la fonction diffère manifestement : alors que pour Kerfalla Soumah il s'agit de l'officialisation d'une autorité antérieurement détenue par sa famille, les colonisateurs mettent des limites précises dans la reconnaissance du passé et cherchent d'emblée à contrôler ce qu'ils appellent « ses excès d'autorité, son attitude de féodal³³ ». Cette dernière expression est significative du regard porté sur le passé dans un contexte idéologique où la France se voit comme porteuse de civilisation et d'une forme de modernité, se traduisant notamment par les modalités de nomination. L'appel aux ancêtres ne signifie en rien un retour en arrière, une démarche rétrograde. Toute décision ou démarche du chef de canton, comme celle des autres chefs, est encadrée par les autorités coloniales et doit être approuvée.

Contrairement au cas de son prédécesseur, les archives ne présentent ni pièce explicative, ni dossier spécifique ou fiche de renseignements individuels pour Kerfalla Soumah. Il est néanmoins mentionné, à de nombreuses reprises, dans l'exercice de ses fonctions³⁴. Il reste en poste de 1926 à 1957, longévité remarquable au cours de laquelle on assiste à la bureaucratisation, mais aussi à une ritualisation, des procédés administratifs : nomination de nouveaux chefs après vote de l'assemblée villageoise, consignation sur un procès-verbal des délibérations, puis, après la Deuxième Guerre mondiale, consultation lors des lotissements fonciers, utilisation de papier imprimé à en-tête officiel...

L'administration et le chef jouent constamment sur deux registres : la tradition censée ressortie intacte du passé et la modernisation, inéluctable mais contrôlée. Ainsi, l'ancrage de Kerfalla Soumah est souligné. En 1929, l'administration entérine, après enquête orale, les raisons pour lesquelles l'*almamy* ne peut pas aller, sous peine de mourir, dans le village de Tombolia :

« Tombolia où s'étaient installés les premiers habitants est devenu un village sacré où prédomine l'influence des grands anciens, des défunts, des premières personnes ayant demeuré dans le pays. Les habitants actuels sont les descendants des premiers chefs du pays et se considèrent sous l'autorité des premiers défunts qui n'acceptent la présence d'aucun chef

M. Thiam chef de Dixinn-Foulah ; vu l'avis conforme des notables sous réserve de l'approbation de Mr le Lieutenant-gouverneur de la Guinée » (ID 89 d.5, sous-dossier 1).

33. ANG, 2D 324 d.3, lettre du commandant de cercle du 14 juin 1927 ; Kerfalla Soumah venait de changer un chef de village (à Nongo), sans en référer aux autorités.

34. ANG, 2D, archives de la commune mixte et ID 89.

dans leur premier habitat. [...] S'il passait outre à l'interdiction, il serait menacé de la vengeance des morts, serait révoqué dans l'année de ses fonctions et mourrait rapidement »³⁵.

Après la Seconde Guerre mondiale, les attributions des chefs administratifs s'étendent et se compliquent, dans le cadre de l'expansion urbaine et du lotissement de la banlieue en pleine croissance. Au centre de conflits potentiels et de rivalité d'autorité se trouve le rapport à la terre, enjeu de pouvoir (clientélisme) et enjeu financier (la terre comme marchandise). Ceci suscite la mobilisation de nouvelles ressources et notamment le recours accru au passé via la rhétorique des « maîtres de la terre », opposés à de nouveaux venus dans l'échelle de l'autorité. Mais dans ce domaine aussi, le passé est réinventé et des chefs récents se prévalent de la « coutume »³⁶.

L'année même de l'abolition de la « chefferie dite coutumière » en Guinée (le 31 décembre 1957), un des premiers actes du gouvernement issu de la Loi-Cadre présidé par Sékou Touré³⁷, Kerfalla Soumah, vieilli et de plus en plus contesté, réaffirme encore son droit inviolable et indivisible à la gestion de ce qui est devenu la banlieue :

« Il y a quelques années encore, toute la presqu'île du Kaloum et les îles de Loos étaient sous mon autorité. *Mes ancêtres avaient occupé cette fonction avant moi.* Je suis étonné qu'après tant d'années passées en commun quelque chose puisse venir maintenant nous diviser. Je demande instamment que tout mon canton soit englobé dans la Commune et non pas seulement jusqu'au Km 21. Je suis tout à fait opposé à cette scission et serais heureux de l'intégration totale du canton dans les limites de la Commune³⁸. »

Le temps de la chefferie et de l'exaltation du passé est pourtant révolu, au nom de la Révolution. Ainsi, le processus de nomination et le mode de légitimation des chefs suivent une évolution similaire dans la banlieue et

35. ANG, 2D 325, Commune Mixte, 1936-1957, d.2, lettre du 28 juin 1929 du commandant de cercle au Lieutenant-gouverneur sur l'islamisme et les coutumes animistes. Il a procédé à des enquêtes auprès des notables et gens âgés du village.

36. Les conflits fonciers sont alors nombreux, notamment entre Baga et Peul (émeutes en octobre 1945). Dans ce domaine aussi la « coutume » est manipulée. Voir O. GOERG (2006a).

37. J. SURET-CANALE (1966).

38. ANG, 2D 325, d.2, PV du palabre du 7 janvier 1957 (discussions sur le rattachement à la nouvelle Commune de plein exercice).

à Conakry, sur des bases locales différentes³⁹. Les vieilles familles sont remises à l'honneur mais sous contrôle. La fonction de coordination générale des villages se retrouve bien entre les mains des Soumah, mais le village de Dixinn-Foulah reste dirigée par un chef peul.

Le déploiement de l'argumentation ainsi que la multiplication des candidats au poste de chef, aussi bien à Conakry qu'en banlieue, témoigne du caractère attractif de la chefferie administrative pour une frange des colonisés. Elle implique le développement d'une catégorie nouvelle de « notables », trouvant leur légitimité dans le système colonial. Cependant, l'assise strictement coloniale ne suffit pas à garantir l'autorité des chefs. L'institution ne peut rester coupée du passé. Dans cette optique, la mémoire fut retravaillée et la vision du passé dissociée, fractionnée : au démantèlement effectif des larges unités politiques répond la mise en exergue d'un pouvoir symbolique dans l'organigramme colonial. Ce processus est à l'œuvre partout ainsi que le montre Florence Bernault, à propos de l'Afrique centrale :

« Le prestige des rois émana donc dans les années 1950 d'une image composite, en partie construite par la propagande coloniale, en partie liée à une réputation ancienne, magique et spirituelle. [...] Réduits à un symbole plus qu'à un pouvoir réel, les rois servirent de référents au discours politique moderne. Il est important de voir que ces référents ne furent pas figés et univoques, mais prirent au contraire plusieurs sens différents selon les circonstances³⁹. »

Dans leur volonté d'asseoir l'autorité de chefs administratifs souvent contestés, les colonisateurs n'hésitent plus à les rattacher à un passé précolonial prestigieux, parfois volontairement magnifié. Ce passé, lointain et dominé dans le discours officiel, ne constitue plus une menace pour le pouvoir colonial. Certains candidats à cette chefferie nouvelle manière jouent de l'ignorance des colonisateurs pour remanier le passé, selon leur propre stratégie, et mettre en avant leur branche familiale dans la compétition pour le pouvoir. Ce faisant, les deux parties se retrouvent à l'unisson dans le recours au passé, même si chacune poursuit des objectifs spécifiques. Des arguments de type historique sont construits à des fins stratégiques ; s'ils s'avèrent efficaces politiquement, ils peuvent se transformer en « faits historiques », cautionnés et glorifiés par l'écrit.

Cet ancrage volontaire dans le passé local va de pair avec une certaine ritualisation et africanisation (du point de vue colonial), ou même

39. O. GOERG (2006b).

39. F. BERNAULT (1996 : 86).

folklorisation, de la chefferie. En témoigne par exemple la convocation des assemblées villageoises au son du *tabala* (tambour). La création d'un rituel, visant à conforter sur un autre plan l'autorité des chefs, emprunte des éléments au passé tout en cherchant à s'ancrer dans le présent de la colonisation et d'un discours de la modernité. Cette « invention » puise donc son inspiration dans des pratiques précoloniales mâtinées d'influences occidentales : les colonisateurs se placent ainsi théoriquement dans la continuité par rapport à la période précédente tout en innovant dans leur logique civilisatrice des sociétés africaines. La chefferie se trouve prise entre l'attrait de la notabilité coloniale et l'appel aux ancêtres, entre l'invention de la coutume et les impératifs du présent.

L'appel unanime au passé à partir des années 1930 n'empêche pas la dégradation du statut de chef dans un contexte de contestation et d'émergence d'autorités concurrentes. Le choix de certains chefs, non reconnus par les populations, accélère d'ailleurs ce processus. La proclamation des affiliations officielles et le jeu des alliances sont déterminants : entre les chefs-notables revendiquant leur insertion dans le système colonial, les subordonnés optant pour la contestation multiforme et certaines personnalités aux attitudes fluctuantes, se joue l'avenir des formes de commandement et des modes d'allégeance. Paradoxalement, l'invocation du passé s'exacerbe au fur et à mesure que la fonction même de chef administratif est menacée par l'évolution politique. Dans les années 1950, la chefferie est de plus en plus contestée : le pouvoir se joue désormais ailleurs. On assiste en effet à l'entrée en scène d'autres critères de reconnaissance, notamment l'appartenance à un parti politique ou le militantisme syndical. La louange du passé ne peut sauver la chefferie en Guinée.

Références bibliographiques

- BANGOURA O., 1976, *Monographie historique de Conakry, des origines à l'implantation coloniale*, mémoire IPGAN, Conakry.
- BARRY I., 1997, *Le Fuuta-Jaloo face à la colonisation. Conquête et mise en place de l'administration en Guinée (1880-1920)*, 2 vol., Paris, L'Harmattan.
- BÉAVOGUI F., 1984, *Conakry, la perle de l'Afrique occidentale*, t. 1 : « Des origines à 1947 », Conakry, dactyl. (manuscrit inédit).
- BERNAULT F., 1996, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale. Congo-Brazzaville, Gabon : 1940-1965*, Paris, Karthala.
- BOTTE R., BOUTRAIS J. et SCHMITZ J. (dir.), 1999, *Figures peules*, Paris, Karthala.

- CAMARA L., 1977, *Monographie de Conakry de 1900 à 1945*, mémoire IPGAN, Conakry.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 1989, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT.
- DIALLO M. D. C., 2006, « L'évolution du pouvoir et son impact sur l'aménagement des quartiers périphériques de Conakry. Le quartier de Tombolia (commune de Matoto) », in GOERG O. (dir.), *Pouvoirs locaux et gestion foncière dans les villes d'Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan : 139-177.
- DIENG O., 1975, *Prospections archéologiques des sites historiques du Dubréka*, mémoire IPGAN, Conakry.
- GOERG O. 1989, « Chefs de quartiers et *tribal headmen* : deux visions des colonisés en ville », in CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT : 267-282.
- , 1997, *Pouvoir colonial, municipalités et espaces urbains. Conakry et Freetown, des années 1880 à 1914*, Paris, L'Harmattan, 2 vol.
- , 2003, « De la tradition niée à la tradition revendiquée : le cas des chefs de quartier de Conakry (des années 1880 aux années 1950) », in PERROT C.-H. et FAUVELLE-AYMAR F.-X. (dir.), *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala : 25-45.
- , 2004, « Conakry : la ville et son double (des années 1880 à nos jours) », in DULUCQ S. et SOUBIAS P. (dir.), *L'Espace et ses représentations en Afrique. Approches pluridisciplinaires*, Paris, Karthala : 139-157.
- , 2006a, « Chefs administratifs, loi coloniale et aménagement urbain. De l'appropriation collective à l'appropriation privée à Conakry (fin XIX^e s.-années 1950) », in GOERG O. (dir.), *Pouvoirs locaux et gestion foncière dans les villes d'Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan : 113-138.
- , 2006b, « Chieftainships between Past and Present : from Town to Suburb and Back in Colonial Conakry, 1890s-1950s », *Africa today*, vol. 52, n° 4 (DE JORIO R., dir.) : 3-27.
- HAWKINS S., 2002, *Writing and Colonialism in Northern Ghana. The Encounter between the LoDagaa and the « World on Paper »*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press.
- NOËL Y. J., 1966, *Historique de Conakry jusqu'à l'indépendance*, mémoire IPGAN, Conakry.
- PERROT C.-H. et FAUVELLE-AYMAR F.-X. (dir.), 2003, *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- RIVIÈRE C., 1966, « La toponymie de Conakry et du Kaloum », *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, série B, t. 28, n°3-4 : 1009-1018.

SANKHON A., 1987, *Contribution à l'histoire des Bagas de Conakry*, mémoire IPGAN, Conakry.

SURET-CANALE J., 1966, « La fin de la chefferie en Guinée », *Journal of African History*, vol. 7, n° 3 : 459-493.

État postcolonial et identités, des concepts universels au regard du local

Pierre BOILLEY¹

Les débats sur les concepts de nation et d'ethnie ont été intenses depuis quelques années, et une littérature abondante a été consacrée à ces problématiques. S'il ne semble pas nécessaire de faire une nouvelle fois ici la synthèse de ces échanges², les études de cas sont utiles pour apporter un éclairage supplémentaire aux discussions théoriques en cours. Ainsi, les populations sahéliennes et sahariennes ont vécu et vivent toujours des situations de conflit dont les racines tiennent autant à la construction de l'État et de la nation qu'aux revendications propres aux identités particulières des groupes humains confrontées à ce processus. La question se pose alors de savoir quels sont les ressorts profonds et la part respective de ces deux dynamiques. Je concluais un ouvrage sur une interrogation semblable : « Que sont les Touaregs aujourd'hui³ ? » Cette population doit-elle être considérée comme une ethnie, une minorité nationale, ou encore un peuple à part entière, une nation, malgré l'absence de souveraineté sur un territoire reconnu qui lui soit propre ? Quelles sont les bases et les origines du sentiment que ses membres ont de posséder des identifications identitaires et un destin communs ? Quels

1. Professeur d'histoire de l'Afrique contemporaine. Université Paris 1, UMR 8171 Cemaf (Centre d'études des mondes africains). Les relations de travail entre l'auteur de ces lignes et Jean-Pierre Chrétien, sur le thème de l'identité, mais aussi de l'État colonial et de sa transmission aux États indépendants, et les échanges scientifiques et les conversations chaleureuses ont été particulièrement fructueux et ont rapidement transformé leur lien professionnel en un véritable lien d'amitié.

2. Voir notamment deux bonnes synthèses historiographiques dans P. BIRNBAUM (dir., 1997) et P. POUTIGNAT et J. STRIEFF-FENART (1995).

3. P. BOILLEY (1999a).

sont les liens entre ces déterminations internes et les conflits qui l'opposent aux pouvoirs étatiques ? Dans ces interrogations, la première difficulté provient de la définition des termes utilisés, définition dont on ne peut pourtant faire l'économie. Qu'est-ce qu'une ethnie, qu'est-ce qu'une nation, qu'est-ce qu'un peuple ?

L'abondance des réponses respectivement proposées par les auteurs met en évidence la polysémie de ces termes ainsi que leur ambiguïté, issue en premier lieu de leur histoire propre. Il apparaît ainsi que le concept d'ethnie, quelles que soient les définitions qu'on en donne, conserve à travers les siècles une indéniable dimension péjorative : l'ethnie, c'est les autres, et ces autres sont considérés comme moins évolués (développés, organisés, étatisés, civilisés, etc.) que ceux qui, s'arrogeant le pouvoir de nommer, les caractérisent ainsi. On sait que dans l'Antiquité grecque, le terme *ethnos* était utilisé pour désigner les peuples barbares ou les peuples grecs non organisés en cité-État, et cette notion est repérable des siècles plus tard dans le latin ecclésiastique où le terme *ethnicus* désigne les païens opposés aux chrétiens. Reprise dans les années 1940 par la sociologie anglo-saxonne pour dénommer les différents groupes repérables dans la société américaine, cette notion conservait son acception d'altérité plus ou moins inférieure : étaient *ethnics* tous les groupes autres que celui des Yankees blancs « qui, de ce fait, ne sont pas considérés comme des membres à part entière de la société locale⁴ ».

En France, le mot connut une vie nouvelle lorsqu'à la décolonisation il parut nécessaire d'abandonner le terme « tribu », trop péjorativement connoté par son utilisation coloniale⁵. Cette tentative n'a guère atteint son but : dans le sens commun, l'ethnie a conservé son sens historique pour désigner des groupes n'ayant pas atteint le stade d'organisation de l'État-nation. Utilisé essentiellement pour les sociétés extra-européennes, il garde le sens péjoratif du terme « tribu ». Ce n'est que récemment qu'il a commencé à être utilisé à propos des confrontations occidentales, après qu'on eût longtemps préféré parler de « régionalismes », de « conflits linguistiques » ou de « problème des nationalités » pour désigner en Europe ce qu'on nommait en Afrique « tribalisme » ou « conflit ethnique ». Il est d'ailleurs intéressant de constater que l'emploi du terme « ethnie » à propos des conflits européens récents a renforcé le caractère régressif, voire primitif qu'on leur attribuait. Ainsi, les conflits yougoslaves sont devenus

4. E. C. HUGHES et H. MAC GILL HUGHES (1952 : 137).

5. C. Coquery-Vidrovitch parle « d'aimable euphémisme » à propos du terme ethnie : « Pour faire l'histoire de la période coloniale, donc changeant d'époque et de contexte, les historiens continuèrent à utiliser le même mot, écrivant *ethnie* chaque fois qu'ils lisaient dans les archives le mot honni de *tribu* utilisé par leurs sources privilégiées, les administrateurs coloniaux », C. COQUERY-VIDROVITCH (1995 : 128).

dans l'opinion publique des conflits ethniques, avec les connotations de sauvagerie et d'intolérance raciale (purification ethnique) que ce terme suppose. De fait, la confusion du terme « ethnies » avec celui de « tribu » se double de celle existant avec le terme « race »⁶. P. Mercier considère que l'ethnie est un « groupe fermé, descendant d'un ancêtre commun ou plus généralement ayant une même origine⁷ », J.-P. Magnant qu'il faut ajouter aux caractéristiques du groupe ethnique « un élément racial : des traits somatiques particuliers seraient communs à tous les membres d'une ethnies⁸ », enfin, F. Barth résume les analyses en concluant : « On utilise généralement le terme de groupe ethnique pour désigner une population qui [...] se perpétue biologiquement dans une large mesure⁹ ». Malgré les précautions de certains auteurs, tels Max Weber qui prit soin, dans *Économies et sociétés*, de distinguer race et ethnies, dans la mesure où le groupe ethnique se fonde selon lui non pas réellement sur la « communauté de sang », mais sur la « croyance subjective à une communauté d'origine¹⁰ », la confusion persiste. En définitive, « le terme "ethnies" ne serait rien d'autre qu'une vaine tentative d'échapper à une forme de pensée biologisante qui se trouve de fait rétablie dans les usages courants, à travers des expressions comme "problèmes ethniques" ou "minorités ethniques". Ce terme euphémisant en est venu, comme toujours dans ces cas-là, à être rattrapé par la connotation péjorative qu'il visait à éviter¹¹ ».

Ultime péjoration, l'expression politique de l'ethnies est généralement déclinée sur le mode de « l'ethnisme » ou de « l'ethnicisme », auxquels est attribué, notamment dans la pensée marxiste ou universaliste, un caractère réactionnaire et régressif. La revendication ethnique aboutirait alors en Europe à l'éclatement de l'État-nation, considéré comme le lieu par excellence de la démocratie, tandis qu'en Afrique elle serait le cheval de Troie de l'impérialisme cherchant à prendre une revanche sur la décolonisation :

6. Pourtant, Vacher de Lapouge, qui fut en 1896, dans son ouvrage *Les sélections sociales*, l'introduceur de ce concept dans les sciences sociales, l'utilisait à l'origine pour distinguer la race, caractérisée morphologiquement, des groupes humains liés par des traits culturels ou linguistiques.

7. P. MERCIER (1961 : 65).

8. J.-P. MAGNANT (1989 : 329).

9. F. BARTH (1995 : 206).

10. « Nous appellerons "groupes ethniques", quand ils ne représentent pas des groupes de "parentage", ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe que la communauté de sang existe ou non objectivement », M. WEBER (1995 : 130).

11. P. POUTIGNAT et J. STRIEFF-FENART (1995 : 45).

« Les mouvements nationalistes et ethniques se présentent presque toujours comme des micro-nationalismes et des micro-ethnismes non pas contradictoires mais au contraire fonctionnels pour l'impérialisme et le "néocolonialisme" post-bipolaire, vecteurs en particulier de l'enfoncement par l'impérialisme des souverainetés nationales des États nés de la Seconde guerre mondiale et de la décolonisation¹². »

Sécessionnisme, nettoyage racial, guerre civile en seraient les corollaires, et le discours ethnico-national serait lié sur le plan externe au « contrôle plus direct des ressources minières et des richesses économiques par l'impérialisme, contraint à traiter et à négocier non plus seulement avec la traditionnelle bourgeoisie compradore nationale mais avec des secteurs ethniques partiels de la population par là même moins coûteux¹³ ». En conséquence, ce qui était progressiste lors de la lutte anticoloniale, où la remise en cause de l'unité avec la métropole sur des bases culturelles et « ethniques » était l'objectif, devient en revanche dans l'Afrique décolonisée « un motif (ou un prétexte) de violation systématique des souverainetés étatiques existantes, menacées par les ethnicismes »...

Méprisée parce qu'insuffisamment évoluée, raciste, réactionnaire, l'ethnie serait ainsi l'objet d'un complot impérialiste et sa formation elle-même la conséquence d'une action extérieure. C'est ce qu'exprime J.-L. Amselle en affirmant : « La cause paraît donc entendue : il n'existait rien qui ressemblât à une ethnie pendant la période précoloniale. Les ethnies ne procèdent que de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques qui ont été elles-mêmes réappropriées par les populations¹⁴ ». Bien que ce discours négateur du fait ethnique soit clairement motivé par la volonté d'abandonner la vision primitiviste des sociétés africaines¹⁵, on voit bien ce qu'il a de pernicieux et de paradoxal : dans cette vision des choses, les Africains n'étaient peut-être pas au plus bas de la hiérarchie humaine avant la colonisation, mais ils n'avaient pas encore fait l'expérience des phénomènes identitaires ! Et, parce que l'ethnicité imposée pendant la colonisation servirait ensuite au complot impérialiste postcolonial, on est conduit à chercher en vain l'autonomie sociale et politique des déterminations historiques africaines...

12. C. MOFFA (1997 : 103).

13. *Ibid.*, p. 108.

14. J.-L. AMSELLE (1999 : 23).

15. « Assimiler les sociétés africaines à des tribus ne revient pas seulement à proclamer leur "différence" irréductible à l'égard de la société blanche – société de classe et État national –, c'est aussi les abaisser au rang le plus bas dans la hiérarchie des sociétés humaines ; mais les ériger en sociétés tribales, c'est aussi affirmer qu'elles sont en conflit permanent entre elles et légitimer une politique systématique de division », J.-L. AMSELLE (1999 : 9).

La qualification ethnique est donc indéniablement péjorative, voire méprisante. Elle recouvre pourtant un sentiment identitaire et communautaire partout constatable qu'on ne peut négliger sous prétexte que le terme pour le définir est infériorisant. Les aspects somatiques ou raciaux des définitions ethniques étant insuffisants, c'est essentiellement le caractère de communauté culturelle et d'autodéfinition du groupe ethnique qui devient pertinent. L'ethnie est alors « un groupement humain ayant une langue commune, un même système religieux de rites et de croyances, un ensemble de techniques communes correspondant à une forme d'adaptation de la société à son milieu¹⁶ », ou « un ensemble social relativement clos et durable, enraciné dans un passé de caractère plus ou moins mythique. Ce groupe a un nom, des coutumes, des valeurs, généralement une langue, propres¹⁷ ». F. Barth reconnaît que le groupe ethnique « a en commun des valeurs culturelles fondamentales, réalisées dans des formes culturelles ayant une unité manifeste », et « constitue un espace de communication et d'interaction ». Mais il ajoute qu'il est « composé d'un ensemble de membres qui s'identifient et sont identifiés par les autres comme constituant une catégorie que l'on peut distinguer des autres catégories du même ordre¹⁸. » Autrement dit, les traits caractéristiques de l'ethnie seraient non seulement culturels, linguistiques et religieux, mais aussi, à l'opposé de la définition somatique, largement imaginés au travers notamment de la construction historique des mythes d'origine. On peut alors définir une ethnie de la manière suivante :

« Un ensemble de groupes d'individus d'origine diverse, qui se rencontrent, se dotent d'un système de communication ou le renforcent, et forgent, consciemment ou inconsciemment, des institutions culturelles et religieuses qui les lient, les engagent les uns envers les autres et les distinguent de leurs voisins, avec qui ils échangent des éléments culturels et humains¹⁹. »

Dans ces conditions, quels critères différencient vraiment l'ethnie de la nation ? Ne devient-elle pas le « plébiscite de tous les jours » évoqué en 1882 par Renan dans son fameux essai *Qu'est-ce qu'une nation*²⁰ ? Si, pour Gellner, deux hommes sont de même nation « si et seulement s'ils partagent la même culture quand la culture à son tour signifie un système d'idées, de signes, d'associations et de modes de comportements et de

16. J.-P. MAGNANT (1989 : 329).

17. G. NICOLAS (1973 : 103).

18. F. BARTH (1995 : 206).

19. M. S. BAMBA et G. GONNIN (1989 : 169).

20. E. RENAN (1992 : 55).

communication » et « si et seulement s'ils se reconnaissent comme appartenant à la même nation²¹ », ou si, mieux encore, la nation est, ainsi que la définit Staline, « une communauté humaine, stable, historiquement constituée, née sur la base d'une communauté de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique qui se traduit dans la communauté de culture²² », donc une communauté économique et culturelle mais aussi la « communauté politique imaginaire²³ » qu'évoque B. Anderson, en quoi l'ethnie ne correspond-t-elle pas ces critères ? Faut-il alors y voir l'effet de la taille des communautés ? Le principe de « seuil » exprimé par les économistes allemands du XIX^e siècle, qui considéraient qu'une nation ne pouvait exister en deçà d'une certaine importance de population, serait alors pertinent. L'ethnie ne serait par conséquent qu'une nation trop petite pour exister en tant que telle, quoique groupe humain du même ordre possédant culture commune et sentiment d'appartenance. Faut-il invoquer une différence d'ordre politique ? « Un groupe ethnique [...] n'est pas une nation si nous entendons par nation une société unifiée par un gouvernement commun ou une agrégation d'individus unis par des liens politiques » affirme E. K. Francis en 1947²⁴. Un groupe ethnique serait alors une nation en devenir, une « pseudo-nation précoloniale²⁵ », animée, selon E. Hobsbawm, d'un « proto-nationalisme populaire²⁶ ». Mais cet argument, considérant qu'une ethnie n'est pas une nation simplement parce qu'elle n'a pas encore réussi à le devenir, s'approche fortement de la tautologie...

En définitive, « nation » et « ethnie », notions particulièrement délicates à manier et à utiliser, sont-elles réellement opératoires ? E. Hobsbawm, qui affirme qu'on n'a trouvé « aucun critère satisfaisant qui permette de décider lesquelles des nombreuses collectivités humaines pourraient porter le titre de nation²⁷ », faisant écho à Max Weber qui s'interroge sur la nécessité de « jeter par-dessus bord le concept général "d'ethnie" parce que c'est un terme fourre-tout inutilisable pour une recherche véritablement exacte²⁸ », pourraient le laisser croire. Il s'agit en effet, dans les deux cas, de communautés humaines dont les membres ressentent le même type de sentiment d'appartenance, autant qu'ils participent d'une même culture et d'une histoire commune²⁹. Je ne poursuivrai

21. E. GELLNER (1989 : 19).

22. J. STALINE (1974 : 313).

23. B. ANDERSON (1993 : 19).

24. E. K. FRANCIS (1995 : 395).

25. C. COQUERY-VIDROVITCH (1995 : 128).

26. E. HOBSBAWM (1992 : 63).

27. *Ibid.*, p. 15.

28. M. WEBER (1995 : 139).

29 C'est aussi ce que laisse entendre J.-P. Chrétien qui considère qu'il existe « deux niveaux de la conscience dite ethnique : celui d'une conscience culturelle fondée sur un

pas plus avant dans cette discussion théorique, afin d'aborder plutôt ce que recouvrent ces notions dans le cas particulier des populations touarègues. Une identité touarègue existe manifestement, on peut en constater la validité dans les interactions sociales, et elle s'est exprimée à l'occasion des conflits contre les États : comment peut-on la cerner et quelle est son origine ?

Communauté et identité touarègues

Je n'essaierai évidemment pas de définir l'entité communautaire « Touaregs » par une liste de traits culturels ou somatiques. Pourtant, dans la représentation classique que l'on se fait des Touaregs, leurs spécificités tiennent autant de l'approche culturelle (habitudes vestimentaires, caractérisées notamment par le port du voile, spécialités culinaires, langue), socio-économique (mode de production basé sur le nomadisme pastoral, organisation hiérarchisée) qu'anthropologique (populations élancées et blanches). Mais, comme partout, cette population n'est pas homogène. Sur le plan social ou économique, « la définition ne peut plus se faire sur l'opposition nomade/sédentaire, parce que l'élevage pastoral nomade est en perte de vitesse, et ne concerne plus qu'une proportion de Touaregs qui va en s'amenuisant. L'organisation sociale hiérarchisée qui caractérisait les rapports sociaux est critiquée, abandonnée souvent, et en passe de disparaître³⁰. » De nombreux Touaregs sont aujourd'hui sédentarisés, exerçant des professions diverses, notamment dans le secteur tertiaire, et ceux qui continuent à vivre en brousse complètent souvent l'élevage par des activités agricoles vivrières et potagères.

Les caractères anthropologiques des Touaregs sont par ailleurs extrêmement variés, de par les métissages multiples et anciens, et vont du noir au blanc dans toutes les nuances de la palette. Le voile n'est plus, de loin, porté par tous, notamment en ville, et la langue touarègue n'est elle-même pas unifiée. Même si tous les locuteurs peuvent arriver à s'entendre, de nombreuses différences existent entre la *tamajak* du Niger ou la *tamahaq* de l'Ahaggar, permettant d'identifier sans difficulté l'origine géographique de l'orateur.

mode de vie et n'excluant ni les contacts, ni les adaptations ; celui d'une appartenance conçue comme héréditaire et territoriale à un groupe traditionnel qui aurait été immuable. Ne peut-on y retrouver un écho des débats de l'Europe contemporaine sur les différentes conceptions de l'idée nationale ? », J.-P. CHRÉTIEN (1989 : 194).

