

EHESS

Une révolte au Burundi en 1934: Les racines traditionalistes de l'hostilité a la colonisation

Author(s): Jean-Pierre Chrétien

Source: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 25e Année, No. 6 (Nov. - Dec., 1970), pp. 1678-1717

Published by: [EHESS](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27577796>

Accessed: 13/07/2013 07:13

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.

<http://www.jstor.org>

Une révolte au Burundi en 1934

LES RACINES TRADITIONALISTES DE L'HOSTILITÉ A LA COLONISATION

Les études portant sur les révoltes populaires en milieu rural européen se sont multipliées depuis quelques années¹. La recherche historique découvre qu'elle a privilégié le monde des villes et que les sociétés paysannes ont aussi une histoire. On nous permettra de voir, dans cette tendance, un reflet de l'importance qu'a prise dans l'histoire de notre temps l'évolution des peuples du « Tiers Monde ». Il est question, en plein xx^e siècle, de menaces de famine, de réformes agraires, de mentalités villageoises archaïques, de paysanneries révolutionnaires. Ces réalités posent des questions stimulantes pour la compréhension de notre propre passé européen ; elles peuvent aussi favoriser un élargissement des horizons de nos enquêtes. L'étude des révoltes est aussi fructueuse pour la connaissance de l'Afrique ancienne, dans la mesure où elles ont laissé des traces dans la documentation écrite ou dans la mémoire collective, parce qu'elles révèlent les moments de crise de ces peuples réputés « sans histoire »².

1. Parmi les nombreuses publications récentes sur les soulèvements paysans, on peut citer R. MOUSNIER, *Fureurs paysannes. Les paysans dans les révoltes du XVII^e siècle (France, Russie, Chine)*, Paris, 1967 ; R. MANDROU, « Vingt ans après, ou une direction de recherches fécondes : les révoltes populaires en France au XVII^e siècle », *Revue historique*, juillet 1969, pp. 29-40.

2. En ce qui concerne l'Afrique on peut penser à : la révolte maji-maji qui éclata en Afrique orientale allemande en 1905 : cf. V. HARLOW et E. M. CHILVER, *History of East Africa*, t. II, pp. 137-142 ; — la rébellion de 1896-1897 en Rhodésie : cf. T. RANGER, « The Role of Ndebele and Shona Religious Authorities in the Rebellion of 1896 and 1897 », in E. STOKES et R. BROWN ed., *The Zambesian Past. Studies in Central African History*, Manchester, 1965, pp. 94-136 ; — le soulèvement des Hereros du Sud-Ouest africain allemand en 1904 : cf. H. BLEY, *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwest-Afrika, 1894-1914*, Hambourg, 1968.

L'exemple que nous prendrons ici concerne une zone très restreinte (trois chefferies de la région du Ndora, au nord-ouest du Burundi), pour une durée très limitée (septembre à novembre 1934 pour l'essentiel des événements), mais cette révolte et les différents processus dans lesquels elle se situe montrent l'action de groupes antagonistes qui ont chacun leurs intérêts, mais aussi une vision des choses qui semble imperméable aux autres. Or nous avons eu la possibilité de rassembler sur ce sujet des documents d'origines variées : les rapports publiés par l'administration belge¹, des témoignages de missionnaires² et quelques récits obtenus au cours d'une enquête orale réalisée dans cette région en juillet 1968³. L'enquête pourrait être prolongée et les archives coloniales belges révéleront sans doute ultérieurement des points complémentaires, mais l'analyse de sources de différentes natures nous permet, déjà, de comprendre de façon concrète les motifs de la révolte et de poser quelques questions sur l'histoire des rapports entre colonisateurs et colonisés. Les témoins européens des années 30 y ont vu surtout un résidu de superstitions vulgaires, la « bêtise des nègres » attisée par une « sorcière ». Endre Sik n'hésite pas au contraire à y voir une « action anti-impérialiste »⁴. Dans des registres opposés ce sont là des points de vue européens, c'est le vocabulaire de l'histoire coloniale. Voyons d'abord les faits.

La révolte d'*Inamujandi*⁵

En 1934, le Burundi fait partie du Territoire du « Ruanda-Urundi »⁶ qui a été placé sous mandat belge en 1923 et rattaché administrativement au Congo depuis 1925. Le Territoire est sous la responsabilité d'un vice-gouverneur général installé à

1. Il s'agit de rapports annuels préparés par le Ministère des Colonies à l'intention des Chambres, puis de la S.D.N., sur « l'administration du Ruanda-Urundi ». Par exemple celui de 1934 : Ministère des Colonies, *Rapport présenté par le gouvernement belge au Conseil de la Société des Nations, au sujet de l'administration du Ruanda-Urundi pendant l'année 1934*, Bruxelles, 1935. Nous avons consulté ces *Rapports* pour les années 1921 à 1935.

2. Les deux missions les plus proches de la révolte, celles de Gatara (écrit *Katara* à l'époque) et de Musigati (ou *Musikati*) ont été envisagées : nous avons pu consulter le diaire (ou journal) de la mission de Gatara et nous avons pu recueillir des renseignements très intéressants sur la région de Musigati grâce à l'amabilité du Révérend Père PEUMANS, ancien supérieur de cette maison.

3. Ce sondage a été réalisé à l'issue d'enquêtes plus exhaustives consacrées à une recherche en cours sur le Burundi à l'époque de la colonisation allemande. Nous avons pu recueillir les témoignages de l'ancien chef Bacinoni qui avait participé à la répression de la révolte, de l'ancien sous-chef Rusekeza qui avait au contraire été victime de la répression et du fils d'un ancien sous-chef qui avait connu le même sort. A ces récits qui ont été enregistrés et transcrits, s'ajoutent des opinions plus éparses obtenues dans la région. Les renseignements les plus intéressants nous ont été donnés au Ndora même. Ce travail a été possible grâce à la compréhension des autorités du Burundi (en particulier celles de l'arrondissement de Bubanza, et grâce aux étudiants de l'E.N.S. du Burundi : MUYOMBERA Herman, RURANYAGA Nicodème et MWOROHA Émile, qui ont participé à sa mise en œuvre.

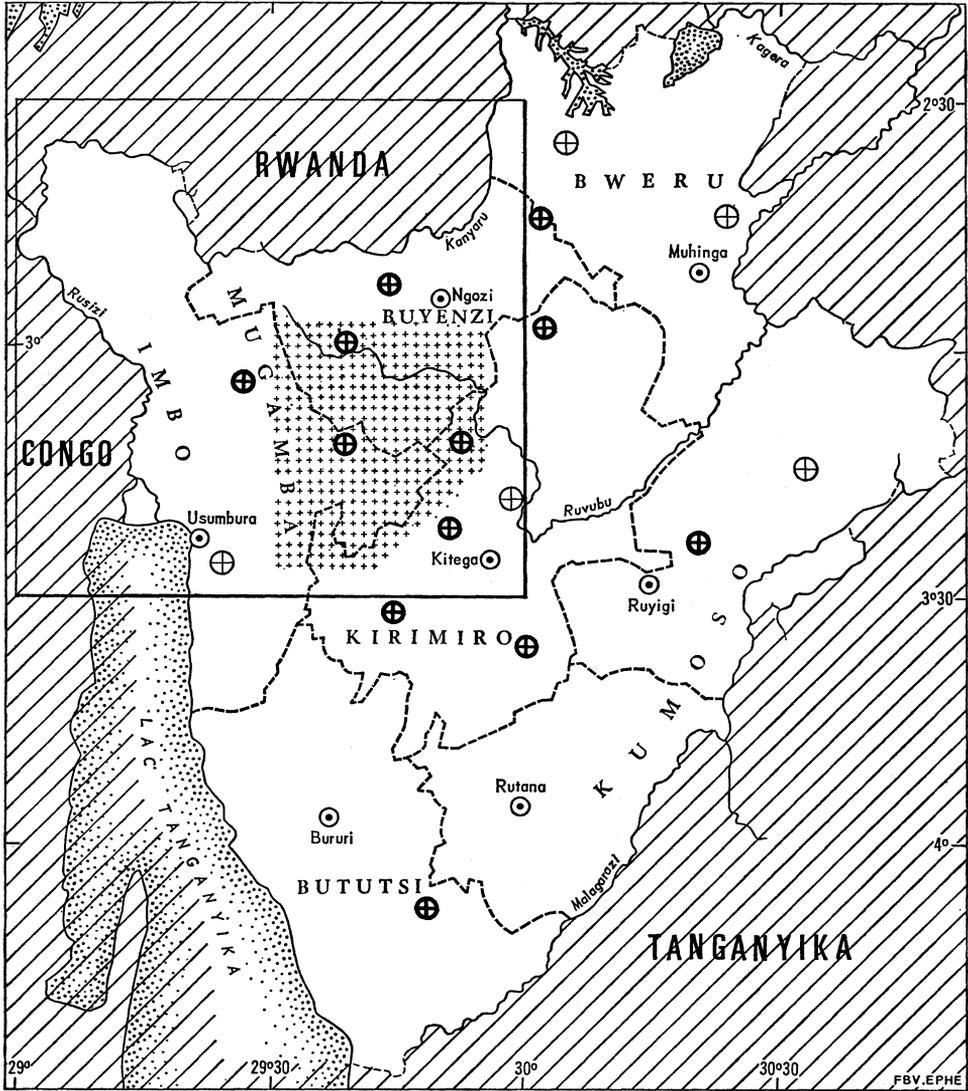
4. E. SIK, *Histoire de l'Afrique noire*, t. II, p. 307. L'ouvrage est souvent systématique et superficiel.

5. C'est le nom de la « sorcière ». Les noms propres et les termes en *kirundi* ont été transcrits sans les accents qui pourraient indiquer les intonations exactes des voyelles. L'orthographe a été fixée depuis le début du xx^e siècle grâce aux travaux des premiers missionnaires. Quelques indications sur la prononciation :

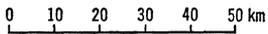
u se prononce ou	j se prononce dj	r et l
e — é	c — tch	sont confondus

6. Sur cette période cf. J.-L. COIFARD, *Soixante ans de colonisation au royaume du Burundi, 1902-1962*, D.E.S., Rennes, 1965, pp. 62-140.

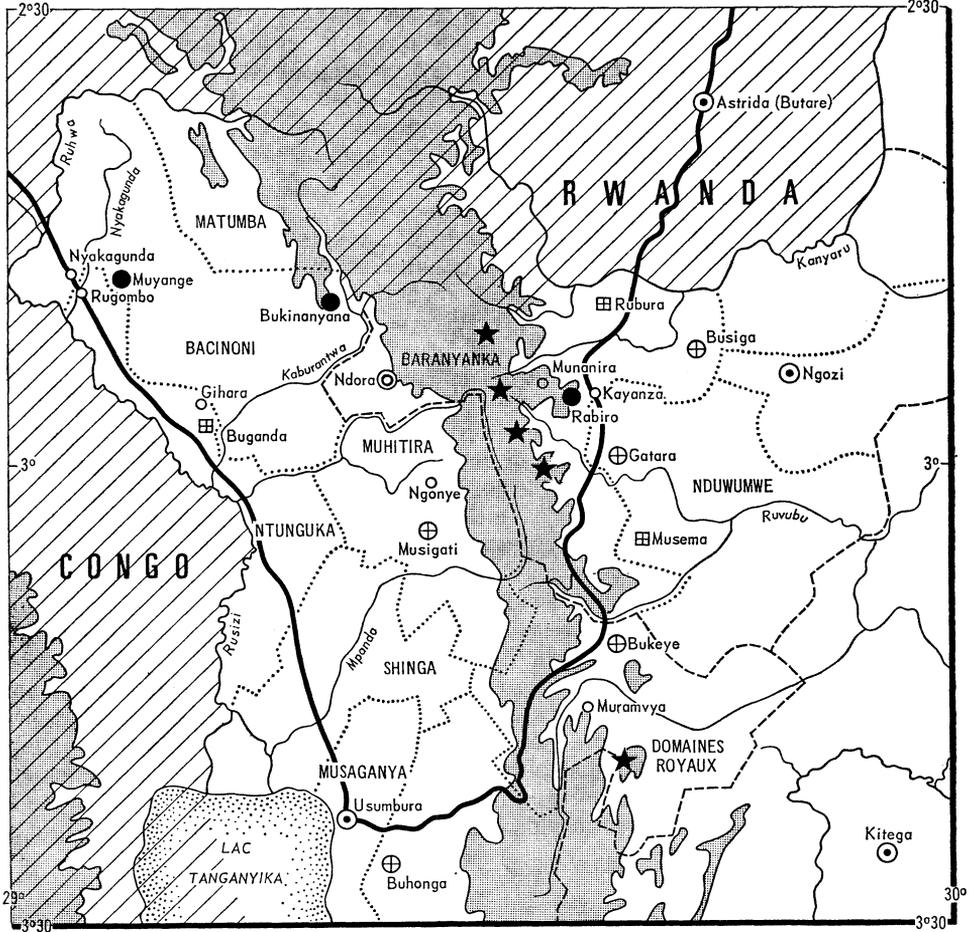
CARTE A. — Le Burundi en 1934



- | | | | |
|-------|---|-------|----------------------------|
| ----- | Limite de territoire | +++++ | Zone du typhus |
| ⊙ | Chef-lieu de territoire | +++++ | |
| ⊕ | Mission catholique créée avant 1914 | +++++ | IMBO Région traditionnelle |
| ⊕ | Mission catholique créée de 1920 à 1934 | | |



CARTE B. — Le Nord-Ouest du Burundi en 1934



- | | | | |
|-------|-------------------------|--------|---------------------------------------|
| ----- | Limite de territoire | | Limite de chefferie |
| ⊙ | Chef-lieu de territoire | SHINGA | Nom de chef |
| ○ | Autre centre européen | ● | Enclos de chef |
| ⊕ | Mission catholique | ★ | Site royal |
| ⊞ | Mission protestante | ▨ | Zone d'altitude supérieure à 2 000 m. |
| — | Route carrossable | | |



DOCUMENTATION DE BASE : Carte du Rwanda-Urundi (1/500 000e) Ministère des Affaires Etrangères de Belgique, 1961. Rapport de 1934. Carte des territoires du Rwanda-Urundi (1/200 000e) 1937.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

Usumbura, petite ville située au bord du lac Tanganyika. Il a sous ses ordres deux Résidents, pour le Burundi et le Rwanda, qui ont chacun la tutelle d'un roi ou *mwami*. Le roi du Burundi, Mwambutsa, a été intronisé en 1915, avant l'arrivée des Belges. Il n'a alors que vingt-cinq ans et tout le réseau des autorités indigènes a pu être normalisé sous le contrôle d'administrateurs territoriaux dans le sens d'une plus grande efficacité. Les *Rapports* font, de ce point de vue, l'éloge du jeune chef Pierre Baranyanka. Sa chefferie, située à l'ouest du territoire de Ngozi (voir les cartes A et B), a été agrandie à plusieurs reprises, notamment en 1927 par l'annexion des montagnes du Ndora. Des chefferies voisines de la sienne dans le territoire d'Usumbura ont été également cédées à des membres de sa famille¹ : par exemple, la région de la rivière Kaburantwa est administrée par son frère Bacinoni depuis 1928.

Les paysages méritent d'être évoqués². Nous sommes au nord du Mugamba, un pays de hautes montagnes dont les sommets de plus de 2 000 m ont retenu les dernières bandes de l'ancienne forêt primaire (la Kibira). Celle-ci a reculé, surtout sur ses franges orientales, devant les défricheurs et les troupeaux; elle reste beaucoup plus touffue sur le versant occidental de la crête, précisément vers le Ndora. Les zones défrichées sont occupées par des pâturages d'altitude et par des cultures groupées autour des enclos. Le Burundi est un pays d'habitat dispersé où chaque famille (au sens large) aime à disposer d'un éventail de cultures vivrières, de bananiers et au moins de quelques vaches (pour le lait et pour l'assise sociale qu'elles confèrent). Mais à cette altitude les bananeraies, si florissantes dans le Buyenzi (région de Ngozi), se raréfient et la bière de sorgho remplace souvent la bière de banane. Le maïs, les patates douces et les pois y sont plus répandus que les haricots. Les vallées sont encaissées et sinueuses, mais leurs fonds plats sont souvent marécageux. On habite et on circule sur les hauteurs, sur les versants arrondis de ces hautes collines qui constituent le paysage le plus typique du pays et qui représentent en quelque sorte les unités de base pour la répartition de la population. Chacun se situe par son lignage (*umuryango*) et par sa colline (*umusozi*). Mais la région du Mugamba donne aussi une empreinte particulière à ses habitants, de fiers montagnards qui ont tendance à mépriser ceux qui habitent plus bas. A l'ouest, la limite est particulièrement nette : dès que l'on sort de la forêt, on trouve une pente très forte en direction de la plaine de la Rusizi située 1 500 m plus bas³ : on dit que l'on pénètre dans l'Imbo.

1. La famille des Batare, issus de Ntare Rugamba (qui régna dans la 1^{re} moitié du XIX^e siècle), c'est-à-dire des princes de sang royal, mais appartenant à des branches collatérales par rapport à la lignée royale elle-même : contrairement au roi Mwambutsa ils ne descendaient pas du roi Mwezi Gisabo (env. 1852-1908), mais de frères de celui-ci. C'est ainsi que s'opposèrent jusqu'à une époque très récente les Batare (issus de Ntare) et les Bezi (issus de Mwezi) : cf. par exemple H. P. CART, « Conception des rapports politiques au Burundi », *Études congolaises*, n° 2, 1966. Une généalogie très simplifiée permettra de situer le chef Baranyanka par rapport au roi Mwambutsa :

MWEZI Gisabo		Birori
MUTAGA Mbikije		Mudari
MWAMBUTSA Bangiricenge	Baranyanka	Bacinoni

Les rois du Burundi portaient des noms de règne qui s'ordonnaient selon des cycles de quatre rois (Ntare, Mwezi, Mutaga, Mwambutsa). Selon J. VANSINA (cf. *Aequatoria*, XXIV, 1961, pp. 1-10) le cycle des XIX^e et XX^e siècles serait le deuxième de la dynastie.

2. Sur la géographie du pays, cf. J.-P. CHRÉTIEN et J.-L. COIFARD, « Le Burundi », *Notes et études documentaires*, n° 3364, février 1967 ; M. LARNAUDE, « Un haut pays d'Afrique : le Rouanda-Ououndi », *Revue de géographie alpine*, XXXVIII, 1950, II, pp. 443-473 ; P. GOUROU, *La densité de la population du Ruanda-Urundi. Esquisse d'une étude géographique*, Bruxelles, 1953.

3. La plaine de la Rusizi fait partie du graben du lac Tanganyika. Les escarpements qui la dominent correspondent donc à des lignes de faille, ce qui explique le raideur des pentes et l'aspect

Mais cette partie septentrionale de la crête Congo-Nil est aussi appelée le Nkiko : le terme est moins flatteur, plus inquiétant : il signifie « ce qui est oblique, ce qui est en travers », c'est-à-dire à la fois ce qui n'est pas droit et la limite extrême. La région est riche en légendes, les souvenirs les plus profonds de l'ancien Burundi y sont enracinés puisque les rois y ont leur dernière demeure¹, face au Rwanda; l'art de la sorcellerie (au sens le plus large) passe pour y être développé. Certes, la chefferie de Baranyanka s'étend sur des secteurs d'allure différente vers l'est, le sud, mais sa principale résidence se trouve à Rabi, près de la haute Ruvubu, et la révolte que nous étudions s'est développée à partir du Ndora, aux lisières de la grande forêt.

Voici comment le mouvement est résumé dans le *Rapport* du gouvernement belge pour 1934² :

« Le 23 septembre 1934, une révolte de caractère local s'est produite dans l'ouest de celle-ci [la chefferie de Baranyanka], dans le Ndora, ayant pour théâtre une sous-chefferie située à la frontière du territoire d'Usumbura. Cette révolte était dirigée contre les autorités indigènes reconnues : le mwami, les chefs et les sous-chefs de la région.

La rébellion fut provoquée par une sorcière, du nom de Mujande. Celle-ci annonçait la venue d'un nouveau Mwami, nanti de pouvoirs fabuleux [...] Préparée dans le plus grand secret, la révolte éclata avec violence : en trois ou quatre jours, plus de 300 huttes et 10 chapelles-écoles furent pillées et incendiées par les meneurs et leurs bandes. Une opération militaire fut ordonnée, le 26 septembre, par le Gouverneur du Territoire. Le 3 octobre 1934, les troupes occupèrent le campement de la sorcière et de ses partisans, qui s'enfuirent sans essayer de combattre. Ailleurs il n'y eut de résistance que de la part de deux meneurs fanatiques, qui furent tués, tandis qu'à la tête de leurs hommes ils attaquaient deux fonctionnaires européens. Dès l'arrivée des troupes dans la zone troublée, les actes de brigandage cessèrent et le mouvement s'arrêta, aussitôt détruite la retraite de la sorcière ».

D'autres passages des *Rapports* de 1934 et de 1935 et les sources d'origine missionnaire permettent de cerner la vision européenne de la révolte. Son foyer était le massif du Ndora, chez Bikarisha, sous-chef de Baranyanka. Mais elle gagna les chefferies voisines (dans le territoire d'Usumbura), chez Bacinoni et chez Muhitira (cf. carte B). La rébellion éclata brusquement et tout sembla s'éteindre comme un feu de paille dès l'arrivée des troupes coloniales, dix jours plus tard. Néanmoins l'occupation militaire de la région dura jusqu'au 1^{er} juin 1935. Les missionnaires de Musigati et de Gatara, qui avaient des succursales dans cette région, ont été les premiers touchés et ce sont eux qui prévinrent les administrateurs d'Usumbura et de Ngozi. Ce dernier arriva sur les lieux, dès le 27 septembre, avec des guerriers de Baranyanka : il y trouva la succursale catholique intacte, mais quatre autres « maisons de prière » brûlées et les gens en fuite. Le « camp de la Mujande » fut pris le 3 octobre : les rebelles s'étaient enfuis, laissant un gros butin de vaches, de chèvres, de cruches de bière et de miel, c'est-à-dire tous les cadeaux habituellement apportés à des chefs. C'était « beaucoup de choses pour une sorcière », notait un bon connaisseur du pays³. Un camp militaire provisoire dut être établi à Rukika, au pied de la succursale, mais les patrouilles et les émissaires de Baranyanka subirent encore des accrochages au cours du mois d'octobre. L'allusion du *Rapport* aux « deux meneurs fanatiques » correspond à un récit que l'on nous fit d'une équipée en direction de Musigati⁴.

torrentueux des rivières. Vers l'est au contraire la pente générale correspond à celle des couches géologiques. Cette crête correspond à la ligne de partage des eaux des bassins du Congo (lac Tanganyika) et du Nil (Ruvubu), ce qui lui a donné son nom moderne.

1. Cf. notre article sur « Les tombeaux des *bami* du Burundi. Un aspect de la monarchie sacrée en Afrique orientale », *Cahiers d'études africaines*, X, I, 1970, pp. 40-79.

2. Chapitre consacré à la « politique indigène » dans le territoire de Ngozi, p. 73.

3. Selon le Père Doumeizel, diacre de Gatara, 3 octobre 1934.

4. Témoignage du fils du sous-chef déjà évoqué (cité dorénavant N). Les deux « meneurs » se seraient appelés Kino et Karabasesa, ils auraient tiré des flèches sur deux Européens.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

La sorcière ne fut prise que le 6 novembre par un fidèle de Baranyanka, nommé Kaziri. On apprit alors le nom de cette vieille femme. Un certain nombre de notables furent arrêtés, jugés et emprisonnés pour leur complicité. Inamujandi fut envoyée à Ruyigi dans l'est du pays. La visite du roi Mwambutsa au Ndora, en compagnie du Résident, le 25 mai 1935, semble avoir mis un point final à l'affaire sur le plan judiciaire et politique. L'ordre royal et colonial était rétabli. L'impression qui se dégage de ces récits n'est pas celle d'un complot calculé, mais d'une « émotion » populaire à la manière médiévale, d'une espèce de contagion de mutinerie qui semble s'évanouir à l'arrivée des forces de l'ordre, mais sans que la mauvaise humeur disparaisse. La région garda, dans les années suivantes, une réputation d'instabilité.

L'enquête menée auprès des Barundi eux-mêmes nous a révélé des faits, ignorés de la documentation européenne, sur les prodromes de la révolte. Voici le récit que nous a fait, non sans humour, l'ancien chef Bacinoni. On y assiste à la première manifestation d'Inamujandi¹.

« Elle arriva dans un endroit, sur la colline de Kisombu, qui porte actuellement le nom d'Iryamujandi. Des hommes sont venus me trouver et me rapporter ce qui s'était passé. J'envoyai alors mon policier² Bazimya, responsable de ma propriété de Bukinyanya, avec les sous-chefs. Je lui dis : « Dépêche-toi d'y aller de nuit pour voir ce qui se passe ! » Bazimya partit. Arrivé là-bas, il trouva qu'on avait creusé une fosse dans laquelle on étendait des nattes. Toutes les vivres et les boissons que les gens apportaient étaient entassées dans la forêt et on buvait toute la journée. Quand ces hommes vinrent me raconter cela, je leur demandai : « Vous n'avez rien pu faire vous-mêmes ? » Ils dirent : « Non ! » Alors je dis : « Cette personne qui est apparue dans le pays et à qui on apporte des présents... Vous ne pourriez pas résoudre cela. » J'allai alors tout raconter à l'Européen Rishire³. Or, l'Européen Rishire était un peureux. Il me dit : « Non ! N'y va pas ! Est-ce cette vieille femme qui te fait peur ? Cette rebelle-là ! » Je lui répondis : « C'est plutôt difficile. Demain des Européens, plus haut placés, m'interrogeraient et cela me causerait des difficultés. » Alors il me dit : « Vas-y ! » [...] Arrivé à Rwambo nous rencontrons des gens qui venaient demander secours, disant que Mujandi avait attaqué : « Tes hommes de Bukinyanya, Bavimbere, Ntiruyorwa et Rumata ont été pillés, et chez Bikarisha on a mis le feu samedi dernier. » J'arrivai alors à Bukinyanya. Je fis venir des hommes et ils refusèrent de répondre à mon appel. Ceux qui m'avaient accompagné allèrent puiser de l'eau, les policiers allèrent chercher des gens, mais à leur approche tout le monde s'enfuyait dans la forêt. Alors, en dernier ressort, j'envoyai un message à l'Européen Rishire. Je lui disais : « Monte vite car ça va mal. Si tu ne montes pas vite, alors laisse-moi vite agir, afin que je fasse ce que je pourrai. » L'Européen me répondit : « Vous êtes des *pumbafu*⁴, il n'y a rien à faire, cette petite vieille, ce n'est pas une affaire ! » Je lui répondis : « Des vaches ont été spoliées, le pays a été incendié et, devant ces faits, tu agis ainsi ! » L'Européen se décida à venir ; il arriva à Bukinyanya. Le lendemain nous primes ensemble la route. Arrivés à Nyesunzo, nous trouvâmes que tous les gens des environs nous attendaient avec des arcs. Ils nous dirent : « Ne venez pas, ne traversez pas, vous, Beyerezi⁵, nous ne voulons pas voir le nom de Mutare ici, nous ne voulons que les fils

1. Inamujandi d'après la prononciation réelle. « Mujande » est l'orthographe des rapports européens. *Ina* est un préfixe fréquent devant des noms de personnages féminins. On notera, pour l'ensemble de l'extrait qui suit, les caractères du style oral, que nous avons tenu à respecter : répétitions, style direct fréquent, retours en arrière, chronologie floue. L'enregistrement a eu lieu à Ndora le 11 juillet 1968.

2. Bacinoni emploie le terme *polisi*, dérivé du français : il assimile ainsi son réseau d'autorités à l'administration européenne. Ce « policier » est en fait un de ses fidèles ou de ses suivants (*abagendanyi*) chargés de veiller sur son enclos de Bukinyanya. Un chef avait toujours plusieurs résidences. Bacinoni en a une à Muyange, vers la plaine, alors que celle de Bukinyanya est en haut, près de la forêt.