30. P. BOILLEY (1999a : 545).

Je ne m'égarerai pas non plus à penser l'identité touarègue comme exclusive. Les nombreux travaux des théoriciens de la psychologie sociale, depuis Georges H. Mead³¹ et Erik K. Erikson ont montré que la formation de l'identité individuelle « met en jeu un processus de réflexion et d'observations simultanées [...] par lequel l'individu se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent³² ». Ce processus d'interaction avec autrui conduit à une mobilisation des différents niveaux de l'identité suivant le contexte social, dans une permanente recomposition et redéfinition de soi-même, et aboutit à « l'irréductibilité de la personne à un comportement unitaire³³ ». Les Touaregs comme les autres sont des « êtres poly-identitaires³⁴ » et j'ai moi-même évoqué dans un article « les loyautés multiples³⁵ » qu'on peut leur reconnaître. L'appartenance à plusieurs cercles d'appartenance est tour à tour mobilisée suivant les circonstances : un Touareg malien pourra mettre en avant ses spécificités de Malien du Nord pour s'opposer aux ressortissants du Sud, et se reconnaître ainsi une communauté de destin avec les Maures voisins (dès le début de la révolte de 1990, les Touaregs du Mouvement populaire de l'Azawad – MPA – se sont battus aux côtés des Arabes du Front islamique et arabe de l'Azawad – FIAA – ou même éventuellement avec les populations Songhay considérées suivant les cas comme alliées potentielles ou adversaires) ; il pourra se fondre dans des supra-communautés telles que celles des nomades sahariens, des Berbères ou des musulmans, mais aussi marquer sa différence d'avec les infra-groupes constitués par les autres groupements politiques touaregs présents au Mali (Kel Adagh, Iwllmedan, etc.), voire entrer en conflit avec des *tiwsaten* (lignages) de son propre groupement (lignages nobles contre lignages tributaires par exemple³⁶).

31. G. H. MEAD (1934).

32. E. ERIKSON (1960 : 17).

33. F. LAPLANTINE (1994).

34. « Nous vivons dans l'illusion que l'identité est une et indivisible, alors que c'est toujours un *unitas multiplex*. Nous sommes tous des êtres poly-identitaires dans le sens où nous unissons en nous une identité familiale, une identité locale, une identité régionale, une identité nationale, une identité transnationale [...] et, éventuellement, une identité confessionnelle ou doctrinale », E. MORIN (1990 : 231-232).

35. P. BOILLEY (1996 : 107).

36. L'affrontement politique et social entre *tiwsaten*, concrétisé par l'éclatement des mouvements de la rébellion, a été jusqu'à l'affrontement physique et la confrontation armée. Ainsi le 25 février 1994, dans l'Adagh malien, après l'assassinat de Bilal Saloum, un haut gradé du Mouvement populaire de l'Azawad (MPA, considéré comme le mouvement des lignages dominants) par des membres de l'Armée révolutionnaire de libération de l'Azawad (ARLA, regroupement de certains lignages tributaires), les combattants en armes du MPA et de l'ARLA s'affrontèrent directement et violemment dans la ville de Kidal. Il y eut des morts et des blessés. Le 6 mars, un officier de l'ARLA, Alhagi, enleva l'*amenokal* Intalla et en retour, le MPA fit prisonniers dans un coup de main une soixantaine de membres de l'ARLA, dont leur chef Abderahmane Galla. Le calme ne revint qu'avec l'intervention d'une médiation extérieure.

Dans le même ordre d'idée, on peut évoquer les cristallisations mentales des frontières, qui ont eu pour corollaire les stratégies séparées des Touaregs maliens et nigériens dans leur opposition à l'État. Les identités individuelles et les identités de groupe fonctionnent ainsi de façon semblable, s'étendant ou se rétractant en fonction des besoins. La conséquence en est évidemment que l'identité d'une communauté n'est pas statique. Elle n'est pas un « ensemble intemporel, immuable, de "traits culturels" [...] transmis tels quels de génération en génération dans l'histoire du groupe ; elle résulte des actions et réactions entre ce groupe et les autres dans une organisation sociale qui ne cesse d'évoluer³⁷. »

En ce sens, la notion d'*ethnic boundaries*, les « frontières ethniques » étudiées par F. Barth³⁸, devient fondamentale pour la compréhension du fait communautaire. Cet auteur rejette « la position simpliste selon laquelle l'isolement géographique et social seraient les facteurs décisifs dans le maintien de la diversité culturelle³⁹ » : les communautés humaines ne sont pas plus homogènes qu'elles ne forment des entités discrètes. Les groupes ethniques étant une forme d'organisation sociale, il est nécessaire de concentrer l'étude sur ce qui agit sur le plan social « à savoir la caractéristique de l'auto-attribution ou de l'attribution par d'autres à une catégorie ethnique⁴⁰ ». Les traits caractéristiques des groupes ne sont donc pas des différences « objectives », mais « seulement ceux que les acteurs considèrent comme significatifs⁴¹ ». Ces traits peuvent changer, l'organisation sociale du groupe peut se modifier, mais l'absence de permanence culturelle n'infère pas sur l'allégeance des individus à la communauté, ni sur la dichotomisation entre membres et non membres : « dans cette perspective, le point crucial de la recherche devient la frontière ethnique qui définit le groupe, et non le matériau culturel qu'elle renferme⁴². » Ces frontières peuvent s'estomper ou se renforcer suivant les circonstances et être plus ou moins perméables par les individus qui peuvent les franchir dans un sens ou dans l'autre. Mais elles restent pertinentes pour la représentation des différences : ce sont donc leur origine, mais aussi les conditions de leur continuité et de leur conservation tout autant que de leur transformation qu'il est nécessaire d'analyser.

L'établissement de ces « frontières ethniques », dans le cas des Touaregs, est manifestement très ancien. On ne peut, contrairement à ce qu'avance J.-L. Amselle, en présenter la création lors de l'épisode

37. P. POUTIGNAT et J. STRIEFF-FENART (1995 : 11).

38. F. BARTH (1995 : 203-249).

39. *Ibid.*, p. 204.

40. *Ibid.*, p. 210.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 213.

colonial, ni prétendre qu'elles ont été imposées de l'extérieur. Il est en revanche très difficile, précisément à cause de leur ancienneté, d'en établir historiquement l'émergence. On peut néanmoins en attester la réalité dès l'époque médiévale.

J'ai montré ailleurs que la spécificité touarègue et la conscience communautaire étaient déjà suffisamment évidentes dès le ^{XII}^e siècle pour que les historiens et voyageurs arabes médiévaux les décrivent en tant que telles⁴³. Ainsi, Al-Idrissi décrivant le Soudan parle des éleveurs de chameaux berbères du Sahara, comme le fait aussi, au ^{XIV}^e siècle, Ibn Battûta. La description de ce dernier montre d'ailleurs que certains des traits culturels des Touaregs n'ont guère varié depuis ce temps :

« Nous arrivâmes dans le territoire des Bardâma, tribu berbère. Les caravanes ne peuvent y circuler que sous la protection de ces gens [...]. Les Bardâma sont des nomades qui ne séjournent jamais longtemps dans le même campement. Leurs tentes ont une forme curieuse : on plante des pieux en bois sur lesquels on superpose des nattes, puis des branches enchevêtrées et enfin des peaux ou des tissus de coton. Les femmes des Bardâma sont très belles, ont un visage gracieux, la peau très blanche et sont plantureuses ; je n'ai jamais vu, dans le monde, de femmes aussi grasses qu'elles. Elles se nourrissent de lait de vache et de millet pilé grossièrement qu'elles boivent, matin et soir, mélangé avec de l'eau et sans cuisson. [...] Nous marchâmes encore dix jours pour arriver dans le Hoggar qui est le pays d'une tribu berbère d'hommes voilés qui sont des vauriens. Un de leurs chefs vint à notre rencontre, arrêta la caravane jusqu'à ce qu'elle versât un tribut de tissus et autres marchandises. [...] Nous voyageâmes un mois dans le Hoggar : c'est une région où la végétation est rare, qui est rocailleuse et dont la route est accidentée. Nous arrivâmes le jour de la fête de la rupture du jeûne dans le pays de ces Berbères voilés comme les précédents⁴⁴. »

À la même époque, Ibn Khaldun, dans son *Kitâb al-'Ibar*, parle des « hommes voilés » du désert saharien en des termes qui pourraient eux aussi être parfaitement contemporains :

« Les Çanhâja [...] sont les hommes voilés (al-mulaththamûn), habitant les contrées désertiques situées au-delà des sables du Sahara, vers le midi. Depuis de nombreux siècles avant la conquête musulmane, en un temps dont on ignore le commencement, ils parcouraient ces régions

43. P. BOILLEY (1999b : 255-268).

44. IBN BATTÛTA (1992 : 320-322).

lointaines, où ils trouvaient, loin des terres cultivées, tout ce qu'ils désiraient. Ayant abandonné les pays des collines où ils étaient mal à leur aise, ils en remplacèrent les produits par le lait et la chair de leurs chameaux. Délaissant les contrées où se concentrait la vie en société, privilégiant l'isolement et soucieux de sauvegarder leur puissance contre toute forme de domination ou d'asservissement, ils s'établirent dans les régions qui, avoisinant les campagnes d'Abyssinie, s'étendent entre les pays des Berbères et ceux des Noirs. Ils adoptèrent le voile qui leur couvre la bouche et le nez comme un emblème pour se distinguer des autres nations. Prospérant dans cette vaste zone, ils purent se multiplier et former des tribus nombreuses [...]»⁴⁵.

Léon l'Africain au XVI^e siècle, Mahmoud Kati dans le *Tarikh El-Fettash* et Es Sa'di dans le *Tarikh Es-Sudan* au XVII^e siècle, confirment ces observations, tandis que l'Atlas catalan d'Abraham Cresques, le cartographe de l'infante d'Aragon, établi en 1375, présente, à côté du roi du Mali Mansa Musa, la représentation d'un nomade saharien près d'un de ses campements dont on pourrait toujours constater la réalité.

Si cette communauté est très ancienne, ses membres n'en font pourtant pas un fait naturel. Là encore, les Touaregs échappent à la vision classique de l'ethnie. Les frontières qu'ils mettent entre eux et les autres ne sont pas fondées sur le sang ni sur le mythe d'une origine commune. Car non seulement les mythes fondateurs évoquent des peuplements d'origines diverses suivant les groupements, mais ils font aussi la différence à l'intérieur même des groupements, suivant les lignages ou les situations sociales. On en peut retrouver l'expression dans les traditions orales, dont je n'évoquerai ici que celles de l'Ahaggar et de l'Adagh.

Pour l'Ahaggar, C. de Foucauld a repéré deux faisceaux de traditions. Le premier est ainsi rapporté par ce missionnaire bien connu dans son dictionnaire Touareg-Français :

« À une époque relativement récente, deux femmes musulmanes, appartenant aux Berabers marocains, arrivèrent, venant du Maroc, à la palmeraie de Silet (Ahaggar). Ces deux femmes étaient de conditions inégales ; l'une, noble, s'appelait Ti-n-hînân ; l'autre, plébéienne, vassale et servante de la première, s'appelait Tâkâma (ou, selon d'autres, Temâlek). Avaient-elles d'autres femmes, des hommes avec elles ? Qui eurent-elles pour époux ? On l'ignore. On sait qu'elles trouvèrent le pays à peu près vide d'habitants et qu'elles s'y établirent tout à fait pacifiquement. Toutes les régions entourant l'Âtakôr, toutes les parties basses et cultivables étaient inhabitées ; seuls quelques idolâtres, nommés Isebeten,

45. IBN KHALDUN (1986 : 504-505).

vivaient dans les monts Tâéssa, les plus inaccessibles de l'Âtakôr. Le pays avait eu antérieurement une population nombreuse. [...] Comment le pays était-il vide, après avoir été si habité ? La guerre avait probablement détruit ses habitants. Les "Sehhaba" ("compagnons de Mahomet", nom sous lequel on désigne les premiers conquérants arabes) avaient, croit-on vaguement, traversé l'Ahaggar, et en le traversant ils l'avaient dévasté et avaient exterminé ses habitants jusqu'au dernier. Cette population détruite par les "Sehhaba", qui avait précédé immédiatement les Touaregs actuels de l'Ahaggar, était le peuple idolâtre des Isebeten ; les Isebeten étaient courts d'esprit, ils parlaient la langue touarègue mais en un dialecte spécial et grossier ; un de leurs rois, Âkkar, est enterré au pied du mont Assekrem, au cœur de l'Âtakôr, dans un tombeau monumental qu'on voit encore. [...] Certains Touaregs plébéiens de la tribu des Dag-Râli sont regardés comme ayant parmi leurs ascendants masculins des Isebeten. [...] Longtemps les Kel-Rela [descendants de Ti-n-hînân], les Dag-Râli et les Âit-Loaien [descendants de Tâkâma et des Isebeten] vécurent seuls dans l'Ahaggar. [...] Peu à peu leur nombre crût [...] et ils commencèrent à sortir de leur pays. De gré ou de force, ils installèrent dans le SW de l'Ahaggar une tribu de l'Aïr, originaire d'Ingâl, les Âgouh-en-têhlé, à une époque récente. Il y a quelques générations seulement, ils accueillirent les descendants d'une esclave des Imenân, qui s'alliant aux uns et aux autres et surtout aux Ahl-Azzi d'Insalah, formèrent la tribu des Iklân-en-tâousit. Enfin, à une époque très récente, ils contraignirent, par la force, la collection de dix tribus appelée Isekkemaren à quitter le plateau de Tademait (entre Touat, Gourara et Tidikelt) qu'elle habitait, et à venir s'installer sur leur territoire pour les renforcer⁴⁶. »

Ainsi, des populations berbères venues du nord, de l'Atlas marocain, symbolisées par les deux femmes musulmanes, se mêlent aux groupes issus d'un ancien peuplement local ; des populations émigrent du Sahel nigérien (Aïr), mais aussi d'autres régions sahariennes plus occidentales (Touat, Tidikelt...), tandis que des Arabes marquent la région de leur empreinte : la population touarègue qui en résulte dans l'Ahaggar s'avère être issue d'un véritable *melting-pot*...

Le deuxième faisceau de traditions présente des faits assez différents, mais l'esprit qui l'anime est semblable :

« Une femme, nommée Lemtoûna, est la mère commune de tous les Touaregs de la tribu des Ilemtéen (tribu faible maintenant, nombreuse autrefois) et de certaines tribus berbères établies à Ghadamès (Tripolitaine) et dans son voisinage. Lemtoûna a eu une sœur, qui est la

46. C. DE FOUCAULD (1951 : 535-536).

mère commune de la plupart des tribus berbères du Maroc et notamment du groupe de tribus marocaines appelé Berâber. Les Isebeten, peuple idolâtre de langue touarègue qui habitait l'Ahaggar avant que l'islam s'y établît, sont les ancêtres des plus anciennes tribus plébéiennes (âmerid) de l'Ahaggar, tandis que les nobles sont venus d'une autre contrée à une époque postérieure et ont une origine différente. C'est par vive force, guerre et conquête que les nobles s'emparèrent de l'Ahaggar ; ils vainquirent et réduisirent en une demi servitude qui s'adoucit avec le temps les Isebeten, qui formaient la population de l'Ahaggar au moment où ils entrèrent, et dont les descendants sont les plus anciennes tribus plébéiennes de l'Ahaggar, c'est-à-dire les Dag-Râli et les Âit-Loaien. Pour les Âgouh-en-têhlé, les Iklaân-en-tâousit et les Isekkemâren, le deuxième faisceau de traditions s'accorde avec le premier en ce qui touche leur origine, leur récent établissement dans l'Ahaggar, et les circonstances de leur établissement⁴⁷. »

Quant aux Touaregs Kel-âhen-mellen et des Tégehé-mellet qui, selon les légendes, tentèrent l'occupation de l'Ahaggar mais furent repoussés, ils « habitaient le Tidikelt ; ceux-ci, comme les Taïtok, les Ouraren et les Touaregs de l'Ajjer, ont une origine différente de celle des Kel-Rela et n'ont rien à voir avec Ti-n-hînân ni Tâkâma⁴⁸. »

J'ai étudié, chez les Kel Adagh⁴⁹ et les Iwllemedan du Mali, des traditions du même type. Ainsi, le Dr. Richer évoque la figure de l'*amenokal* Alad qui aurait régné à la fin du xvi^e siècle. Sa succession difficile aurait donné naissance au groupe Iwllemedan, par l'émergence d'une personnalité nouvelle, Mohamed Ouan Ara :

« Ce personnage était étranger : l'unanimité des traditions à ce sujet est tout à fait remarquable. D'où venait-il ? De chez les Oulad Delim, région de l'Iguidi (Barth) ? De l'Adrar mauritanien, de chez les Meghafra, branche des Trarzas (tradition recueillie par Théveniaut) ? De chez les Braknas (traditions Kountas) ? Était-ce un Berbère ? Il n'est point impossible que ç'ait été un Arabe : plusieurs traditions, à ce sujet, font allusion au fait que la coutume arabe vint avec lui, pour la première fois, s'opposer à la coutume berbère dans le régime de succession à l'*amenokal* ; et en effet, chez les Oulliminden d'aujourd'hui, le droit au titre d'*amenokal* se transmet dans la lignée paternelle, alors que chez les Touaregs du Nord la lignée maternelle a conservé la prépondérance. Quoiqu'il en soit, cet

47. C. DE FOUCAULD (1951 : 537).

48. *Ibid.*, p. 536.

49. P. BOILLEY (1999a : 34-44).

étranger, que l'histoire ou la légende appellent Mohamed Ouan Ara, entra par mariage dans la famille de l'*amenokal* des Tadmekket⁵⁰. »

D'autres traditions, relevées par le lieutenant Cortier au début du xx^e siècle, rapportent l'arrivée, dans la première moitié du xvii^e siècle, d'un Maure des Oulad Embarek, originaire de la région de Oualata, du nom de Mehemmed. Certains récits font venir les Ifoghas de l'Aïr, mais leur donnent aussi parfois une origine chérifienne directe. Ainsi celle de Sidi Mehammed ould Sidi Haïb Allah évoquant l'origine orientale des Ifoghas qui venaient d'arriver de l'Aïr sous les ordres de leur chef Reiak :

« Les Ifor'as de l'Adr'ar' sont formés des Ifor'as descendants des compagnons de Reiak, auxquels se seraient agglomérés les descendants d'un Arabe, Hamza, se disant chérif et originaire du Tafilalet. Hamza est père des Kel-Afella et Mokhammed Ferzou, futur *amenokal* des Ifor'as et futur chef des Kel-Afella est fils de Hammahi ould Omara ould Deffe ould Hamza⁵¹. »

Cortier rapporte aussi les dires de Hammadi, chef des Kounta, allant dans le même sens :

« Les Ifor'ass sont des Idemkioun venus sur ce territoire à l'époque de Ouan-el-Mir. Ils provenaient de l'Aïr où leurs frères sont actuellement et portent leur nom. [...] Les Kel-Tarlit sont d'origine arabe [...]. Quant aux Kel-Afella et aux Ifergoumessen, leur père était un chérif du Tafilalet qui épousa une femme des Ifor'as, de laquelle il eut deux enfants⁵². »

Les traditions se rejoignent pour donner à la famille dont est issu l'*amenokal* une ascendance chérifienne, et les relations faites par leurs voisins Kounta appuient celles que rapportent les Touaregs eux-mêmes, même si les chronologies ne coïncident pas toujours⁵³. Le lieutenant Reeb, auteur d'une monographie de Kidal, a rapporté cette tradition à peu

50. A. RICHER (1924 : 72-73).

51. M. CORTIER (1908 : 381).

52. *Ibid.*, p. 391.

53. Eghless ag Foni date ainsi l'arrivée du prestigieux ancêtre du xii^e siècle « de notre ère ». Ne précisant pas, il peut aussi s'agir de l'ère hégirienne, ce qui daterait cet événement de la fin du xvii^e ou du début du xviii^e siècle : « Vers le xii^e siècle de notre ère, après l'islamisation de l'Afrique saharienne et septentrionale, arriva dans l'Adrar, venu du Maghreb, un éminent marabout d'origine "chérifienne". Il s'appelait Mohamed El Moctar Aitta. Il prit femme parmi les habitants du pays, les Kel-Tallabit ; et ce fut le départ de la dynastie des Ifoghas "Chérif", qui sera au sommet du pouvoir traditionnel jusqu'à nos jours », E. AG FONI (1979 : 53).

près dans les mêmes termes : « La famille amenokale n'est pas spécifiquement touarègue. Il y a trois siècles environ un chérif (arabe) nommé Mohammed El Mokhtar Eïta habitant le Tafilalet, au retour d'un voyage à la Mecque s'arrêta dans le pays, épousa une Kel Tadmekket et fit souche. C'est de lui en ligne directe que descend l'*amenokal* actuel Attaher ag Illi⁵⁴. » Enfin, citons la même tradition rapportée par Cheikh ag Baye de façon plus précise : « La tradition orale mentionne l'arrivée dans l'Adrar de ce pieux personnage originaire du Tafilalet (Maroc). D'origine chérifienne, il quitte le Tafilalet après s'être brouillé avec sa famille. Il passe d'abord à Tabelbelt (Tabelbala) puis s'installe dans l'Adrar. Cet événement aurait eu lieu à la fin du xv^e siècle⁵⁵. » Le même récit montre l'émergence des Kel Efella, vers la fin de la présence Iwlllemmedan, mais surtout la préexistence de groupes nobles (Idnan, Taghat-Mellet), qui seraient en fait, comme suggéré plus haut, descendants de groupes berbères arrivés dans l'Adagh antérieurement aux autres. Un témoignage appuie cette théorie :

« Les Idnan et les Taghat-Mellet sont les tribus mères des gens de l'Adrar, surtout les Taghat-Mellet. Ces derniers étaient certainement les premiers dans l'Adrar car ce sont les seuls à ne pas se dire venir d'autre part. Même chez les Idnan certains se vantent d'avoir d'autres origines. Mais les Taghat-Mellet sont conscients d'être issus du pays, et d'avoir été là avant tous les autres. C'est aussi le cas des Irreganaten, et de certains autres encore⁵⁶. »

Que ressort-il de ces traditions ? Tout d'abord que les Touaregs, dans leurs mythes d'origine même, affichent leur métissage... Il apparaît en effet que les Berbères du nord sont loin d'être les seuls ascendants des populations touarègues actuelles. Les migrations successives, les vagues de peuplement décrites de façon légendaire exposent les strates historiques du groupe, mélange de Berbères, d'Arabes, ainsi que de populations peut-être déjà présentes au néolithique. On peut éventuellement douter de l'origine chérifienne de certaines familles politiquement dominantes, dans la mesure où ce mythe, qui rattache certaines chefferies au prestige de l'islam des origines se retrouve dans de nombreuses régions du monde musulman. Mais il est en revanche tout à fait remarquable d'observer que les Touaregs n'ont pas besoin de mobiliser les liens de sang ni de reconstruire une origine unique pour affirmer leur identité.

54. ID 44, Fonds ancien Bamako. Monographie de Kidal, 1942 (lieutenant Reeb).

55. C. AG BAY et R. BELLIL (1986 : 56-57).

56. P. BOILEY (1993 : 207-208).

Certaines familles noires d'origine servile, agrégées aux familles de leurs maîtres depuis des générations, sont ainsi maintenant considérées comme des Touaregs à part entière, et les enfants d'un couple mixte le seront de même, particulièrement s'ils ont été élevés dans le milieu touareg. Il y a là une forme de « *jus culturi* » qui permet aux Touaregs d'intégrer des individus ou des lignages dont l'origine est étrangère. En ce sens, on pourrait parler de société pluri-ethnique !

L'identité : processus internes et externes

Si le sang ou l'origine commune du peuplement ne sont guère valorisés chez les Touaregs, quelles sont les fondations de leur sentiment d'appartenance ? Faut-il y voir la primauté de la construction symbolique de la distinction culturelle ou un processus politique ? On ne considère plus comme pertinentes les théories essentialistes des auteurs primordialistes qui, à la suite de E. Shils⁵⁷, ont considéré que les « attachements primordiaux » étaient des données naturelles et primaires des liens sociaux, exprimés notamment dans l'ethnicité, au détriment de l'interaction sociale et des stratégies individuelles ou communautaires. Néanmoins, le débat persiste entre théoriciens néo-culturalistes, pour qui les aspects culturels sont au centre des phénomènes ethniques⁵⁸, parce qu'ils permettent aux membres du groupe de se situer par rapport à l'autre, et les théoriciens mobilisationnistes ou instrumentalistes, qui considèrent que le regroupement ethnique n'est qu'un moyen conjoncturel d'utiliser une solidarité de groupe dans les luttes de pouvoir ou les revendications matérielles. Pour ces derniers, les identifications de ce type sont des « foyers effectifs de mobilisation de groupe pour des buts politiques concrets⁵⁹. » Ainsi, pour A. Bourgeot, « l'identité n'est pas un état : elle émerge, se développe et s'affirme dans des périodes critiques. Elle est constitutive d'une force idéologique qui permet de produire un discours politique tendant à neutraliser les crises en ressoudant la cohésion sociale⁶⁰. » Cette façon de voir privilégie la primauté du conflit dans lequel le regroupement ethnique n'est qu'une des formes de solidarité possible entre les individus concernés, à l'égal de la classe. Elle n'explique pas, en revanche, pourquoi

57. E. SHILS (1957 : 130-147).

58. Voir notamment D. ARONSON (1976) ; G. DE VOS (1975) ; T. H. ERIKSEN (1991) ; A. J. SIMON (1979).

59. N. GLAZER et D. P. MOYNIHAN (dir., 1975 : 18).

60. A. BOURGEOT (1993 : 57).

c'est justement cette forme de mobilisation qui est privilégiée, ni pour-quoi l'ethnie, regardée par ailleurs avec suspicion parce « qu'interclassiste⁶¹ », serait opératoire dans les conflits d'intérêts.

Je pense pour ma part que ce débat est vain, notamment dans le cas touareg, car les deux types d'explication ne sont pas exclusifs. Analyser seulement les différences identitaires sans en étudier la signification politique ou, à l'inverse, ne voir dans l'ethnie que le résultat d'une compétition entre les groupes paraît insuffisant dans les deux cas. Il est important de comprendre comment la différence fonctionne, mais il est tout aussi pertinent de saisir la façon dont elle est utilisée, en n'oubliant pas non plus qu'elle peut se renforcer justement parce qu'elle est utilisée. Autrement dit, les définitions identitaires n'apparaissent pas exclusivement « situationnelles », et les représentations qu'ont de leur sentiment d'appartenance les acteurs du groupe ne peuvent être négligées, mais elles se renforcent souvent dans le conflit politique qui exacerbe les relations sociales et creuse le fossé entre les groupes humains. On peut ainsi observer la construction tant interne (valorisation des liens culturels et linguistiques), qu'externe (conséquences d'une histoire contemporaine conflictuelle) de ce sentiment identitaire chez les Touaregs.

On peut affirmer que la langue est pour cette population le premier des marqueurs identitaires. Il existe, nous l'avons vu plus haut, des différences lexicales importantes suivant les régions, qui permettent de distinguer plusieurs sous-ensembles dialectaux. Néanmoins, cette langue est compréhensible par tous les Touaregs. Elle est particulièrement valorisée, à tel point que certains groupes, notamment les Kel Adagh du Nord-Mali, ne nomment leur appartenance à l'ensemble touareg qu'en se disant *Kel tamachaq*, c'est-à-dire « ceux de la langue », ceux qui parlent la *tamachaq*⁶². Les Touaregs qui ne se nomment pas eux-mêmes de cette façon accordent néanmoins autant d'importance à la langue pour définir leur appartenance identitaire :

« Lorsqu'on demande à des Touaregs de l'Ahaggar ce que recouvre le terme d'*amahagh* [qu'ils utilisent pour se désigner], ils s'accordent à déclarer qu'il désigne toute personne dont la *tamahaq* [nom donné dans l'Ahaggar pour la langue touarègue] est la langue (une des réponses le

61. « Parce qu'il est interclassiste, le sentiment ethnonational fut considéré comme douteux, permettant d'instiller au sein de la classe ouvrière les idées de la classe ennemie », M. CAHEN (1994 : 46).

62. Cette façon de se nommer est ancienne. Elle avait déjà été relevée par Charles de Foucauld dans les premières années de la colonisation : « Dans l'Âdagh, le mot qui signifie "Touareg" est *ou-tâmâchek* (mot-à-mot "homme de langue touarègue") », C. DE FOUCAULD (1951 : 673).

plus souvent entendues est la suivante : *wa isalen tamahaq imda amahagh* "Toute personne qui parle la *tamahaq* est un *amahagh*")⁶³. »

La langue devient alors le critère de détermination de l'appartenance au monde touareg et, inversement, celui qui ne la parle pas, même d'origine touarègue, peut ne pas être considéré comme faisant partie de ce groupe. D. Casajus présente plusieurs exemples de cette frontière culturelle qui peut se franchir dans les deux sens :

« Je connais à Agadez deux frères dont l'un passe pour Touareg et l'autre non, les hasards de la vie n'ayant pas permis au second d'acquérir une maîtrise parfaite de la tamacheq. Le cas inverse est celui des Igdalan et des Inusufan. Installés aux alentours d'In Gall, ils se rattachent sans doute aux Guedala et aux Messoufa que citait Ibn Khaldoun. Leurs langues sont aujourd'hui des dialectes songhay assez proches de l'ancien parler d'Agadez, et les Touaregs les tiennent pour des étrangers, alors que tout, hors la langue, les rapproche d'eux. Or les chroniques locales donnent à penser qu'ils ont jadis appartenu au monde touareg⁶⁴. »

Il poursuit encore plus avant en montrant que les Touaregs, qui posent leur propre distinction par le fait linguistique, n'appliquent pas un tel critère aux populations voisines, parlant des Arabes ou des Haoussas (*Arābān* ou *Itifenān*) et non des arabophones ou des haoussaphones (ce qui se dirait *Kel tārabt* ou *Kel tetifent*). Il en conclut donc que :

« Ce par quoi ils se distinguent des autres, ce n'est pas seulement leur langue, mais le fait qu'elle est le trait par lequel ils choisissent de s'en distinguer. Preuve d'une valorisation de la langue dont on a déjà rencontré plus d'un indice, et qu'on retrouve dans l'appellation *Kel-awal* (gens de la parole) utilisée par les Iwellemmedan en concurrence avec *Kel-temasheq*⁶⁵. »

63. J. CLAUZEL (1962 : 125).

64. D. CASAJUS (2000 : 25).

65. *Ibid.*, p. 26. A. Bourgeot accorde autant d'importance à la langue comme premier critère d'identification chez les Touaregs : « Le terme *temacheq* peut transcender les appartenances sociales, s'appliquant à toute personne quelle que soit sa condition sociale et son origine ethnique ou nationale : il a capacité à assimiler tout en maintenant les différences [...]. Tenant par ailleurs le fait de parler leur langue pour une valorisation et une forme de reconnaissance extérieure et explicite de la grandeur de leur culture, les *kel temacheq* sont amenés à y voir une approbation et un partage de leurs valeurs, voire une identification à leur idéologie et aux représentations qu'il se font de l'Autre. Parler la *temacheq* est ainsi perçu comme une adhésion globale à leurs valeurs et à leur système social. Ainsi, la langue recouvre l'identité généalogique, diffuse et dépasse l'identité ethnique, fédère et assimile ; elle constitue un moyen de se reconnaître une communauté de pensée potentielle », A. BOURGEOT (1993 : 50-51).

Le critère linguistique n'est pas le seul référent culturel : les Touaregs sont musulmans, le mode de production qu'est le nomadisme a fortement imprégné les mentalités, le port du voile les conduit parfois à se dénommer également *Kel tagelmust* (« ceux du voile »). Mais ces traits culturels existent individuellement chez telle ou telle population voisine. La langue, loin de toute référence au sang, reste le seul critère revendiqué de leur spécificité.

Les Touaregs connaissent pourtant une autre forme d'appréhension de leur appartenance à un ensemble particulier, celle de la conscience d'un passé et d'un destin communs. Mais il apparaît qu'elle ressort plus d'une construction identitaire imposée de l'extérieur que d'un référent culturel construit de façon interne et valorisé. Cette conscience historique est en effet le produit de situations négatives : c'est le sentiment d'avoir été confronté aux mêmes types d'exclusion et de marginalisation, pendant la colonisation et plus encore ensuite, qui a été perçu comme fédérateur. Cette prise de conscience fut particulièrement le fait des jeunes Touaregs qui, après les sécheresses des années 1970 et 1980, sont partis vers l'Algérie et la Libye à la recherche de travail et se sont peu à peu dénommés eux-mêmes les *ishumar* (néologisme touareg issu du mot français « chômeur »). Venus de toutes les régions du monde touareg, ils se sont retrouvés dans les mêmes lieux d'exil, toutes origines confondues, et ont pu confronter leurs situations respectives. La perception d'une histoire commune, qui n'était encore pas significative, a pris alors tout son poids : que ce soit au Niger, au Mali ou ailleurs, il s'avérait que les difficultés qu'ils avaient connues étaient les mêmes pour tous, que l'exclusion avait été semblable, « et que les responsabilités pouvaient en être attribuées de la même façon aux conditions héritées de la colonisation, renforcées par l'action des nouveaux États indépendants⁶⁶. »

La révolte touarègue de 1963 contre l'État malien fut le produit tout autant du sentiment d'une différence culturelle que de celui d'une exclusion politique : contraints par les conséquences de l'organisation administrative coloniale à vivre dans un ensemble étatique qu'ils n'avaient pas choisi et dont ils n'avaient pas accès aux commandes, par faute de cadres scolarisés, les Touaregs en se soulevant échouèrent à plusieurs niveaux. L'incompréhension et surtout la méconnaissance initiale entre les populations du Nord et du Sud, alliées aux craintes des autorités gouvernementales d'une sécession redoutée, engendrèrent répression et méfiance durable à l'égard du groupe touareg perçu comme un seul bloc. Cette image négative renforça à son tour l'exclusion qui devint tout autant politique et sociale qu'économique : administrées militairement, les régions

66. P. BOILEY (1999a : 399).

touarègues ne firent pas l'objet de projets de développement qui auraient pu améliorer la situation. Cette situation exacerba le phénomène identitaire « dans la mesure où un groupe se reconnaissant certaines spécificités tant linguistiques, culturelles qu'économiques s'est vu attaqué pour et dans ses particularités mêmes⁶⁷. »

« Devenus minoritaires dans chacun des États où ils vivaient, écartés des centres de pouvoir monopolisés par des acteurs issus de cultures différentes, la menace de la disparition de l'identité touarègue était réelle et a été renforcée par la politique des États qui a pu donner le sentiment qu'il existait une volonté de faire disparaître le groupe en tant que tel⁶⁸. »

Ce rejet global de l'extérieur a donc renforcé le sentiment dit ethnique, a engendré la naissance de revendications communes sur cette base et la création d'une organisation clandestine de jeunes combattants : il a abouti à l'éclatement de nouvelles rébellions en 1990 et 1991 au Mali et au Niger⁶⁹. Ces soulèvements générant une forte insécurité, une nouvelle répression militaire souvent faite « au faciès » a aggravé les distinctions ethniques. En effet, comme le souligne Barth, « là où il y a moins de sécurité et où les gens vivent davantage sous la menace de l'arbitraire et de la violence à l'extérieur de leur communauté primaire, cette insécurité elle-même agit comme une contrainte sur les contacts inter-ethniques » car, « si un individu dépend pour sa sécurité du soutien volontaire et spontané de sa communauté, il faut que son auto-identification à cette communauté soit exprimé explicitement et confirmée, et tout comportement qui dévie de la norme peut être interprété comme un affaiblissement de l'identité, donc des fondements de la sécurité⁷⁰. » Le cercle vicieux de ces haines montantes entre groupes humains séparés par un fossé grandissant ne pouvait être brisé par la victoire d'un camp. Il fut heureusement désamorcé par des négociations qui aboutirent à des accords : le Pacte national malien, en 1992, fit figure d'exemple suivi ensuite par le Niger.

On observe donc, dans ce cas largement décrit dans la presse comme un « conflit ethnique », que les théories « mobilisationnistes » paraissent offrir une grille d'analyse pertinente : l'affrontement identitaire est la forme apparente d'un conflit d'intérêt et de revendications matérielles d'un groupe

67. P. BOILLEY (1996 : 106).

68. *Ibid.*

69. « Il y a conflit identitaire lorsque la survie réelle ou fantasmatique du groupe est en jeu, quand celui-ci se sent dépossédé non seulement d'un territoire ou de son territoire, mais plus gravement lorsqu'il se sent dépossédé de son droit de vivre, de son identité et de sa spécificité », F. THUAL (1995 : 6).

70. F. BARTH (1995 : 246-247).

social qui a affirmé ses solidarités autour de ses traits spécifiques. En revanche, elles négligent la relation dialectique existant entre identité et intérêt : si le sentiment ethnique a bien été mobilisé pour améliorer une situation sociale, économique et politique désastreuse, c'est aussi parce que l'exclusion s'était faite initialement sur cette base... Les solidarités internes ont été renforcées par le traitement collectif qu'ont connu les Touaregs. Autrement dit, comme l'expriment Poutignat et Streiff-Fenart à la suite d'Armstrong qui constate « la signification fondamentale mais changeante de l'identité humaine⁷¹ », l'ethnicité est à la fois pérenne et contingente : « pérenne, puisqu'elle représente une donnée sous-jacente, toujours susceptible d'être activée et mobilisée ; contingente, puisque les conditions et les formes de son émergence sont historiquement déterminées⁷². »

L'identité est donc nécessairement dynamique et interactionnelle, endogène et exogène tout à la fois. Elle ne peut être correctement analysée sans tenir compte des processus relationnels qui l'affectent, notamment dans les rapports des groupes considérés comme « ethniques » avec les ensembles plus vastes qui les englobent. L'étude des sentiments identitaires ne peut ainsi être séparée de celle concernant l'État, tout comme l'élaboration du sentiment national est lié aux identités particulières. Ces rapports ne sont pas donnés une fois pour toutes. Ils sont issus de processus historiques qu'il faut concevoir dans la durée et dont il est fondamental de comprendre les racines. Le destin des entités culturelles et étatiques et les relations qu'elles entretiennent relèvent ainsi tout autant d'une histoire sur la longue durée que de l'histoire immédiate. Les réalités précoloniales, la colonisation, la construction de l'État après l'indépendance, mais aussi les démocratisations récentes ou les conflits actuels, en ont tour à tour constitué le cadre et contribué à en modeler les manifestations. Si les analyses sociologiques ou ethnologiques sont de précieuses contributions à la compréhension des faits identitaires, elles ne sauraient se concevoir sans l'apport des historiens. Pourtant, les chercheurs de l'interculturel, malgré l'affirmation de la nécessité des pratiques pluridisciplinaires, négligent encore souvent la dimension temporelle et l'apport des sciences historiques. Ainsi, dans un ouvrage récent, C. Clanet montre qu'il ne « saurait y avoir une science spécifique de l'interculturel », et qu'il faut recourir à une pluralité des champs disciplinaires, parce que le chercheur en interculturel se trouve « confronté à des objets complexes, multidimensionnels dans la mesure où ils ne peuvent entrer dans la cohérence d'un seul champ disciplinaire – puisqu'ils n'ont pas été élaborés à l'intérieur de ce champ – mais appartiennent à la réalité de la vie⁷³. »

71. J. A. ARMSTRONG (1982 : 4).

72. P. POUTIGNAT et J. STRIEFF-FENART (1995 : 153).

73. C. CLANET (1994 : 400).

Mais, s'il évoque pour ce faire un certain nombre de sciences humaines (économie, sociologie, psychologie, mythologie, philosophie...), il ne dit pas un mot de l'histoire...

Il faut ajouter que l'identité est un phénomène total. Selon les cas, ce sont les spécificités culturelles, territoriales, linguistiques, sociales ou encore économiques qui sont mobilisées par les groupes humains pour se définir ou qui sont pertinentes dans la compréhension des évolutions historiques qu'ils ont vécues. Les facteurs de l'ethnicité ne sont pas stables, et « leur inter-organisation n'est ni universelle pour tous les peuples dénommés, ni constante pour n'importe lequel de ceux-ci⁷⁴. » Dans ces conditions, les tentatives de modélisation universelle des phénomènes identitaires m'apparaissent vaines, ainsi que les débats qui opposent les théories mono-explicatives, qu'elles soient essentialistes, culturalistes ou matérialistes. Il est fondamental d'appeler à la prise en compte de la nécessaire complexité des dynamiques des sociétés humaines. La construction du sentiment identitaire n'est pas, chez les Touaregs, le résultat d'une imposition coloniale, mais il est clair qu'il a pu ailleurs être manipulé par des pouvoirs extérieurs, tant Européens qu'Africains, dans une intention de domination ou simplement de classification. Cette population n'a pas construit le mythe d'une origine unique, et n'en fait pas le soubassement de son identité, alors que les Rgaybât voisins, eux aussi nomades sahariens, mettent en avant un seul ancêtre éponyme, Sid Ahmad ar-Rgaybî⁷⁵. On pourrait ainsi multiplier les exemples des mobilisations différentes de critères d'appartenance selon les groupes, et des conditions diverses du resserrement des liens communautaires au regard des conditions historiques. La diversité et l'accumulation des études de cas, confrontées dans une vision comparatiste, peuvent seules, dans ces conditions, restituer cette complexité du réel et éviter les généralisations abusives. Certains travaux en cours ou récents peuvent être la base de débats entre ces réalités diverses et permettre de confronter des situations du même type qui peuvent témoigner des origines particulières et des formes diverses que prend le sentiment identitaire. S'il est possible d'en déduire empiriquement un corpus de logiques similaires, une telle méthode permet sans doute de se garantir de l'illusion des théories générales...

74. M. MOERMAN (1994 : 133).

75. S. CARATINI (1989 : 41-43)

Références bibliographiques

- ARMSTRONG J. A., 1982, *Nations before nationalism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- ARONSON D., 1976, « Ethnicity as a Cultural System : an introductory Essay », in HENRY F. (ed.), *Ethnicity in the Americas*, La Hague, Mouton : 9-19.
- BAMBA M. S. et GONNIN G., 1989, « Dynamique historique de deux ethnies de Côte d'Ivoire », in CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT : 159-176.
- BARTH F., 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen, Oslo, Universitetsforlaget, trad. par POUTIGNAT P. et STRIEFF-FENART J., 1995, *Les Groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, Presses universitaires de France : 203-249.
- BIRNBAUM P. (dir.), 1997, *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOILLEY P., 1993, « Le témoignage d'Ammera ag Acheriff », in BERNUS E., BOILLEY P., CLAUZEL J. et TRIAUD J.-L., *Nomades et commandants*, Paris, Karthala : 207-214.
- , 1996, « Aux origines des conflits dans les zones touarègues et maures », *Relations internationales et stratégiques*, Iris, Université Paris Nord, n° 23, automne : 143-183.
- , 1999a, *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*, Paris, Karthala.
- , 1999b, « Les Touaregs : entre contraintes géographiques et constructions politiques », *Études rurales*, n° 151-152, juillet-décembre : 255-268.
- BOURGEOIS A., 1993, « De l'identité à l'ethnicité : le cas des Touaregs », *La Pensée*, n° 293, novembre-décembre : 49-58.
- CAHEN M., 1994, *Ethnicité politique. Pour une lecture réaliste de l'identité*, Paris, L'Harmattan.
- CARATINI S., 1989, *Les Rgaybât (1610-1934)*, Paris, L'Harmattan, t. 1.
- CASAJUS D., 2000, *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, La Découverte.
- CHRÉTIEN J.-P., 1989, « Les Banyamwezi au gré de la conjoncture », in CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT : 177-200.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 1989, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT.
- CLANET C., 1994, « L'interculturel et l'articulation des approches disciplinaires », in LABAT C. et VERMES G., *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*, Paris, L'Harmattan : 399-418.

- CLAUZEL J., 1962, « Les hiérarchies sociales en pays touareg », *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes*, vol. 21, n° 1 : 120-175.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 1995, « De la nation en Afrique noire », *Le Débat*, n° 84, mars-avril : 121-138.
- CORTIER M., 1908, *D'une rive à l'autre du Sahara*, Paris, Larose.
- DE VOS G., 1975, « Conflict an Accomodation », in DE VOS G et ROMANUCCI-ROSS L., *Ethnic Identity : Cultural continuities ans Change*, Palo-Alto, Calif, Mayfield : 5-41
- ERIKSEN T. H., 1991, « The cultural Context of Ethnic Differences », *Man*, vol. 26, n° 1 : 127-144.
- ERIKSON E., 1960, *Enfance et société*, Lausanne, Delachaux et Nestlé.
- FOUCAULD C. de, 1951, *Dictionnaire Touareg-Français. Dialecte de l'Ahaggar*, Paris, Imprimerie nationale de France.
- FRANCIS E. K., 1947, « The nature of the ethnic group », *American Journal of Sociology*, vol. 52, n° 5, mars : 393-400.
- GELLNER E., 1989, *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, (1^{re} éd., *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983).
- GLAZER N. et MOYNIHAN D. P. (ed.), 1975, *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press.
- HOBBSBAWM E., 1992, *Nations et nationalismes depuis 1780*, Paris, Gallimard, (1^{re} éd., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1990).
- HUGHES E. C. et MAC GILL HUGHES H., 1952, *Where people meet. Racial and ethnic frontiers*, Westport Connecticut, Greenwood Press Publishers.
- IBN BATTÛTA, 1992, *Rihla (Voyages et périples choisis*, trad. par Paule Charles-Dominique), Paris, Gallimard.
- IBN KHALDUN, 1986, *Kitâb al-'Ibar (Peuples et nations du monde. Extraits des 'Ibar*, trad. par Abdesselam Cheddadi), Paris, Sindbad, t. 2.
- LAPLANTINE F., 1994, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*, Paris, Payot.
- POUTIGNAT P. et STRIEFF-FENART J., 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France.
- MAGNANT J.-P., 1989, « La conscience ethnique chez les populations sara », in CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT : 329-336.
- MEAD G. H., 1934, *L'esprit, le Soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France, 2006 (1^{re} éd. 1934).
- MERCIER P., 1961, « Remarques sur la signification du "tribalisme actuel" en Afrique noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21, juillet-décembre : 61-80.
- MOERMAN M., 1994, « Le fil d'Ariane et les filet d'Indra. Réflexions sur ethnographie, ethnicité, identité, culture et interaction », in LABAT C.

- et VERMES G. (dir.), *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*, Paris, L'Harmattan, ENS, vol. 2 : 129-146.
- MOFFA C., 1997, « L'ethnicité en Afrique : l'implosion de la "question nationale" après la décolonisation », *Politique africaine*, n° 66, juin : 101-114.
- MORIN E., 1990, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. 1987).
- NICOLAS G., 1973, « Fait ethnique et usages du concept d'ethnie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol 54 : 95-126.
- RENAN E., 1992, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, Agora Les classiques (1^{re} éd. 1887).
- RICHER A., 1924, *Les Oulliminden*, Paris, Larose.
- SHILS E., 1957, « Primordial, personal, sacred and civil ties », *British Journal of Sociology*, n° 8 : 130-147.
- SIMON A. J., 1979, « Ethnicity as a cognitive model : identity variations in a Greek immigrant community », *Ethnic groups*, n° 2 : 133-153.
- STALINE J., 1974, « Le marxisme et la question nationale et coloniale », in HAUPT G., LOWY M. et WEILL C., *Les Marxistes et la question nationale (1848-1914)*, Paris, L'Harmattan : 306-324.
- THUAL F., 1995, *Les conflits identitaires*, Paris, Ellipses, Iris.
- WEBER M., 1995, *Économie et société. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, Agora (1^{re} éd., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, Mohr, 1956).

Côte d'Ivoire : patriotisme, ethno-nationalisme et autres « écritures africaines de soi »

Richard BANÉGAS¹

Les idées reçues sur l'Afrique ont la vie dure. Au panthéon du sens commun, figurent notamment en bonne place les clichés relatifs à l'ethnicité et au tribalisme politique. L'évolution des sociétés du continent est le plus souvent perçue à travers ce prisme déformant des allégeances communautaires et des « violences identitaires » qui renvoient le continent « au cœur des ténèbres » chères à Conrad. On sait les dégâts épistémologiques et politiques que cette approche a pu produire bien au-delà du champ des sciences sociales. Et pourtant : mis au jour par les historiens et les anthropologues, les faits sont là qui démontrent l'inanité de ce paradigme tribaliste. Inlassable pourfendeur de la bêtise identitaire, Jean-Pierre Chrétien n'a eu de cesse, tout au long de sa brillante carrière, de démonter pièce par pièce cette heuristique infernale. Engagé dans le combat académique et citoyen, il le fit avec ses armes à lui, celles d'un historien rigoureux et méthodique, à partir de ses terrains des Grands Lacs qui semblaient se prêter si bien au canevas de l'interprétation ethnociste. Ce faisant, en labourant infatigablement l'histoire du Burundi et du Rwanda, il apporta une contribution décisive à l'intelligence générale du fait ethnique et des violences génocidaires, dialoguant sur ce point avec les plus grands historiens non « africanistes ». S'il est un historien de l'Afrique en France dont les travaux ont en effet été reconnus bien au-delà du cercle des initiés du continent, c'est bien lui qui démontra que les « ethnies [avaient] une histoire » et que cette historicité-là était indissociable des modalités contemporaines d'énonciation de la modernité. Ayant eu

1. Maître de conférence, département de Science politique, Université Paris 1, Centre d'étude des mondes africains, Cemaf. Cet article est paru en anglais dans une version légèrement différente dans *African Affairs* (n° 105, octobre 2006).

l'immense privilège de travailler auprès de lui sur les conflits des Grands Lacs², je voudrais ici lui rendre hommage en évoquant une situation ouest-africaine, celle de la Côte d'Ivoire, où sous les atours de l'argument identitaire – en l'occurrence ceux de l'ivoirité, de l'autochtonie et de l'ethnonationalisme – s'affrontent des conceptions de la citoyenneté et de la nation qui ont chacune leur historicité.

Depuis le début de la guerre en septembre 2002, la Côte d'Ivoire semble avoir sombré dans une dynamique mortifère d'exacerbation des identités qui se traduit notamment par l'affirmation d'un « patriotisme » ultranationaliste extrêmement violent. Dans le Sud du pays sous administration gouvernementale, ce nationalisme, exacerbé par la rhétorique radicale du parti au pouvoir et de ses organes satellites, nourrit un triple rejet de l'ancienne puissance coloniale, toujours très présente, des immigrés venus en nombre des pays voisins pour travailler en Côte d'Ivoire, mais aussi, de façon plus funeste, de certains citoyens ivoiriens dont l'origine géographique, l'ascendance, la religion ou le patronyme à consonance « nordiste » en font des citoyens de « seconde zone », à « nationalité douteuse ».

Dans cette contribution, je voudrais souligner à la fois l'historicité et la nouveauté de ce phénomène de mobilisation ultranationaliste qui s'inscrit dans le temps long de la formation de l'État ivoirien et de son économie politique, mais aussi dans le temps court des luttes politiques – en l'occurrence des querelles de succession qui n'ont pas été réglées à la mort d'Houphouët Boigny – et des luttes intergénérationnelles au sein de l'élite. Par-delà les enjeux politiques de la lutte pour le pouvoir, nous essaierons de montrer que l'affirmation violente des « Jeunes patriotes » dans l'espace public ivoirien traduit un double mouvement de fond. D'une part, la revendication d'une « seconde indépendance » vis-à-vis de la France et d'un débat, sans cesse reporté depuis les années 1960, sur les fondements de la souveraineté nationale. D'autre part, la redéfinition des rapports intercommunautaires et intergénérationnels qui voit notamment une partie de la jeunesse s'arroger des droits par la violence et le manie-ment d'une rhétorique de la libération. Pour nombre de jeunes Ivoiriens engagés dans les milices patriotiques, en effet, le conflit actuel est vécu comme une « guerre d'indépendance » qui est simultanément une guerre pour la libération nationale *et* une lutte quotidienne pour leur propre autonomie individuelle. L'argument de cet article est que l'on aurait tort de sous-estimer ces deux aspects, étroitement corrélés, sous prétexte que les mouvements de « Jeunes patriotes » sont minoritaires dans la société et aux ordres de la Présidence.

2. Voir notamment l'ouvrage que nous avons co-édité ensemble, *Violence, Identity and Power. The Recurrent Great Lakes Crisis* (J.-P. CHRÉTIEN et R. BANÉGAS, eds, à paraître en 2007).

L'hypothèse est que la mobilisation nationaliste qu'ils véhiculent ne peut se réduire à son versant politicien. Il faut tenter d'en saisir la signification sociale – ou sociologique – et en tirer les conséquences, notamment en termes de politiques d'intégration de la jeunesse et de redéfinition des relations franco-africaines. Ce qui est en jeu, en effet, dans cette guerre des patriotismes³, c'est la redéfinition des contours de la cité et, *in fine*, un conflit sur le contenu et les modalités de la citoyenneté. Comme le disent nombre de protagonistes, c'est une « guerre de la modernité » qui porte, essentiellement, sur les fondements de la nationalité et de la citoyenneté, et qui vise à trancher les questions – simples en apparence – de savoir « qui est Ivoirien et qui ne l'est pas ? », « qu'est-ce que la nation ? » et « qui en fait partie ? ». Il s'agit, banalement, d'un conflit sur les droits (politiques, économiques, fonciers, éducatifs, culturels, matrimoniaux, etc.) que confère la détention de papiers d'identité, et qui met aux prises deux conceptions de la citoyenneté, l'une ouverte, et l'autre fondée sur une idéologie politique de l'autochtonie, porteuse d'exclusion. Autrement dit, c'est « une guerre de l'identification⁴ » qui a une profonde historicité. Mais, pour en saisir la portée, il ne suffit pas de s'en tenir aux discours et aux ressorts symboliques ; il faut aussi prendre en compte les dispositifs sociaux et politiques qui ont été mis en place par le pouvoir pour quadriller le territoire et imposer sa parole patriotique. Enfin, il convient de replacer le patriotisme ivoirien et ses dérivés radicaux dans une perspective plus large, continentale – voire globale – et comprendre que l'ultranationalisme qui s'exprime sur les tréteaux de la « Sorbonne », au Plateau, ou dans les maquis de Yopougon⁵, fait écho à d'autres « écritures africaines de soi⁶ » qui, de Dakar à Jo'burg en passant par Addis, Kampala ou Kinshasa, tentent de fonder une nouvelle « politique de l'africanité ».

3. « À patriote, patriote et demi » aurait-on pu intituler cette note. On constate en effet que, des deux côtés de la ligne de front militaire et politique, on se réclame du patriotisme : le Mouvement *patriotique* de Côte d'Ivoire (MPCI), épine dorsale des Forces nouvelles, ou le titre du principal journal d'opposition, *Le Patriote*, lié au Rassemblement des Républicains (RDR).

4. Selon l'expression d'un petit commerçant du quartier Koumassi à Abidjan (entretien, septembre 2003).

5. Pour un exemple de ces discours, voir R. BANÉGAS (2006 : 145-157).

6. Selon l'heureuse formule d'A. MBEMBE (2000).

De l'ivoirité au patriotisme ultranationaliste

Comme cela a déjà été dit à maintes reprises⁷, la guerre qui a éclaté en septembre 2002 et la mobilisation nationaliste qui a suivi, ne sont pas circonstanciées. Elles expriment l'exacerbation de lignes de fractures profondes et le délitement d'une situation minée depuis quelques années par l'exacerbation de la thématique de l'ivoirité et par l'épuisement d'un mode de régulation politique qui avait permis la coexistence pacifique entre communautés autochtones et allogènes. Le président Houphouët Boigny, en effet, avait mis sur pied un système politique fondé sur l'exploitation des rentes de l'extraversion (café, cacao, mais aussi la rente stratégique de son positionnement dans le giron de la « Françafrique ») et qui reposait sur une triple alliance avec l'ancienne puissance coloniale, les planteurs locaux, et enfin les travailleurs immigrés qui furent accueillis en grand nombre pour cultiver les plantations. Ce « compromis postcolonial » reposait surtout sur un clientélisme institutionnalisé, huilé par les ressources du cacao, via la fameuse « Caistab », la Caisse de stabilisation des produits agricoles. Ce sont les fondations de ce système clientéliste qui se sont effondrées sous l'effet de la crise économique, de l'affirmation des nouvelles générations (civiles et militaires) et surtout des ambitions politiques des héritiers de l'houphouëtisme.

Ces quinze dernières années, en effet, la Côte d'Ivoire a connu une crise économique et financière sans précédent que les réformes de libéralisation (notamment des filières café et cacao) ont exacerbée. Car ce qui était en jeu dans la libéralisation des filières d'exportation, ce n'était pas simplement le succès ou l'échec de l'ajustement structurel. C'était aussi un mode de régulation des tensions politiques qui avait permis de faire accepter une division sociale du travail très inégalitaire. La dissolution de la Caistab en février 1999 et l'ouverture du secteur à la concurrence internationale ont grippé les rouages de cette régulation clientéliste qui, depuis Houphouët, avaient assuré la stabilité du pays. Les bases sociales historiques du pouvoir – principalement les planteurs baoulé et les classes moyennes urbaines bénéficiaires de la manne – ont été profondément ébranlées par ce processus. Le gouvernement Bédié (1994-1999) en a payé le prix. Et celui de Gbagbo (depuis 2000), n'a pas su renouveler le compromis postcolonial noué par le père de la nation. Bien au contraire : il a exacerbé les relations intercommunautaires en prétendant refonder la nation et moderniser l'État, sans pour autant bâtir de nouvelles alliances sociopolitiques.

7. Voir entre autres R. BANÉGAS et R. MARSHALL-FRATANI (dir., 2003).

L'érosion progressive de ce modèle de régulation politique, basé sur l'économie de plantation, s'est conjuguée à la remise en cause d'un second principe fondamental du miracle ivoirien, à savoir : l'accueil des étrangers et des « allogènes⁸ » qui furent les véritables artisans de la croissance et représentent aujourd'hui près du tiers de la population ivoirienne. En vérité, ce processus était déjà à l'œuvre dans les années 1970-1980, où se mit en place une politique d'« ivoirisation » en matière de recrutement de la fonction publique. Mais les tensions se sont surtout aggravées sous le mandat du président Henri Konan Bédié qui, en partie pour des raisons électoralistes, ouvrit la boîte de Pandore de l'ivoirité⁹. Conceptualisée et instrumentalisée par les intellectuels organiques du Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) pour écarter Alassane Ouattara du pouvoir, cette thématique de l'ivoirité s'est imposée en quelques années comme un redoutable instrument d'exclusion, servant toutes les manœuvres de stigmatisation et de discrimination, à tous les échelons de la société. Laurent Gbagbo, qui fut l'un des premiers à mobiliser ce registre pour dénoncer l'utilisation électorale que faisait Houphouët des immigrés, a lui-même enfourché ce cheval de l'ivoirité pour servir ses desseins. Au point que le Front populaire ivoirien (FPI) et ses organes de presse (communément appelés les « journaux bleus ») sont devenus, depuis 2000, les principaux thuriféraires de ce discours qui véhicule une vision radicalement « nativiste » de la citoyenneté. Depuis l'écèlement de la crise de 2002, ce langage de l'autochtonie a pris un tour résolument xénophobe et ultranationaliste, désignant les « étrangers » et les nordistes à la vindicte populaire.

Pour expliquer la diffusion de cette idéologie ultranationaliste auprès d'une population réputée pour sa tolérance, on peut bien sûr évoquer le rôle des médias, des hommes politiques ou des groupes de « patriotes ». Mais c'est insuffisant. Il convient d'abord de rappeler que, derrière l'image irénique de la « Côte d'Ivoire, pays d'accueil », la réalité des rapports sociaux était plus tendue qu'il n'y paraît : plutôt qu'un melting-pot, on avait affaire à une cohabitation et une division du travail entre communautés, chaque groupe occupant ce que Ousmane Dembélé a appelé une niche écologique¹⁰. Il faut, en second lieu, comprendre que cette mobilisation nationaliste se nourrit de la crise de l'emploi urbain et des graves tensions foncières qui divisent depuis longtemps le monde rural. La politique libérale d'Houphouët en matière foncière (« la terre est

8. Le terme d'« allogènes » désigne en Côte d'Ivoire les migrants internes, non-originaux d'un terroir ou d'une région dans laquelle ils sont venus s'installer, notamment dans le cadre de l'économie de plantation.

9. Voir le dossier « Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste » de *Politique africaine* (B. LOSCH, dir., 2000), et notamment l'article de J.-P. DOZON (2000).

10. O. DEMBÉLÉ (2002).

à celui qui la cultive ») a eu pour conséquence d'encourager les mouvements migratoires qui ont accru les pressions sur la terre et nourri les litiges entre des nouveaux arrivants entreprenants et des primo-occupants qui se voyaient progressivement dépossédés de leurs surfaces cultivables. Dans les années 1990, ces tensions foncières ont atteint un point de rupture et produit de nombreux conflits, bien avant que n'éclate la guerre. Il faut, enfin, replacer cette problématique dans le temps long de la formation de l'État et de la colonisation agraire. Car l'ivoirité et ses succédanés ethnonationalistes plongent leurs racines dans l'histoire : il ne faut pas oublier, en effet, que la question des rapports entre « autochtones » et « étrangers » est, depuis les années 1930, une constante du débat politique ivoirien et qu'elle a conduit, à de multiples reprises, à des violences xénophobes contre les immigrés. Mais jamais cet enjeu n'avait été autant politisé et radicalisé.

Depuis le déclenchement du conflit, en effet, ces rapports intercommunautaires se sont radicalisés aussi bien à l'échelle nationale qu'à l'échelle locale, encouragés par la mobilisation ultranationaliste du régime. Avec la guerre, les tensions intercommunautaires ont changé de nature : d'économiques et foncières, elles sont devenues politiques et culturelles. Aujourd'hui, les motifs de la haine ne sont plus seulement socioéconomiques, ils se parent d'atours politiques, militaires et même religieux. La perception des étrangers s'est pour ainsi dire « ethnicisée », les critères d'identification fondés sur le terroir, l'autochtonie, la « culture », voire la religion, prenant le pas sur les critères économiques et sociaux qui présidaient auparavant à l'affirmation des différences. Le glissement n'est pas anodin car, désormais, l'étranger ce n'est plus seulement l'immigré, c'est le Dioula, le nordiste ou le musulman. C'est aussi l'allogène quel qu'il soit, c'est le voisin. Ces tensions intercommunautaires ont aussi changé d'échelle, en mettant aux prises des ensembles géopolitiques – le Nord *vs* le Sud – et des ensembles humains – Nordistes *vs* Sudistes – qui, en dépit de leur histoire commune ou de leurs divisions internes, se pensent désormais dans des rapports d'extranéité radicale. Autrement dit, le registre ethnonationaliste, avant d'être un répertoire de dénonciation de la mainmise extérieure, est d'abord un langage de discrimination interne, de stigmatisation de l'« ennemi intérieur ».