3. L'agent territorial Richir. « L'Européen » ou « Le Blanc » est désigné par le terme *muzungu* répandu dans toute l'Afrique orientale. Nous laissons au témoin la responsabilité de ses appréciations.

4. Terme swahili (langue volontiers employée par les colonisateurs) signifiant « vauriens ».

5. « Les gens de Bweyerezi », c'est-à-dire les Batara de la branche de Baranyanka, originaires de la région de Gitega dont un des noms était aussi Bweyerezi.

de Gihanamusango ! » Ils parlaient des descendants de Kirima¹. Ils se mirent à m'injurier et ils passèrent de chaque côté de la colline. Ils étaient quatre, parmi les miens ceux qui avaient des fusils étaient six, plus le mien. Je dis à l'Européen : « Lâche-moi car il y a longtemps qu'ils m'ont insulté [...] Laisse-moi me défendre, je ne te comprends pas, toi, Européen ! » L'Européen répondit : « Tu sais que c'est impossible, ce n'est pas autorisé. » Alors, je dis à l'Européen : « Connais-tu les nouvelles ? » — « Oui ! » — « Envoie mon sous-chef que voici nommé Mubegera pour les amadouer, et pour leur demander ce qu'ils désirent, puisque nous ne pouvons pas tirer. Laissons la force. » L'Européen dit : « Oui. » Je lâchai Mubegera qui partit, les amadoua ; ils se firent petits et l'écoutèrent accroupis, appuyés sur leurs lances et leurs arcs². [...] Ils lui dirent alors : « Nous ne voulons pas des Beyerezi, nous ne voulons pas de Muganwa, pas un seul, nous voulons les descendants de Gihanamusango, de Kirima, eux qui donnent lait et viande, et nous ne voulons jamais personne d'autre ! » L'Européen leur répondit : « Rentrez chez vous, nous allons arranger cela ; nous chasserons les chefs que vous ne désirez plus, nous vous appellerons pour que vous le sachiez. » Ils applaudirent en disant : « Oui ! » Au même moment un autre groupe descendait de la colline de Nyankomo et un cri s'éleva : « Pas du tout ! Allez-y et que même la peau blanche ne vous échappe pas ! Tuez-les et l'Européen aussi ! Ils peuvent bien nous tuer tous. Et même le poil blanc, nous le mangerons, nous irons le griller. Rien ne le défend ! » L'Européen me demanda en kirundi ce qu'ils venaient de dire et je lui dis tout. Il claqua des mains³. Il y avait parmi eux un notable nommé Rusekeza, il vit encore d'ailleurs : il habite à Bitare, il a été emprisonné, à Kigali, pour la même affaire. Rusekeza leur dit : « Arrêtez-vous, nous injurions le chef depuis longtemps : s'il y a matière à forfait, nous avons trahi un interdit, nous allons être exterminés. Rentrons chez nous. Nous avons forfait, nous portons la couleur⁴, nous approchons de la fin, plus rien n'est possible. Nous sommes exterminés ! » Et ils se mirent en route et rentrèrent. [...]

Vers deux heures, nous sommes descendus. Et les autres : « Les voici qui détalent vers le bas ! »⁵ Quand nous fûmes arrivés à Gihara, je dis à l'Européen : « Va à Bujumbura, ce n'est pas pour rien que tu as une moto, vas-y en personne ! Entre-temps, je vais chez moi, à Muyange voir mon épouse, j'attendrai là. Puis écris à Matumba qu'il surveille la sortie de la Kibira. » L'Européen écrivit à Matumba. Je me rendis à Muyange et j'expédiai toutes mes petites caisses à Rugombo, chez les Européens de la Compagnie⁶. Je restai là, veillant sur mes vaches. Les Banyamushasha [habitants de la plaine] ne se sont pas révoltés du tout. Ils venaient monter la garde et surveiller les sentiers. [...]

[Puis les Européens d'Usumbura lui fixent un nouveau rendez-vous à Bukinanyana]. J'avais envoyé des hommes pour aller l'arrêter [Inamujandi]. Ils la ramenèrent à Bukinanyana. Je la gardai cinq jours et j'avais prévenu l'Européen, en disant : « Aide-moi, viens interroger cette vieille ou bien dis-moi de l'amener pour interrogatoire. Cette vieille femme, on lui apporte des cadeaux dans la forêt, alors que toute la région s'est révoltée. Plus personne ne vient me voir. Je lui donne de la nourriture et elle refuse. Je lui donne de la bière et elle refuse. Que veux-tu que j'en fasse ? » L'Européen m'envoya une lettre, pleine d'injures, disant : « Tu es un imbécile. Tu n'es pas un homme ! » Quand je vis que la vieille vivait de tabac, depuis cinq jours qu'elle était chez moi, je lui rendis la liberté et elle s'en alla. Ainsi c'était manqué. Elle passa chez Baranyanka. C'est comme cela que tout a commencé. »

Ce témoignage circonstancié nous montre que l'action des partisans d'Inamujandi s'est d'abord manifestée dans une région de frontière, entre la forêt et les contreforts descendant vers l'Imbo, entre deux chefferies, entre deux territoires. Il était possible de jouer de cette situation en passant d'une zone à l'autre et en profitant de l'éloignement des deux centres administratifs responsables (Ngozi et Usumbura)⁷. L'attitude de l'agent territorial Richir a l'intérêt de dévoiler le scepticisme initial des Européens à l'égard d'un mouvement qui leur semble plus ridicule

1. Voir plus bas sur cet ancien chef.

2. Attitude de la palabre.

3. L'Européen est supposé faire un geste habituel chez les Barundi pour exprimer l'intérêt, l'étonnement, l'émotion devant un événement.

4. C'est-à-dire : « le malheur est sur nous ».

5. L'image de celui qui dévale à toute allure la pente d'une colline, c'est-à-dire de celui qui s'enfuit. La troupe de Bacinoni redescend en effet vers l'Imbo.

6. Il s'agit de la Compagnie de la Rusizi qui exploite le coton cultivé dans cette région. On remarquera l'importance de ses rapports avec les Européens.

7. Rusekeza, interrogé séparément, confirma la version de Bacinoni, notamment en ce qui concerne la première arrestation d'Inamujandi à la lisière de la forêt.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

que dangereux. Le geste de faiblesse qu'a dû représenter aux yeux des fidèles de la vieille femme sa remise en liberté a peut-être encouragé l'explosion de violence du Ndora. A moins que celle-ci ait été une réponse au début de persécution du mouvement ?

Trois phases se dessinent donc à travers ces divers témoignages, écrits ou oraux ; une période d'agitation entretenue dans la forêt autour d'une vieille femme annonciatrice d'un roi, une explosion de violence contre les autorités de la région du Ndora, enfin la répression organisée par les administrateurs territoriaux européens. Quatre forces sont engagées dans cette affaire : la population révoltée, les chefs barundi, les missions catholiques, l'administration coloniale. Nous allons nous interroger sur les causes de cette révolte : motifs d'ordre économique, liés à la grande dépression des années 1930, ou mobiles d'ordre politique liés à l'histoire ancienne de la région ? Dégager la signification de pareils événements, c'est essayer de mesurer la part de la pression coloniale et des dynamismes traditionnels dans les réactions d'une population colonisée.

Une période de difficultés matérielles

Une période de disette ?

La production agricole du Burundi dépend essentiellement des pluies qui sont abondantes d'octobre à mai, mais dont l'intensité est très irrégulière : la sécheresse avait provoqué une grave famine en 1928-1929. Mais en 1934 la pluviosité est normale, notamment sur la crête qui est toujours la région la plus arrosée. Il y avait eu une disette dans la région de Musigati en 1931-32 : rien de tel en 1934. Des précautions ont d'ailleurs été prises, depuis 1929, en matière de production alimentaire. Tous les témoins interrogés ont parlé d'abondance de maïs, de haricots, etc. Il faut en outre savoir que la soudure se situe plutôt entre décembre et février, quand on attend les premières récoltes suivant la saison des pluies. En septembre, au contraire, les greniers sont remplis des pois et du sorgho récoltés depuis juillet-août. C'est la grande saison de la bière de sorgho, des excès de boisson, des réunions, des festivités sacrées¹. Ni la météorologie ni le calendrier agricole ne firent de septembre 1934 un mois particulièrement difficile.

Les maladies :

Les gens du Mugamba ont-ils craint pour leur santé en 1934 ? Il faut, certes, tenir compte des endémies. L'administration parle beaucoup, en 1935, de la lutte contre le pian. La maladie du sommeil continue à freiner les activités dans la plaine de la Rusizi. Mais les régions montagneuses semblent privilégiées, à l'opposé des « fièvres » de la plaine.

1. Sur le calendrier agricole on peut consulter P. LEURQUIN, *Le niveau de vie des populations rurales du Ruanda-Urundi*, Bruxelles, 1960. La saison de la bière de sorgho est bien évoquée par H. MEYER, *Die Barundi*, Leipzig, 1916, p. 129 : « Comme pour toutes les autres fêtes des Barundi, l'abondance de bière prévaut sur toutes choses et que celle-ci n'est disponible qu'après les récoltes, c'est-à-dire de juillet à la fin d'octobre, les fêtes se déroulent presque uniquement au cours de ces mois. Toutes les nuits, mais surtout au clair de lune, retentit alors dans toutes les bananeraies le tumulte des beuveries et des danses, et même si habituellement il ne s'agit que de réunions de buveurs sans autre signification qui se font entendre dans la nuit, beaucoup sont aussi des assemblées religieuses des Ababandwa auxquelles ne prennent part que les initiés. »

En revanche, une épidémie a menacé plus directement les populations du nord-ouest du pays, de mars à septembre 1934 : il s'agit du typhus. Une ordonnance du 26 avril créa une zone interdite délimitée par un cordon sanitaire (cf. carte A), à travers les territoires de Ngozi, d'Usumbura et de Gitega. Les sous-chefs étaient chargés du contrôle des chemins, des troupes furent appelées en renfort du Congo pour assurer la quarantaine. Les sous-chefs devaient aussi faire transporter les malades dans des camps spéciaux dotés chacun d'un médecin (une enquête sur le pian fut interrompue pour cela) et de quelques infirmiers. Les huttes des malades furent brûlées, ainsi que des quantités de vêtements ¹, dans le cadre d'une campagne d'épouillage. La gravité de l'épidémie fut cependant mise en doute par les missions, qui s'inquiétèrent plutôt de voir leurs activités arrêtées (écoles, messes, visites des succursales). A Gatara, on constatait, le 13 mai, que le camp de malades de Burarana ne comptait que vingt patients et que la mortalité était dans l'ensemble très faible. On y estimait que les médecins étaient trop entichés de leur quarantaine. Malgré les réticences de l'administration, le culte reprit en juillet et les classes en août, puis les soldats quittèrent la région au début de septembre. Mais le cordon sanitaire tenu par les chefs indigènes resta en place au nord-ouest de Gatara jusqu'au 25 septembre : c'est l'administrateur de Ngozi qui le leva, lui-même, en se rendant au Ndora. Une des principales conséquences de l'épidémie fut de cloisonner le nord du pays et en particulier d'isoler la région de la crête par rapport aux centres de Ngozi et de Gatara. Il faut ajouter que les frontières du Congo (sur la Rusizi) et du Rwanda (sur la Kanyaru) furent également fermées à cette époque pour empêcher la propagation d'une peste bovine qui avait gagné le Rwanda. Les habitants du Ndora, cernés par les endémies de la plaine à l'ouest, par la peste bovine au nord et par le typhus à l'est, ont pu craindre des contagions, mais surtout ils ont été livrés à eux-mêmes durant quatre mois, les quatre mois qui précédèrent la révolte.

Le commerce

Les échanges de type commercial étaient très faibles dans l'ancien Burundi, vu l'importance des réseaux de clientèles et de prestations réciproques. Les produits artisanaux (armes, hoes, poteries, peaux, écorces de ficus battues) étaient échangés contre des cruches de bière, des paniers de vivres ou des têtes de bétail, selon les cas. Il s'agissait d'opérations de troc à l'échelon local. La région de la crête Congo-Nil était néanmoins proche d'une série de marchés de contact qui s'étaient développés sur les premiers contreforts de l'Imbo et qui continuèrent sous la colonisation. Le Mugamba donnait des pois, du bétail, de la cire, des bois odoriférants, des vêtements de ficus et il cherchait à se procurer du sel, des poissons et aussi de la bière de banane dans les régions moins élevées de l'ouest ou de l'est. Mais la colonisation a introduit de nouveaux produits, notamment les cotonnades (169 tonnes importées en 1924, 565 en 1934) ². En contrepartie, les Européens cherchèrent à valoriser certains produits indigènes et d'abord des vivres destinés au Congo ou à la consommation des centres urbains et de l'appareil colonial : le Ruanda-Urundi semblait destiné à devenir « le jardin et les pâturages du Congo » ³. La disette de 1928-29 entraîna

1. Beaucoup étaient encore des vêtements en écorce de ficus et 300 000 F de pagens de coton auraient alors été distribués.

2. Il y a aussi depuis 1926 des hoes importées. Les missionnaires notent dans les années 30 que les gens « courent après les francs » pour payer l'impôt et acquérir les étoffes européennes.

3. COIFARD, *op. cit.*, p. 86.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

l'arrêt de ce courant d'exportations en ce qui concerne les pois et les haricots. Néanmoins, vers 1930, Baranyanka faisait cultiver du blé sur ses terres et sur celles de ses sous-chefs. Les cultures tropicales de rapport (café et coton) ne faisaient que commencer à cette époque. Ce qui restait important, c'était les achats de viande, de lait, de bétail sur pieds et de peaux : ces produits de l'élevage donnaient les plus gros volumes à l'exportation.