Comment peut-on être Ivoirien ? Les enjeux de l'identification

En fait, on l'aura compris, ce qui est en jeu dans le conflit actuel, ce ne sont pas seulement les frontières entre les groupes, mais c'est aussi la

réponse à la question « qu'est-ce que la nation ? » et « qui en fait partie ? ». Il est significatif qu'une partie du conflit actuel se soit cristallisée autour des modalités techniques d'établissement des nouvelles cartes d'identité. Loin de clarifier le débat sur la citoyenneté, ce processus d'identification a, au contraire, aggravé la fracture communautaire. La polémique sur les cartes d'identité et l'« usurpation de citoyenneté » est ancienne mais centrale pour comprendre la guerre actuelle et la radicalisation nationaliste : elle s'est cristallisée dans les années 1990 avec l'introduction, par le gouvernement Ouattara, de la carte de résident pour les immigrés ; puis s'est envenimée sous Bédié et Gueï qui, chacun, ont voulu régler le problème des « vraies-fausse » cartes d'identités (et, *in fine*, des « vrais » ou des « faux » Ivoiriens) dans un contexte de politisation de l'ivoirité ; enfin, elle s'est exacerbée lorsque le FPI, en 2001, a voulu imposer un nouveau processus d'identification, fondé sur une idéologie politique de l'autochtonie. En fait, les problèmes résidaient moins dans les nouveaux textes de loi – somme toute assez classiques – que dans les dérives de l'administration en charge de leur application. Avec l'assentiment des autorités politiques (dont le ministre de l'Intérieur de l'époque, Émile Boga Doudou, tué lors de l'attaque du 19 septembre 2002 qui a inauguré la rébellion), les fonctionnaires de l'Office national de l'identification (l'ONI créé par le gouvernement Gbagbo) ont imposé dans la pratique, une « jurisprudence » exigeant de tout demandeur de carte d'identité de prouver sa nationalité en faisant établir celle-ci par une commission locale, celle de son « village d'origine¹¹ ».

De fait, le processus d'identification tel qu'il a été mis en œuvre par le gouvernement FPI a contribué à faire du « terroir ancestral », le premier lieu de production de l'identité et d'attestation de la citoyenneté. Dans une société ivoirienne fortement urbanisée, où les liens avec le « village d'origine » se sont pour le moins distendus, où les individus et les groupes ont fait la preuve de leur mobilité sociale et géographique, on mesure bien l'inanité de ces procédures administratives. On constate aussi les effets pervers de ces mesures qui rejettent aux franges de la communauté nationale ceux qui ne peuvent ainsi faire la preuve locale de leur appartenance nationale, notamment ceux dont le patronyme nordiste s'accorde mal avec un certificat de naissance établi dans un village du Sud. Il n'empêche : assénées par le discours officiel et ancrées dans les pratiques du quotidien, elles ont contribué à l'affirmation d'une conception

11. Pour les dirigeants de l'ONI, en effet, « celui qui se dit Ivoirien doit avoir un village. Celui qui fait tout pour oublier le nom de son village ou qui n'est pas capable de se rattacher à une localité en Côte d'Ivoire est un être sans repère et il est tellement dangereux qu'il faut lui demander d'où il vient », citation de M. Sery Wayoro, directeur adjoint de l'ONI, *Notre Voie*, 27-28 juillet 2002.

« nativiste » de la citoyenneté, fondée sur l'appartenance au terroir, qui s'est progressivement imposée comme principe structurant de la « refondation nationale ». Désormais, le nationalisme et le principe d'autochtonie ne font plus qu'un, se fondant en un même argument de légitimation et de revendication des droits. Cette « jurisprudence Boga Doudou » et son cortège de commissions villageoises d'identification ont été formellement abandonnées dans les nouveaux projets de loi post-Marcoussis. Mais elles continuent de peser sur les imaginaires politiques et les pratiques administratives. Dans ce contexte, les glissements sémantiques du discours politique ne sont pas anodins : depuis le début de la guerre, en effet, on ne parle plus d'ivoirité, mais de « patriotisme » – des deux côtés, gouvernemental et rebelle. Or ce patriotisme se mesure à l'aune de la défense d'une communauté imaginée qui se réfère formellement au territoire national, mais qui se fonde, historiquement, sur l'appartenance au « terroir ». Autrement dit, la guerre et la rhétorique ultranationaliste qui l'accompagne, contribuent à l'affirmation progressive d'une « citoyenneté de terroir », pétrie d'autochtonie, qui rejette les « allo-gènes » quels qu'ils soient aux franges de la communauté. Sortir de cette logique ethnonationaliste pour refonder une conception ouverte de la citoyenneté et de la nationalité n'est pas simple. Toiletter le code de la nationalité, comme suggéré par les accords de Marcoussis, ou refondre le fichier électoral, sont des conditions nécessaires. Mais elles ne sont évidemment pas suffisantes.

Pour nombre d'acteurs ivoiriens, et au premier chef pour les « refondeurs » du FPI, le processus d'identification ne se réduit pas, en effet, à une simple procédure technique de recensement, qui pourrait, au passage, servir à gagner les élections. La refonte du fichier électoral, tout comme celle de l'état civil, sont au cœur d'un véritable projet de « refondation nationale ». Le processus d'identification est réclamé par le FPI depuis le milieu des années 1990 comme une condition *sine qua non* pour sortir de l'informalité de l'État houphouëtiste où n'importe qui pouvait obtenir des pièces d'identité moyennant finances. Dans leur conception de la révolution nationale, il s'agit de bâtir un État, une nation et une administration « modernes » sur le modèle de l'État bureaucratique wébérien, et pour ce faire il est nécessaire que « l'on se compte », que l'on sache « qui est qui » et « qui devient quoi ». Autrement dit, il faut « un état civil pour un État moderne ». C'est à cette condition qu'un État de droit pourra fonctionner et que la Côte d'Ivoire pourra reprendre sa place dans le concert des nations. Arguments classiques, dira-t-on, que ceux de la modernisation de l'État-nation et de la rationalisation administrative qui ont nourri nombre de mobilisations nationalistes dans l'histoire. Sauf qu'ici, cet argument, paré des atours de la « bonne gouvernance », trahit une idéologie exclusiviste de la citoyenneté, fondée sur le principe de l'autochtonie et du terroir.

Patriotisme martial et politique (pentecôtiste) de la délivrance

On dira qu'il ne s'agit là que d'un discours creux, masquant les véritables intérêts sociaux, économiques et politiques des acteurs qui usent de cette logorrhée nationaliste pour servir leurs intérêts dans une logique de « politique du ventre ». Certes. En milieu urbain, comme dans les campagnes, on peut aisément constater que ce discours sert de paravent commode à des stratégies de prédation et de captation des rentes. On ne compte plus, dans l'Ouest, les opérations d'expropriation foncière qui s'effectuent sous le couvert de l'autochtonie et du nationalisme. Les groupes de jeunes patriotes villageois, organisés en coopératives ou en association, n'hésitent pas à prendre les terres des « allogènes » au prétexte qu'elles ne leur appartiennent pas. Comble des paradoxes, ce sont ces jeunes patriotes qui, désormais, se posent en gardien des « traditions locales », en accusant leurs parents d'avoir bradé la terre aux « étrangers ». On voit bien, dans ce cas d'espèce, comment les divers registres de l'autochtonie, du nationalisme et de la « tradition » se combinent pour servir des stratégies locales de pouvoir, entre « primo-occupants » et allochtones, mais aussi entre générations. Il en est évidemment de même à l'échelle nationale : le train de vie des Blé Goudé, Konaté Navigué et autres Eugène Djué, « les seuls patriotes qui nous restent¹² », indiquent bien que la veine ultranationaliste est devenue, en quelques années, un puissant vecteur d'accumulation économique et d'ascension sociale.

En témoigne le patriotisme martial qui se déploie quotidiennement dans les rues d'Abidjan, sous la forme de jeunes miliciens en tenue, s'entraînant sous la houlette d'un petit chef de troupe. Ce phénomène contribue à l'enrégimentement d'une partie de la jeunesse qui voit dans ces structures paramilitaires une possibilité de sortir de sa condition misérable, mais aussi – il ne faut pas le négliger – un espace d'encadrement et de socialisation collective, pourvoyeur de repères. Dans une société déstructurée par la violence et les années de crise, où l'école ne joue plus son rôle d'ascenseur social, c'est un facteur important qui explique sans doute une partie de l'engouement que ces groupes connaissent. Mais ces structures d'encadrement que sont les groupes de jeunes patriotes (urbains et ruraux) ne procurent pas seulement un refuge contre la précarité ; elles sont aussi le lieu où les jeunes s'affirment en tant qu'acteurs de poids sur la scène publique. Il y a là quelque chose d'important. La mobilisation ultranationaliste de la jeunesse patriotique doit aussi se lire comme une forme de prise de pouvoir des cadets qui tentent de s'imposer

12. Pour reprendre les termes d'une chanson de « coupé/décalé », intitulée *Marcoussis*.

dans l'espace public comme catégorie politique à part entière. Quoique ambiguë, elle participe à (et de) la reconfiguration des rapports inter-générationnels, à l'affirmation d'une nouvelle génération politique qui réclame son dû et pèse de plus en plus fortement sur la conduite des affaires publiques. Or, ces jeunes patriotes qui aspirent au pouvoir, sans « avoir fait banquette » comme l'écrit Yacouba Konaté¹³, sont, pour nombre d'entre eux, marqués par une culture politique de la violence expérimentée notamment dans le cadre du syndicalisme étudiant où les différends se réglaient déjà par le « machettage » et les affrontements armés. Quant au gros des troupes, qui se recrute pour l'essentiel parmi les « gros bras » des ghettos et la jeunesse désœuvrée des faubourgs, elle fait aussi de cette violence l'instrument d'une revanche sociale.

Les pillages qui ont accompagné les mobilisations patriotiques de novembre 2004 témoignent bien de ce phénomène. Ici, le registre ultra-nationaliste et celui du pillage se conjuguent en une même matrice de l'appropriation des biens et de l'affirmation des droits, qui s'inscrit elle-même dans ce qu'Achille Mbembe appelait une « culture inédite de la liberté en tant que mode de domination », et d'accumulation.

« Cette domination consiste à prendre, à s'approprier et à profiter, dans une logique où le cours de la vie est assimilé à un jeu de hasard, et où l'horizon temporel est dominé par le présent. La liberté d'empiéter sur autrui et sur ce qui lui appartient ne participe pas seulement d'un certain rapport de force. Elle participe d'un art de vivre et d'une esthétique¹⁴. »

Faute de données chiffrées et d'enquêtes précises sur les groupes de jeunes patriotes, il est difficile d'établir jusqu'à quel point cette culture politique juvénile est partagée. On constate, toutefois, que le « style de vie » du jeune patriote fait incontestablement recette et se diffuse dans la société ivoirienne, du moins dans le sud.

Cette dernière remarque sur les styles de vie incite à préciser un point crucial pour l'appréhension du nationalisme ivoirien, trop souvent analysé comme le vernis artificiel de simples logiques de prédation et de pouvoir. Certes, ces logiques ne sont pas négligeables comme indiqué ci-dessus ; et tout le monde sait que les chefs patriotes ne sont pas exclusivement mus par l'éthique de la conviction – c'est un euphémisme. Pourtant, il y a plus. Les enquêtes que je réalise dans les quartiers populaires d'Abidjan¹⁵, montrent que ce patriotisme vindicatif ne peut pas se réduire à ses dimensions instrumentales, qu'elles soient politiques, économiques ou

13. Voir Y. KONATÉ (2003).

14. A. MBEMBE (2000 : 42).

15. Elles vont fournir la matière d'un livre à paraître aux éditions La Découverte, 2007.

administratives. Comme toute mobilisation nationaliste, il trouve ses ressorts dans les imaginaires sociaux, lesquels ont été profondément affectés par la généralisation de la violence. Si le répertoire nationaliste et patriotique mobilise, en effet, c'est qu'il procure un registre facile d'explication du malheur, dans un contexte de crise multiforme, de violence et d'effondrement des repères. En Côte d'Ivoire comme ailleurs, le langage ultranationaliste a cette faculté de fournir une structure narrative commode pour interpréter les problèmes qui se posent à la société toute entière et pointer des responsables. À ce titre, il remplit en partie les fonctions anthropologiques du procès en sorcellerie, avec lequel il présente quelques similitudes. Point n'est besoin de chercher très loin les causes de la crise : les « assaillants », l'ancienne puissance coloniale et ses affidés locaux sont les boucs émissaires faciles d'un désarroi généralisé. Dans cette logorrhée ultranationaliste, l'ennemi est souvent désigné sous les traits sataniques du malin, du diable et du vampire. L'analyse des champs lexicaux utilisés par les « journaux bleus », proches du pouvoir, et par certains *leaders* tribuniciens dans leurs harangues, souligne l'importance de cette symbolique et de ces structures rhétoriques¹⁶.

On reconnaît évidemment là l'influence d'un registre qui, ces dernières années, a pris une importance majeure en Afrique, à savoir le discours des nouvelles églises pentecôtistes qui ont fondé leur prospérité sur la lutte contre les forces du Mal et la promesse d'un avenir meilleur. Point n'est besoin d'entrer dans le détail¹⁷. Il suffit ici de relever que l'ultranationalisme ivoirien, nourri du répertoire socialiste révolutionnaire du FPI, s'inscrit simultanément dans un imaginaire religieux de la délivrance véhiculé entre autres par les églises de réveil – qui comptent, parmi leurs adeptes, le chef de l'État et la Première dame. Dans un pays où le prophétisme a une longue tradition d'intervention dans les affaires publiques, les échos sont évidemment très puissants entre le registre politique de la « libération nationale » et de la « seconde indépendance » d'une part, et d'autre part, cet idiome religieux de la délivrance qui « mise sur la puissance agressive de l'Esprit et la guerre déclarée aux “forces du Mal”¹⁸ » pour faire advenir la Jérusalem terrestre. Dans cette économie symbolique de la délivrance, le salut ne peut venir que d'une éradication des forces maléfiques, d'un travail de curation des métastases qui minent le corps social¹⁹.

16. Voir E. CHABASSEUR (2004).

17. Parmi de très nombreuses publications, voir sur ce thème, le numéro spécial de *Politique africaine*, consacré aux « Sujets de Dieu » (R. MASHALL-FRATANI et D. PÉCLARD, dir., 2002).

18. A. MARY (2002 : 92).

19. D'où la fréquence, dans les discours de Laurent Gbagbo notamment, des métaphores de la maladie et de la guérison (cf. le « médicament » et la « potion amère » de Marcoussis).

C'est un conflit à mort qui prend l'allure d'une guerre totale contre l'ennemi intérieur et extérieur. Le compromis n'y a guère de place.

La France au défi de l'anticolonialisme et des nouvelles « écritures africaines de soi »

Cette eschatologie belliqueuse, qui associe libération nationale et délivrance religieuse, est d'autant plus opératoire qu'elle fait fond sur deux autres registres de légitimation qui opèrent cette fois dans l'ordre international : d'une part, celui de la « guerre contre le terrorisme transnational », et d'autre part, le vieux répertoire de la lutte anticoloniale. Point n'est besoin, ici non plus, de s'appesantir sur le premier : on voit bien comment le discours néo-pentecôtiste de la lutte contre les forces sataniques entre en résonance avec le discours néo-conservateur américain de la lutte contre « l'Axe du Mal ». Laurent Gbagbo et ses conseillers (dont certains, notamment son épouse, sont en relation étroite avec les églises et la droite américaines) manient avec beaucoup d'habileté ces deux registres, sans que pour autant ils aient réussi, jusqu'ici, à emporter l'adhésion de Washington à leurs thèses. La ficelle est évidemment un peu grosse.

L'usage du discours anticolonialiste, en revanche, suscite beaucoup plus d'échos, que ce soit dans la société ivoirienne ou sur le reste du continent. Certes, la plupart des Ivoiriens et de leurs homologues ne sont pas dupes de la rhétorique anti-française qui tient désormais lieu de paratonnerre politique aux différents acteurs du conflit. Tout le monde a bien compris que les violences verbales régulières de Mamadou Koulibaly, le Président de l'Assemblée nationale²⁰, ou d'autres responsables du FPI contre l'ancienne puissance coloniale tiennent en partie du rituel politico-diplomatique. À Paris, à New York et ailleurs, elles ne suscitent plus que haussements d'épaules blasés, sauf quand la virulence du discours se traduit, comme en novembre 2004, par des menaces physiques sur des ressortissants français. Tout se passe comme si, d'un côté comme de l'autre, on avait désormais intégré ce paramètre de la stigmatisation anti-française comme une donnée parmi d'autres du jeu politique : soit, une contrainte de plus pour la diplomatie française qui n'en manque pourtant pas et une ressource de légitimation toujours utile pour un pouvoir en mal

20. Auteur notamment d'un pamphlet intitulé *La Guerre de la France contre la Côte d'Ivoire* (2003).

de soutiens. C'est ainsi, par exemple, que l'on a pu interpréter la vague de violences qui a fait suite à l'échec de l'opération Dignité lancée par le Président Gbagbo en novembre 2004 pour reconquérir le Nord. En retournant l'opinion publique contre la France qui tirait sur la foule, en usant – et abusant – de la martyrologie patriotique, le régime a pu – un temps – transformer une défaite militaire en victoire politique.

Peut-on pour autant en rester à ce niveau d'interprétation, en se cantonnant, derechef, à la thèse instrumentaliste ? Ma conviction est que cette thèse, conjuguée à la certitude que le sentiment anti-français est ultra-minoritaire dans le pays (ce qui est sans doute juste, mais difficile à prouver chiffres à l'appui), contribue à une mauvaise compréhension de la mobilisation anticolonialiste, de ce qu'elle recouvre socialement, et de sa portée sur le devenir des relations franco-africaines en général. Pour en prendre la mesure, il faut sans doute dépasser la virulence des philippiques patriotiques et replacer les regains anticolonialistes ivoiriens dans une double perspective, historique et continentale.

La violence du discours ultranationaliste actuel exprime, en effet, une aliénation ancienne et très profonde de la société ivoirienne qui, à l'instar de nombre de ses voisins d'Afrique francophone, n'a jamais véritablement coupé le cordon ombilical avec la « mère patrie ». Cette relation « osmotique », maintes fois dénoncée, était même encore plus prononcée en Côte d'Ivoire qu'ailleurs, en raison du choix, politique, économique et stratégique tout à la fois, du président Houphouët Boigny de rester dans le giron de l'ancienne puissance coloniale. Contre les avocats du panafricanisme, on le sait, Houphouët défendit l'option de la Communauté et du maintien de liens privilégiés avec Paris après l'indépendance. À l'opposé de son voisin Kwame Nkrumah, il bâtit la prospérité de son pays en renforçant ces relations dans tous les domaines : militaires, économiques, politiques, culturels... S'il est un pays où, effectivement, l'indépendance ne fut guère plus que celle du drapeau, c'est bien la Côte d'Ivoire où toutes les fonctions de souveraineté étaient exercées par des Français, où la sécurité du pays était assurée non par une armée nationale mais par les soldats français prépositionnés dans le pays, où l'essentiel de l'économie était tenu par des intérêts de l'Hexagone. La vigueur du nationalisme actuel est évidemment liée à cette histoire de souveraineté aliénée ; elle traduit bel et bien une revendication de seconde indépendance. Tout cela est connu. Ce qui l'est moins, c'est que, tout à leur économie de rente et à leur alliance politique avec Paris, Houphouët et les siens ont sciemment occulté tout référent historique local qui aurait pu, comme en d'autres lieux, coaliser un nationalisme patelin. La violence actuelle a sans doute aussi à voir avec cette occultation de la mémoire nationale, comme en témoigne, par exemple, le retour en force dans le débat public de certains épisodes douloureux, telle la répression

du Guébié²¹. Cette trajectoire de formation de l'État (et de l'économie ivoirienne) dans l'extraversion et la « consanguinité » françafricaine fait qu'aujourd'hui nombre d'Ivoiriens estiment souffrir d'un « déficit de représentation de soi²² ». Très classiquement, la guerre qui s'énonce sur le mode de la libération contribue à le combler.

Mais il y a plus. Paradoxalement, on pourrait avancer l'hypothèse que l'ultranationalisme belliqueux actuel est aussi le produit dérivé (et mortifère) d'un débat d'essence démocratique : une controverse sur la question de savoir « qu'est-ce que le peuple ? », « qui le constitue ? » et, au fond, « qui est le souverain ? » J.-P. Dozon, dans son analyse du nationalisme ivoirien notait très justement que sous le régime du parti unique, cette question ne se posait pas :

« Durant cette période, en effet, le peuple ivoirien ne cessa d'être une émanation de celui qui, à l'encontre de toute démocratie [...], occupa largement la place de l'instance souveraine. En donnant à celle-ci une dimension politico-religieuse, ou encore une légitimité charismatique, Houphouët-Boigny ne conçut jamais autrement le peuple que comme ce qui devait être sa propre mesure. [...] Par conséquent, dans la mesure où, du point de vue d'Houphouët-Boigny, le peuple n'était pas véritablement souverain et qu'il lui appartenait au contraire de le façonner à sa manière, la question de l'immigration étrangère ou de la distinction entre "étrangers" et "nationaux" n'avait pour ainsi dire pas d'objet²³ ».

Il n'est pas étonnant, dès lors, que cette question ait resurgi en parallèle à la revendication pluraliste et que le FPI, héraut de la lutte démocratique, en ait fait son cheval de bataille, sous le doux euphémisme d'un « nationalisme civique ». On connaît la suite, notamment comment les batailles politiques pour la succession du « Vieux », la guerre et la volonté du FPI de combler son déficit de légitimité, ont progressivement fait glisser le débat vers un nationalisme « ethnique » et une conception nativiste de la citoyenneté. Il reste que cette histoire complexe du nationalisme ivoirien doit être prise en compte pour comprendre le conflit actuel et, éventuellement, contribuer à le résoudre. Si la question fondamentale est bien celle de la souveraineté et de la citoyenneté qui va avec, on voit mal alors comment des solutions imposées de l'extérieur (sans

21. En 1970, le dirigeant nationaliste Kragbé Gnagbé lança un mouvement sécessionniste dans la région du Guébié, au cœur du pays bété. Ce mouvement fut violemment réprimé par le régime Houphouët avec l'aide de la France. Depuis lors, c'est devenu un épisode de référence, quasi mythique, de la grande geste nationaliste. Voir J. GADJI DAGBO (2002).

22. Selon l'expression d'Ousmane Dembélé (communication personnelle).

23 J.-P. DOZON (2000 : 60).

même parler des logiques de tutelle qui tendent à s'imposer avec la multiplication des résolutions de l'Onu) pourrait régler le problème.

Quoi qu'il en soit, la France en particulier et la communauté internationale en général devront prendre acte qu'avec le conflit ivoirien, une page des relations franco-africaines est en train de se tourner. La crise que traversent ces relations depuis de nombreuses années est en train de se dénouer sous nos yeux, pour le meilleur et pour le pire. La virulence des diatribes antifranchaises comporte certes une dimension instrumentale et ne reflète pas, à l'évidence, le sentiment d'une majorité silencieuse d'Ivoiriens qui souhaitent pérenniser les liens établis de longue date avec la France. Mais, même parmi ceux-là, s'exprime profondément le souhait de redéfinir sur d'autres bases la vieille relation postcoloniale, de sortir définitivement de ce face-à-face aliénant pour établir des rapports normalisés, expurgés des relents de la Françafrique.

Cette revendication n'est pas nouvelle, évidemment, mais on constate qu'elle gagne du terrain sur tout le continent et qu'elle s'énonce de plus en plus fréquemment sur le mode de la violence. Les mobilisations anti-françaises de Lomé après la mort d'Eyadéma témoignent à elles seules de la volonté des opinions africaines de se défaire des vieilles habitudes d'ingérence. Ici, comme ailleurs, la thématique anti-colonialiste se conjugue avec une revendication démocratique que Paris a insuffisamment soutenue depuis les années 1990. Plus confusément, elle fait également écho à d'autres courants politiques, idéologiques ou intellectuels qui connaissent depuis quelques années une nouvelle vigueur. Au Congo, en Afrique du Sud, en Éthiopie, voire au Sénégal, on voit poindre de nombreuses autres formes de mobilisations politico-nationalistes qui entendent forger une nouvelle politique de l'africanité. « À propos des écritures africaines de soi », Achille Mbembe notait que « l'interrogation philosophique sur les conditions d'accès du sujet africain à la plénitude de soi s'est historiquement faite sur le mode liturgique de la victimisation. Deux courants idéologiques principaux ont, sur ces bases, prétendu fonder une politique de l'africanité : le courant marxiste et nationaliste et le courant dit "nativiste"²⁴ ». Il regrettait que ces courants philosophiques, reposant sur un rapport polémique au monde et une conception avilie du sujet, aient conduit à des « métaphysiques de la différence » exaltant la condition native et la clôture identitaire. Dans ce paradigme, en effet, « il ne peut y avoir d'utopie plus radicale que celle qui propose de désertir ou de "quitter le monde" (la déconnexion). L'imagination identitaire se déploie, dans ce cadre, selon une logique de soupçon, de la dénonciation de l'autre et de tout ce qui est différent : le rêve fou d'un monde sans autrui²⁵. »

24. A. MBEMBE (2000 : 16).

25. *Ibid.*, p. 25.

On avancera avec raison que cette logique de la clôture identitaire demeure ultra-minoritaire en Afrique, cantonnée à certaines sphères intellectuelles. Il n'en demeure pas moins vrai que :

« le mouvement le plus significatif, en ce début de siècle, est sans doute l'esquisse de jonction entre le vieil imaginaire de la "révolution" et des "luttres de libération nationale", les vieilles thématiques anti-impérialistes et les thèses nativistes. Sous les oripeaux du lexique international (démocratie, mouvements sociaux, société civile), ces imaginaires se combinent désormais pour s'opposer à la mondialisation, pour réactualiser les métaphysiques de la différence, ré-enchanter la tradition et revivifier l'utopie d'une Afrique coupée du monde et désoccidentalisée²⁶. »

Le cas ivoirien est l'illustration la plus dramatique de cette jonction entre les registres de la révolution anticoloniale et de l'autochtonie. Mais on en retrouve d'autres traces ailleurs, au Zimbabwe, par exemple, ou en République démocratique du Congo avec la problématique des « originaires ». Mais aussi, de façon plus complexe, dans le discours de la « Renaissance africaine²⁷ » ou, sur un autre plan, dans une épistémologie « afrocentriste²⁸ », faisant de la condition native un réquisit de la connaissance et de la légitimité scientifiques.

Fort heureusement, ce méta-récit de la clôture identitaire ne raconte pas toute l'histoire des sociétés africaines contemporaines ; il fait face (ou s'articule parfois) à un autre grand paradigme revendiqué, celui d'une africanité inscrite dans le monde et dans une politique de l'universel ; porteuse d'une certaine idée de la citoyenneté, en phase avec la réalité des sociétés africaines d'aujourd'hui, fondamentalement cosmopolites²⁹. Il revient en premier lieu aux Africains eux-mêmes de déterminer laquelle de ces deux utopies guidera leur avenir politique. Toutefois, l'attitude des grandes puissances à leur égard, de la France et de l'Europe en particulier, ne sera pas sans influence. Si les pays du Nord – et singulièrement ceux de l'espace Shengen – continuent de vouloir maintenir l'Afrique aux franges du monde, alors, le « lèche-vitrine » de la globalisation dont parlait Mbembe pourrait, à terme, prendre les traits d'un afrocentrisme plus belliqueux.

26. A. MBEMBE (2000 : 37).

27. I. CROUZEL (2000).

28. S. HOWE (1998).

29. Voir sur ce thème, le numéro spécial de la revue *Politique africaine*, « Cosmopolis. De la ville, de l'Afrique et du monde » (D. MALAQUAIS, dir., 2005-2006).

Références bibliographiques

- BANÉGAS R., 2006, « La France et l'Onu devant le "parlement" de Yopougon. Paroles des "Jeunes patriotes" et régimes de vérité à Abidjan », *Politique africaine*, n° 104, décembre : 141-158.
- BANÉGAS R. et MARSHALL-FRATANI R. (dir.), 2003, « La Côte d'Ivoire en guerre : dynamiques du dedans et du dehors », *Politique africaine*, n° 89, mars.
- CHABASSEUR E., 2004, *La Construction des figures de l' "assaillant" et du "patriote" dans la presse ivoirienne depuis le 19 septembre 2002*, mémoire de DEA Études africaines (option Science politique), Université Paris 1.
- CHRÉTIEN J.-P. et BANÉGAS R. (eds), 2007 (à paraître), *Violence, Identity and Power. The Recurrent Great Lakes Crisis*, Londres, Hurst.
- CROUZEL I., 2000, « La renaissance africaine : un discours sud-africain ? », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000 : 171-182.
- DEMBELÉ O., 2002, « La construction économique et politique de la catégorie "étranger" en Côte d'Ivoire », in LE PAPE M. et VIDAL C., *Côte d'Ivoire, l'année terrible. 1999-2000*, Paris, Karthala : 123-172.
- DOZON J.-P., 2000, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique africaine*, n° 78, juin : 45-62.
- GADJI DAGBO J., 2002, *L'Affaire Kragbé Gnagbé. Un autre regard 32 ans après*, Abidjan, Nouvelles éditions ivoiriennes.
- HOWE S., 1998, *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*, London, New York, Verso.
- KONATÉ Y., 2003, « Les enfants de la balle. De la Fesci aux mouvements de patriotes », *Politique africaine*, n° 89, mars : 49-70.
- KOULIBALY M., 2003, *La Guerre de la France contre la Côte d'Ivoire*, Abidjan, La Refondation.
- LOSCH B. (dir.), 2000, « Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste », *Politique africaine*, n° 78, juin.
- MALAQUAIS D. (dir.), 2005-2006, « Cosmopolis. De la ville, de l'Afrique et du monde », *Politique africaine*, numéro spécial 100, décembre 2005-janvier 2006.
- MARSHALL-FRATANI R. et PÉCLARD D. (dir.), 2002, « Les sujets de Dieu », *Politique africaine*, n° 87, octobre.
- MARY A., 2002, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n° 87, octobre : 69-94.
- MBEMBE A., 2000, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, mars : 16-45.

Dans le labyrinthe des identités des Ismaïlis lusophones

Nicole KHOURI¹

Entre 1999 et 2004, Jean Pierre Chrétien a animé avec passion notre séminaire de laboratoire sur « La construction des identités en Afrique ». J'ai eu le bonheur de participer à ces séances mensuelles qui se donnaient comme autant d'aventures sur des populations très diverses, originaires ou résidentes dans ce continent, dont les modalités visibles et souvent raides d'expressions identitaires reposaient toujours sur des chemins sinueux, indissociables d'une mémoire du passé, résistante et déformée. Constat somme toute banal lorsque l'on travaille dans ce domaine, et dont il fallait, pour chaque population et dans chaque circonstance, cerner la spécificité. Ces constructions identitaires font appel à des considérations dont tout historien, comme tout chercheur en sciences sociales, ne peut faire l'économie. Ce sont les paradigmes du champ disciplinaire dans lequel il se situe qui ont déjà construit son objet d'étude et qu'il est sommé de déconstruire afin d'en saisir les effets directs et indirects sur les définitions (toujours temporaires) que les acteurs se donnent d'eux-mêmes, tant dans leurs représentations qu'au travers de leurs actions. Ce sont aussi les complexités des récits de mémoire livrés aux chercheurs par les protagonistes qui les lui adressent *a posteriori*, et à partir d'un vécu actuel.

Il était une fois l'histoire de deux chercheuses qui ont essayé de comprendre la construction des identités métissées chez les Ismaïlis portugais, d'origine indienne, résidant à Lisbonne depuis l'indépendance du Mozambique. Leur hypothèse de départ était simple, elle leur était venue à la suite d'une recherche menée sur la présence des Indiens

1. Maître de conférence à l'Université Paris 1, Centre d'étude des mondes africains (Cemaf), CNRS, Université Paris 1.

(goanais, musulmans sunnites et ismaïlis, hindous) dans la presse coloniale portugaise au Mozambique entre 1930 et 1975². Cette hypothèse concernait la période de l'Estado Novo, régime de nature autoritaire et nationaliste qui a créé au Mozambique, pour la première fois dans l'histoire de l'Empire portugais, les conditions institutionnelles et les modalités pratiques ayant amené les divers groupes de la colonie à se positionner autour d'enjeux communs. Dans cette histoire nouvelle, les Indiens se sont sentis concernés et ont été partie prenante. En moins d'un demi-siècle – alors qu'une bonne partie d'entre eux était installée depuis 1686 – ils ont eu la possibilité d'être « incorporés » dans un projet social (celui de la province de Mozambique) et national (dont les termes étaient culturellement et politiquement ceux de la Nation portugaise). La période 1930-1974 a offert la possibilité à cette communauté de passer de la situation d'un groupe « juxtaposé » à d'autres au sein d'une société coloniale, multiraciale et hiérarchisée, à une intégration dans un projet « national ».