Les transactions se déroulaient sur les marchés de chef-lieu des territoires. Voyons de plus près la situation à Ngozi et à Usumbura. Les acheteurs sont des étrangers, qu'il s'agisse d'Européens, d'Asiatiques ou même des Swahilis¹. L'étude des prix auxquels les Barundi vendent leurs produits à ces marchands révèle de singulières fluctuations de 1918 à 1935 (voir les courbes 1, 2, 3). Les valeurs exactes peuvent être discutées car les prix marchandés entre Barundi pouvaient souvent être plus bas. On remarque aussi la différence entre les deux marchés : il est plus « payant » d'aller à Usumbura car on prend ainsi à sa charge le transport jusqu'au bord du lac Tanganyika. Mais le rythme d'évolution est le même. On constate d'abord une hausse très sensible, jusqu'en 1928-1929, suivie d'une baisse brutale et d'une stagnation, à partir de 1932. Plusieurs phénomènes interfèrent dans cette évolution des prix : d'abord la diffusion de la monnaie belge favorisée par le développement des échanges et par les nouvelles exigences fiscales, qui entraînent un accroissement de la masse monétaire; mais aussi la tendance inflationniste générale dans le monde à cette époque (les sommets de 1928 et 1929 correspondent aux années euphoriques connues par les grandes puissances à la veille de la dépression); enfin la crise alimentaire que connaît le Ruanda-Urundi au même moment (la disette de 1928 a favorisé la cherté). La chute des prix de 1929 à 1932 s'explique également par deux séries de causes : un retour à la normale du point de vue agricole, mais aussi un contrecoup de la grande crise². Si nous envisageons le cas des habitants de ces régions allant vendre quelques chèvres, voire une vache ou un taurillon, un ballot de peaux ou des paniers de haricots en vue de payer l'impôt ou d'acheter quelques mètres de cotonnades, nous voyons que leur étonnement et leur déception durent être grands devant l'effondrement des prix des années 30. Certes, ils connaissaient les roueries du marchandage, mais le flair du maquignon ne peut suffire pour comprendre les phénomènes économiques généraux, et l'on sait combien, jusque dans les pays les plus modernes, la colère est grande chez les ruraux lorsqu'ils s'aperçoivent que la valeur de leurs productions diminue pour des raisons étrangères à leur travail.

La contradiction vécue par les Africains quand ils jouaient, si l'on peut dire, le jeu monétaire, se lit encore mieux sur les courbes (diagramme 4) relatives au commerce des peaux³ : on voit que la hausse extraordinaire des revenus de 1921 à 1928 ne correspond absolument pas à des sommets équivalents dans la production écoulée : celle-ci est plutôt stagnante, même en baisse par rapport au début de la période. Et pour l'effondrement de 1929-1932 (plus accentué que pour les vivres), ce sont encore les fluctuations des cours qui jouent le rôle essentiel⁴. Mais après 1932 la

1. Les Swahilis sont des Noirs islamisés venus de régions plus ou moins éloignées de l'Afrique orientale ou nés au Burundi même : en 1934 il y en avait 4 757 dans le territoire d'Usumbura, 37 dans celui de Ngozi. Ils étaient installés dans les centres commerciaux.

2. La Belgique qui est le premier acheteur est atteinte par la crise surtout en 1932. Voir F. BAUDHUIN, *Histoire économique de la Belgique, 1914-1939*, Bruxelles, 1946, t. I, p. 186.

3. Nos courbes ont été établies d'après les statistiques annuelles des *Rapports*.

4. Les cours des peaux sur la place de Londres (cf. J. NERE, *La crise de 1929*, Paris, 1968, p. 67) passèrent de l'indice 119 en 1927 à 63 en 1931 : la baisse est moins importante que sur le marché d'Usumbura.

croissance des revenus indigènes (voir en 1933, en 1935) est liée à une augmentation des ventes. Il semble donc qu'après une période spéculative (avec sa double péripétie de hausse et de baisse), vienne une période laborieuse où les revenus ne progressent qu'à la mesure des biens produits.

On sait que les fluctuations liées à la grande crise ont été comme amplifiées en Afrique (dans les pays producteurs de matières premières en général), puisque selon certaines estimations¹ les prix y ont baissé de 60 à 70 %, au lieu de 50 à 60 % pour l'ensemble du marché mondial². Le poids des frais de transport à longue distance et le niveau primaire de l'économie des pays coloniaux se reflètent dans ces chiffres. Mais sur les marchés du Burundi, c'est par des baisses de 70 à plus de 80 % par rapport à 1928 que se traduit la crise. Nous sommes en présence d'une économie monétaire dans l'enfance, très sensible à la conjoncture de la métropole et à la situation financière de celle-ci. C'est une de ces antennes fragiles de l'économie moderne de l'époque, une sorte de comptoir éloigné de l'Europe, menacé de liquidation en cas de crise. Cette fragilité apparaît dans l'évolution du commerce extérieur du Ruanda-Urundi (cf. diagrammes 5 et 6). La balance est en déficit de 1927 à 1934 pour deux raisons successives. De 1928 à 1930 le déficit est dû à la croissance des importations et à la baisse des exportations, décalage qui s'explique à la fois par la crise agricole de 1928-29 et par la tendance à investir, encouragée dans les années 20 par le boom des affaires. Le même optimisme qu'au Congo y régnait à cette époque : le développement des affaires rembourserait vite les avances consenties, après des difficultés passagères que le progrès des transports et des cultures éliminerait. On voit en effet les exportations augmenter en volume après 1930 et dépasser les importations dès 1932³. C'est alors qu'intervient le deuxième processus critique : l'effondrement des cours qui se reflète dans la stagnation de la valeur des exportations de 1930 à 1933 alors que leur volume double⁴. Dès lors le déficit n'est plus supportable, l'avenir semble trop sombre pour que l'on continue à investir imprudemment, ce qui explique la chute des importations en 1932. La crise conjoncturelle des affaires s'est donc greffée en ce cas sur un déficit commercial antérieur et sur une crise de subsistance. Au moment où les effets de celle-ci allaient s'effacer, le marché international a réduit à néant tous les espoirs. A partir de 1934, la Belgique veille à ce que la balance reste excédentaire en limitant la croissance des importations en fonction de celle des exportations. La reprise qui s'amorce alors se situe donc dans un contexte de marasme général et elle n'est possible que par une exploitation renforcée des possibilités locales (cassitérite, or de la Kaburantwa et surtout le café et le coton), coïncidant avec un recul des investissements : la diminution des importations de 1931 à 1932 représente près de 40 % pour les carburants, 80 % pour le ciment, 75 % pour les véhicules : on fait des économies sur les équipements.

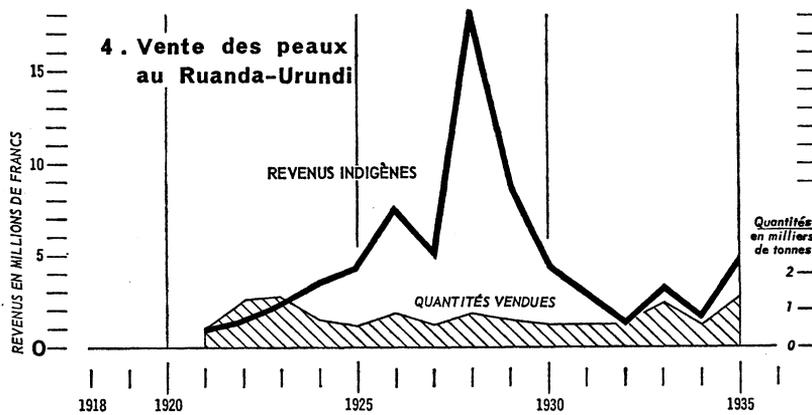
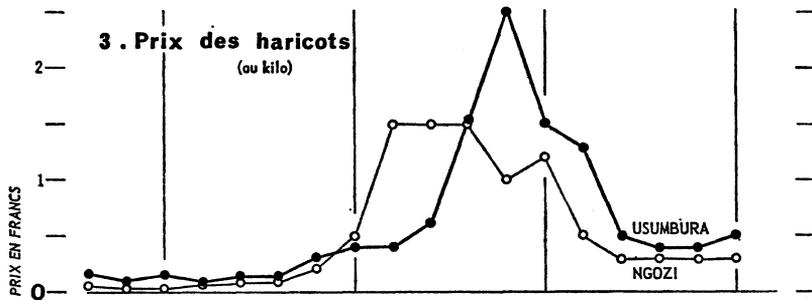
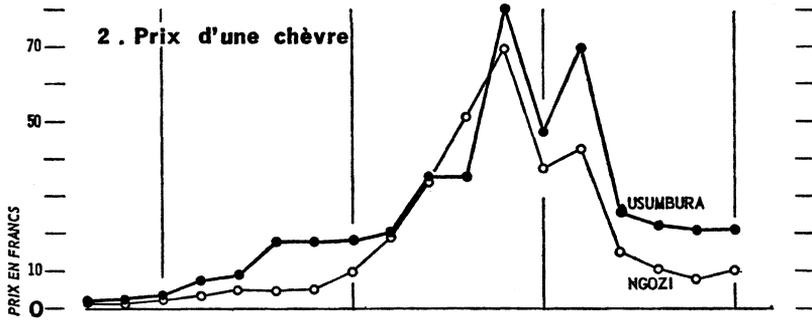
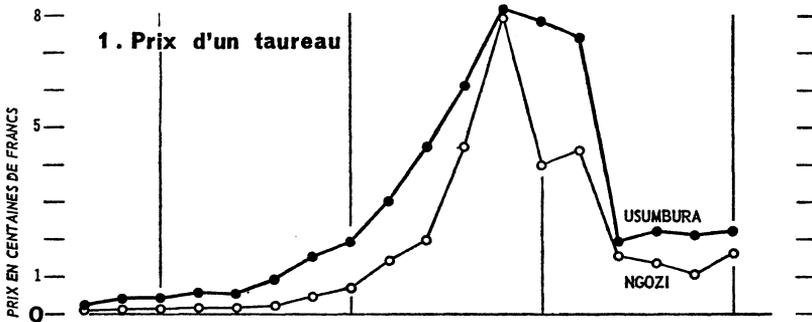
Du point de vue de la population africaine cette succession de difficultés s'est additionnée : peur de la famine, puis dévalorisation des produits. Les années les plus

1. J. SURET-CANALE, *Afrique noire. L'ère coloniale. 1900-1945*, Paris, 1964, p. 361.

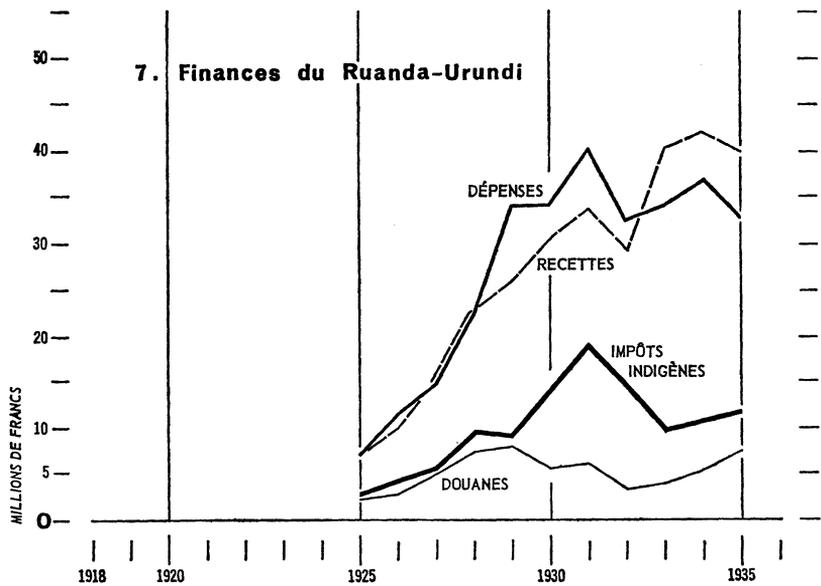
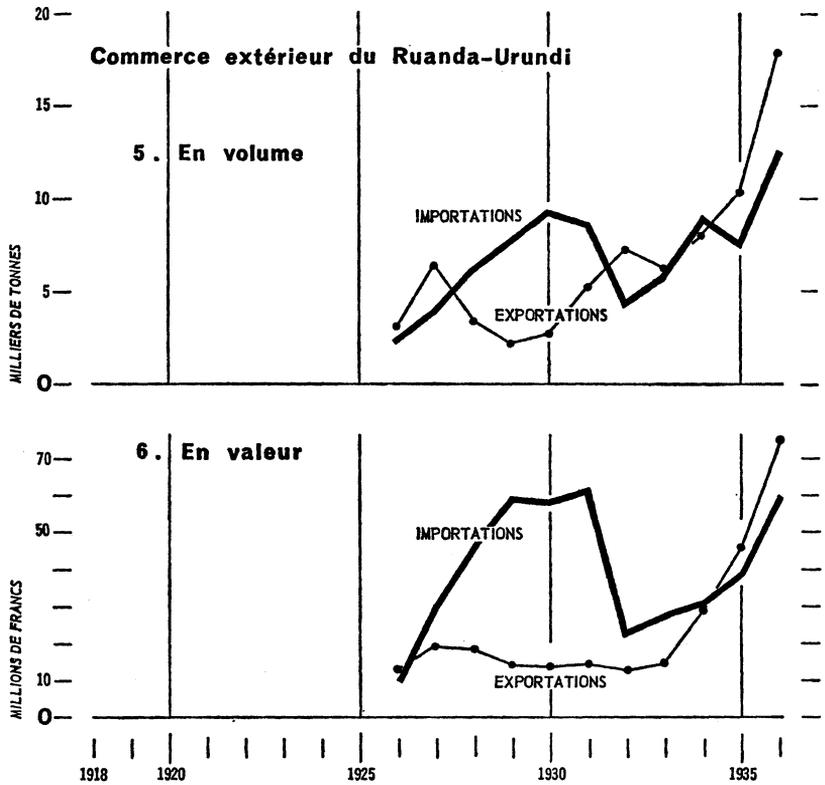
2. BAUDHUIN, t. II, p. 436, évalue à environ 45 % la baisse des prix de gros en Belgique de 1929 à 1934. M. MERLIER, *Le Congo, de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, 1962, p. 142, évalue la baisse du cuivre à plus de 70 % entre 1928 et 1934. En Ouganda les prix du coton et du café ne semblent diminuer que de 50 % entre 1929 et 1933 (cf. HARLOW et CHILVER, *op. cit.*, p. 455).

3. Les exportations de bétail et de cire du Ruanda-Urundi ont par exemple doublé (en quantités) de 1931 à 1932.

4. Et encore en 1931 et 1932 50 % de ces exportations environ (en valeur) se firent en direction du Congo, sinon le déclin des exportations aurait été plus sensible. Cet exemple illustre un certain repliement des empires coloniaux sur eux-mêmes.



Ruanda-Urundi



L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

sombres sont peut-être celles de la dépression qui voient diminuer les sommes obtenues pour une même denrée, et les marchés s'étioler. La crise provoque une régression du troc traditionnel, un ralentissement des ventes de cotonnades et un regain des vêtements de ficus. La reprise qui se dessine après 1933 est due à un effort de vente accru, sans la forte incitation monétaire des années 1923-1928. Quand la révolte d'Inamujandi éclata, l'économie n'était certes plus au creux de la vague, elle connaissait une reprise, mais au moyen d'une « mise au travail » du pays. Le commerce pouvait être jusqu'en 1928 une bonne affaire; après 1930 il est devenu une nécessité, pour compenser la baisse des cours et pour payer l'impôt. On voit que la qualification de « laborieuse » que nous avons appliquée à cette période (d'après l'étude du commerce des peaux) est confirmée par l'analyse de la balance commerciale et de la politique générale de la puissance mandataire.

Si nous considérons de nouveau la région du Mugamba, il semble que la vie quotidienne ait été peu marquée par le commerce jusqu'à cette époque. L'essentiel était produit par l'exploitation familiale, complétée par des échanges de services au niveau des collines proches. Mais la crise était précisément absurde au regard de la société indigène dans la mesure où elle la pénalisait par définition, quand elle tentait, de gré ou de force, de se mettre au rythme de la « civilisation » économique. Celle-ci se fit de plus en plus pesante dans les années 30. Les prix proposés baissaient, les importations étaient restreintes, au moment où les exigences de l'État s'aggravaient et où des besoins nouveaux avaient été créés. Le résultat le plus remarquable de la crise sur le plan social ne fut sans doute pas le déclin des activités de rapport, mais l'accroissement de leur emprise sur la vie des gens.

Les impôts

La situation financière du Ruanda-Urundi de 1925 à 1935 apparaît sur les courbes du diagramme 7. La tendance inflationniste des années 20 se lit dans la croissance rapide des budgets, dépenses et recettes étant d'ailleurs équilibrées jusqu'en 1928. Le déficit n'apparaît qu'en 1929 et dure jusqu'en 1932. Cette date marque une étape, les dépenses, en particulier, ne variant guère jusqu'en 1935. Quelles sont les implications économiques et sociales de cette évolution financière ? Le rapport avec les chiffres du commerce extérieur est frappant (cf. courbe 6), plus précisément le rapport entre l'évolution des dépenses publiques et celle des importations. Cela traduit les besoins de l'administration pour les travaux publics, la santé, les subventions scolaires, l'entretien du personnel civil et militaire¹. L'évolution des recettes ne dessine pas le même parallélisme avec celle des exportations : dès 1928 et jusqu'en 1934 les premières sont nettement supérieures aux secondes. Pourtant ces dernières déterminent largement la richesse du Territoire, du moins dans son expression monétaire. On peut donc s'interroger sur l'origine de ces recettes en hausse. Les revenus des douanes suivent l'évolution du commerce, mais les impôts indigènes (taxe sur le bétail et capitation) progressent sensiblement, surtout de 1929 à 1931, comme pour compenser l'affaiblissement des revenus douaniers. Ils représentent environ 50 % des recettes en 1931 et 1932.

D'où la population africaine a-t-elle tiré cet argent ? Il ne pouvait provenir que des rémunérations reçues pour tel ou tel travail au service d'un particulier, d'une Mission ou de l'État, ou bien du produit des ventes sur les marchés. Or les années

1. La somme totale des dépenses publiques est supérieure à la valeur des importations de 1932 à 1934.

1931 et 1932 furent très mauvaises de ce point de vue. La pression fiscale atteignit donc son maximum au moment où les revenus des indigènes étaient en pleine crise. L'effort exigé explique que les Burundi se soient alors préoccupés de vendre davantage (on a vu que le volume des exportations réaugmenta dès 1931) et aussi qu'ils aient réduit leurs achats (on a remarqué la chute des importations et le regain des produits de l'artisanat local à ce moment-là). Le gouvernement obtint ces résultats en multipliant le nombre des contribuables effectifs, c'est-à-dire en forçant les chefs à percevoir la capitation sur tous leurs « hommes adultes valides » : les « H.A.V. » deviennent les unités administratives de base, ils sont 400 349 pour tout le Burundi en 1934. L'importance des chefs est proportionnelle au nombre de leurs contribuables : en 1934 Baranyanka « valait » 18 000 H.A.V. Le taux de la capitation a aussi augmenté : il était de 10 F en 1928 ; en 1932 il était de 20 F à Ngozi et de 27,5 F à Usumbura. Il dut être ramené à 10 F à Ngozi en 1933 (puis relevé à 12 F en 1934) : cela représentait alors environ une demi-chèvre ou 30 kg de haricots, ce qui était élevé pour les familles les plus pauvres. Les autorités, comme on le voit, s'efforçaient néanmoins de « tondre le mouton sans l'écorcher ». La masse fiscale indigène diminua en 1931-1933, en fonction du déclin prolongé des affaires, elle réaugmenta avec la reprise d'après 1933.

A cette date la politique financière semble bien définie : limitation prudente des dépenses, budgets en excédent, encouragement de la production locale afin de faire remonter les revenus douaniers et de pouvoir maintenir la pression fiscale sur les Africains : l'objectif d'ensemble est de pourvoir aux dépenses par les recettes locales sans trop demander à la métropole. La pression fiscale est par ailleurs conçue comme un moyen d'inciter au travail productif¹ :

« ... les impôts, à la condition de rester modérés, ont, en Afrique centrale, une influence salubre indéniable, résultant de ce qu'ils soumettent automatiquement à la bienfaisance du travail des races qui, précédemment, croupissaient dans le désœuvrement, au point de ne pas même produire les vivres nécessaires à leur alimentation. »

Encore une fois le caractère « laborieux » de cette période se manifeste : période d'austérité budgétaire, de développement des ressources malgré le marasme des prix. Les progrès sont assurés par le travail de la population. Cette politique impopulaire explique les réactions de fuite devant l'impôt², l'obsession de l'argent à gagner pour payer le *kori* (impôt), comme on le notait à Gatara, et de nombreux départs en Ouganda. C'est dans cette ambiance d'autarcie financière et de rigueur fiscale que doit être située la révolte du Ndora.

Les travaux

Aux activités traditionnelles des champs et des enclos s'ajoutaient des tâches « modernes » qui se présentaient sous deux formes : travaux rémunérés et corvées gratuites. Le *Rapport* de 1932 donne les chiffres suivants pour le Burundi et pour le territoire de Ngozi :

SALARIÉS PERMANENTS	NON PERMANENTS (hommes-années)	PORTAGE (journées)	ÉMIGRÉS (East Africa)
Burundi ..	2 849	4 369	10 836
Ngozi	128	1 261	120

1. Jugement exprimé dans le *Rapport* de 1928, cité par J.-L. COIFARD, *op. cit.*, p. 132.

2. Sur quelque 80 000 H.A.V. recensés dans le territoire de Ngozi, 14 000 environ ne payèrent pas l'impôt en 1934, soit le double par rapport à 1935 : est-ce l'effet de négligences ou une conséquence de la révolte ?

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

Le *Rapport* estime que cela représente 19 014 salariés pour tout le Burundi sur 373 883 H.A.V. (les chiffres étant respectivement de 1 906 sur 79 254 pour Ngozi). L'emploi apparaît comme essentiellement occasionnel ; malheureusement, ni le nombre des journées de portage, ni les estimations un peu curieuses en « hommes-années » ne nous renseignent sur la proportion exacte de H.A.V. concernés, à un moment ou à un autre, par ces relations salariales. Les principaux employeurs sont l'administration et les Missions. Les tâches ainsi rémunérées sont souvent des postes de responsabilité à l'échelon des contremaîtres (surveillance de chantiers, direction d'équipes de travail) ou des travaux artisanaux plus spécialisés (maçons par exemple). Les postes de l'État et les Missions de l'intérieur étaient également les plus gros usagers du portage. On retrouve ici la fragilité d'une économie qui dépend largement des finances publiques.

Par rapport aux années 20, la tendance générale est alors à l'insuffisance des offres de travail, comparées au nombre des demandes. Les missionnaires de Gatara constataient en 1933 qu'ils devaient refuser du travail à beaucoup de Noirs à cause des difficultés financières de l'heure et ils rappelaient qu'un des motifs de la demande était l'éclosion de besoins nouveaux : « La soif des belles étoffes fait sortir les pauvres de chez eux. Tout le monde veut travailler : chômeurs forcés. Cependant tous ont de la nourriture à volonté ¹. » Il aurait fallu ajouter l'impôt et la crise du commerce qui pousse les gens à essayer de louer au moins leurs bras. Or le portage avait nettement reculé : 858 333 journées recensées en 1930, 479 785 en 1931, 295 030 en 1932, 139 801 en 1933. Cette diminution des besoins en porteurs s'expliquait par la crise économique, mais aussi par le développement du réseau routier ouvert aux camions, en particulier du lac Tanganyika à Gitega (depuis 1927) et vers le Rwanda (la route d'Astrida achevée en 1932). En outre les tarifs tendaient alors à baisser : selon le barème de 1932 l'État rémunérait « l'étape normale » à 1,65 F (retour « à vide » compris) ². Or en 1934 le tarif officiel fut abaissé à 1 F. La diminution de l'emploi s'accompagna d'une réduction des salaires. Les régions que nous considérons ne semblent pas avoir été les plus défavorisées en matière d'emploi : les relations avec le Rwanda par la plaine de la Rusizi ou par l'intérieur, l'implantation de nouvelles Missions, le chantier de la route d'Astrida en activité durant plus de trois ans, la prospection minière et l'exploitation des alluvions aurifères de la Kaburantwa (chez Bacinoni) représentaient de nombreuses possibilités de travail, à titre momentané, c'est-à-dire justement ce que recherchaient les Barundi, peu désireux d'adopter définitivement un métier qui les éloigne de leur enclos. Mais nous pouvons faire ici la même remarque que pour le commerce : ce sont précisément les activités « modernes » qui souffraient le plus de la crise.

La situation de sous-emploi pouvait être d'autant plus durement ressentie qu'elle coïncidait avec des exigences croissantes des autorités en matière de travail gratuite. Il s'agit des corvées « dans l'intérêt des collectivités indigènes » qui s'ajoutaient aux prestations de travail coutumières (qui avaient été fixées en 1931 à 13 jours par an). Ces corvées officielles consistaient en travaux routiers (aménagement de pistes, débroussage régulier) et en aménagements culturels (drainages, terrassements, boisements à raison d'un hectare pour 300 contribuables, lutte contre les sauterelles).

1. Diaire de Gatara, 28 novembre 1933. On remarquera que les missionnaires ne prétendent pas (au contraire de l'administration) que la « paresse » des Noirs irait jusqu'à leur faire négliger leurs cultures !

2. Les particuliers donnaient en général 1 F. L'étape normale représentait quelque 20 km pour une charge d'environ 25 kg.

Chaque famille se voyait, en outre, imposer des obligations agricoles nouvelles : cultures vivrières pour lutter contre les disettes, plantations de caféiers généralisées à partir de 1931. « Tout le monde est sur pied pour faire des cultures de manioc, eucalyptus, café, etc. Le gouvernement pousse activement... »¹. Enfin l'installation des nouvelles Missions suscita des mobilisations supplémentaires de main-d'œuvre gratuite. Le zèle des nouveaux baptisés et des catéchumènes vint compenser la détresse financière des églises. C'est ainsi qu'on voit dans les années 30 s'édifier « à bon marché » les églises de Gatara et de Musigati². Sans vouloir a priori ranger ces contributions, souvent comparées à celles de nos bâtisseurs de cathédrales médiévales, sous la rubrique des corvées imposées, on ne peut nier qu'aux yeux de la masse de la population l'Européen apparaisse de plus en plus dans ces années comme celui qui fait travailler. Les enquêtes orales confirment d'ailleurs abondamment cette impression : « Les Belges ont fait travailler ! », entend-on sans cesse. Ce que nous pouvons ajouter, c'est le rôle de la grande dépression dans ce renforcement de la mobilisation du labour africain.

Le Burundi victime de la grande crise

L'analyse de la situation du Ruanda-Urundi dans les années 30 a montré combien les répercussions de la grande crise furent lourdes dans ce territoire lointain qu'on aurait supposé plus à l'abri des péripéties de l'histoire économique de l'Occident : tassement des prix sur les marchés les plus reculés, déficit commercial prolongé malgré la progression des exportations et le retrait relatif des produits d'importation, durcissement de la fiscalité et des corvées, cultures obligatoires généralisées en compensation de l'échec de la mise en valeur capitaliste. Toutes les compagnies, qui s'étaient en effet lancées dans des spéculations agricoles au Burundi, connurent de graves difficultés à partir de 1931 et durent cesser leurs activités ou se reconvertir en simples compagnies de commerce. Par exemple la *Compagnie de la Rusizi* renonça à la culture directe du coton en 1931 pour ne plus s'occuper que du traitement des récoltes obtenues par les planteurs indigènes de la plaine. Des plantations de palmiers à huile et de sisal durent aussi être abandonnées. Ces compagnies s'étaient implantées dans l'Imbo, sur des terrains fertiles proches du lac. Leur faillite amena la suppression d'emplois qui pouvaient intéresser les montagnards les plus proches de cette région.

On peut voir un autre signe de la faillite économique qui gagne le Burundi dans l'essor brusque de l'émigration vers l'Afrique orientale britannique. Ce mouvement est d'autant plus frappant que les Burundi passaient, jusqu'alors, pour des paysans casaniers et que les Allemands avaient hésité, pour cela, à les transporter comme travailleurs sur leurs plantations de l'est. Les bastions montagneux du Ruanda-Urundi étaient, en effet, apparus depuis le début comme des réservoirs de main-d'œuvre avec leurs densités énormes (environ 70 h/km² à l'époque), comparées aux déserts humains de l'ouest du Tanganyika Territory ou de l'est du Congo (moins de 10 h/km²). Dès les années 20 l'*Union minière* y recrutait de la main-d'œuvre : en 1930 plus de 7000 Banyarwanda et Burundi étaient au Congo. Mais en 1931 l'*Union minière* cessa ses recrutements et commença même à rapatrier les engagés. En 1933

1. Diaire de Gatara, 7 décembre 1931. Il signale ailleurs que les chefs se démènent pour avoir des « records de cultures ». Les paysans devaient présenter 35 ares (les *bipimo*, c'est-à-dire les parcelles « mesurées ») de cultures vivrières obligatoires, drainer des marais, avoir des réserves, développer le manioc, etc.