Tant vis-à-vis de cette nouvelle donnée que vis-à-vis des représentations récurrentes (exprimées dans les paradigmes de la race, de la religion et de la civilisation) qui perdurent dans une société coloniale, les Indiens se sont positionnés, c'est-à-dire ont résisté, ont contourné les obstacles ou les ont affrontés. Ils l'ont fait selon la diversité de leurs statuts juridiques, selon leurs appartenances religieuses et selon les positions qu'ils occupaient dans la stratification socio-économique. La mémoire qu'a aujourd'hui la diaspora indienne de sa vie quotidienne au Mozambique durant cette période allait servir de matériau pour saisir le jeu de ses constructions identitaires, sociales et culturelles. Les Ismaïlis, des Indiens chiites, originaires du Gujarat et arrivés au Mozambique entre 1890 et 1920, ont constitué le premier groupe que nous avons interrogé.

Pour aborder intellectuellement ce groupe, les deux chercheuses disposaient des *Annuaire de la Colonie* dans lesquels elles avaient pris soin de répertorier les noms des familles ismaïlies (essayant une première approximation des liens commerciaux et matrimoniaux, établissant aussi une sorte de cartographie évolutive de leurs lieux de résidences), de diverses archives de la Pide³, récemment ouvertes au public, et de deux textes clef écrits dans les années 1960 sur la communauté ismaïlie⁴. Elles

2. N. KHOURI et J. PEREIRA LEITE (2003). Ce document est le résultat d'une recherche ayant bénéficié de l'appui d'un programme de coopération franco-portugais qui avait associé, en 2000-2001, les deux laboratoires du Mald (Mutations africaines dans la longue durée : CNRS, Université Paris 1) et du Cesa (Centro de estudos sobre Africa : ISEG, Université technique de Lisbonne).

3. Pide : Polícia internacional e de defesa do Estado. Il s'agit de la police politique du régime de l'Estado Novo.

4. *Direção dos Serviços de Economia e Estatística Geral* (1962) ; D. J. SOARES REBELO (1961 : 83-89).

disposaient aussi de la presse portugaise contemporaine qui s'est fait l'écho d'un ensemble de stéréotypes largement répandus dans la société portugaise sur l'intégration culturelle, sociale et économique réussie des Ismaïlis, communauté socio-religieuse faisant partie d'une diaspora apatride connue pour son obéissance à son chef suprême, l'Aga Khan. Cette communauté n'a d'ailleurs jamais cherché à démentir cette représentation d'elle-même. Par un effet de miroir positif et paradoxalement, cela lui permet, tout en jouissant d'une dilution citoyenne reconnue, d'afficher une cohésion communautaire encore plus forte, qui laisse libre cours aux grands débats qui l'agitent à l'intérieur d'un espace strictement interdit au regard des autres.

Interroger les Ismaïlis sur leur mémoire des années 1930 à 1975, et plus particulièrement sur celle des années 1950-1975, c'est d'abord tenir compte que les personnes interrogées parlent d'hier à la lumière de leur vie actuelle engagée dans la métropole, au destin pleinement européen et dans une économie mondialisée dont les implications et les nouvelles opportunités économiques, professionnelles et culturelles, sont loin de les laisser indifférentes. Par contraste, l'hier est situé dans le continent africain, durant une période particulièrement convulsive du dernier avatar de l'Empire portugais. Entre les deux espaces et les deux temps, il y eut le Départ, qui occupe dans les entretiens une place tout à fait spéciale. À première vue, l'examen des entretiens nous fait remarquer d'une part l'importance de la représentation que les interviewés ont des chercheuses⁵ et d'autre part, l'existence de strates d'interdits, de nature différente, qui se surdéterminent dans leurs récits. Il y a ceux, communs à toute la

5. Avec l'une des chercheuses, portugaise, ayant vécu au Mozambique toute la seconde période de l'Estado Novo (années 1960 à 1974), les Ismaïlis cherchaient immanquablement à établir une *complicité* quant aux avatars de cette histoire coloniale. Cela leur permettait soit d'élaborer avec moult détails ce qu'elle ne connaissait pas encore puisqu'elle n'était pas du même bord, soit servait à faire l'économie du récit d'événements désagréables, voire douloureux (tels les comportements racistes dont ils étaient à la fois victimes et acteurs ; ou le déni de toute collaboration durant la guerre coloniale). Avec l'autre chercheuse, issue d'une culture orientale et musulmane, le thème religieux et son rôle dans la cohésion intracommunautaire pouvaient être plus facilement abordés, suscitant, selon les cas, des réactions de *sympathie*, donc d'ouverture pour parler de tous les éléments spécifiquement culturels de la communauté, ou d'*agressivité*. C'est plus tard, que nous avons compris que l'agressivité vis-à-vis de notre étonnement à nommer leur lieu de culte « église » et le culte « messe » – alors qu'ils disposent comme tous les musulmans de termes autres qu'ils utilisent d'ailleurs entre eux – recouvrait une injonction actuelle venant de haut lieu afin de marquer leur distance vis-à-vis des autres musulmans mêlés dans les médias avec le terrorisme. « L'existence même de notre Centre ismaïli à Lisbonne, nous a-t-on affirmé, nous permet d'avoir un *high profile*, mais en tant que communauté, il nous a été demandé d'adopter un *low profile* en raison des événements de 2001. »

société portugaise qui a encore du mal à se pencher sur son passé colonial⁶, et ceux que nous désignerons comme propres aux Ismaïlis. À cet égard, l'événement du Départ de la communauté qui s'est échelonné entre 1973 et 1975 est très instructif. Notons que nous avons abordé ce même événement avec les Indiens sunnites du Mozambique, vivant à Lisbonne, qui en avaient parlé facilement, avec tout le pathos qui accompagne normalement un événement douloureux ayant coupé des vies en un avant et un après, et qui ont élaboré un récit de mémoire des années 1960 complexe et ambivalent dans leurs relations avec les colons, avec les Africains et avec tous les métis. Le passage par l'école et l'armée, y compris les liens d'amitié qui se sont créés avec les officiers ou les lieutenants portugais durant la période de la guerre coloniale, était dûment étayé, de même que la réflexion sur l'indépendance de la colonie et le débat sur l'option socialiste des leaders du Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) qui avaient pu diviser leurs familles. Quel fut notre étonnement, en entendant les Ismaïlis parler parcimonieusement de leur départ, souvent sur le ton banal d'une information donnée en passant, parce qu'elle ne peut être éludée, ou encore de façon conclusive (alors que le récit demeurerait suspendu et que juste quelques bribes en avaient été jetées) en tant qu'événement « de coût important mais positif ».

Face à ce silence, nous pensions détenir un atout. Nous disposions d'un rapport de la Pide inquiétée des signes – qui ne trompent pas – relatifs aux préparatifs de la communauté ismaïlie planifiant son départ en 1973, en pleine guerre coloniale⁷. Cela mettait à mal les autorités politiques de la colonie qui craignaient qu'un vent de panique ne s'empare aussi des colons. Alors que nous pensions faire part de ce rapport (en tant qu'objet de médiation), espérant quelque réaction de la part de nos interviewés, notre informateur de terrain nous mit en garde formellement d'en faire un tel usage. « C'est un document que personne ne connaît, un noyau très restreint sait que ça s'est passé ainsi, il y a les noms des personnes encore vivantes ainsi que ceux de leurs familles. » Ce veto a eu l'heur de nous éclairer d'emblée sur une modalité essentielle du fonctionnement de la communauté : le secret, sa distribution et sa fonction.

Une série de « coïncidences » méritent d'être mentionnées. D'abord, les personnes qui nous ont livré le récit du Départ (préparation mentale et organisation concrète de la communauté) ont soit fait partie du noyau très

6. Notre hypothèse énoncée plus haut (sur les implications pour les Indiens de l'incorporation dans un projet social – celui de la province de Mozambique – et dans un projet national – dont les termes sont culturellement et politiquement ceux de la Nation portugaise) contribuerait à lever un pan du voile sur un sujet difficilement abordé par les chercheurs, tributaires d'une posture politiquement correcte après la révolution du 25 avril 1974 au Portugal.

7. PIDE (1973 : Pide/DGS 749/73).

restreint qui a pris en charge la diffusion du mot d'ordre à Lourenço Marques et à Nampula, soit ont été amenées, après leur installation à Lisbonne, à assumer des fonctions importantes dans le Conseil national ou dans le Conseil suprême de la Communauté (rien ne nous permet d'affirmer que d'autres interviewés ne connaissaient pas au moins en partie ces modalités ; tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'ils ne se sont pas autorisés ou n'ont pas été autorisés à nous en parler). Ensuite, ce sont ces mêmes personnes qui se sont livrées avec « beaucoup d'intérêt » à l'exercice de la mémoire des années 1950-1975 et qui ont fourni des récits riches, problématisant les tensions entre leur culture d'origine (indienne), celle de l'environnement (africain) et celle acquise souvent plus tardivement (portugaise), mettant en exergue les différentes « utilités » des langues simultanément pratiquées et qui leur conféraient une indéniable supériorité dans la société coloniale. Ce sont les mêmes personnes encore qui reconnaissaient la signification tout à fait instrumentale de la détention des nationalités (britannique, pakistanaise), tandis que l'acquisition de la nationalité portugaise procédait pour eux d'une logique culturelle et sociale à laquelle ils avaient adhéré et dans laquelle ils s'étaient construits identitairement. Ce sont elles aussi qui parlaient d'une relation au Mozambique comme à une terre africaine, une nature généreuse et tropicale, un monde de sensations et d'odeurs, mais un monde d'où sont étrangement absents les Africains (sauf dans les jeux de rue de l'enfance et les parties de foot de l'adolescence qui faisaient qu'on parlait landim au sud ou makua au nord, après avoir parlé gujarati et avant d'apprendre le portugais). Enfin, pour ces mêmes personnes, l'étayage de leur appartenance à la culture portugaise a constitué un moment crucial des entretiens. Tous les réquisits leur avaient été inculqués sur les bancs de l'école, dès le milieu des années 1950, période de la mise en place par le gouvernement salazariste d'une politique de scolarisation et d'enseignement dans sa colonie. Pour les Indiens et plus particulièrement pour les Ismaïlis, elle a été perçue de deux manières. D'abord à travers le cours d'histoire (celui de l'Empire, où tout écolier apprenait les mythes et les légendes de sa fondation, dessinant le mât et les caravelles parties à la découverte des continents, laissant en tous points les traces d'une culture lusophone) et le cours d'« éducation morale » (opposée à l'éducation religieuse, sorte d'histoire des religions présentée sous la forme d'une grande épopée depuis Abraham). Ensuite, dans leur passage par les écoles et les instituts techniques⁸, véhicules de la *modernisation*

8. Ces nouvelles orientations dans l'éducation des enfants correspondent non seulement à la création effective de ces écoles par l'Estado Novo, mais aussi aux décisions des familles, soucieuses de l'avenir professionnel de leurs jeunes, amenés à travailler davantage dans les administrations publiques et les entreprises privées. Ces décisions sont le

indispensables pour accéder à une nouvelle *vie professionnelle*. Ces deux volets étaient posés comme indissociables. Les témoignages de la génération des Ismaïlis âgés de 15 à 20 ans, arrivés à Lisbonne au milieu des années 1970, attestent de la découverte d'un Portugal péninsulaire qui n'est pas la société coloniale dans laquelle ils avaient grandi, mais celle dans laquelle tout citoyen a droit à un traitement égal. Cette génération a été traversée, à divers degrés, par l'onde de choc qui a parcouru la jeunesse portugaise dans le sillon du 25 avril 1974. C'est à Lisbonne qu'elle s'est interrogée sur les référents identitaires qui l'ont constituée. Qui étaient donc ces lusophones indiens, ismaïlis, apatrides, citoyens portugais, venus du Mozambique ? Question posée par leurs camarades curieux et à laquelle ils se devaient d'apporter une réponse sur la nature de leurs liens avec l'Inde, avec le Portugal et avec le Mozambique. Cela ne pouvait passer que par le travail⁹ d'une *double distance* vis-à-vis de la culture portugaise acquise sur les bancs de l'école et vis-à-vis de la culture ismaïli-gujarati telle que vécue et véhiculée par la famille et la communauté. Est-ce là un simple effet générationnel couplé avec la démarche des classes moyennes cultivées ? Certes, cette conclusion est valable, mais elle n'épuise pas notre interrogation : pourquoi sont-ce eux qui ont parlé et non pas bien d'autres qui ont partagé la même expérience, qui sont de la même génération et qui ont été confrontés aux mêmes défis ? C'est à la fois en tant que *sujets* de leur existence qu'ils parlent mais aussi en raison de *ce* qui les autorise à nous parler, c'est-à-dire de leur place spécifique dans la hiérarchie de leur communauté où l'éducation est de plus en plus appelée à orienter la richesse dans les choix entrepreneuriaux ismaïlis.

Tout cet excursus nous ramène à l'événement du Départ que nous pouvons considérer de deux manières. La première consisterait à s'attacher au contenu des récits (et l'on peut supposer que ceux qui se sont refusés à le faire devant nous, l'auraient présenté, *grosso modo*, dans les mêmes termes), à savoir : les plus hautes instances de la communauté nous ont intimé l'ordre de partir, nous avons obéi, ce fut un départ douloureux car nous étions bien en Afrique. L'installation à Lisbonne n'a pas été facile, mais nous avons si bien réussi que nous avons oublié les moments

résultat de la confrontation de la génération née dans les années 1950 avec les pratiques en vigueur de limitation de l'octroi des licences de commerce aux Indiens, pratiques qui s'inscrivaient dans la foulée des mesures protectionnistes du gouvernement vis-à-vis des petits colons qui s'installèrent au Mozambique surtout à partir du début des années 1960.

9. « Travail » qui s'accomplit à partir de lectures, de discussions passant par des amis privilégiés portugais qui ont été souvent les catalyseurs de cette quête de sens et l'ont accompagnée, mais aussi à partir de la réflexion sur des choix matrimoniaux hors de la communauté et ultérieurement sur ce que les Ismaïlis ont voulu transmettre à leurs enfants et qui leur revient dans les interrogations et les *praxis* culturelles de ces derniers.

sombres. Autrement dit, l'obéissance au Chef suprême ne sera à aucun moment remise en cause et le refoulement de l'aspect traumatique du départ se rationalise dans la réussite ultérieure qui conforte la figure d'un Père perspicace, veillant au bien-être de ses fidèles. En somme, le non-dit ne conduit pas nécessairement à une rupture ou à une pathologie du groupe¹⁰. L'autre manière de considérer le Départ, c'est de le saisir comme l'indice (dans le déroulement des entretiens) de ce qui peut être raconté ou pas à quelqu'un qui n'appartient pas à la communauté. Pour cela, seuls quelques-uns y sont autorisés en raison de la place qu'ils occupent à l'intérieur de la communauté, où désormais la richesse ne peut se passer d'un haut niveau d'éducation. Couplé à l'effet générationnel spécifique que nous avons évoqué, ceci leur permet de parler avec plus de liberté et d'étayage de leur tranche de vie au Mozambique, récit essentiel pour saisir la complexité de leurs définitions et tensions identitaires.

Ceux qui ont accepté de se livrer ont pris le risque d'exposer un travail qui n'est pas situé dans les limes de l'entre soi, mais partageable avec ceux de l'extérieur, condition tout aussi essentielle lorsqu'on parle de constructions identitaires et non d'identités substantifiées. Nous avons appris que dire ou ne pas dire fait partie non pas de ce qu'on appelle vulgairement les stratégies identitaires, mais de la part profonde de ce que l'on est prêt à partager, qui fait partie de la construction identitaire proprement dite. Communauté réputée fermée, étanche aux regards extérieurs et qui a désespéré plus d'un chercheur¹¹, qui préfère se rabattre sur l'énumération de ses succès économiques et sociaux, reprenant la schize dehors / dedans, rabattant alors la question identitaire sur la question communautaire. Casser cette barre nécessite de la part du chercheur un travail de longue haleine basé sur la confiance et une perspicacité sur sa place qui n'est pas indifférente aux méandres empruntés par les Ismaélis quand ils abordent les multiples facettes de leur identité.

Il est évidemment impossible de travailler sur les récits de mémoire en dehors de la longue durée pour les acteurs... Pour les chercheurs aussi...

Revenir sur le moment initial de cette recherche relative aux constructions identitaires des Indiens ismaélis lusophones, c'est aussi évoquer ce

10. A. MELO (à paraître, 2008).

11. La conclusion de Domingó José Soares Rebelo (1961) dans sa note sur la communauté ismaéli du Mozambique dans les années 1960, peut encore être entendue à 40 ans d'intervalle : « On ne peut avoir accès à une quelconque information sur les activités de ce curieux groupe religieux d'Indiens. Les individus interviewés se sont montrés très réservés vis-à-vis des bonnes intentions de l'auteur. Très certainement, le Conseil suprême détient des informations de caractère économique. Le simple fait de les solliciter, auprès de ses membres, a abouti à une fin de non recevoir, nous avisant qu'une partie des informations ne nous seraient jamais fournies. L'auteur s'est alors tourné vers les fidèles de l'Aga Khan, jeunes et vieux, qui se sont limités, maintes fois, à lui fournir des réponses évasives » (traduit par N. Khouri).

qui a été un des points forts de ce séminaire mensuel du Mald dont on parlait plus haut (1999-2004), dans lequel Jean Pierre Chrétien a su nous transmettre l'importance et les risques de l'usage d'une « histoire orale ». Quant aux Indiens d'Afrique centrale, Jean-Pierre Chrétien s'y est laissé entraîner et a présenté, pour un colloque sur « Les diasporas indiennes du Mozambique et de ses frontières » (Lisbonne, 2003), la première investigation sur « Les communautés indiennes au Burundi sous les colonisations allemande et belge » (à paraître dans *Lusotopie*, 2008). Précis, rigoureux, une fois de plus, il ouvre des pistes pour la recherche à venir.

Références bibliographiques et archives

- KHOURI N. et PEREIRA LEITE J., 2003, *Les Indiens dans la presse coloniale portugaise du Mozambique, 1930-1975*, Documentos de Trabalho, Cesa, Lisbonne.
- Direcção dos Serviços de Economia e Estatística Geral, 28 août 1962, *Estudos sobre Indianos*, Provincia de Moçambique (rapport réalisé par A. Maria dos Matos à la demande du ministère de l'Outre mer).
- MELO A., 2008 (à paraître), « A diaspóra ismaelita : preparação e partida, vivências da migração dos anos 70 », *Lusotopie*, Bordeaux.
- PIDE, 1973, « Estado de espirito das populações, Comunidade ismaelita de Moçambique » (document d'archive Pide/DGS 749/73).
- SOARES REBELO D. J. (Dr), 1961, « Breve Apontamentos sobre um grupo de Indianos em Moçambique; a Comunidade Ismailia Maometana », *Boletim da Sociedade da Colonia de Moçambique*, 30^e année, n° 128 : 83-89.

TÉMOIGNAGE

Jean-Pierre Chrétien et l'édition

Robert AGENEAU¹

J'ai rencontré Jean-Pierre Chrétien à la fin des années 1970 au Centre de recherches africaines du 9 rue Malher à Paris (4^e arrondissement), où Jean Devisse jouait alors un rôle important pour promouvoir l'édition des meilleurs travaux sur l'histoire africaine. Quand les éditions Karthala se sont créées au printemps 1980, Jean-Pierre nous a approchés pour nous proposer la publication des actes du colloque de Bujumbura (septembre 1979). L'ouvrage est paru en septembre 1981, en coédition avec le Centre de civilisation burundaise, sous le titre : *La Civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs*. Il sera le premier d'une longue série consacrée à l'histoire ancienne et contemporaine de l'Afrique des Grands Lacs. Il sera aussi le point de départ d'une coopération riche et régulière dans le domaine de l'édition².

D'autres personnes abordent dans le présent livre les thèmes sur lesquels Jean-Pierre Chrétien a travaillé. Je voudrais, de mon côté, évoquer son rapport à l'édition pour en souligner des qualités qui ne se trouvent pas, hélas, chez tous les intellectuels et universitaires que j'ai été amené à rencontrer.

Une de ces premières qualités touche aux rapports complexes qui existent entre un manuscrit de base (essai, thèse, actes de colloque...) et les règles de son édition. Nous vivons une époque où la production éditoriale a explosé. En France, par exemple, au cours des 25 dernières années, le nombre de titres publiés a doublé pour un chiffre d'affaires qui, lui, est resté constant. Cette production charrie le meilleur mais aussi le moins bon, en proposant sur le marché quantité d'imprimés baptisés « livres »,

1. Fondateur et gérant des éditions Karthala, Paris.

2. Je remercie Nicole Duniau, Anne Kraft et Henry Tourneux qui ont respectivement relu et annoté ces pages.

où la répétition, l'approximation, le stade de document primaire tiennent une place importante.

L'expérience vécue avec Jean-Pierre Chrétien a été à l'inverse une démarche d'exigence. Publiés sous sa direction, plusieurs titres sont devenus des ouvrages de fond de notre catalogue, tels *Les Ethnies ont une histoire* (avec Gérard Prunier, 1989, réédité en 2003) et *L'Invention religieuse en Afrique* (1993). Ces deux ouvrages avaient comme point de départ des travaux de colloque.

Il m'est assez rarement arrivé d'observer une telle qualité de travail éditorial (choix rigoureux des meilleures contributions – au risque d'en éliminer certaines, ce qui n'est jamais facile dans le milieu universitaire –, réécriture des textes, rédaction d'une solide introduction mettant en valeur le fil conducteur du volume).

Ce savoir-faire s'est également manifesté dans le choix des titres finaux. C'est l'occasion de dire ici que ce travail en commun a permis à Karthala de faire sienne la méthode des mots-clés destinée à l'invention des titres, méthode mise au point également, – il est juste de le rappeler – avec Jean-François Bayart et Henry Tourneux, et qui cherche une formulation essentielle permettant d'emblée de saisir le propos du livre, dans une expression aussi esthétique que possible.

Quelques exemples à titre de rappel : *L'Afrique de Cheikh Anta Diop* (François-Xavier Fauvelle, 1996), *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide du Rwanda* (Human Rights Watch Africa et FIDH, dir., 1999), *La France d'outre-mer, 1930-1960* (Jean Clauzel, dir., 2003).

L'édition est évidemment au centre des publications que Jean-Pierre Chrétien a effectuées comme auteur ou qu'il a accompagnées comme « éditeur », au sens anglais de ce mot. C'est le cas en particulier pour la série « Histoire » de notre grande collection scientifique et universitaire « Hommes et Sociétés ». Rappelons quelques titres parmi les plus récents : *Christianisme et pouvoirs au Rwanda* (Jan Linden, traduit de l'anglais, 1999), *Nkrumah, le panafricanisme et les États-Unis* (Cécile Laronce, 2000), *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine* (Claude-Hélène Perrot et François-Xavier Fauvelle-Aymar, dir., 2003). L'histoire dont il s'agit ici n'est pas seulement l'histoire ancienne mais tout autant la contemporaine qui, pour le continent africain, a connu, ces dernières décennies, des moments dramatiques.

Pour un historien, la meilleure formation vient, à mon avis, du fait d'avoir pu fréquenter plusieurs terrains de recherche, plusieurs contextes et périodes. J'ai toujours été intéressé par le fait que Jean-Pierre Chrétien ait consacré son premier travail universitaire à l'étude du nazisme dans la presse française de l'année 1933. Sujet grave, s'il en est un, quand on se rappelle que l'arrivée d'Adolphe Hitler à la chancellerie de Berlin en janvier 1933 a changé le cours de l'histoire de l'Europe pour la suite du

xx^e siècle. À partir de ce premier travail sur l'Allemagne, pays dont Jean-Pierre Chrétien voulait au départ faire son champ d'investigation professionnelle, il y a sans doute eu, plus ou moins consciemment, des bases jetées avec les pays qui deviendront plus tard son champ d'étude privilégié (le Burundi et, plus largement, l'Afrique des Grands Lacs)³. Il y avait sans doute également une première prise de conscience des ravages que cause le racisme, ici à travers le développement de l'antisémitisme nazi.

À la fin des années 1950, du fait de son appartenance militante à l'Unef, Jean-Pierre Chrétien a vécu la guerre d'Algérie comme un temps fort d'éveil non seulement à la question du nationalisme, mais aussi aux violences de la guerre et aux implications du racisme. En 1993, les éditions Karthala ont publié *Burundi, l'histoire retrouvée. 25 ans de métier d'historien en Afrique*, une sélection de ses travaux publiés entre 1968 et 1992 sur l'histoire du Burundi. Nous y trouvons le rappel des circonstances et des motifs qui vont, à partir de 1968, orienter le jeune Chrétien vers l'Afrique des Grands Lacs et en particulier le Burundi :

« Jeune professeur, fraîchement rompu aux méthodes de l'histoire européenne et de sa périodisation précise sur une très longue durée, je me trouvais confronté à la nécessité d'enseigner d'abord (!), de découvrir ensuite le déroulement propre d'une histoire africaine où tout ce qui s'était passé avant 1890 avait un parfum d'obscurité mérovingienne. Et, du point de vue des champs disciplinaires, j'étais un historien s'aventurant en terre d'ethnologie.

[...] La diversité des thèmes abordés [dans l'ouvrage] reflète les conditions particulières de cette recherche historique. Il est arrivé naguère que des "terrains" aient été partagés selon les programmes de centres africanistes jouant peu ou prou leur petite Conférence de Berlin. Le choix du Burundi a été, en ce qui me concerne, beaucoup plus aléatoire : intérêt personnel pour le "Tiers-monde" (comme on disait dans les années 1960), nouvelles options proposées en 1964 aux candidats à un service national en coopération par un pouvoir gaullien soucieux de manifester sa présence sur toutes les terres de francophonie, ouverture d'une École normale supérieure (modèle Unesco) au Burundi en 1965, une tradition familiale propice au choix de l'allemand (la langue des premières archives du Burundi) dans mon cursus scolaire, autant de facteurs qui pourraient être cités⁴. »

Je me souviens de la présentation de ce livre au CRA, un matin du mois de novembre 1993. C'était le lendemain de l'assassinat à Bujumbura

3. Le Burundi et le Rwanda ont été colonies allemandes jusqu'en 1918.

4. J.-P. CHRÉTIEN (1993 : 7-8).

du premier président hutu élu, Melchior Ndadaye, qui allait déclencher une nouvelle vague de violence dont rendra compte plus tard *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violence et certitudes ethniques* (sous la direction de Jean-Pierre Chrétien et Melchior Mukuri, Karthala, 2002).

En 1994, il y eut le génocide du Rwanda. Jean-Pierre Chrétien fut l'un des premiers à alerter l'opinion française avec son article paru dans *Libération* du 26 avril sous le titre : « Un nazisme tropical ». Dans le n° 48 de la revue d'histoire *Vingtième siècle* (octobre-décembre 1995), il a été amené à commenter le titre de cet article :

« L'analogie proposée entre cette crise africaine majeure et le racisme allemand des années 1930 répondait sans doute à un souci pédagogique : faire comprendre que l'Afrique ne peut être située hors d'une réflexion proprement historique. Ses spécificités géoculturelles ne doivent pas nous aveugler sur l'exemplarité des situations, par-delà tout exotisme de surface⁵. »

Trois ans avant le drame rwandais, Jean-Pierre Chrétien avait publié dans la revue *Politique africaine* (n° 42, juin 1991) un document intitulé « Presse libre et propagande raciste au Rwanda. Kangura et les 10 commandements du Hutu ». Nous y lisons en introduction :

« Le texte que nous présentons, publié en décembre 1990, apporte un éclairage significatif sur les enjeux actuels de la crise rwandaise. La grande presse y a fait allusion : en janvier dernier, un député libéral belge rapproche son contenu de la "doctrine hitlérienne" ; en avril, un journaliste français interroge le président Habyarimana, de passage à Paris, sur "ces articles ouvertement racistes". Cependant le silence quasi général des médias et des milieux politiques français sur la situation du Rwanda, étonnant vu l'implication politique, financière et surtout militaire de notre pays dans cette crise, contraste avec la richesse des informations et des débats dans l'opinion publique belge⁶. »

S'il est encore une autre preuve que Jean-Pierre Chrétien n'a pas une conception purement académique de son métier d'historien, on la trouve dans la publication de l'ouvrage fondamental, *Rwanda, les médias du génocide*, écrit avec Jean-François Dupaquier, Marcel Kabanda et Joseph Ngarambe (Karthala, 1995, réédité en 2002)⁷. Une somme sur les facteurs internes au Rwanda qui ont rendu possible le génocide de 1994.

5. J.-P. CHRÉTIEN (1993 : 131).

6. *Ibid.*, p. 109.

7. Ouvrage publié avec Reporters sans frontières et l'appui de l'Unesco.

Dans son rapport à l'édition, Jean-Pierre Chrétien a fait également preuve de sens pratique, en prenant activement en compte les aspects économiques et financiers d'une maison d'édition à capitaux privés, comme c'est le cas de Karthala. Dans le monde universitaire français, tous n'ont pas le souci de chercher un financement pour la publication. La tendance ne s'est pas améliorée ces dernières années qui ont vu la fermeture au CNRS, sans aucune explication, du modeste guichet qui existait jusqu'en 1997 pour appuyer certains ouvrages de sciences humaines et sociales, la suppression du ministère de la Coopération, la crise financière des universités.

Avant de terminer ce récit-témoignage, je voudrais revenir sur le fait éditorial qu'a représenté ces dernières années à Karthala la publication de plusieurs ouvrages sur l'histoire des origines de l'Afrique, auxquels Jean-Pierre Chrétien a été étroitement mêlé. Le premier de ces ouvrages est celui précédemment cité de François-Xavier Fauvelle, intitulé *L'Afrique de Cheikh Anta Diop* (1996). Dans la préface écrite pour cet ouvrage, Elikia M'Bokolo nous rappelle la personnalité complexe de l'universitaire sénégalais (1923-1986) et le caractère novateur qu'il a redonné à la thèse du caractère « nègre » du peuplement originel de l'Égypte ancienne et de la nature « africaine » de la civilisation pharaonique en Égypte. Il écrit entre autres :

« Il n'est pas jusqu'aux masses rurales et paysannes qui ne soient emportées par la "tempête" diopienne comme en témoigne la diffusion aujourd'hui de toutes récentes "traditions orales" qui, ici et là, font remonter l'origine des peuples à "la vallée du Nil" ou à l' "Égypte pharaonique". Étonnante destinée que celle d'œuvres écrites, élaborées selon les règles et les recettes les plus académiques et qui parviennent à s'instiller dans les consciences collectives au point de réapparaître, là où on les attend le moins, sous la forme de "traditions orales" auxquelles d'aucuns, sans y prendre garde, attribuent le cachet de la spontanéité et de l'authenticité !