2. J. HEUGENS, « Quand on bâtit », *Grands lacs*, 1^{er} mars 1936, pp. 437-438.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

il ne restait que 231 Barundi au Katanga. Parallèlement à ces départs organisés, un mouvement spontané s'était amorcé, surtout depuis 1929, en direction du Tanganyika (vers Bukoba) et de l'Ouganda. Ces départs étaient momentanés (quelques mois). Ils furent d'abord provoqués par la menace de la famine, puis par le besoin d'argent (pour payer l'impôt, acheter quelques vêtements, constituer une dot) et aussi la peur des corvées¹. Leur nombre augmenta brusquement en 1932-33, c'est-à-dire à l'apogée de la crise au Burundi et au moment où le Congo venait de se fermer. On passa de 3000 à 4000 en 1930-31 à 10836 en 1932 et 14042 en 1933. Le courant se ralentit en 1934 à cause de la disette qui régnait alors au Tanganyika : nouvel obstacle pour ceux qui cherchaient de l'argent à ce moment-là ! Les provinces les plus touchées étaient certes celles de l'est, mais le territoire de Ngozi fournit ses premiers contingents d'émigrants en 1932 (1876 sont recensés en 1933). La dépression n'a donc pas amené les gens à se replier sur leurs collines : l'aggravation des exigences, issues de la présence européenne, a plutôt ouvert aux paysans barundi des horizons plus lointains. On peut dire que la crise a comme dérangé la fourmilière.

Le Ruanda-Urundi étant alors plus ou moins intégré au Congo (même législation, union douanière, même monnaie), on observe avec intérêt la politique coloniale belge à cette époque. A partir de 1931 elle semble évoluer d'un régime exclusivement capitaliste (primauté de grandes compagnies minières, commerciales ou de plantations) à un régime de développement agricole par les paysans congolais eux-mêmes sous le contrôle de l'administration. C'est le sens du rapport élaboré cette année-là par une commission du Sénat et qui fut adopté par le Ministère des Colonies : l'agriculture serait développée systématiquement en collaboration avec les chefs coutumiers². On reconnaît, dans ces vues, la politique de mise au travail par la fiscalité, la contrainte administrative et la pression monétaire que nous avons analysée pour le Burundi : le contexte économique était le même (effondrement du commerce après une période d'importations massives, réduction des salaires, refoulement de main-d'œuvre sur les campagnes). Mais la désillusion fut particulièrement grande au Ruanda-Urundi, dans la mesure où la puissance mandataire prit alors conscience de la pauvreté du Territoire. Quant aux Africains, ils vivaient dans les deux cas la même situation contradictoire : ils voyaient leurs revenus fondre et leurs obligations se multiplier, les cultures obligatoires devaient renflouer l'économie.

« On utilisa les cultures forcées baptisées « éducatives » pour équilibrer la balance commerciale qui rapporta quand même quatre milliards de 1931 à 1937 : à la différence des mines, l'effondrement des cours agricoles fut compensé par l'augmentation de la production et surtout par la réduction de la rémunération des paysans³. »

Aux yeux des Africains l'économie importée était de moins en moins intéressante et pourtant ils étaient invités à la renflouer et à y participer de plus en plus par leur travail : ce fut l'impact essentiel de la crise sur leur société. M. Merlier voit un lien entre ce durcissement de l'exploitation coloniale et les mouvements syncrétiques à tendance subversive qui se développèrent alors au Congo. La révolte du Ndora eut certes une portée infiniment plus limitée que le kimbanguisme, mais elle se situait dans le même contexte.

1. Cf. *Rapports de 1929 et 1933*, diaire de Gatara et HARLOW et CHILVER, *op. cit.*, p. 427. Les recensements officiels sont inférieurs à la réalité.

2. Cf. R. ANSTEX, *King Leopold's Legacy*, Londres, 1966, pp. 108-111.

3. Cf. M. MERLIER, *op. cit.*, p. 143.

Une histoire locale mouvementée

Si général qu'ait été l'impact de la crise, il nous faut apprécier le plus concrètement possible ses répercussions dans la région considérée. Or le Ndora, et plus largement le Mugamba septentrional, se présentaient comme une région écartée, une sorte de marche-frontière face au Rwanda, entre la plaine de la Rusizi et les collines plus douces de la région de Ngozi. L'âpreté du paysage a déjà été évoquée, ce n'est pas une zone de passage. Mais en 1934 elle était cernée par de nouveaux axes de circulation : à l'ouest, l'activité européenne était importante (lutte contre la maladie du sommeil, développement du coton, trafic vers le Rwanda et le Congo du moins en saison sèche); à l'est, une nouvelle route, parallèle à celle de la plaine mais praticable en toutes saisons, avait été achevée en 1932 (elle reliait Usumbura à Astrida et représentait dès lors l'axe essentiel vers le Rwanda). L'apparition de véhicules automobiles (depuis 1926), et notamment de camions, favorisait l'emprise à la fois administrative et économique des Européens. Mais la crête elle-même, vers la haute Ruvubu et la Kibira, restait à l'écart, malgré les pistes motocyclables que s'efforçaient d'entretenir les Missions pour la desserte de leurs succursales. Le retard en ce domaine à la veille de la révolte apparaît, a contrario, dans les efforts d'aménagement routier qui suivirent la répression : une route de 60 km fut ouverte en 1935 aux camions, de Musigati à Butara (et aux mines de la Kaburantwa) par le Ndora, une autre fut ouverte aux motocyclettes de Kayanza à Ndora la même année¹. Ce fut donc la révolte qui suscita un contrôle plus étroit de la région. La pénétration missionnaire elle-même, en général plus précoce que celle des autorités, fut tardive dans ces montagnes : Gatara datait de 1928, Musigati de 1930. En 1934 les premières succursales ou simples « maisons de prière »², venaient d'être fondées au nord de Musigati (Ngonye, etc) et à l'ouest de Gatara (Munanira, Ndora). Et encore y voyait-on plus souvent des catéchistes africains que des Pères européens. Pour les gens de la région, la présence des Blancs était très récente et restait épisodique. Nous sommes là dans une contrée longtemps isolée, mais en train de subir l'encerclement et les débuts de la pénétration de la civilisation étrangère. Le cas est différent de celui des bords du lac Tanganyika, plus « civilisés », mais aussi de celui du sud du pays resté encore plus « primitif ». Nous sommes dans une frange où le contrecoup de la colonisation est de plus en plus ressenti, mais indirectement. La population subit un choc plus qu'elle ne rentre dans un cadre. Elle a alors tendance à se raccrocher à un passé qu'il faut connaître.

Le souvenir de Kirima

Le passé était incarné aux yeux de la population de cette région par un personnage hors du commun, qui avait été le chef durant les vingt premières années du siècle, Kirima (ou Kilima). Les origines de ce personnage sont obscures et notre propos n'est pas de les élucider ici. Il prétendait descendre de Ntare Rugamba et d'une femme que ce roi du Burundi aurait épousée au Bushi, de l'autre côté de la Rusizi : c'était évidemment une façon de se poser en prétendant au tambour royal du Burundi. Mais le fait est que Kirima apparut dans la région à la fin du XIX^e siècle avec des guerriers dotés de quelques fusils. Il occupa d'abord le nord de la plaine,

1. Les témoins burundi présentent ces travaux routiers comme des corvées imposées à titre de punition en 1934-35. « C'est grâce à Inamujandi qu'il y a une route », ironisa Bacinoni.

2. *isengero* : « lieu où l'on prie », c'est-à-dire un centre d'instruction de catéchumènes par opposition aux chapelles-succursales où l'on célèbre le culte.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

puis le Mugamba et menaça la résidence royale de Bukeye. Après lui avoir reconnu une certaine autonomie en 1903, les Allemands se retournèrent contre lui : ils le déportèrent au nord du lac Nyassa de 1906 à 1911, puis ils le réinstallèrent au nord du Mugamba : il mourut à Munanira peu après l'arrivée des Belges¹. C'est un personnage de la trempe de ces aventuriers qui, au XIX^e siècle, se taillèrent des royaumes en Afrique en usant de moyens modernes (commerce, armes à feu), mais sans renier le prestige des pouvoirs charismatiques traditionnels. On pense aux Banyamwezi Msiri au Katanga et Mirambo au sud du lac Victoria dans les années 1870-80². La tradition du Mugamba ne voit pas en Kirima un rebelle disposant de fusils, ni un envahisseur étranger, mais un chef terrible, Kitinywa (« le Redouté »), ou Kirimamyampi (« Kirima-les-flèches »), et aussi un chef bienveillant qui savait distribuer du bétail à ses fidèles, le grand dispensateur de festins de viande³. Bien plus, on voyait en lui un *mwami*, un roi. Kirima se faisait d'ailleurs intituler Mwezi comme son rival. Après sa mort, il fut transporté dans la zone des nécropoles royales du Burundi, près de la source de la Ruvubu, à Kanyankuru, au sud du *nganzo* de Mwezi Gisabo⁴, et son fils prit le nom de Mutaga, conforme au cycle royal légitime. Les gens du Mugamba ne voulurent d'ailleurs pas croire à sa mort et virent dans toutes les calamités (maladies, sécheresse) des signes de sa vengeance contre les autorités nouvelles. Car les milieux dirigeants de la cour de Mwambutsa, les grands chefs qui avaient l'oreille des Belges, se plaignirent de ces « abus » et le Résident Ryckmans décida d'exiler au Congo toute la famille de Kirima avec son bétail. Cette décision ne supprima pas la vénération de la population à l'égard du grand chef disparu.

Cette fidélité à l'ancien « usurpateur » s'est exprimée au cours de la révolte du Ndora. Le récit de Bacinoni nous a montré que les rebelles demandaient le retour des « fils de Gihanamusango », c'est-à-dire des fils de Kirima (Gihanamusango étant probablement un oncle de Kirima). Inamujandi aurait alors été la prophétesse chargée de préparer ce retour. Mais deux autres témoins, plus proches du milieu des anciens révoltés, ont contesté cet aspect : selon eux la vieille femme annonçait la venue d'un roi, sans préciser qu'il dût s'agir des descendants de Kirima. La version de Bacinoni se retrouve dans les documents européens⁵, mais un ancien missionnaire de Musigati nous a affirmé que le rôle des fils de Kirima fut nul. Alors, que conclure ? Vu l'assimilation faite depuis le début du siècle, chez les Banyamugamba entre la personne de l'ancien chef et l'idée monarchique, il est possible que des rebelles aient pensé à ce héros ou à ses fils lorsqu'ils rêvaient d'un nouveau *mwami*. Mais le chef Bacinoni, proche de l'administration européenne, n'a-t-il pas mis en valeur les anecdotes allant en ce sens afin de pouvoir donner une explication satisfaisante des événements aux autorités coloniales ? Lui-même, ainsi que Baranyanka et Nduwumwe, avaient hérité des anciens domaines de Kirima. Il était plus facile de décrire la révolte comme un retour des anciens usurpateurs que comme une contestation globale des autorités.

1. D'après P. RYCKMANS, *Une page d'histoire coloniale*, Bruxelles, 1953 ; W. M. ROGER LOUIS, *Ruanda-Urundi, 1884-1919*, Oxford, 1963, pp. 114-144 ; et nos propres enquêtes.

2. Voir par exemple A. VERBEKEN, *Msiri, roi du Garenganze*, Bruxelles, 1956 et R. FOUQUER, *Mirambo*, Paris, 1967.

3. Bacinoni insista sur les distributions de viande comme moyen décisif de rallier les populations de la région. Le festin de viande est une fête par excellence.

4. Voir à ce sujet notre article, « Les tombeaux royaux des *bami* du Burundi », déjà cité. Ces sites royaux ont été indiqués sur la carte B.

5. Le *Rapport* de 1934 évoque le rôle d'un « chef destitué et relégué au Congo belge en 1920 et qui devait profiter de la révolte pour reconquérir ses anciennes terres ». Le diaire de Gatara note, le 4 octobre, que « le bruit court » qu'un « fils de Kilima » est là.

Les rivalités ethniques

L'existence au sein de la population burundaise de trois groupes d'origine ethnique différente (les Batwa, les Bahutu et les Batutsi) pose des problèmes complexes. Cette hétérogénéité historique ne s'exprimait pas par un cloisonnement territorial (il n'y avait pas de tribus bien localisées, malgré l'emploi fréquent de l'expression journalistique de « tribalisme »), ni par des divergences culturelles sensibles, mais par une hiérarchie sociale calquée sur la répartition du gros bétail et sur l'exercice du pouvoir¹. La société du Burundi était d'ailleurs moins rigide que celle du Rwanda dans la mesure où, entre autres, le clan royal des Baganwa se distinguait des Batutsi, ce qui pouvait favoriser une politique de bascule entre les deux ethnies principales : un certain nombre de chefs étaient hutu. Enfin l'image « féodale » que l'on a souvent accolée aux royaumes des grands lacs de l'Est africain semble largement inadéquate, si l'on considère que les réseaux de clientèles fondés sur le bétail (*ubugabire*) se tissaient du haut en bas de la société, depuis le roi et les grands chefs jusqu'au Mututsi ou au Muhutu le plus humble. On chercherait en vain la dichotomie de type médiéval européen entre les chevaliers liés par des liens vassaliques et les manants astreints au servage². Ces précisions nécessaires étant apportées (de façon rapide), il convient de situer notre région de ce point de vue ethnique. Le peuplement y était essentiellement hutu jusqu'au début de l'époque belge. Les familles tutsi installées aujourd'hui sur la crête sont venues dans les années 1920-30 à la suite des chefs Baranyanka et Nduwumwe³. Les sujets de Kirima étaient essentiellement des Bahutu. Enfin, les autorités traditionnelles du nord-ouest du pays étaient hutu, qu'il s'agisse des Biru, gardiens des nécropoles royales, quasi souverains sur leur domaine, ou des chefs de l'Imbo. Nous avons un bon exemple de la permanence de certaines autorités hutu dans la région, avec Rusekeza, un de nos témoins : son grand-père aurait été, dit-il, investi *mutware* (c'est-à-dire chef au sens large) par le roi Ntare, son père resta *mutware* sous Mwezi Gisabo et même sous Kirima, après l'invasion de celui-ci ; lui-même, Rusekeza, fut placé sous les ordres des chefs Ntunguka puis Bacinoni, avec le titre de sous-chef dans la région de la Kaburantwa⁴. Les pouvoirs inférieurs sont donc stables durant trois générations malgré les mutations politiques (y compris la colonisation) du niveau supérieur. Si bien que, lors de la révolte d'Inamujandi, qui toucha son propre territoire, Rusekeza devint un enjeu de la lutte. Les rebelles essayèrent de le gagner à eux. Il reconnaît avoir rendu visite à la prophétesse : il essaie aujourd'hui de s'en justifier en expliquant qu'il allait surveiller ces mutins ou qu'il avait été convoqué par eux et qu'il refusa aussitôt de « rendre hommage » (*kusaba*) à cette vieille femme ! On a vu que Bacinoni (son ancien chef) le décrivait aussi dans un groupe de rebelles, mais dispensant des conseils de sagesse⁵. Rusekeza est le type

1. L'histoire du peuplement de l'Afrique des grands lacs est mal connue : la cohabitation de groupes nilo-éthiopiens (les Batutsi) et de groupes noirs de type bantou (les Bahutu) est sans doute très ancienne, vu la fusion culturelle et l'existence de types physiques intermédiaires.