Cette espèce de canonisation populaire n'est pas sans soulever d'énormes problèmes. Elle en a posé, me semble-t-il, à Cheikh Anta Diop lui-même. Je me souviens, ayant été reçu par lui à quelques mois de sa mort dans le fameux laboratoire de l'IFAN, l'avoir entendu regretter de n'avoir pas "fait école", ni généré une lignée de "disciples". De fait, ce qu'il a produit, ce que ses œuvres continuent de produire, ce sont bel et bien des "fidèles" et des "sectateurs", non point des "disciples", des "collaborateurs" intellectuels. »

En 2000, Karthala publie un livre qui reprend, d'une manière plus universitaire, le problème de l'histoire des origines de l'Afrique, sous le titre *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*. Cet ouvrage voulait faire l'état d'une question qui prenait d'abord en considération la contestation, par des courants noirs américains, d'une histoire de l'Afrique écrite par les Blancs. Nous lisons en quatrième de couverture :

« Toute l'historiographie savante est soupçonnée d'un complot planétaire contre les peuples noirs, dont elle aurait dérobé l'héritage culturel pour mieux les asservir. Cette science dite eurocentriste est donc défiée par une histoire afrocentriste du monde. L'objet de ce livre est de mieux connaître l'argumentation de ce courant, d'en discuter les sources et les méthodes, d'en comprendre les motivations et d'en analyser les réseaux, sans oublier ni les siècles d'oppression et de discrimination pesant sur la condition noire, ni les aspirations actuelles à une renaissance noire. Les auteurs de cet ouvrage viennent de tous horizons et de plusieurs disciplines (histoire, égyptologie, linguistique, anthropologie, philosophie, sciences politiques...), animés par un même souci d'être à l'écoute d'un mouvement culturel dont le poids peut s'avérer crucial dans les années à venir. »

La publication de cet ouvrage (réédité en 2001) entraîna un violent pamphlet, très trivial dans ses expressions, du Congolais Théophile Obenga, l'un des épigones de Cheikh Anta Diop⁸. Nous avons beaucoup débattu à Karthala de la façon, y compris juridique, voire judiciaire, de répondre à ce pamphlet fait d'injures et de propos racistes, qui montrait les liens existant entre histoire et idéologie et a révélé par ailleurs la réticence d'un certain nombre d'intellectuels de nos amis à s'engager sur un terrain de combat. D'heureuses circonstances ont fait que notre collègue Henry Tourneux a trouvé en 2002 dans une librairie londonienne un merveilleux essai d'un historien noir américain, Clarence E. Walker, édité sous le titre : *We can't go home again. Argument about Afrocentrism* (New York, Oxford University Press, 2001). Nous l'avons traduit avec le concours du Centre national du Livre et publié en 2004 sous le titre *L'Impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, juste pour le Salon du livre de Bordeaux, où Clarence E. Walker avait été invité par les organisateurs à un débat sur le sujet.

À l'opposé de certains de ses confrères américains, promoteur des courants afrocentristes, Clarence E. Walker développe l'idée que les hommes construisent leur identité autant, voire plus, dans le présent, avec

8. T. OBENGA (2001).

les engagements et les luttes qu'il implique, que dans la remémoration d'un passé mythique. Je ne résiste pas au plaisir de citer les dernières lignes de sa postface écrite pour l'édition française :

« Les Noirs américains sont une population d'origine africaine, ils ne sont pas des Africains. Au cœur de la relation entre les Noirs américains et les Africains, il y a la traite des esclaves, la "traversée du milieu" et trois cents ans de servitude en Amérique. Ni les afrocentristes ni aucun autre groupe d'intellectuels américains noirs n'ont posé la question : "Pourquoi vos ancêtres ont-ils vendu mes ancêtres à l'homme blanc ?" La seule exception est celle de la folkloriste noire Zora Neal Hurston, qui, dans son livre *Dust Tracks on a Road*, observait : "Les Blancs tenaient mon peuple en esclavage ici en Amérique. Ils nous avaient achetés, c'est vrai, et ils nous exploitaient. Mais il y a un fait qu'on ne peut pas éluder et qui me semble tout à fait inacceptable, c'est que mon peuple m'a vendue et que les Blancs m'ont achetée". Quand les Africains et les Noirs américains pourront aborder franchement ce sujet, il n'y aura plus besoin de la fiction thérapeutique et ahistorique ou du romantisme qui se baptise afrocentrisme. »

Étrangement, la publication de l'essai de Clarence E. Walker n'a pas eu un gros écho dans la presse, et ce malgré un abondant envoi d'exemplaires spécimens. À ma connaissance, ni RFI, ni *Jeune Afrique* n'en ont parlé. À décharge, il faut dire aussi qu'il n'a pas suscité de polémique, y compris parmi les tenants francophones de l'afrocentrisme, malgré toute la vigueur et la clarté des propos de l'auteur. Est-ce là un signe positif ? Ou bien ne serait-ce pas l'indice que beaucoup d'intellectuels, du Nord ou du Sud, craignent de prendre position sur le sujet et de s'exposer ainsi potentiellement à la vindicte des afrocentristes, au cas où ils n'adhèreraient pas entièrement à leurs thèses ?

Les Anciens disaient de l'histoire qu'elle est *magistra vitae*, en ce sens que la culture historique nous aide à comprendre les enjeux et les défis de notre propre époque, de l'histoire en train de se faire sous nos yeux avec notre modeste participation. Il me semble que, sur ce plan, Jean-Pierre Chrétien a eu une démarche professionnelle exemplaire.

L'activité d'édition est, à ce titre aussi, passionnante et riche, qui permet de rencontrer de nombreux auteurs au fait de questions fondamentales, témoins souvent engagés sur leur terrain et fournisseurs de ressources intellectuelles pour nos choix présents.

Références bibliographiques

- CHRÉTIEN J.-P., 1991, « Presse libre et propagande raciste au Rwanda. Kangura et les "10 commandements du Hutu" », *Politique africaine*, Paris, Karthala, n° 42, juin : 109-120.
- , 1993, *Burundi, l'histoire retrouvée. 25 ans de métier d'historien en Afrique*, Paris, Karthala.
- (dir.), 1993, *L'Invention religieuse en Afrique*, Paris, Karthala.
- , 1994, « Un nazisme tropical », *Libération*, 26 avril 1994.
- , 1995, « Un "nazisme tropical" au Rwanda ? Image ou logique d'un génocide », *Vingtième siècle*, n° 48, octobre-décembre : 131-142.
- CHRÉTIEN J.-P., DUPAQUIER J.-F., KABANDA M. et NGARAMBE J., 2002 [1^{re} édition 1995], *Rwanda, les médias du génocide*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P. et MUKURI M. (dir.), 2002, *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violence et certitudes ethniques*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), 2003 [1^{re} édition 1989], *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.
- CLAUZEL J. (dir.), 2003, *La France d'outre-mer, 1930-1960*, Paris, Karthala.
- COLLECTIF, 1981, *La Civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs*, Paris, Bujumbura, Karthala, Centre de civilisation burundaise.
- FAUVELLE F.-X., 1996, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala.
- FAUVELLE F.-X., CHRÉTIEN J.-P. et PERROT, C.-H. (dir.), 2000, *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala.
- FAUVELLE-AYMAR F.-X. et PERROT C.-H. (dir.), 2003, *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine* Paris, Karthala.
- HUMAN RIGHTS WATCH-AFRICA et FIDH, 1999, *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide du Rwanda*, Paris, Karthala.
- LARONCE C., 2000, *Nkrumah, le panafricanisme et les États-Unis*, Paris, Karthala.
- LINDEN J., 1999, *Christianisme et pouvoirs au Rwanda, 1900-1990*, Paris, Karthala.
- OBENGA T., 2001, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Gif-sur-Yvette, Paris, Khepera, L'Harmattan.
- WALKER C. E., 2004, *L'Impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala.

Lire Jean-Pierre Chrétien pour questionner les sociétés

Itinéraire bio-bibliographique d'un historien

Christine DESLAURIER¹

Le classement équilibré d'une bibliographie est souvent un casse-tête, *a fortiori* quand la production scientifique d'un auteur est abondante². En découvrant l'ampleur de l'œuvre de Jean-Pierre Chrétien, une fois passés les premiers vertiges d'admiration, il a fallu songer à la disposition de ces centaines d'écrits aux titres et aux sujets si divers : quel critère retenir pour ordonner une œuvre si riche et agencer les réflexions d'un esprit aussi curieux et d'une plume tellement féconde ? Fallait-il privilégier ses centres d'intérêts ou envisager son travail sous un angle géographique ? N'était-il pas juste aussi de vouloir suivre les cheminements de sa pensée en portant attention aux différentes phases de son parcours de recherche ?

1. Chargée de recherche à l'IRD (UR 102), chercheuse associée au CEAN (UMR 5115) et au Cemaf (UMR 8171).

2. Je remercie Jean-Pierre Chrétien et Fabrice Melka pour l'aide qu'ils ont apportée à la compilation des références présentées ici, Dominique Juhé-Beaulaton pour le premier découpage opéré sur la bibliographie, ainsi que Vincent Foucher et Christine Chivallon pour leurs relectures du texte. Je souhaiterais aussi marquer toute ma reconnaissance envers celui qui, après avoir été pour moi un directeur de thèse disponible et attentif, est devenu au fil du temps un ami cher. Je dois à J.-P. Chrétien la découverte du Burundi, mon terrain d'études privilégié, et une ouverture essentielle aux problématiques de l'histoire africaine et plus largement du rapport à l'histoire dans les sociétés contemporaines. Nos discussions scientifiques, par exemple dans le cadre des séminaires de recherche que nous codirigeons avec Pierre Boilley au Cemaf (CNRS, université Paris 1), sont toujours enrichissantes, et nos rencontres bordelaises constituent des moments de plaisant partage.

La solution intermédiaire à laquelle il a finalement été souscrit s'est en réalité imposée d'elle-même. La chronologie et le contenu de la production écrite de Jean-Pierre Chrétien reflètent en effet des « moments » de sa vie scientifique qui se sont articulés en toute cohérence pour fonder un itinéraire intellectuel exceptionnel. Ce sont donc ces « moments » que l'on a entrepris de distinguer pour présenter son travail, dans une sorte de bio-bibliographie prenant en compte les inflexions et les modulations de ses recherches dans le presque demi-siècle de sa carrière. Bien sûr les cadrages chronologiques et thématiques que consacre cette option présentent des limites. Mais Jean-Pierre Chrétien, que l'on sait attentif à l'expression des temporalités propres des phénomènes qu'il étudie, saura certainement trouver stimulant cet exercice d'historicisation de son parcours historien, ou à tout le moins d'une amusante didactique.

Avec l'enseignant s'épanouit le chercheur (± 1960-1972)

Au début des années 1960, après des études à l'université de Lille puis à Paris, Jean-Pierre Chrétien, déjà titulaire d'une maîtrise portant sur « la presse française devant la prise de pouvoir de Hitler » (1960), obtient l'agrégation d'histoire au sein d'une riche promotion de la Sorbonne (1962). Il commence alors une carrière d'enseignant qui le mène tour à tour à Rouen (lycée Fontenelle, 1962-1964), à Bujumbura (Écoles normales, 1964-1968) et à Limoges (lycée Gay-Lussac, 1968-1969), avant de retrouver sa ville natale de Lille, où il obtient un poste d'assistant, puis de maître-assistant, à l'université Lille 3 (1969-1972). Cette grande décennie débordant sur les années 1970 est marquée par une pratique et une réflexion pédagogiques soutenues dont témoignent ses articles. Avec un groupe d'enseignants et de jeunes agrégés qui se fréquentent depuis les bancs de la Sorbonne, il participe aux activités de l'atelier « Enseignement 70 » et en dirige la revue un moment. Au Burundi aussi, où il est nommé d'abord à l'École normale de Bujumbura dans le cadre de son service national en coopération (1964-1965) avant de poursuivre son détachement à École normale supérieure du Burundi (1965-1968), il maintient son intérêt pour la pédagogie et les méthodes d'enseignement. Il multiplie dans ces années africaines les articles à vocation éducative et de vulgarisation scientifique, il réalise des cartes murales pour les salles de classe burundaises... Mais la question des méthodes de l'historien qui émerge de ses réflexions sur l'enseignement s'applique aussi à ses premiers pas dans l'univers alors à peine exploré de l'histoire orale. En effet, c'est lors de ses premiers longs séjours au

Burundi qu'il « découvre » l'histoire de l'Afrique et réalise ses premières enquêtes de terrain, accompagné de ses étudiants qu'il forme au recueil des sources. À la fin des années 1960 et au début des années 1970, alliant parfois son attrait pour l'histoire contemporaine de l'Allemagne au résultat de ses collectes de sources orales, il rédige ses premiers – et lumineux – articles sur l'histoire du Burundi, qui annoncent sa contribution plus large à l'écriture de l'histoire de l'Afrique.

- 1960, « La laïcité. 150 ans de luttes autour de l'École », *GEH- Informations* (Paris, Unef-FGEL, multigraphié), n° 2, avril : 13-21.
- , « Nuit et brouillard », *GEH- Informations* (Paris, Unef-FGEL, multigraphié), n° 2, avril : 21-22.
- , avec J. BOURRAUX et J.-L. NANCY, « Les étudiants en 1960 », *Documents étudiants* (Paris, CCJE), n° 1, janvier : 2-10.
- 1965, « Le Moyen Âge, âge d'or de l'Afrique ? », *L'Information historique*, n° 5 : 185-195.
- 1966, « L'Ouganda », *Revue nationale d'éducation du Burundi* (Bujumbura), vol. III, n° 2 : 19-24.
- , « Un problème à poser : "L'encyclopédisme" des études d'histoire », *Revue nationale d'éducation du Burundi* (Bujumbura), vol. III, n° 5 : 9-11.
- 1967, sous le pseudonyme de Bernard AUPENS, « La culture française au Burundi. Analyse historique et sociologique », *Culture française*, n° 2 : 9-18.
- , avec J.-L. COIFARD, « Le Burundi », *Notes et études documentaires*, n° 3364, 17 février : 2-45.
- 1967-1968, « La vérification du travail scolaire », *Revue nationale d'éducation du Burundi* (Bujumbura), n° 1 : 6-8.
- , « Introduction à une étude de la colonisation allemande au Burundi », *Revue nationale d'éducation du Burundi* (Bujumbura), n° 5 et n° 6 : 1-11 et 8-16.
- 1968, « Le passage de l'expédition d'Oscar Baumann au Burundi (septembre-octobre 1892) », *Cahiers d'études africaines*, n° 29 (vol. VIII, n° 1) : 48-95.
- , traduction résumée de H. MEYER, *Die Barundi*, Leipzig, 1916, Bujumbura, multigraphié, 97 p.
- , *Burundi. Carte physique et carte économique au 1/230 000^e* (carte murale), Saint-Germain-en-Laye, Maison des instituteurs.
- 1968-1969, « Problèmes concernant l'histoire du Burundi », *Revue nationale d'éducation du Burundi* (Bujumbura), n° 2 : 4-8.
- 1969, « Culture européenne et culture africaine. Sociétés et culture », *Enseignement 70*, n° 34, mai-juin : 3-8 (multigraphié).
- 1970, avec É. MWOROHA, « Les tombeaux des *bami* du Burundi : un

- aspect de la monarchie sacrée en Afrique orientale », *Cahiers d'études africaines*, n° 37 (vol. X, n° 1) : 40-79.
- , « Le Nord tel qu'il s'exprime », *Esprit*, mai : 938-940.
 - , « Une révolte au Burundi en 1934. Les racines traditionalistes de l'hostilité à la colonisation », *Annales Économie, Sociétés, Civilisations*, vol. XXV, n° 6, novembre-décembre : 1678-1717.
 - , XIII^e Congrès des Sciences historiques de Moscou, intervention, Moscou (multigraphié).
 - 1971, « 1871-1936 : l'expansion coloniale », in FERRO M. (dir.), *L'Histoire de 1871 à 1971 : les faits, les idées, les problèmes*, Paris, Retz : 28-51.
 - , « Attention à la pédagogie », *Le Monde*, 5 janvier : 11.
 - , *Les Royaumes des Grands Lacs de l'Est africain*, Paris, Audecam, 48 p, 20 diapositives.
 - , « L'impérialisme colonial allemand », Lille, Université de Lille III (cours polycopié).
 - 1972, Intervention sur le Burundi au Colloque sur l'information concernant l'Afrique et le Tiers-monde, *Comptes rendus trimestriels des séances de l'Académie des Sciences d'outre-mer*, vol. XXXII, n° 2 : 333-336.
 - , « La révolte de Ndungutse (1912). Forces traditionnelles et pression coloniale au Rwanda allemand », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LIX, 4 (n° 217) : 645-680.
 - , « Esclavage et civilisation », *Esprit*, janvier : 113-122.
 - , « L'enseignement au Burundi », *Le mois en Afrique. Revue française d'études politiques africaines*, n° 76, avril : 61-81.

Le tournant des années 1970 : devoir d'engagement et principe de connaissance

En 1972 explose au Burundi ce que ses habitants ont appelé *ikiza*, « le fléau », probablement l'événement le plus dramatique de l'histoire du pays, avec son cortège de morts, de réfugiés et de fantômes. Ces massacres à caractère génocidaire ainsi que les tensions au Rwanda voisin marquent un tournant dans l'historiographie de Jean-Pierre Chrétien, devenu la même année attaché de recherche au CNRS. Sous pseudonyme ou non, le « chercheur » (Forscher en allemand...), ou encore l'« agrégé d'université-professeur à l'école normale supérieure » (Aupens en acronyme...), dénonce les massacres et engage la diffusion de ses connaissances au service de la paix, notamment dans les pages de

la revue *Esprit*. La mise en valeur des dimensions « ethniques » (on parlait encore de « tribalisme » à l'époque) des conflits dans la zone interlacustre prescrit le développement d'une réflexion sur les identités et leur construction historique – un thème de recherche qu'il n'a pas abandonné depuis. Ce nouveau domaine d'intérêt n'éclipse toutefois pas ses investigations sur l'histoire des monarchies de la région des Grands Lacs et l'usage des sources orales. Nommé chargé de recherche au CNRS en 1977, il multiplie les contributions sur les royautes et les systèmes de pouvoir précoloniaux.

1972, sous le pseudonyme de Romain FORSCHER, « De la justice au Burundi », *Esprit*, avril-mai : 820-822.

—, sous le pseudonyme de Bernard AUPENS, « Burundi : le massacre érigé en politique », *Le Mois en Afrique. Revue française d'études politiques africaines*, n° 78, juin : 7-11.

—, sous le pseudonyme de Romain FORSCHER, « Les massacres du Burundi, le "tribalisme" en Afrique noire », *Esprit*, juillet-août : 123-131.

—, avec L. SANYAS, « Les Saint-Barthélémy du Tiers-monde », *La Croix*, 27 septembre.

1972-1975, partie « Histoire » des entrées « Burundi », « Ruanda », « Tanzanie » et « Zambie », in *Grande encyclopédie Larousse*, Paris, Larousse : 2102-2103, 10630-10631, 11640-11641, 12874-12875.

1973, « Mission, pouvoir colonial et pouvoir africain. Un exemple au Rwanda sous la colonisation allemande : le meurtre du Père Loupias en 1910 », in CARREZ M. (dir.), *Christianisme et pouvoirs politiques. Études d'histoire religieuse*, Lille, Éditions universitaires : 139-155.

—, « À propos d'histoire et de civilisation africaines », *Enseignement 70* (multigraphié), n° 56, juin : 30-32.

—, sous le pseudonyme de Romain FORSCHER, « *Esprit* à la tribune des Nations unies », *Esprit*, mars : 740-741.

—, sous le pseudonyme de Romain FORSCHER, « Vague de racisme au Rwanda », *Esprit*, juin : 1334-1336.

—, sous le pseudonyme de Bernard AUPENS, « L'engrenage de la violence au Burundi », *Le Mois en Afrique. Revue française d'études politiques africaines*, n° 91, juillet : 48-69.

1974, « Des légendes africaines face à des mythes européens », *Cultures et développement*, n° 3 : 579-587.

—, « Échanges et hiérarchies dans les royaumes des Grands Lacs de l'Est africain », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. XXIX, n° 6 : 1327-1337.

—, « Réflexions pour la paix au Burundi », *Remarques africaines* (Bruxelles), n° 1 : 17-18.

- , « Le Zaïre. De la colonie modèle à l'authenticité africaine », *Esprit*, février : 327-335.
- , « Faut-il parler de Mobutu ? », *Esprit*, juillet-août : 110-111.
- , « La vedette d'une Afrique désemparée », *Esprit*, juillet-août : 111-113.
- , « Coopération : culture et développement », *La Croix*, 13 août.
- , « Non-assistance à personne en danger », *Esprit*, septembre : 243-244.
- , « Le Rwanda à la croisée des chemins », *Croissance des jeunes nations*, octobre : 11-13.
- , « Boisson racée ou publicité raciste ? », *Esprit*, novembre : 690.
- , « Négrologie et africanité », *Esprit*, novembre : 727-736.
- 1975, « Église et État au Burundi », *Cultures et développement*, n° 1 : 3-32.
- , « Le Buha à la fin du XIX^e siècle : un peuple, six royaumes », *Études d'histoire africaine* (Lubumbashi, Tervuren), VII : 9-38.
- , « L'Érythrée, un Biafra ou un Katanga ? », *Esprit*, février : 255-258.
- , « Un sondage sur la culture », *Esprit*, juin : 1021-1022.
- , « Bantous ou Sud-Africains ? », *Esprit*, décembre : 846-848.
- , « Burundi et Rwanda. 1972-1974 », in *Universalialia 1975*, Paris, Encyclopaedia Universalis : 182-184.
- 1976, « Les derniers cris de la sottise », *Esprit*, avril : 749-750.
- , « L'Ouganda masqué », *Esprit*, septembre : 265-266.
- , « Les fraticides légitimés », *Esprit*, décembre : 822-834.
- 1977, « Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIX^e siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale », in GUIRAL P. et TEMIME E. (dir.), *L'Idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Éditions du CNRS : 171-199.
- , « Vansina mis sur orbite ethnologique », *Cahiers d'études africaines*, vol. XVII, n° 2-3 : 373-377.
- , « La formalisation du récit historique oral. Aspects esthétiques et idéologiques. L'exemple du Burundi », in Colloque des chercheurs en histoire moderne et contemporaine du CNRS, *Nouvelles sources en histoire moderne. Sources orales et archéologie*, multigraphié, Paris, 7 p.
- , avec É. MWOROHA, « Mwezi Gisabo et le maintien d'une fragile indépendance au Burundi », in JULIEN C.-A. (dir.), *Les Africains*, tome 2, Paris, éditions Jeune Afrique : 251-276.
- , « Mirambo, l'unificateur des Banyamwezi », in JULIEN C.-A. (dir.), *Les Africains*, tome 6, Paris, éditions Jeune Afrique : 129-156.
- , avec D. NDAYIZEYE, « Le Burundi vu du Burundi. Travaux en sciences humaines édités ou multigraphiés de 1962 à 1977 », *Journal des africanistes*, n° 2 : 176-197.

- , « La royauté capture les rois (Burundi, Rwanda, Buha) », postface à NDAYISHINGUJE P., *L'Intronisation d'un mwami*, Nanterre : 61-72.
- , « Les moissons éthiopiennes », *Esprit*, juin : 79-80.
- , « Une histoire complexe, parfois obscure, souvent tragique », *Le Monde*, 29 juin : 11-13.
- , *Le Burundi de 1896 à 1916*, Saint-Germain en Laye, Maison des instituteurs, carte murale au 1/280 000^e.

La montée en puissance d'une recherche

À la fin des années 1970 et pendant plus d'une décennie, la densification et la diversification des travaux scientifiques de Jean-Pierre Chrétien sont remarquables – et saluées par son accession au grade de directeur de recherche au CNRS en 1985. Deux pôles d'intérêts majeurs se dégagent alors de la lecture de ses nombreuses publications, en dehors de la constance de ses réflexions épistémologiques, pédagogiques et méthodologiques : de son intérêt pour les évolutions sur le temps long des sociétés paysannes émergent les bases d'une histoire rurale et économique renouvelée ; de son souci de clarifier les dimensions complexes des antagonismes politiques dans les sociétés africaines contemporaines naît une histoire robuste des idéologies et des représentations identitaires.

Ruralité et oralité, homme et environnement, écologie et politique : des dialogues au long cours

Sans conteste le tournant des années 1970 et 1980 a marqué une forte spécialisation des travaux de Jean-Pierre Chrétien vers une histoire économique et culturelle du Burundi et plus largement de la région orientale de l'Afrique. Avec le Centre de civilisation burundaise (CCB), créé en 1977 dans le cadre d'une politique culturelle volontariste de la II^e République burundaise, il se lance dans de grandes campagnes de collecte de traditions orales sur la fondation du royaume et mène de nombreuses enquêtes sur les technologies anciennes (sel, fer, habitat rural...). Il participe aussi à la définition et aux travaux d'un vaste programme d'histoire rurale lancé à l'occasion d'un colloque international sur l'Afrique des Grands Lacs tenu à Bujumbura en 1979, au cours duquel tout l'intérêt de l'étude des paysanneries pour la connaissance historique des sociétés africaines a été souligné – les paysanneries étant jusqu'alors surtout observées par les géographes. Ce nouveau chantier

s'inscrit à partir de 1982 dans une convention formelle entre le département d'histoire de l'université du Burundi et le Centre de recherches africaines (CRA) de l'université de Paris 1, qui fonctionne encore aujourd'hui. Ainsi, en quelques années Jean-Pierre Chrétien devient l'un de principaux spécialistes français de l'histoire rurale africaine. À Paris, au CRA, il s'engage en outre avec une équipe multidisciplinaire dans l'étude des relations entre l'homme et son environnement (histoire des plantes et des paysages, économie rurale, écologie et politique...).

1978, « Le commerce du sel de l'Uvinza au XIX^e siècle : de la cueillette au monopole capitaliste », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 3 : 401-422.

—, « Les arbres et les rois, sites historiques du Burundi », *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, vol. I : 35-47.

1979, avec F.-X. NKURUNZIZA, « La géographie en kirundi », *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, vol. II : 70-75.

—, « Les années de l'éleusine, du sorgho et du haricot dans l'ancien Burundi. Écologie et idéologie », *African Economic History*, n° 7, printemps : 75-92.

—, *Paysages du Burundi. Intara z'Uburundi*, Paris, Bujumbura, collection « Connaissance du Burundi », 13 p., 30 diapositives.

1980, « La sidérurgie ancienne du Burundi », *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, vol. III : 65-74.

—, avec É. MWOROHA, *Mwezi Gisabo yarwaniye Uburundi (nka 1852-1908)*, Paris, éditions Jeune Afrique, 32 p.

—, avec N. WACHTEL, « Anthropologie et histoire dans les sociétés non européennes de tradition orale », in Colloque CNRS, *L'anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*, Paris, éditions du CNRS : 155-161 et 176.

—, « Afrique noire. Histoire précoloniale. I - L'Afrique orientale », in *Encyclopaedia Universalis. Supplément*, vol. 1, Paris, Encyclopaedia Universalis : 106-109.

—, « Le métier d'historien et les traditions orales africaines », Paris, Table ronde IHTP, 2 p. (multigraphié).

1981, « Du Hirsute au Hamite. Les variations du cycle de Ntare Rushatsi, fondateur du royaume du Burundi », *History in Africa*, VIII : 3-41.

—, « Les variantes dans les sources orales : un exemple dans les récits d'origines du royaume du Burundi », *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, vol. IV : 21-33.

—, « Les âges du fer dans la région des Grands Lacs », *Recherche, pédagogie et culture*, n° 55, septembre-décembre : 76-80.

—, « Le commerce du sel de l'Uvinza au XIX^e siècle : de la cueillette au monopole capitaliste », in Mélanges Raymond Mauny, *Le Sol, la*

- parole et l'écrit. 2000 ans d'histoire africaine*, vol. 2, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer : 919-940 (déjà paru en 1978 dans la *Revue française d'histoire d'outre-mer*).
- , « Exchanges and hierarchies in the East African interlacustrine kingdoms », in DALTON G. (ed.), *Research in Economic anthropology. An annual compilation of research*, IV, Greenwich (Connecticut), JAI Press : 19-30.
 - , « Traditions et historiographie sur les origines du royaume du Burundi. Les variantes du cycle de Ntare Rushatsi », in Centre de civilisation burundaise (CCB), *La Civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs*, Paris, Bujumbura, Karthala, CCB : 254-270.
 - , avec L. NDORICIMPA, B. MAGEZA, C. GUILLET, D. MUSWI et A. NDABAHAGAMYE, « Technologie et économie du sel végétal dans l'ancien Burundi », in Centre de civilisation burundaise (CCB), *La Civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs*, Paris, Bujumbura, Karthala, CCB : 408-419.
 - , *Initiation générale aux problèmes des traditions orales*, Zanzibar, Eacrotanal, 63 p. (multigraphié).
 - 1982, « Le sorgho dans l'agriculture, la culture et l'histoire du Burundi » *Journal des africanistes*, vol. 52, n° 1-2 : 145-162.
 - , « Problèmes et méthodes de l'histoire orale » et « La place et le rôle de l'enseignement de l'histoire dans le cadre de l'enseignement secondaire », in Comité international des Sciences historiques. xv^e Congrès international des sciences historiques (Bucarest, août 1980), *Rapports*, Bucarest, Editura Academiei republicii socialiste România, vol. IV, 1 et 2 : 480-482 et 442-444.
 - 1983 (dir., collectif), *Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs. Guide de recherche*, Paris, Afera, diffusion Karthala, 285 p.
 - , « Les refus et les perspectives d'une "histoire rurale" en Afrique des Grands Lacs » et « Note sur l'histoire des plantes cultivées », in Collectif, *Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs. Guide de recherche*, Paris, Afera, diffusion Karthala : 11-27 et 87-92.
 - , « La production du fer au Burundi avant la mainmise coloniale », in ECHARD N. (dir.), *Métallurgies africaines. Nouvelles contributions*, Paris, Société des africanistes : 311-325.
 - 1984, « Agronomie, consommation et travail dans l'agriculture du Burundi du XVIII^e au XX^e siècle », in CARTIER M. (dir.), *Le Travail et ses représentations*, Paris, éditions des Archives contemporaines : 123-178.
 - , « Nouvelles hypothèses sur les origines du Burundi. Les traditions du Nord », in NDORICIMPA L. et GUILLET C. (dir.), *L'Arbre-mémoire. Traditions orales du Burundi*, Paris, Bujumbura, Karthala, CCB : 11-52.