2. Voir les critiques opportunes de l'emploi inconsidéré de la notion de féodalité dans R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et féodalité*, t. I, Paris, 1959.

3. D'après de nombreux témoignages oraux. Ces deux chefs sont eux-mêmes des Baganwa.

4. D'après les cartes figurant en annexes aux *Rapports* du gouvernement belge, la chefferie de Ntunguka, centrée sur le cours de la Kaburantwa jusqu'en 1929, est ensuite cantonnée sur les bords de la Rusizi, Bacinoni ayant reçu le cours moyen et supérieur de la Kaburantwa. Ce redécoupage peut expliquer que le sous-chef Rusekeza ait changé de chef au cours de cette période.

5. Il raconta aussi que Rusekeza avait fait passer des lettres entre son enclos et le camp européen du Ndora et qu'il était donc intervenu en sa faveur. Rusekeza serait néanmoins resté 15 ans en prison ?

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

du notable local, sensible aux mouvements de la population, mais responsable devant le grand chef placé par les Européens. La plupart des gens arrêtés furent comme lui des notables (*abashingantahe*) ou des sous-chefs hutu considérés comme responsables des troubles.

Mais il y a un autre fait intéressant révélé par l'enquête, c'est l'existence de deux propagandistes, intermédiaires entre la prophétesse et la population. Les sources européennes les ignorent. Il s'agissait de deux Bahutu, Rubuye et Segitondo, présentés comme des gens d'âge mûr, des « gens de la brousse », venus de chez Baranyanka c'est-à-dire des hors-la-loi réfugiés dans la forêt pour échapper aux exactions de certains sous-chefs et pour se venger. Nous retrouvons le thème populaire de la forêt-refuge et du bandit-redresseur de torts !

« C'était des huttes provisoires qu'on avait aménagées en hâte dans la forêt. Il y avait un Muhutu nommé Segitondo dans la forêt, un véritable broussard qui se cachait : à la vue de cette vieille femme sans abri, il lui construisit une petite hutte. C'est alors que, peu après, le bruit a couru qu'il y avait une reine dans la forêt. Bacinoni l'a arrêtée et arrachée à sa hutte à Nkumbiri. Quand il l'eut relâchée, elle s'en alla plus loin dans la forêt. Deux Bahutu, Segitondo et Rubuye, en la voyant, dirent qu'elle était *mwami*, ils ont battu des mains et construit pour elle. C'est ainsi qu'ils ont fait connaître dans le pays qu'un roi était là ¹. »

« Segitondo et Rubuye se sont retirés dans la forêt et y ont emmené une vieille femme nommée Inamujandi. Ils allaient tromper les gens en leur disant que dans la forêt il y avait un roi. Ils lui mirent des cauris ² sur la tête. Ils continuèrent à chercher des compagnons. A cette saison il y avait beaucoup de bière et les haricots étaient mûrs. D'autres gens continuaient à se joindre aux deux premiers dans la forêt, y apportant de la bière et du miel et cachant la vieille femme comme un *mwami*. [...] Alors Rubuye leur disait : « Ici, je cache un roi : lorsque je vous le donnerai, il faudra vous dépêcher de le saisir ³. »

Bacinoni reconnaît, lui-même, que « c'est le pays qui s'est révolté ». Il précise que les gens apportaient des cadeaux sous la menace, si bien qu'on disait : « La forêt gronde d'hommes qui apportent des bananes et de la bière. » Les deux émissaires jouent auprès de cette foule le rôle d'interprètes des volontés mystérieuses de la prophétesse : c'est ainsi qu'ils lancent au bout d'un certain temps le mot d'ordre d'aller « piller les vaches et incendier les maisons » pour que le roi « se montre ». Or leurs premières victimes sont les sous-chefs du Ndora (Bikarisha, Mbonihankuye, Kayumpu, Rusembuza) qui sont soit des Batare (du même lignage que Baranyanka) soit des Batutsi. L'aspect ethnique de ces violences est évoqué par un témoin ⁴ :

« Elle disait que pour celui qui s'appelle Mututsi comme pour celui qui s'appelle Muzungu (Européen), le roi qui allait venir leur cracherait au visage et les ferait périr. [...] Il n'y eut aucun Mututsi parmi eux (les rebelles), rien que des Bahutu et des Batwa, surtout beaucoup de Batwa. »

On voit donc que l'aspect ethnique se confond avec le problème du pouvoir, dans la mesure où celui-ci était concentré entre les mains des Européens et des nouveaux chefs de la suite de Baranyanka. S'attaquer à un Mututsi dans ces conditions signifiait une agression contre les autorités imposées à la région, de l'extérieur.

L'hostilité à l'égard du lignage des Batare (les « Beyerezi »)

Le ralliement de la population autour du nom de Kirima, à l'appel des prophéties d'une vieille femme et avec la caution de notables traditionnels, avait pour objectif quasi mystique l'accueil d'un nouveau roi, mais l'expression la plus concrète du

1. Rusekeza.

2. *Insimbi*, en kirundi. Ces coquillages connus dans toute l'Afrique comme monnaie avaient au Burundi un rôle d'amulettes.

3. Témoin N.

4. *Idem*. Les Batwa étaient renommés comme chasseurs mais aussi comme guerriers. On notera qu'Inamujandi elle-même était hutu.

mouvement, après une phase d'attente, fut l'attaque des enclos de plusieurs sous-chefs de Baranyanka. Cette haine semble avoir été le moteur profond de la révolte, du début à la fin. L'audace des rebelles fut d'abord encouragée par une longue maladie de Baranyanka. On disait même, selon les gens du Ndora, qu'il était mort : la nouvelle était à la fois prématurée, puisque ce chef vit encore, et dépassée puisqu'il était sorti de l'hôpital de Ngozi en janvier 1934. Mais l'impact de la nouvelle s'était fait sentir peu à peu dans le pays et put encourager la révolte. D'autre part les sous-chefs avaient profité de l'absence de leur maître pour se livrer à toutes sortes d'exactions, comme en pays conquis. Le diaire de Gatara y revient à plusieurs reprises, car ces dirigeants indigènes étaient baptisés et auraient dû montrer l'exemple à la population païenne¹ !

« Dans le Ndora, toujours quelques ennuis : les jeunes chrétiens, sous-chefs du lieu, ne donnent guère le bon exemple par leur régularité et leur conduite envers les Noirs. »

Un de nos témoins cite le cas d'un de ces *batware* qui brutalisait les gens en leur disant : « Et alors, où irez-vous vous plaindre ? Allez porter plainte à Rabiro (demeure de Baranyanka) comme d'habitude ! L'autre est mort ! » D'où ce mouvement vers la forêt qui rappelle les anachorètes de l'Égypte antique vers le désert. Malgré la répression, les gens continuèrent à se cacher et à fuir les agents de Baranyanka pendant des semaines. A Gatara on note le 28 octobre 1934 :

« J'apprends qu'à Ndora, ça ne va pas. Les gens sont mécontents de ce qu'une quinzaine (les anciens) sont à la corde et surtout de ce qu'on n'enlève pas les anciens sous-chefs dont ils ne veulent à aucun prix ; une fois les Blancs partis, ils se vengeront, disent-ils. »

La sorcière a avoué, précise encore le diaire le 6 novembre, « qu'elle n'en veut pas aux Blancs, mais bien à Baranyanka. » Celui-ci le comprit d'ailleurs vite et, aux premières mauvaises nouvelles de la fin de septembre, il rassembla ses guerriers et partit en campagne vers le Ndora. L'administrateur et les missionnaires durent le retenir dans la voie de la répression. L'hostilité portée à Baranyanka s'étendit à tous ses parents et alliés : on a vu comment Bacinoni se fit insulter comme étant un des Beyerezi. Ce qui était reproché au chef de ce lignage et à leurs fidèles, c'était d'être en quelque sorte des étrangers, venus de Gitega (Bweyerezi) et surtout de commander en étrangers. En effet Kirima, bien qu'originaire du Bushi, s'était fait accepter. Et il y avait des chefs tutsi dans la région, comme Ntunguka ou Matumba, qui ne rencontrèrent pas la même opposition. Matumba était même populaire. Longtemps après on racontait encore que chez lui « on ne payait pas d'impôts » : certes sa chefferie, encore moins accessible que le Ndora, était ainsi à l'abri d'un contrôle trop strict des Européens, mais lui-même savait accueillir les gens et garder un contact familial avec ses sujets. Au contraire les nouveaux chefs Batara comme Baranyanka, Bacinoni, Muhitira, étaient plus distants, plus impérieux. Un témoin européen les compare aux chefs tutsi du Rwanda, réputés pour leur dureté, à l'opposé de la relative bonhomie des chefs de l'ancien Burundi.

L'impopularité de ces nouveaux chefs ne s'expliquait donc pas seulement par le maintien de la légende des « fils de Gihanamusango », ni par leur appartenance à tel lignage ou à telle ethnie, mais aussi par leur style de gouvernement. Le retour de flamme des traditions locales et l'expression de méfiances d'ordre ethnique ne relevaient pas vraiment d'un phénomène « provincial », ils traduisaient un mécontentement populaire devant une administration jugée abusive. Il y avait donc un rapport concret entre la politique coloniale, qui a été définie plus haut, et les manifestations archaïsantes de contestation populaire, qui viennent d'être décrites.

1. Diaire de Gatara, 25 mai 1933.

Un royaume africain confronté au régime colonial

Deux ordres d'explications peuvent donc être invoqués pour interpréter la révolte du Ndora, comme pour tous les mouvements analogues de l'Afrique colonisée : une aggravation des exigences européennes ou l'action d'éléments traditionalistes. Une distorsion totale entre ces deux séries de facteurs dans le contexte colonial est très improbable. Il reste à voir par quel relai concret une société traditionnelle peut être amenée à exprimer, dans son langage propre, une inquiétude déjà prérévolutionnaire devant l'emprise de l'impérialisme moderne. L'exemple du Ndora est, sinon simple, du moins suffisamment réduit dans l'espace et dans le temps pour que l'analyse puisse être précise.

La mutation des pouvoirs traditionnels

Les autorités belges entreprirent, dès le début, un travail de réorganisation méthodique qui se voulait inspiré par les échecs des prédécesseurs allemands. Elles profitèrent de la minorité du jeune Mwambutsa, qui dura jusqu'en 1930, pour remodeler tout le réseau des pouvoirs. A leurs yeux en effet le régime traditionnel du Burundi était fondé sur une hiérarchie féodale des pouvoirs, dont la cohérence avait été altérée par différents facteurs : l'esprit d'indépendance des grands chefs, l'instabilité des autorités inférieures menacées par les caprices des grands, l'interaction d'autres liens personnels qui permettaient à certains individus de narguer leur chef, enfin la confusion des limites territoriales due à de nombreuses enclaves. Les Européens responsables du pays rêvèrent d'utiliser une telle hiérarchie, mais affranchie de ses défauts, et de reconstruire en quelque sorte le royaume du Burundi tel qu'il aurait dû être. Ce qui séparait le plus la conception européenne, en ce domaine, de la pratique rundi des liens personnels, c'était le rôle imparti à la terre. Pour les Barundi, il s'agissait essentiellement de rapports d'homme à homme gagés sur le bétail ; pour les colonisateurs, il devait s'agir de liens territoriaux : les chefs considérés comme maîtres éminents du sol de leur province délègueraient, à leur tour, ce droit à leurs sous-chefs : une pyramide des terres devait se calquer sur celle des pouvoirs. Une des mesures les plus caractéristiques à cet égard fut l'interdiction faite en 1927 aux chefs d'avoir des « protégés » en dehors de leur circonscription. Cette décision, prise en conseil de régence, est commentée de façon intéressante¹ :

« Le lien de droit entre chefs et sujets tendait ainsi à devenir un lien personnel, et non plus territorial ; et sur tous les gens du grand chef, habitant non loin de lui, l'autorité s'exerçait sans intermédiaire, c'est-à-dire qu'elle ne s'exerçait plus, une moitié des habitants ne pouvaient plus être convoquée par le chef de la terre pour la prestation de l'impôt et aux travaux communs. Le Conseil a mis fin à cette situation en *rétablissant la coutume dans sa pureté primitive : le lien politique est redevenu territorial*. Tout indigène dépend du chef du lieu où il vit ; le chef a sous ses ordres ceux qui demeurent sur ses collines. »

La « réalisation » des liens personnels vise, comme on le voit, à stabiliser la « féodalité » dite coutumière, dans l'intérêt d'une administration qui soit plus cohérente et plus efficace. Tout le corps politique rundi va être ainsi figé, au détriment des possibilités de manœuvre et de marchandage qu'offrait l'ancien régime.