- , édition annotée de Hans MEYER, *Die Barundi*, Leipzig, 1916, *Les Barundi. Une Étude ethnologique en Afrique orientale* (traduit de l'allemand par F. Willman), Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, « Textes et documents » n° 21, 275 p. et 55 planches, « Introduction » : I-VIII.
- (dir., avec B. JEWSIEWICKI), *Ambiguïtés de l'innovation. Sociétés rurales et technologies en Afrique centrale et occidentale*, Québec, éditions Safi, 357 p.
- , « Économie coloniale, agronomie et paysanneries en Afrique noire (XIX^e-XX^e siècles) », in CHRÉTIEN J.-P. et JEWSIEWICKI B. (dir.), *Ambiguïtés de l'innovation. Sociétés rurales et technologies en Afrique centrale et occidentale*, Québec, éditions Safi : 1-24.
- , « Les domaines et les sources de l'histoire rurale. Compléments au Guide de recherches sur l'Afrique des Grands Lacs », *Cahiers du CRA* (Paris), n° 4 et *Cahiers d'histoire*, n° 2, Paris, Bujumbura, Karthala, Université du Burundi : 159-192.
- 1985 (dir, avec C.-H. PERROT et M. AUGÉ), *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. XL, n° spécial « L'Afrique, un autre espace historique » : 1245-1249 (préface).
- , « Confronting the unequal exchange of the oral and the written », in JEWSIEWICKI B. et NEWBURY D. (eds), *African Historiographies. What History for which Africa ?*, Beverly Hills, Sage Publications : 75-90.
- , « Les tambours du Burundi », *Actuel-développement*, n° 68, septembre : 56-59.
- , « La résistance du roi Kabarega », *Actuel-développement*, n° 69, novembre : 52-55.
- 1986, « Roi, religion, lignages en Afrique orientale précoloniale », in E. LEROY-LADURIE (dir.), *Les Monarchies*, Paris, Presses universitaires de France : 115-132.
- , « L'Afrique des Grands Lacs existe-t-elle ? », *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, vol. VIII : 71-89.
- , « L'Afrique des Grands Lacs existe-t-elle ? », *Revue Tiers-monde*, n° 106 : 253-270.
- , « Burundi. Quand les tambours battaient pour le sorgho », *Balafon*, n° 74, janvier : 26-32.
- 1987, « Démographie et écologie en Afrique orientale à la fin du XIX^e siècle, une crise exceptionnelle ? », *Cahiers d'études africaines*, n° 105-106, 1-2 : 43-59.
- , « Le mwami Ntare dans l'histoire du Burundi. Le héros fondateur d'une nation précoloniale », in GUILLET C. et NDAYISHINGUJE P. (dir.), *Légendes historiques du Burundi*, Paris, CCB, Karthala : 273-282.
- , « La crise écologique de l'Afrique orientale au début du XX^e siècle : le cas de l'Imbo entre 1890 et 1916 », in UNIVERSITÉ DU BURUNDI,

Questions sur la paysannerie au Burundi, Bujumbura, Université du Burundi, CRA : 55-93.

- 1988, « Ethnologie et économie. Les productions de l'Afrique des Grands Lacs dans le miroir de la colonisation allemande (1890-1918) », *Journal des africanistes*, vol. 1, n° 58 : 51-73.
- , « La dimension historique des pratiques alimentaires en Afrique », *Diogenes*, n° 144, octobre-décembre : 92-114.
- , « The historical dimension of alimentary practices in Africa », *Diogenes* (version anglaise), n° 144 : 92-115.

Une histoire des pouvoirs politiques et des politiques du pouvoir

La collecte des sources orales avec le CCB et le travail que mène dans les années 1980 une équipe burundaise pour fonder les Archives nationales du Burundi permettent à Jean-Pierre Chrétien d'approfondir ses recherches sur les pouvoirs précoloniaux et leurs transformations dans la période coloniale. Il s'intéresse bien sûr au cas burundais mais renforce en même temps les dimensions régionales de son approche en incorporant les données de recherches menées dans l'ensemble plus large de l'Afrique orientale. Ses questionnements sur les fondements et les représentations de l'autorité politique nourrissent par ailleurs une réflexion scientifique sur la construction des idéologies identitaires et leur usage contemporain en Afrique, qu'il emploie pour déconstruire les clichés les plus populaires sur le continent.

- 1978, « Des sédentaires devenus migrants. Les motifs des départs des Burundais et des Rwandais vers l'Ouganda (1920-1960) », *Cultures et développement*, vol. 10, n° 1 : 71-101.
- , « Mourir à Kolwezi », *Esprit*, juillet-août : 113-116.
- , « Le défi totalitaire sud-africain, national-christianisme et néo-tribalisme », *Esprit*, septembre : 35-39.
- 1979, « L'Est africain au temps des monarques », in COLLECTIF, *Afrique, continent méconnu*, Paris, Sélection du Reader's Digest : 250-251.
- , « Église, pouvoir et culture. L'itinéraire d'une chrétienté africaine », *Les quatre fleuves*, vol. X, n° 2 : 33-55.
- , « Histoire, université et société. L'histoire entre l'académisme et le pédagogisme », *Recherche, pédagogie et culture*, janvier-février : 47-49.
- , « Significations des transformations politiques au Burundi de 1890 à 1940 », *Études scientifiques* (Le Caire), mars : 9-12.
- , « La société du Burundi : des mythes aux réalités », *Le Mois en Afrique. Revue française d'études politiques africaines*, n° 163-164, juillet-août : 94-118.

- , « La rumeur de Bujumbura », *La Croix*, 22 août.
- , « La colonisation allemande (1896-1916) », in Ceget-CNRS, *Atlas du Burundi*, Bordeaux, Association pour l'Atlas du Burundi, planche 12 (carte et commentaire).
- 1980, « Vocabulaire et concepts tirés de la féodalité occidentale et administration indirecte en Afrique orientale », in NORDMAN D. et RAISON J.-P. (dir.), *Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitution et usages des sciences humaines en Afrique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Presses de l'École normale supérieure : 47-63.
- , « L'expédition du capitaine Bethe contre Mwezi Gisabo (juin 1899) », *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, vol. III : 205-212.
- , avec É. MWOROHA, « Les migrations du XX^e siècle en Afrique orientale. Le cas de l'émigration des Banyarwanda et des Barundi vers l'Uganda » in Commission internationale d'histoire des mouvements sociaux et des structures sociales, *Les Migrations internationales de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, éditions du CNRS : 643-680.
- , « Nous sommes tous des féodaux afghans », *Esprit*, février : 28-32.
- 1981, « Pouvoir d'État et autorité mystique. L'infrastructure religieuse des monarchies des Grands Lacs », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXVIII, n° 250-253 : 112-130.
- , « Pouvoir d'État, autorité mystique et société civile », *Revue canadienne des études africaines*, n° 3 : 415-432.
- , « L'alibi ethnique dans les politiques africaines », *Esprit*, juillet-août : 109-115.
- , « "Vrais" et "faux" nègres », *Le Monde-Dimanche*, 28 juin.
- 1982, « Féodalité ou féodalisation du Burundi sous le Mandat belge », in *Études africaines offertes à Henri Brunschwig*, Paris, Éditions de l'EHESS : 367-387.
- , « Burundi et Rwanda : tenir face à la crise », *La Croix*, 6 octobre : 15.
- 1983, « La fermeture du Burundi et du Rwanda aux commerçants de l'extérieur (1905-1906). Une décision de l'administration coloniale allemande », in Laboratoire « Connaissance du Tiers-monde », *Entreprises et entrepreneurs en Afrique, 19^e-20^e siècles*, Paris, L'Harmattan, tome II : 25-47.
- , avec G. Le Jeune, « Développement rural et démocratie paysanne, un dilemme ? L'exemple du Burundi », *Politique africaine*, n° 11, septembre : 45-76.
- , « Ce Breton devenu frère des Malinké », *Esprit*, février : 108-109.
- , « La diaspora rwandaise », *La Croix*, 13-14 mars : 2.
- , « Burundi : les défis assurés », *La Croix*, 16 juin : 9.
- , « L'Afrique mise en scène », *Esprit*, décembre : 168-173.
- 1984, « Le tourisme n'a pas d'odeur », *Esprit*, janvier : 166.
- , « Par delà nos différences ? », *Esprit*, mai : 163-165.

- , « Quand on appelait Hitler Monsieur », *Le Monde aujourd'hui*, 12-13 août : vi.
- , « La conquête au nom de la liberté », *Actuel-développement*, n° 63, novembre : 36-39.
- , « Le Burundi sous le signe de la rigueur », *La Croix*, 11 décembre.
- 1985, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (dir.), *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte : 129-165 [réédité en 1999].
- , « Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine. Un mythe racial contemporain », *Vingtième siècle. Revue d'histoire* (Paris), n° 8, octobre : 43-66.
- , « L'empire des Bacwezi : la construction d'un imaginaire géopolitique », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. XL, n° spécial « L'Afrique, un autre espace historique » : 1335-1377.
- , avec B. HIRSCH, « L'affaire des Falasha : exode ou exil ? », *Esprit*, avril : 111-116.
- 1986, avec G. LE JEUNE, « Élections et sociologie politique. Note sur les législatives de 1981 et 1982 au Rwanda et au Burundi », *Revue Tiers-monde*, n° 106 : 331-338.
- , « Intervention de Jean-Pierre Chrétien au colloque de "Liberté sans frontières" (janvier 1985) », in BRAUMAN R. (dir.), *Le Tiers-mondisme en question*, Paris, Orban : 116-121.
- , « Burundi. Un Kulturkampf africain ? », *La Croix*, 19 juin.
- 1987, en collaboration, chapitres 4, 5, 6 et 11, in MWOROHA E., (dir.) *Histoire du Burundi, des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Hatier : 79-104, 105-124, 125-144 et 229-253.
- , « Église et État au Burundi : les enjeux politiques », *Afrique contemporaine*, n° 142, avril-juin : 63-71.
- 1988, « Église et État au Burundi : l'issue politique », *Afrique contemporaine*, n° 145, janvier-février : 57-59.
- , « Les traditionnistes lettrés du Burundi à l'école des bibliothèques missionnaires (1940-1960) », *History in Africa*, n° 15 : 407-430.

« Les ethnies ont une histoire » : manipulations identitaires et violence politique (1988-1994)

Les événements sanglants qui se déroulent au nord du Burundi en août 1988, sous la III^e République à peine installée, ainsi que les inquiétants signes de crise au Rwanda voisin, font entrer dans une nouvelle phase les travaux de Jean-Pierre Chrétien sur les constructions ethniques et les dynamiques identitaires. Au tournant des années 1980 et 1990, même s'il reste intéressé par l'histoire rurale et développe son intérêt pour l'histoire religieuse, la genèse des perceptions et des affirmations ethniques et les conditions d'un usage violent des solidarités identitaires sont au cœur de ses préoccupations. Il entreprend une série d'enquêtes, seul ou en collaboration, qui le portent vers une « histoire du temps présent » dont l'actualité et les enseignements immédiats renforcent la visibilité publique. La notoriété grandissante de ses travaux soulignant les héritages coloniaux des antagonismes ethniques et les errements racistes des politiques nationales et internationales au Burundi et Rwanda l'amènent aussi à défendre les acquis de ses recherches dans un débat sur les interprétations historiques de l'ethnicité qui prend de l'ampleur, notamment outre-Atlantique (articles dans *Issue* et la *Revue canadienne des études africaines*). L'irruption au Burundi, en octobre 1993, d'une guerre sous-tendue par des idéologies d'exclusion et d'extermination mutuelle, confirme que le « piège de l'intégrisme ethnique » s'est refermé sur le pays.

1988, avec A. GUICHAOUA et G. LE JEUNE, « La crise politico-ethnique du Burundi : l'ombre de 1972 », *Politique africaine*, n° 32, décembre : 105-110.

—, avec A. GUICHAOUA, « Burundi, d'une République à l'autre : bilans et enjeux », *Politique africaine*, n° 29, mars : 87-94.

—, « Burundi. La logique de la violence », *Esprit*, octobre : 161-164.

1989 (dir., avec G. PRUNIER), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT.

—, « Les Banyamwezi au gré de la conjoncture (XIX^e-XX^e siècles) : des "Monts de la Lune" aux faubourgs de Dar es-Salaam », in CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT : 176-196.

—, « Variantes et points de fixation dans les récits historiques du Burundi », in PERROT C.-H. (dir.), *Les Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris, éditions du CNRS : 193-202 (réédité en 1993 : 193-208).

—, avec G. PRUNIER, « La dimension historique de l'ethnicité en

- Afrique », in CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, ACCT : 5-9.
- , avec A. GUICHAOUA et G. LE JEUNE, *La Crise d'août 1988 au Burundi*, Paris, Karthala (*Cahiers du CRA*, n° 6), 213 p.
- , « Le clivage ethnique : les jeux du pouvoir, de la peur et de la "race" », in CHRÉTIEN J.-P., GUICHAOUA A. et LE JEUNE G., *La Crise d'août 1988 au Burundi*, Paris, Karthala (*Cahiers du CRA*, n° 6) : 39-57.
- , « Les témoignages des paysans de Ntega et de Marangara : enquête sur les événements d'août 1988 », in CHRÉTIEN J.-P., GUICHAOUA A. et LE JEUNE G., *La Crise d'août 1988 au Burundi*, Paris, Karthala (*Cahiers du CRA*, n° 6) : 125-140.
- , « Afrique orientale et centrale (essentiellement). Économie coloniale, agronomie et paysannerie en Afrique noire (XIX^e-XX^e siècles) », in Commission internationale d'histoire des mouvements sociaux et des structures sociales, *Innovation technologique et civilisation (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, éditions du CNRS : 297-311.
- 1989, « Burundi : témoignages sur la crise d'août 1988 », *Afrique contemporaine*, n° 149, janvier-février : 54-58.
- , « Histoire du temps présent en Afrique : Burundi, août 1988 », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, avril-juin : 156-159.
- 1990, avec BAHENDUZI M., « Ntare Rushatsi est-il passé à Magamba en mars 1680 ou en août 1701 ? Traditions orales, chronologie et histoire », *Culture et société*, vol. XI : 38-55.
- , « L'ethnisme au Burundi : tragédies et propagande », *Politique africaine*, n° 39, septembre : 182-189.
- , « Burundi : social sciences facing ethnic violence », *Issue*, vol. XIX, n° 1, winter : 38-40.
- , « Rwanda : la démocratie des quotas », *Libération*, 2 novembre : 5.
- 1991, « Le "désenclavement" de la région des Grands Lacs dans les projets économiques allemands au début du XX^e siècle », in Université du Burundi, *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Karthala : 335-362.
- , « L'histoire de longue durée de la consommation alimentaire en Afrique. Perspectives de recherches », in DE GARINE I. (dir.), *Les Changements des habitudes et des politiques alimentaires en Afrique : aspects des sciences humaines, naturelles et sociales*, Paris, Publisud-CISS : 63-83 (réédition de l'article paru dans *Diogenes*, n° 144, 1988).
- , « Interlacustres (royaumes) », in IZARD M. et BONTE P. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France : 382-383.
- , « Burundi : le métier d'historien : querelle d'école ? », *Revue canadienne des études africaines*, n° 3 : 450-467.

- , « Les racines de la violence contemporaine en Afrique », *Politique africaine*, n° 42, juin : 15-27.
- , « “Presse libre” et propagande raciste au Rwanda. *Kangura* et “les 10 commandements du Hutu” », *Politique africaine*, n° 42, juin : 109-120.
- 1991, « Enjeux de la démocratisation et héritages de l’ethnicité », *Marchés tropicaux et méditerranéens*, n° 2399, spécial Burundi, 1^{er} novembre : 2764-2767.
- 1992, en association avec J. B. WEBSTER et B. A. OGOT, « The Great Lakes region, 1500-1800 », in UNESCO, *General History of Africa. Vol. V : Africa from the XVIth to the XVIIIth century*, Paris, Berkeley, Oxford, Unesco : 802-827.
- , « Pluralisme politique et équilibre ethnique au Rwanda et au Burundi », in GUICHAOUA A. (dir.), *Enjeux nationaux et dynamiques régionales dans l’Afrique des Grands Lacs*, Lille, Faculté des Sciences économiques de Lille : 51-58.
- , « Rwanda et Burundi », in HENNEBELLE G. (dir.), *Le Tribalisme planétaire. Tour du monde des situations ethniques dans 160 pays*, Paris, éditions Panoramiques : 286-287.
- , « Manipulations de l’histoire, manipulations des identités et violence politique : les enseignements du cas burundais », in JEWSIEWICKI B. et LÉTOURNEAU J. (dir.), *Constructions identitaires : questionnements théoriques et études de cas*, Québec, Célat (Actes du Célat, n° 6), mai : 11-29.
- , « La crise politique rwandaise », *Genève-Afrique*, vol. XXX, n° 2 : 121-140.
- , « Le régime de Kigali et l’intervention française au Rwanda : sortir du silence », *Bulletin du Cridev* (Rennes), n° 105, février-mars : 17-25.
- , « Le défi de l’intégrisme ethnique dans l’historiographie africaniste. Le cas du Rwanda et du Burundi », *Politique africaine*, n° 46, juin : 71-83.
- 1993, *Burundi, l’histoire retrouvée. 25 ans de métier d’historien en Afrique*, Paris, Karthala, 509 p.
- (dir., avec C.-H. PERROT, G. PRUNIER et F. RAISON), *L’Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- , « Religion et histoire en Afrique au sud du Sahara », in CHRÉTIEN J.-P., PERROT C.-H., PRUNIER G. et RAISON F. (dir.), *L’Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala : 7-11.
- 1993, « Conversions et crise de légitimité politique : Muyaga, poste missionnaire catholique et la société de l’est du Burundi (1896-1916) », in CHRÉTIEN J.-P., PERROT C.-H., PRUNIER G. et RAISON F. (dir.), *L’Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala : 347-371.

- , « Afrique orientale » (introduction et contributions), in PERROT C.-H. (dir.), *Le Passé de l'Afrique par l'oralité*, Paris, ministère de la Coopération, Documentation française : 212-263.
- , « Pluralisme démocratique, ethnismes et stratégies politiques. La situation du Rwanda et du Burundi », in CONAC G. (dir.), *L'Afrique en transition : vers le pluralisme politique*, Paris, Economica : 139-147.
- , « Le Rwanda et la France : la démocratie ou les ethnies ? », *Esprit*, mars-avril : 190-195.
- , « Tournant historique au Burundi et au Rwanda », *Marchés tropicaux et méditerranéens*, n° 2499, octobre : 2420-2422.
- , « Purification ethnique au Burundi », *Libération*, 28 octobre.
- , « Les intégrismes ethniques et le pouvoir », *L'Humanité*, 28 octobre.
- , « Burundi : l'autre "purification" », *Ouest-France*, 9 novembre.
- 1994, « Un environnement répulsif ? Pratiques et regards », in GAHAMA J. et THIBON C. (dir.), *Les Régions orientales du Burundi. Une périphérie à l'épreuve du développement*, Paris, Karthala : 13-15.
- , « Dimension historique d'une marginalité : l'horizon oriental du Burundi », in GAHAMA J. et THIBON C. (dir.), *Les Régions orientales du Burundi. Une périphérie à l'épreuve du développement*, Paris, Karthala : 17-70.
- , « Kurobera : l'émigration en Ouganda et en "Manamba" dans la première moitié du XX^e siècle », in GAHAMA J. et THIBON C. (dir.), *Les Régions orientales du Burundi. Une périphérie à l'épreuve du développement*, Paris, Karthala : 427-436.
- , « Les peuples et leur histoire avant la colonisation », in PRUNIER G. et CALAS B. (dir.), *L'Ouganda contemporain*, Paris, Karthala : 19-53.
- , « Burundi : un pays piégé par l'intégrisme ethnique », *Hommes et libertés*, n° 75, décembre 1993-janvier 1994 : 44-47 (traduit en italien dans *Africa e Mediterraneo*, Bologne, Iscos).
- , « Burundi : la logique d'une guerre civile », *Esprit*, janvier : 164-167.

Le choc rwandais et l'engrenage de la violence dans les Grands Lacs

Le Burundi s'enfonce dans un conflit inextricable qui le détruira pendant plus d'une décennie quand commence, en avril 1994, la tragédie rwandaise : un génocide africain au bout du xx^e siècle. Alertant depuis plusieurs années déjà l'opinion et ses collègues sur les dérives du régime rwandais et le soutien que lui accorde la France, Jean-Pierre Chrétien s'engage publiquement dans la presse et les revues françaises et européennes contre les massacres ciblés et massifs qui touchent prioritairement les Tutsi et se poursuivent pendant environ trois mois. Sur le terrain, il s'intéresse plus particulièrement aux procédés médiatiques de la préparation et de la mise en œuvre du génocide, en travaillant notamment avec des ONG comme Reporters et Médecins sans frontières (RSF et MSF) et en collaborant avec le Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR). L'étude des ressorts de la propagande des « médias de la haine » (radio au Rwanda, mais aussi presse écrite au Burundi au milieu des années 1990), ainsi que la lecture et le recueil de témoignages sur les tueries le conduisent plus tard à questionner le jeu des mémoires en Afrique et leurs enjeux dans et pour l'histoire du continent.

1994, « Un nazisme tropical », *Libération*, 26 avril.

—, « Genocide in Ruanda. Blindheid », *Trends* (Bruxelles), 5 mai : 18.

—, « Peste brune en Afrique noire », *L'Humanité*, 9 mai.

—, « L'ethnie au secours du totalitarisme », *La Vie ouvrière*, 6-15 mai.

—, avec E. VIGNATI-PAGIS, « Rwanda, Burundi : halte aux génocides », *Esprit*, juin : 148-150.

—, « Rwanda. La responsabilité de la France », *Politique africaine*, n° 54, juin : 2-6.

—, « Un humanitaire explosif », *L'Humanité*, 6 juillet.

—, « Burundi et Rwanda », *Cahiers. Pour croire aujourd'hui*, n° 146, 1-15 juillet : 27-31.

—, « Le deuxième génocide », *L'Humanité*, 22 juillet.

—, « Burundi : pogromes sur les collines », *Esprit*, juillet : 16-30.

—, « Ein tropischer Nazismus. Zu Ruandas Tragödie und europäischer Blindheit », *Perspektiven* (Francfort), n° 21, juillet : 13.

—, « Hutu modéré, ou démocrates rwandais ? », *L'Humanité*, 5 août.

—, « Il n'y a pas de guerre ethnique au Rwanda ! », *L'Histoire*, n° 180, septembre : 70-73.

—, « Ruanda. Sur la genèse d'un génocide – Zur Genese eines Völkermordes », *Perspektiven* (Francfort), n° 22, automne : 17-20.

—, « Retour du "Hutu power" ? », *Le Soir* (Bruxelles), 19 décembre.

—, « L'histoire des "Tutsi civilisateurs" est une vaste mystification... »,

- Le temps stratégique* (Genève), n° 61, décembre : 28-35.
- , « Médias et propagande dans la préparation et le déroulement du génocide rwandais », in Reporters sans frontières, *Rapport pour l'Unesco*, Paris, RSF, 30 p.
 - , « Violence et ethnicité au Rwanda au Burundi : peurs et stratégies », *Incroyance et foi*, n° 72, hiver : 10-15
 - 1995, avec J.-F. DUPAQUIER, M. KABANDA et J. NGARAMBE, *Rwanda : les médias du génocide*, Paris, Karthala, 397 p.
 - (coédité avec R. VERDIER et E. DECAUX), *Rwanda. Un génocide du XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 263 p.
 - , « Un génocide africain : de l'idéologie à la propagande », in VERDIER R., DECAUX E. et CHRÉTIEN J.-P. (dir.), *Rwanda. Un génocide du XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan : 45-56.
 - , avec J. GAHAMA, « Les options d'une indépendance sous tutelle au Rwanda et au Burundi : nationalismes ou révolutions internes », in AGERON C.-R. et MICHEL M. (dir.), *L'ère des décolonisations. Actes du colloque d'Aix-en-Provence*, Paris, Karthala : 222-238.
 - , « Rwanda : la propagande du génocide », in Reporters sans frontières (DE LA BROUSSE R., dir.), *Les Médias de la haine*, Paris, La Découverte : 22-55.
 - , « Burundi » et « Rwanda », in Médecins sans frontières (dir., JEAN F.), *Populations en danger. 1995. Rapport annuel sur les crises majeures et l'action humanitaire*, Paris, La Découverte : 17-44.
 - , contribution dans « Complicités de génocide au Rwanda », in AGIR ICI et SURVIE, *L'Afrique à Biarritz. Mise en examen de la politique française (Biarritz, 8 et 9 novembre 1994)*, Paris, Karthala : 113-122.
 - , « La résistible ascension de la haine au Burundi », introduction à Reporters sans frontières (NDARISHIKANYE B et DUPAQUIER J.-F., dir.), *Burundi, le venin de la haine. Étude sur les médias extrémistes*, Paris, Reporters sans frontières : 1-5.
 - , « Un "nazisme tropical" au Rwanda ? Image ou logique d'un génocide », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, octobre : 131-142.
 - , « Ethnies et ethnie », *Le livre de l'année*, Paris, Larousse : 168-170.
 - , « Rwanda : le piège de l'ethnisme », *La Croix*, 18 janvier.
 - , « Une déstabilisation programmée ? », *L'Humanité*, 28 mars.
 - , « Du génocide au révisionnisme », *L'Humanité*, 6 avril.
 - , « Burundi : le piège ethnique », *Ouest France*, 6 avril.
 - , « Hutu-Tutsi. La déchirure », *La Croix*, 6 avril.
 - , « Rwanda 1994. Mémoire ou négation d'un génocide ? », *Esprit*, mars-avril : 99-110.
 - , « Afrique, le doute de l'historien face à l'actualité », *La Montagne*, 26 avril.
 - , « Quel rôle pour le "fait ethnique" ? », *Esprit*, octobre : 181-183.

- , « Zur Interpretation des Genozids in Ruanda und ihre Folgen », *Perspektiven* (Francfort), novembre : 9-11.
- , « Le Rwanda en mal de justice », *L'Humanité*, 26 décembre.
- 1996, « Rwanda. Kann der ethnische Reinheitswahn überwunden werden ? », in MEYNS P. (ed.), *Staat und Gesellschaft in Afrika. Erosions- und Reformprozesse (Jahrestagung der VAD vom 28-30 April 1995 in Duisburg)*, Hambourg, Lit Verlag : 425-435.
- , « Les enjeux du pouvoir au Burundi. Les héritages : 1850-1965 », *Parlements et francophonie* (Paris, AIPLF), n° 100 (dossier « Burundi »), 3 : 69-74.
- , « Le Burundi va-t-il payer pour le Rwanda ? », *Esprit*, mars : 175-176.
- , « Ethnicité et politique : les crises du Rwanda et du Burundi depuis l'Indépendance », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, n° 181, printemps 111-124.
- , « Burundi : the obsession with genocide », *Current history*, mai : 206-210.
- , « Le génocide du Rwanda », *Revue du monde juif*, juillet : 16-26.
- , « Burundi : génocide trop annoncé », *Le Soir* (Bruxelles), 12 juillet.
- , « Burundi : tartuferie internationale », *L'Humanité*, 20 août.
- , « Rwanda et Burundi : l'obsession du génocide », *Hommes et libertés*, n° 91, juin-août : 32-37.
- , « L'Est du Zaïre piégé par un racisme politique », *L'Humanité*, 30 octobre.
- , « Il n'existe plus d'État zaïrois », *L'Humanité*, 1^{er} novembre.
- 1997, *Le Défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi : 1990-1996*, Paris, Karthala, 400 p.
- , « Impunité et réconciliation au Rwanda et au Burundi », in DESTEXHE A. et FORET M. (dir.), *De Nuremberg à la Haye et Arusha*, Bruxelles, Bruylant : 73-80.
- , « Religions de l'Afrique des Grands Lacs est-africains », in LENOIR F. et MASQUELIER Y. T. (dir.), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard : 1192-1196.
- , « Rwanda. La médiatisation d'un génocide », in D'ALMEIDA F. (dir.), *La Question médiatique. Les enjeux historiques et sociaux de la critique des médias*, Paris, Seli Arslan : 53-64.
- , « Rwanda 1990-1994. La liberté d'expression retrouvée et dévoyée... », *Afriquebec, Magazine d'éducation au développement* (Québec), n° 7, février : 6.
- , « Le Burundi oublié », *L'Humanité*, 14 mars.
- , « La crise de la région des Grands Lacs. La contagion d'un racisme africain », *Passages*, n° 83, mai-juin : 68-71.
- , « Interprétations du génocide de 1994 dans l'histoire contemporaine du Rwanda », *Clio en Afrique* (Aix-en-Provence, IEA, revue électronique), juin : <www.univ-mrs.fr/~wclicio-af>.

- , « Rwanda et Burundi. La mémoire à vif », *Esprit*, juillet : 173-180.
- , « Une crise de l'histoire de l'Afrique en langue française ? », *Politique africaine*, n° 68, décembre : 141-148.
- 1998, « Anciens haricots et anciens tubercules dans la région des Grands Lacs », in CHASTANET M. (dir.), *Plantes et paysages d'Afrique. Une histoire à explorer*, Paris, Karthala : 213-229.
- , « La France et le Rwanda : aveuglement, cynisme ou fanatisme ? », préface à GOUTEUX J.-P., *Un Génocide secret d'État. La France et le Rwanda, 1990-1997*, Paris, Éditions sociales : 11-19.
- , « La crise de l'Afrique des Grands Lacs », in *Universalis 1998*, Paris, Encyclopaedia Universalis : 140-143.
- , « Burundi. Entre histoire, mémoire et idéologie. À propos de quelques ouvrages récents », *Cahiers d'études africaines*, 2-4 : 639-651.
- , « Au Rwanda, "la France" n'est pas coupable », *Le Monde*, 14 mars : 17.
- , « Pourquoi avoir invité les spécialistes ? », *Libération*, 22 avril.
- 1998, « Aux sources du Nil : réalités et mythes » - « At the sources of the Nile : facts and myths », *Version originale* (Paris), n° 1 (spécial « L'Égypte : le vert à la conquête du jaune »), avril : 82-91.
- , avec C. CARBONE, « Africa sconfitta o vincente ? », *L'Unità*, 26 mai.
- , table ronde avec J.-F. BAYART, G. PRUNIER et F.-X. VERSCHAVE, « L'Afrique et la fin de l'ère "postcoloniale" », *Esprit*, juin : 61-80.
- , « Sur la négation et la banalisation du génocide rwandais, sur ses racines historiques », interview, *Le Soir* (Bruxelles), 12 novembre.
- , « Hutu et Tutsi : un ethnisme sans ethnies », *Regards croisés* (Bukavu-Kigali, Institut interculturel dans la région des Grands Lacs), décembre : 50-56.
- , « Comparaison avec les voisins du Sud : la fin des monarchies au Rwanda et au Burundi », colloque sur « Les monarchies en Ouganda », Kampala, Université de Makerere et Institut français de recherche en Afrique, 6-7 novembre 1997 (multigraphié).
- 1999 (dir. avec J.-L. TRIAUD), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 503 p.
- , « Mythes et stratégies autour des origines du Rwanda (XIX^e-XX^e siècles) : Kigwa et Gihanga, entre le ciel, les collines et l'Éthiopie », in CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 281-319.
- , « Les mémoires, enjeux de l'histoire de l'Afrique », in CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 491-500.
- , « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte : 129-165 [1^{re} édition 1985].

- , « La France et le génocide rwandais », in *Universalis* 99, Paris, Encyclopaedia Universalis : 143.
- , « Évolution sociale et politique de la région des Grands Lacs », *Historiens et géographes*, n° 367 : 273-284.
- , « Les responsabilités politiques du génocide, vues de Bruxelles et de Paris », *Politique africaine*, n° 73, mars : 159-164.
- , « Du Kosovo au Kivu. Le virus des origines », *Le Monde*, 21 avril.
- , « Le nœud du génocide rwandais », *Esprit*, juillet : 35-43.

Le temps de la synthèse et des bilans (2000-2007)

Est-ce le passage symbolique à l'an 2000 ou son accession au grade de directeur de recherche émérite au CNRS en 2003 qui ont influencé le contenu et le rythme de ses plus récentes publications ? Toujours est-il que la production scientifique de Jean-Pierre Chrétien n'a jamais été aussi abondante, diversifiée et reconnue qu'en ce ^{XXI}^e siècle à peine éclos. À l'heure d'une retraite active le moment semble venu pour lui de réaliser l'assemblage des connaissances accumulées depuis des décennies. Il propose une magistrale synthèse sur l'histoire de l'Afrique des Grands Lacs, couronnée par le prix Augustin Thierry du meilleur livre d'histoire à Blois en 2000, et bientôt traduite en anglais (2003) ; plusieurs des ouvrages qu'il a dirigés sont réédités ; il est sollicité pour accompagner la publication d'un certain nombre de livres (préfaces et postfaces) et s'investit à partir de 2003 dans la revue *Afrique & Histoire* dont il est l'un des fondateurs ; enfin sa notoriété internationale s'accroît, avec la parution de plusieurs de ses travaux en anglais, allemand ou italien. Plus que jamais, Jean-Pierre Chrétien enrichit la compréhension des sociétés africaines contemporaines en s'attachant aux questions d'identité et de citoyenneté et en clarifiant le rôle et la place de l'histoire et de l'historien dans les débats publics. Sa bibliographie reste non exhaustive...

2000, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Aubier, 411 p.

- , (dir. avec F.-X. FAUVELLE et C.-H. PERROT), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala.
- , « Les Bantu : des Indo-Européens noirs ? », in FAUVELLE F.-X., CHRÉTIEN J.-P. et PERROT C.-H. (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala : 271-293.
- , « L'histoire n'est jamais jouée : réflexion sur histoire et actualité au Burundi », in GAHAMA J. (dir.), *Démocratie, bonne gouvernance et*

- développement dans la région des Grands Lacs*, Bujumbura : 133-141.
- , « Citoyenneté et ethnie en Afrique », in FIEVET C. (dir.), *Invention et réinvention de la citoyenneté*, Pau, éditions J. Sampsy : 321-333.
 - , « L'Église a du mal à faire son examen de conscience », entretien, *La Croix*, 10 avril.
 - , avec C. COQUIO, S. COURTOUX, G. DUROU, A. FAURE, D. FRANCHE, F.-X. VERSCHAVE (Comité Vérité-Rwanda), « Rwanda. Le devoir d'interrogation », *Le Soir* (Bruxelles), 25 avril.
 - , « À bâtons rompus... avec Jean-Pierre Chrétien, historien », *D + C. Développement et coopération* (Berlin, DES), n° 4, juillet : 26-27.
 - , « Le Rwanda piégé par son histoire », *Esprit*, août-septembre : 170-189.
 - , « Rwanda. Mission perdue », *Notre Histoire*, octobre : 63-69.
 - , « Le Burundi après les accords d'Arusha », *Politique africaine*, décembre : 136-151.
- 2001, « La haine dite interethnique : l'exemple rwandais », in LE COUR GRANDMAISON O. (dir.), *Faut-il "avoir la haine" ?*, Paris, Nancy, L'Harmattan, Forum IRTS de Lorraine : 55-70.
- , « Burundi : histoire et culture politique », in DE LESPINAY C. et MWOROHA É. (dir.), *Construire l'État de droit. Le Burundi et la région des Grands Lacs*, Paris, L'Harmattan : 67-76.
 - , « Préface », in GAHAMA J., *Le Burundi sous administration belge. La période du mandat (1919-1939)*, Paris, Karthala [réédition] : 7-8.
 - , « Le génocide du Rwanda : l'adhésion populaire à la violence extrême, dimensions politique et culturelle », *Studia africana* (Barcelone), 12, mars : 53-68.
 - , « Rwanda 1994, un million de morts », *Différences* (Paris, MRAP), n° 227 (dossier « Rwanda. Une shoah africaine »), mars : 4-9.
 - , « Burundi : la démocratisation manquée », *Géopolitique africaine*, n° 2, printemps : 65-76.
 - , « Le Burundi va-t-il brûler ? », *Libération*, interview, 28 août.
- 2002 (dir. avec M. MUKURI), *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violence et certitudes "ethniques" (1933-1996)*, Paris, Karthala, 468 p.
- , avec J.-F. DUPAQUIER, M. KABANDA et J. NGARAMBE, *Rwanda. Les médias du génocide*, réédition complétée, Paris, Karthala, 403 p. [1^{re} édition 1995].
 - , « Décolonisation et déchirure ethnique au Rwanda et au Burundi », in LÉVISSE TOUZÉ C. et RAINERO R. H. (dir.), *Décolonisation. Décolonisations. Journées internationales d'histoire, 19-21 octobre 2000*, Caen, Le mémorial de Caen : 257-280.
 - , « Le changement des habitudes alimentaires en Afrique : d'un bilan à

- l'autre », in CHASTANET M., FAUVELLE-AYMAR F.-X. et JUHÉ-BEAULATON D. (dir.), *Cuisine et société en Afrique. Histoire, saveurs, savoir-faire*, Paris, Karthala : 17-24.
- , « Passion et histoire. Devant le génocide du Rwanda, plusieurs lectures », in CURAPP (Centre universitaire de recherches administratives et politiques en Picardie), *Passion et sciences humaines*, Paris, Presses universitaires de France : 111-127.
 - , « Changement de regard des historiens (1950-2000). De la planète ethnographique aux défis du XXI^e siècle », in SOT M. (dir.), *Étudiants africains en France, 1951-2001*, Paris, Karthala : 137-146.
 - , « Une justice internationale pour le Rwanda, malgré tout », *Politique africaine*, n° 87, octobre : 185-188.
 - , « Déchirures identitaires dans les sociétés de l'Afrique des Grands Lacs », *Enjeux. Bulletin d'analyses géopolitiques pour l'Afrique centrale*, n° 13, octobre-décembre : 5-7.
 - , « Postface », in KABURAHE A., *Burundi. La Mémoire blessée*, Paris, Bruxelles, La Longue Vue : 229-231.
 - , « Le Burundi en quête de citoyenneté », in *Burundi.net* (agence de presse en ligne, site éteint), janvier.
 - , « Paix en trompe l'œil au Burundi. La guerre civile s'aggrave sur fond de négociations », *Libération*, 28 août.
- 2003, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Champs Flammarion [1^{re} édition en 2000, Paris, Aubier].
- , *The Great Lakes of Africa. Two thousand years of History*, New York, Zone books, 503 p. (traduction de *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Aubier, 2000, avec nouvelle préface de l'auteur).
 - (dir., avec G. PRUNIER), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala [1^{re} édition 1989].
 - , « Ethnies, ethnismes, ethnicité. Un défi à la compréhension de l'histoire ancienne et récente de l'Afrique », in CHRÉTIEN J.-P. et PRUNIER G. (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala : V-XVI (nouvelle introduction).
 - , « Héros et anti-héros : la transfiguration par la mort. Biographies et pouvoir au Burundi », in HIRSCH B. et KROPP M. (dir.), *Saints, biographies et histoire en Afrique*, Francfort, Peter Lang : 115-125.
 - , avec É. MWOROHA, « Le réseau princier des Baganwa au Burundi au XX^e siècle. Du déclin politique à la nouvelle revendication de leur "ethnie" », in FAUVELLE F.-X. et PERROT C.-H. (dir.), *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala : 381-400.
 - , « Pourquoi l'Afrique, pourquoi l'histoire ? », *Afrique & Histoire*, n° 1, septembre : 7-19.

- , « L'histoire de l'Afrique piégée par la concurrence des victimes », *Afrique & Histoire*, n° 1 (débat sur « L'anticolonialisme (cinquante ans après). Autour du *Livre noir du colonialisme* », avec J. FRÉMIGACCI, J. GAHAMA et S. THÉNAULT), septembre : 261-267.
- , « Burundi : cette paix qui ne vient jamais », *ProAsile, la revue de France terre d'asile*, n° 9, novembre : 53-55.
- , « L'historien face aux crises du temps présent en Afrique : le génocide du Rwanda », *www.mald.univ-paris1.fr*, novembre.
- , « Augustin Mvuyekure (1946-1989) », *Mission de l'Église*, n° 140 (supplément), juillet-septembre : 73.
- , « Postface Augustin Mvuyekure (1946-1989) », in MVUYEKURE A., *Le Catholicisme au Burundi, 1922-1962. Approche historique des conversions*, Paris, Karthala : 231-232.
- , « Préface », in THIBON C., *Burundi. Le piège démographique*, Paris, Karthala : 5-8.
- , « Réponses à trois questions sur le Burundi actuel (sur l'ethnicité et la politique) », *In-Afrique.com* (site éteint), juin.
- 2004, « Les capitales royales de l'Afrique des Grands Lacs peuvent-elles être considérées comme des villes ? », *Journal des africanistes*, n° 1-2 : 277-298.
- , « L'Afrique continue de souffrir de notre vision exotique », interview, *Libération*, 31 janvier 2003-1^{er} février 2004 : 46-47.
- , « Faut-il être "afropessimiste" ? », *Esprit*, juin : 171-175.
- , avec U. RAFIKI, « L'Église de Kibeho au Rwanda, lieu de culte ou lieu de mémoire du génocide de 1994 ? », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 181, spécial « Génocides. Lieux (et non-lieux) de mémoire », juillet-décembre : 277-290.
- , « Rwanda : impuissance ou démission de la communauté internationale ? Lecture critique » (à propos du livre de R. DALLAIRE, *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'homme au Rwanda*, Québec, Libre expression, 2003), *La revue internationale et stratégique*, n° 54, été : 161-163.
- , avec F.-X. FAUVELLE-AYMAR et B. HIRSCH, « Éditorial », *Afrique & Histoire*, n° 2, octobre : 7-16.
- , « Le génocide du Rwanda. L'historien face aux crises du temps présent en Afrique », in *Les Rendez-vous de l'Histoire, Blois 2003 : l'Afrique*, Nantes, Pleins Feux : 81-101.
- , « Préface », in SAUR L., *Le Sabre, la machette et le goupillon. Des apparitions de Fatima au génocide rwandais*, Louvain-la-Neuve, Mols : 7-8.
- 2005 (avec R. BANÉGAS, eds.), *The recurring Great Lakes Crisis. Identity, Violence and Power*, Paris, Mald-Afera, 199 p. (multigraphié).
- , « The recurrence of violence in Burundi : memories of the "catastrophe" »

- of 1972 », in CHRÉTIEN J.-P. et BANÉGAS R. (eds), *The recurring Great Lakes Crisis. Identity, Violence and Power*, Paris, Mald-Afera : 27-52 (multigraphié).
- , « Conclusions : diverse situations, interconnected crises », in CHRÉTIEN J.-P. et BANÉGAS R. (eds), *The recurring Great Lakes Crisis. Identity, Violence and Power*, Paris, Mald-Afera : 187-199 (multigraphié).
 - (dir. avec M.-D. BOURRAUX et J. LECUIR), *Jacques Bourraux (1936-2003). Une simplicité qui libère*, Paris, Karthala.
 - , avec C. FRANCESCANI et J.-P. AZÉMA, « Au temps de la Sorbonne », in BOURRAUX M.-D., CHRÉTIEN J.-P. et LECUIR J. (dir.), *Jacques Bourraux (1936-2003). Une simplicité qui libère*, Paris, Karthala : 34-41.
 - , « Témoignages », in CORET L. et VERSCHAVE F.-X. (dir.), *L'Horreur qui nous prend au visage. L'État français et le génocide au Rwanda. Rapport de la Commission d'enquête citoyenne*, Paris, Karthala : 65-73 et 353-368.
 - , « Les Africains piégés dans les obsessions raciales des Européens (XIX^e-XX^e siècles) », in CORET L. (dir.), *Rwanda 1994-2004 : des faits, des mots, des œuvres*, Paris, L'Harmattan : 39-48.
 - , « Ouverture. Identités et patrimoines en Afrique », in CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J. et ROUSSEL B. (dir.), *Patrimoines naturels aux Suds. Territoires, identités et stratégies locales*, Paris, IRD éditions, collection « Colloques et séminaires » : 9-22.
 - , « Le passé colonial : le devoir d'histoire », *Politique africaine*, n° 98, juin : 141-148.
 - , avec D. DE LAME, « Éditorial », *Afrique & Histoire*, n° 4, octobre : 7-10.
 - , « Les premiers voyageurs étrangers au Burundi et au Rwanda : les "compagnons obscurs" des "explorateurs" », *Afrique & Histoire*, n° 4, octobre : 37-72.
 - (dir. avec B. SALVAING), « Vues d'Afrique », *Esprit*, dossier spécial, août-septembre : 8-249.
 - , « L'Afrique face aux défis du monde », *Esprit*, dossier spécial, août-septembre : 8-16.
 - , « Regards africains au cinéma », *Esprit*, dossier spécial, août-septembre : 86-92.
 - , « Pourquoi l'Europe a conquis le monde », entretien, *L'Histoire*, n° 302, octobre : 54-61.
 - , « Dix ans après le génocide des Tutsis au Rwanda. Un malaise français ? », *Le Temps des Médias. Revue d'histoire*, n° 5, automne : 59-75.
 - , « Un pamphlet teinté d'africanisme colonial », *Le Monde*, 9 décembre.
 - , « Préface », in HATUNGIMANA A., *Le Café au Burundi au XX^e siècle*, Paris, Karthala : 5-7.

- 2006, « RTLM propaganda. The democratic alibi », in THOMPSON A. (ed.), *The Media and the Rwanda Genocide*, Ottawa, Pluto Press : 55-61.
- , « Un pioniere dell'antropologia. Jan Czekanowski nell'Africa dei Grandi Laghi », in PENNACINI C. (ed.), *I popoli della Luna. The people of the Moon. Ruwenzori 1906-2006*, Torino, Museo nazionale della Montagna : 103-124.
- , « An anthropology pioneer. Jan Czekanowski in Africa's Great lakes Region », in PENNACINI C. (ed.), *I popoli della Luna. The people of the Moon. Ruwenzori 1906-2006*, Torino, Museo nazionale della Montagna : 237-240.
- , avec C. PRUDHOMME, J.-L. TRIAUD, H. MÉDARD, L. SAUR et J. WEBER (débat), « Colonisation et religions », in *Religion et politique. Les Rendez-vous de l'Histoire. Blois 2005*, Nantes, Pleins feux : 61-83.
- , « Les recherches sur l'Afrique en France. L'histoire, ses acquis et ses débats », *Africana Bulletin* (Varsovie), n° 54 : 169-192.
- , « De la modernité coloniale », *Regards croisés* (Goma), n° 16 (spécial « Modernité manquée et pièges ethniques », atelier régional de l'association Pole, Bujumbura, mars-avril 2005) : 7-11.
- , « Certitudes et quiproquos du débat colonial », *Esprit*, février : 174-186.
- , « Rwanda : qui est responsable ? », *L'Histoire*, n° 306, février : 18-19.
- , « Ce passé qui passe mal », *Jeune Afrique*, n° 2356, 5-11 mars.
- , « Autour d'un livre : P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, Paris, La Découverte, 2005. Le point de vue de Jean-Pierre Chrétien », *Politique africaine*, n° 102, juin : 189-193.
- , « Postface », in COULIBALY É., *Savoirs et savoir-faire des anciens métallurgistes d'Afrique*, Paris, Karthala : 373-374.
- 2007, avec J.-F. DUPAQUIER, *Burundi 1972. Au bord des génocides*, Paris, Karthala, 496 p.
- (avec R. BANÉGAS, eds.), *The recurring Great Lakes Crisis. Identity, Violence and Power*, Londres, Hurst, 250 p. (édition du multigraphié 2005, Paris, Mald-Afera).
- , « The recurrence of violence in Burundi : memories of the "catastrophe" of 1972 », in CHRÉTIEN J.-P. et BANÉGAS R. (eds), *The recurring Great Lakes Crisis. Identity, Violence and Power*, Londres, Hurst.
- , « Conclusions : diverse situations, interconnected crises », in CHRÉTIEN J.-P. et BANÉGAS R. (eds), *The recurring Great Lakes Crisis. Identity, Violence and Power*, Londres, Hurst.
- , « La face cachée de la région des Grands Lacs : l'histoire des vallées et des lacs », in DE DAPPER M. et DE LAME D. (eds), *Africa's Great Rift : diversity and unity*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale (Mrac), Bruxelles, Académie royales des Sciences d'outre-mer (Arsom) : 113-136.
- , « Die Grossen Seen in Ostafrika – auch heute eine zerrissene

Region », in WEISS S. et SCHMIERER J. (eds), *Prekäre Staatlichkeit und internationale Ordnung*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften : 261-278.

- , avec J. D. GASANABO, « Le génocide des Tutsi du Rwanda », in FERHADJIAN S. et LEFEBVRE B. (dir.), *Comprendre les génocides du XX^e siècle. Comparer-enseigner*, Paris, Breal : 130-153.
- , « Préface », in MÉDARD H., *Le royaume du Buganda au XIX^e siècle. Mutation politique et religieuse d'un grand État d'Afrique de l'Est*, Paris, Karthala : 9-10.
- , avec BOULÈGUE J., LAINÉ A., LOZÈS P. et NDIYAE P., « Les “Noirs” de France, une invention utile ? », *Esprit*, table ronde, juin : 86-98.

Table des matières

Jean-Pierre Chrétien, un historien dans son temps	5
<i>Christine DESLAURIER et Dominique JUHÉ-BEAULATON</i>	

Témoignage

Mon frère, l'Afrique et moi	29
<i>Philippe CHRÉTIEN</i>	

PREMIÈRE PARTIE

REPENSER LES HOMMES ET LES SOCIÉTÉS DANS LEUR ENVIRONNEMENT

1. Histoire forestière et climatique au Burundi d'après l'analyse pollinique des tourbières	35
<i>Raymonde BONNEFILLE</i>	
2. Langue et histoire au Kilimandjaro et alentour : diffusion démique et diffusion culturelle	51
<i>Gérard PHILIPPSON</i>	
3. Quelques hypothèses sur l'histoire des Khoekhoe (Afrique du Sud)	73
<i>François Xavier FAUVELLE-AYMAR</i>	
4. Beyond Hinda, Bito, Nyiginya and Ganda dynasties : the contribution of archaeology to interlacustrine history	93
<i>John E.G. SUTTON</i>	
5. Listes dynastiques et chronologies au Buganda	99
<i>Henri MÉDARD</i>	
6. Bois sacrés et conservation de la biodiversité dans l'aire culturelle aja-fon (sud Bénin et Togo)	115
<i>Dominique JUHÉ-BEAULATON</i>	

DEUXIÈME PARTIE

**DIALOGUER AVEC LES DISCIPLINES :
ANTHROPOLOGIE ET DÉMOGRAPHIE HISTORIQUES**

7. L'anthropologie biologique et l'Afrique au xx^e siècle 131
Agnès LAINÉ
8. De l'anthropologie humaniste à l'anthropologie humanitariste :
les trois décès de l'anthropologie sociale 159
Jean COPANS
9. Anthropologie et histoire, une liaison historique 183
Danielle DE LAME
10. Burundi 1993-2005. Une démographie historique de l'immédiat
est-elle possible ? 193
Christian THIBON
- Témoignage*
Coopération au Burundi 215
Jean-Luc COIFARD

TROISIÈME PARTIE

**COMPRENDRE LES DYNAMIQUES DE POUVOIR
AU BURUNDI ET AU RWANDA**

11. Parenté et liens territoriaux au Burundi : *umuryango, inzu et urugo* ... 225
Albert TROUWBORST
12. The White Fathers and the Rwandan Royal Court : Zaza, 1900-1902 .. 235
David NEWBURY
13. La subversion des origines : la révolte de Runyota (Burundi,
mai 1922) 249
Claude GUILLET
14. Les conditions de vie de la population burundaise d'après
les *Rapports annuels de la Société des missionnaires*
d'Afrique (1905-1939) 273
Melchior MUKURI

15. *Le mwami* Mwambutsa Bangiricenge du Burundi.
De son instrumentalisation par le pouvoir colonial à son émancipation
politique (1915-1962) 295
Émile MWOROHA
16. Pouvoir central, autorités locales et espace périphérique au Burundi .. 315
Joseph GAHAMA
17. Des tentatives de modernisation de l'économie agricole africaine.
L'exemple des coopératives café au Burundi (1953-1960) 341
Alexandre HATUNGIMANA
18. Sulla fine delle monarchie del Burundi e del Rwanda 367
Carlo CARBONE
- Témoignage*
Une star dans les rues de Kigali 391
Jean-François DUPAQUIER

QUATRIÈME PARTIE

TÉMOIGNER DU PRÉSENT ET APPRENDRE DU PASSÉ :
MANIPULATIONS ET VIOLENCES ETHNIQUES
DANS LES GRANDS LACS AFRICAINS

19. La destruction des Arméniens (1909) et des Tutsis (1994) :
Au milieu des ruines de Essayan et *Dans le nu de la vie* de Hatzfeld.
Comparaison 395
Liliane DARONIAN
20. Rwanda, les massacres de 1963 : le témoignage de G. D. Vuillemin 415
Marcel KABANDA
21. Quelques réflexions sur la politique des quotas au Rwanda 435
Léon SAUR
22. Négociations identitaires et jeux politiques au Congo postcolonial.
Les Luba dans l'espace Katanga-Kasaï (1958-1998) 457
Isidore NDAYWEL È NZIEM
23. Médiations ethniques de la citoyenneté : le cas de la République
démocratique du Congo 481
Bogumil JEWSIECKI et Léonard N'SANDA BULELI

24. Le processus de paix au Burundi (1998-2005) : performances et limites de l'approche instrumentale de l'ethnicité 497
Julien NIMUBONA

CINQUIÈME PARTIE

**ANALYSER LES JEUX HISTORIQUES
 ET LES ENJEUX POLITIQUES DES IDENTITÉS EN AFRIQUE**

25. L'affichage du religieux dans les conflits politiques en Ségambie du XV^e au XVIII^e siècle 519
Jean BOULÈGUE
26. Du particularisme à la marginalisation. Les Afro-Brésiliens du golfe du Bénin 527
Hélène D'ALMEIDA-TOPOR
27. « Une femme de race masculine ». Mary Kingsley et l'identité de genre dans *Travels in West Africa* 543
Anne HUGON
28. Autour de la chefferie dans la banlieue de Conakry. Jeux de pouvoir entre autochtones, allochtones et autorités coloniales 563
Odile GOERG
29. État postcolonial et identités, des concepts universels au regard du local 583
Pierre BOILLEY
30. Côte d'Ivoire : patriotisme, ethno-nationalisme et autres « écritures africaines de soi » 609
Richard BANÉGAS
31. Dans le labyrinthe des identités des Ismaélis lusophones 627
Nicole KHOURI
- Témoignage*
 Jean-Pierre Chrétien et l'édition 635
Robert AGENEAU
- Lire Jean-Pierre Chrétien pour questionner les sociétés.
 Itinéraire bio-bibliographique d'un historien 643
Christine DESLAURIER

ÉDITIONS KARTHALA

Collection *Méridiens*

Les Açores, *Christian Rudel*
L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Argentine, *Odina Sturzenegger-Benoist*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Biélorussie, *Philippe Marchesin*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Le Costa Rica, *Christian Rudel*
La Côte d'Ivoire, *Philippe David*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
Exclusion et politique à São Paulo, *Olivier Dabène*
L'Estonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
Le Ghana, *Patrick Puy-Denis*
Hawaïi, *Alain Ricard*
L'Indonésie, *Robert Aarsse*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Libye, *Pierre Pinta*
Malte, *Marie Lory*
La Mauritanie, *Muriel Devey*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
La Mongolie, *Jacqueline Thevenet*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
Les Seychelles, *Jean-Louis Guébourg*
Le Sultanat d'Oman, *Bruno Le Cour Grandmaison*
La Tunisie, *Ezzedine Mestiri*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection *Tradition orale*

- Amadou Hampâté Bâ, Homme de science et de sagesse, *Touré A. et Mariko T. I. (dir.)*
- Approches littéraires de l'oralité, *Baumgardt U. et Ugochukwu (dir.)*
- Arbre-mémoire (L'), *Ndoricimpa L. et Guillet C.*
- Contes arabes de Mauritanie (bilingue), *Tauzin A.*
- Contes de l'inceste, de la parenté et de l'alliance chez les Bemba (République démocratique du Congo), *Verbeek L.*
- Contes maghrébins en situation interculturelle, *Decourt N. et al.*
- Conteuse peule et son répertoire (Une), *Baumgardt U.*
- Contes peuls du Mali, *Seydou Ch.*
- Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire, *Diagne M.*
- Discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger (Le), *Bornand S.*
- Empire de Ghana (L'), *Dieterlen G.*
- Épopée, histoire, société, *Jansen J.*
- Épopées d'Afrique noire (Les), *Kesteloot L. et Dieng B.*
- Fantang. Poèmes mythiques des bergers peuls (Le), *Ndongo S.M.*
- Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké, *Camara S.*
- Histoire d'une chefferie kanak. Le pays de Koohne (Nouvelle-Calédonie), *Bensa A. et Goromido A. A.*
- Légendes historiques du Burundi, *Guillet C.*
- Littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou (La), *Itier C.*
- Mariage dans les contes africains (Le), *Görög-Karady V. (éd.)*
- Noms et des hommes (Des), *Ntahombaye P.*
- Oralité africaine et création, *Dauphin-Tinturier A.-M. et Derive J.*
- Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique africaine, *Baumgardt U. et Derive J.*
- Proverbe chez les Bwa du Mali (Le), *Leguy C.*
- Proverbes joola de Casamance, *Diatta N.*
- Proverbes yaka du Zaïre, *Van der Beken A.*
- Sombre destinée (Une). Théâtre yoruba, *Isola A.*
- Traditions des Songhay de Tera, *Soumalia H. et al.*

Collection *Recherches internationales*

A la recherche de la démocratie, *Javier Santiso (dir.)*
Après la crise... Les économies asiatiques face aux défis de la
mondialisation, *J.-M. Bouissou, D. Hochraich et Ch. Milelli (dir.)*
Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun, *D. Malaquais*
Aux origines du nationalisme albanais, *Nathalie Clayser*
Chine vers l'économie de marché (La), *Antoine Kernen*
Condition chinoise (La), *Jean-Louis Rocca*
Contenus et limites de la gouvernance, *Guy Hermet (dir.)*
Démocratie à pas de caméléon (La), *Richard Banégas*
Démocratie et fédéralisme au Mexique (1989-2000), *Magali Modoux*
État colonial, noblesse et nationalisme à Java, *Romain Bertrand*
Gouvernance (La), *Guy Hermet*
Guerre civile en Algérie (La), *Luis Martinez*
Guerres et sociétés. États et violence après la Guerre froide,
Pierre Hassner et Roland Marchal (éds)
Indonésie : la démocratie invisible, *Romain Bertrand*
Mafia, justice et politique en Italie, *Jean-Louis Briquet*
Matière à politique, *Jean-François Bayart*
Penser avec Michel Foucault, *Marie-Christine Granjon*
Politique des favelas (La), *Camille Goirand*
Politique de Babel (La), *Denis Lacorne et Tony Judt (éds)*
Privatisation des États (La), *Béatrice Hibou*
Révolution afghane. Des communistes aux Taleban, *G. Dorronsoro*
Sur la piste des OPNI (objets politiques non identifiés), *D. Martin (éd.)*
Trajectoires chinoises. Taiwan, Hong Kong et Pékin, *F. Mengin*

Collection *Dictionnaires et langues*

- Apprends l'arabe tchadien (J'), *Jullien de Pommerol P.*
- Apprends le bambara (J'), (+ 8 cassettes), *Moralès J.*
- Apprends le wolof (J'), (+ 4 cassettes), *Diouf J.-L. et Yaguello M.*
- Arabe dans le bassin du Tchad : le parler des Ulâd Eli (L'), *Zeltner J.-C. et Tourneux H.*
- Arabe tchadien : émergence d'une langue véhiculaire (L'), *Jullien de Pommerol P.*
- Communication technique en langues africaines (La), *Tourneux H.*
- Dictionnaire arabe tchadien-français, suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes, *Jullien de Pommerol P.*
- Dictionnaire caraïbe-français (avec cédérom), *Breton R.P. R.*
- Dictionnaire français-éwé, suivi d'un index éwé-français, *Rongier J.*
- Dictionnaire français-foulfouldé et index foulfouldé, Dialecte peul de l'Extrême-Nord du Cameroun, *Parietti G.*
- Dictionnaire français-haoussa, suivi d'un index haoussa-français, *Caron B. et Amfani A.H.*
- Dictionnaire igbo-français, suivi d'un index français-igbo, *Ugochukwu F.*
- Dictionnaire kiswahili-français et français-kiswahili, *Mertens G.*
- Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul (peul-français-anglais), *Seydou C. (dir.)*
- Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe (Marie-Galante), *Tourneux H. et Barbotin M.*
- Dictionnaire swahili-français, *Lenselaer A.*
- Dictionnaire touareg du Mali, *Heath J.*
- Dictionnaire usuel yoruba-français, suivi d'un index français-yoruba, *Sachnine M.*
- Dictionnaire wolof-français et français-wolof, *Diouf Jean-Léopold*
- Grammaire fondamentale du bambara, *Dumestre G.*
- Grammaire moderne du kabyle, *Naït-Zerrad K.*
- Grammaire pratique de l'arabe tchadien, *Jullien de Pommerol P.*
- Langues africaines (Les), *Heine Bernd*
- Nord-Cameroun à travers ses mots (Le), *Seignobos C. et Tourneux H.*
- Syntaxe historique créole, *Alleyne M.*
- Vocabulaire peul du monde rural, Maroua-Garoua (Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*

Achevé d'imprimer en octobre 2007
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : octobre 2007
Numéro d'impression : 709234

Imprimé en France

Si l'Afrique est aujourd'hui reconnue comme terre d'histoire, c'est que des chercheurs y ont consacré leurs travaux et leur vie. A cet égard Jean-Pierre Chrétien, directeur de recherche émérite au CNRS, fait figure de symbole parmi toute une génération d'historiens qui, depuis les indépendances, ont donné à l'histoire du continent la profondeur qu'elle méritait, par delà les temps coloniaux. En écho à son itinéraire exemplaire, plusieurs de ses collègues, anciens étudiants et amis ont produit des contributions reprenant ou s'inspirant des thèmes de recherche qui lui sont chers, en particulier sur la construction idéologique des pouvoirs et les transformations identitaires dans l'Afrique contemporaine, ou encore sur l'histoire rurale et les relations des sociétés à leur environnement. Ainsi, bien plus qu'un mélange d'articles, cet ouvrage tire sa cohérence des propres intérêts qu'a développés depuis près d'un demi-siècle notre collègue, spécialiste érudit de la région des Grands Lacs.

La variété des participations à ce livre, tant disciplinaire (palynologie, linguistique, anthropologie, science politique et histoire) que thématique et géographique (de la région des Grands Lacs aux confins du continent), témoigne bien de la diversité des sources et des méthodes qui fondent l'histoire africaine, en particulier celle promue par Jean-Pierre Chrétien. Il s'agit d'une histoire complexe qui s'inscrit aussi bien dans le temps long des interactions entre les hommes et leur environnement, que dans la durée des constructions idéologiques du pouvoir ou dans l'actualité sans cesse renouvelée des manipulations ethniques et des enjeux identitaires, au Burundi et au Rwanda notamment. On en retrouve toutes les dimensions et la portée scientifiques dans la bibliographie complète de notre confrère présentée en fin d'ouvrage.

Christine Deslaurier, historienne, chargée de recherche à l'IRD, a publié plusieurs articles sur le Burundi contemporain. Elle a dirigé un dossier sur les mémoires du passé colonial africain dans la revue Politique africaine (Karthala), dont elle est rédactrice en chef adjointe.

Dominique Juhé-Beaulaton, historienne, chargée de recherche au CNRS, a codirigé des ouvrages collectifs sur l'environnement et l'alimentation en Afrique (Karthala) et sur la patrimonialisation de la nature (éditions de l'IRD).



9 782845 869134

ISBN : 978-2-84586-913-4