Les instruments de cette « consolidation » des pouvoirs furent le Conseil de régence composé de grands chefs (parmi lesquels Baranyanka) qui fonctionna jusqu'en 1930, puis le Roi, lui-même, sous le contrôle du Résident. La carte politique

1. *Rapport* de 1927. C'est nous qui soulignons. Tout ce paragraphe est fondé sur l'analyse des *Rapports* des années 1921 à 1934.

du pays fut redessinée entre 1927 et 1933 : les enclaves furent supprimées, les chefferies regroupées, les sous-chefferies également. On aboutit en 1933 au chiffre de 46 chefs. Pour les territoires qui nous intéressent, ceux de Ngozi et d'Usumbura, les obstacles furent levés peu à peu : le premier vit s'opérer la refonte en 1931 (on passa d'une vingtaine de « fiefs » à six chefferies homogènes, encadrant en 1933 111 sous-chefferies) ; le deuxième concernait notamment la plaine de la Rusizi qui comprenait en 1927 douze chefferies (après une première simplification) : le nombre en tomba à cinq en 1932 (cf. carte B). Cela supposa une série de mutations et de destitutions qui firent beaucoup de mécontents : des remaniements, qui auraient autrefois demandé des années de palabres et de nombreuses compensations, étaient décidés autoritairement. Le déclassement de beaucoup de chefs est traduit par l'évolution sémantique du terme *mutware* : il désignait au départ tous les « chefs » de façon très générale (du verbe *gutwara*, commander), alors qu'à partir des années 1930 son emploi se restreignit pour qualifier les « sous-chefs » (appelés autrefois *vyariho*, les représentants). C'est que beaucoup de petits *batware* se sont retrouvés, effectivement, sous la coupe de chefs plus importants. Ceux-ci étant souvent de sang royal, le terme de *muganwa* (prince du sang) finit par les désigner tous. Cette rationalisation finit par estomper les liens « vassaliques » au profit d'une hiérarchie régulière de type napoléonien, où *baganwa* et *batware* devenaient en quelque sorte les préfets et les sous-préfets du roi.

Le changement se fit également sentir dans le cadre de chaque chefferie, en ce qui concerne l'exercice même du pouvoir :

« Les fonctions de chef et de sous-chef, impliquent désormais l'exercice d'importants devoirs. Jadis, les chefs indigènes étaient très intéressés par les avantages attachés à leur titre : autorité flattant leur orgueil, redevances rendant leur existence enviable, influence mise au service des projets de mariage des membres de leur famille. Mais actuellement, leurs soucis sont nombreux : ils doivent veiller à l'extension des cultures, au reboisement, à la lutte contre les sauterelles, au dessèchement des marais, à l'entretien des pistes, à l'exécution des mesures sanitaires, au recensement, à la collecte des impôts, au fonctionnement des tribunaux indigènes, à la recherche des infractions ¹. »

On voit qu'il s'agit plus d'un changement de rôle que d'un simple accroissement de responsabilités. Le chef doit cesser d'être un protecteur et un arbitre pour devenir un administrateur. Le *Rapport* de 1934 a beau répéter qu'il faut utiliser le « régime féodal », ces « vassaux » ont de moins en moins (s'ils l'ont jamais eue) une allure de châtelains. Ils sont invités à s'informer de leur rôle en participant à des réunions mensuelles autour de Monsieur l'Administrateur, ils sont mis en périodes d'observation et menacés de destitution en cas d'« incapacité ». Leur recrutement est conçu selon des critères « modernes » : en 1934, 49 % des chefs et 20 % des sous-chefs savaient déjà lire et écrire ². Une école fut créée par l'État à Muramvya dès 1923 pour accueillir les enfants des milieux dirigeants ³ : la formation théorique était suivie d'un stage chez des parents avant l'investiture définitive.

Ces exigences répondaient au désir de fabriquer des élites « pénétrées de nos conceptions civilisatrices » ⁴, mais le prix du progrès était la coupure croissante entre les chefs ainsi intégrés au cadre européen et la population spectatrice de ces changements. Une minorité de « lettrés » était en train de se détacher radicalement des

1. *Rapport* de 1933, p. 75.

2. Ce qui était d'ailleurs considéré comme insuffisant et en retard par rapport au Rwanda.

3. Elle fut déplacée à Gitega en 1928.

4. *Rapport* de 1927, pp. 37-41.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

masses qu'elle allait administrer selon la ligne fixée par les colonisateurs. Ce reclassement se lisait également dans le mode de vie, dans l'allure extérieure : les nouveaux notables (d'ailleurs recrutés parmi les fils des anciens) allaient s'habiller à l'euro-péenne, se faire construire des maisons en briques, voire acheter une automobile¹. Tout cela ne relevait pas d'un progrès du confort, mais d'une politique de prestige : c'était des symboles du pouvoir, c'est-à-dire du pouvoir des Blancs. Les filières « verticales » (relations de parenté, de voisinage, de clientèle, etc.) qui venaient corriger les hiérarchies anciennes, eurent tendance dès lors à se détériorer au profit de stratifications « horizontales », ce qui signifiait, notamment, un déclassement presque général de la population par rapport à une minorité de chefs intégrés au circuit européen. La structure politique ancienne reposait, en effet, à la fois sur les notions d'autorité sacrée et d'échange, et, bien que cela puisse sembler contradictoire à des esprits occidentaux, l'échange mutuel et volontaire pouvait être associé à l'inégalité des situations. Comme A. A. Trouwborst le montre dans un article éclairant², « cette inégalité n'empêche nullement la possibilité d'échanges véritables. »

Or la normalisation de ces échanges dans le cadre belge, définissant les droits et les devoirs de chacun, menaçait leur contenu même, en transformant ces rapports humains en obligations abstraites, et en laissant se creuser le fossé entre la masse « rustique » et l'élite « civilisée ». Les nouvelles autorités exploitaient d'ailleurs ce relâchement des rapports coutumiers : si le *Rapport* de 1928 rappelle que les chefs ne doivent ni requérir de corvées pour leurs propres cultures de rapport ni exiger de taxes en argent, c'est que ces deux pratiques étaient fréquentes. La rationalisation du pouvoir était un facteur de déshumanisation aux yeux des Barundi : l'expression la plus caractéristique pour désigner ces chefs abusifs était qu'ils « gouvernaient à l'envers » (*gutwara acuritse*), c'est-à-dire de façon arbitraire, illégitime. Cela rappelle un peu la notion grecque de « démesure ». Comment s'étonner dès lors que les populations restées les plus proches de la tradition aient trouvé dans ce « désordre » fondamental un motif de colère et de révolte.

Le plus grave fut l'orientation ethnique du recrutement de ces « élites éclairées », dans la mesure où l'on privilégia la lignée royale des Baganwa et les Batutsi considérés comme des « nobles » ayant vocation pour le pouvoir. Parmi les six chefs du territoire de Ngozi réorganisé en 1931, il y avait trois Baganwa (Baranyanka, Nduwumwe et Bishinga) et trois Batutsi définis ainsi :

« ...de souche plus modeste, bien qu'appartenant à la caste noble, lettrés, convertis au christianisme et très portés à suivre les vues civilisatrices des Blancs³. »

Les Batutsi étaient donc considérés comme une « caste » supérieure destinée à transmettre le message européen. Nous avons ici un exemple très significatif d'un des phénomènes essentiels de l'histoire contemporaine de l'Afrique : le durcissement des hiérarchies traditionnelles par la colonisation, la création d'une stratification sociale rigide, en partie enracinée sur les différenciations sociales antérieures, en partie fabriquée par les mécanismes coloniaux⁴. Le fossé creusé par l'instruction,

1. Dès 1929 Baranyanka avait une automobile, son rival Nduwumwe l'année suivante.

2. A. A. TROUWBORST, « L'organisation politique en tant que système d'échange au Burundi », *Anthropologica*, II, n° 1, 1961, p. 16.

3. *Rapport* de 1931, p. 61.

4. Il est frappant de constater l'évolution des descriptions de la société locale entre les années 1920 et les années 1930. Les premières sont nuancées, les stéréotypes se développent avec la politique de rationalisation des pouvoirs. Un exemple de cette psychologie des races publié dans *Grands Lacs* en 1936 (pp. 279-280) par P. RYCKMANS, un auteur qui écrivit des choses moins sommaires par

l'exercice du pouvoir à l'européenne et l'accès au mode de vie des Blancs était sans commune mesure avec la distance qui séparait jadis un possesseur de 100 vaches de celui qui n'en avait que 5, car l'un et l'autre vivaient dans le même cadre rustique et participaient au même univers mental. La supériorité prêtée à l'ethnie tutsi se voyait confirmée par la suprématie accordée dans le cadre colonial à l'élite tirée de son sein. Les clivages historiques qui divisaient la société rundi se combinèrent dès lors, dangereusement, avec une ségrégation sociale.

Le principe même du pouvoir connaissait une mutation. Le *mwami* source de toute légitimité était toujours censé diriger le pays et être l'inspirateur suprême des décisions. En fait son autorité était neutralisée par celle du Résident qui avait guidé paternellement ses premiers pas dans l'exercice du pouvoir. Malgré l'hostilité de la cour, Mwambutsa fut en effet élevé à l'européenne. Il alla à l'école de Muramvya, apprit le français et les « méthodes administratives ». Et en 1930 quand, après avoir épousé la fille d'un ancien grand chef du nord-est (qui était baptisée !), il fut déclaré majeur, la tutelle ne disparut pas : il « vit à l'européenne », il circule en compagnie du Résident, il rend visite à des missions, il s'intéresse à l'œuvre coloniale (cultures de rapport, amélioration de la justice...). Une vingtaine d'années plus tôt, en 1908, s'éteignait son grand-père Mwezi Gisabo, personnage mystérieux, quasi légendaire, qui circulait, vêtu de ficus, d'un enclos à l'autre, entouré de vieux conseillers, de devins, de prêtresses, vivant dans cette sorte de sanctuaire du Tambour royal qu'était la Cour. On a peine à reconnaître le descendant du *mwami* vénéré dans ce jeune homme, vêtu à l'européenne, que les Blancs promènent en automobile de territoire en territoire ! Cette situation nouvelle devait à la longue révéler aux populations que la réalité du pouvoir était aux mains des Blancs : les apparences extérieures n'étaient pas trompeuses¹.

Le régime du Mandat n'était manifestement pas un protectorat, mais un système d'administration indirecte, les chefs étant soumis et le pouvoir royal contrôlé. L'ensemble de la hiérarchie était mis au service de l'administration européenne, le prestige des autorités coutumières étant utilisé pour légitimer la loi nouvelle définie par les colonisateurs, aux yeux d'une population encore aveugle sur les valeurs de la « civilisation ». La méthode est magnifiquement décrite dans le *Rapport* de 1925 (pp. 62 à 64) :

« Tant qu'une longue et patiente éducation n'aura pas modifié profondément la mentalité des chefs, force sera aux Blancs d'agir par eux-mêmes dans certaines circonstances. [...] Les seuls rouages qui puissent fonctionner sans grincer entre l'autorité européenne et la masse des indigènes, ce sont les chefs légitimes. Eux seuls, *parce que légitimes*, sauront se faire obéir sans avoir besoin d'inspirer la terreur. Eux seuls, *parce que légitimes*, sauront faire *accepter* des innovations néces-

ailleurs : « Les Batutsi étaient destinés à régner. Leur seule prestance leur assure déjà, sur les races inférieures qui les entourent, un prestige considérable ; leurs qualités — et même leurs défauts — le rehaussent encore. Ils sont d'une extrême finesse, jugeant les hommes avec une infaillible sûreté, se mouvant dans l'intrigue comme dans leur élément naturel. Fiers avec cela, distants, maîtres d'eux-mêmes, se laissant rarement aveugler par la colère, écartant toute familiarité, insensibles à la pitié et d'une conscience que les scrupules ne tourmentent jamais : rien d'étonnant que les braves Bahutu, moins malins, plus simples, plus spontanés et plus confiants, se soient laissés asservir sans exprimer jamais un geste de révolte. Ils ont, eux, toutes les caractéristiques de la race bantoue : petits, trapus, grosse tête, face joviale aux rides profondes, nez largement épaté et lèvres classiques du nègre. On les distingue des Batutsi au premier regard, bien qu'ils se reconnaissent comme compatriotes. »

1. En 1931 l'administration avait déposé le *mwami* du Rwanda Musinga. Et ne chantait-on pas dans les églises : *Salvum fac regem nostrum Leopoldum ? (Grands Lacs, 1936, p. 323).*

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

saïres que d'autres ne réussiraient peut-être pas à imposer de force. La présence des rois dans le territoire du Ruanda-Urundi est à cet égard, d'une importance capitale, car ils disposent de la légitimité dont ils confèrent l'investiture. [...]

L'accord du roi indigène et de l'autorité européenne conduira, sans soubresauts, à ce résultat final que le pays n'aura plus que des chefs disposés, ou résignés, à marcher vers le progrès — par conséquent acceptables par le pouvoir occupant — tout en étant légitimes — par conséquent acceptables par les indigènes. [...]

Le grand remède, c'est l'occupation réelle et générale du pays ; le contact intime et permanent de l'administration européenne avec les chefs, et avec tous à la fois. [...] Le protectorat proprement dit sera le couronnement de l'œuvre civilisatrice confiée à la Belgique sous les auspices de la Société des Nations ; il ne peut en être le point de départ. »

On retiendra de ces extraits que le dosage envisagé d'autoritarisme et d'habileté a pour objectif ultime la « civilisation » du pays : le remodelage politique doit aboutir à une assimilation culturelle.

Le soulèvement du Ndora se situait à un tournant. Certains dirigeants comprenant l'intérêt de l'évolution en cours s'y ralliaient consciemment. Bacinoni semble répondre au modèle idéal : il résidait de préférence près de la plaine, c'est-à-dire près des Européens, il participait à l'effort de développement du coton (comme son frère pour le café), au premier incident il prévient l'agent territorial et ne fait rien sans son autorisation (quelle que soit l'attitude de celui-ci). Mais d'autres se sentaient dépassés ou restaient hostiles aux changements et refusaient de jouer le jeu : les *Rapports* sont remplis de notations sur la « mauvaise volonté » de tel ou tel chef. Cette espèce de choix entre deux politiques se traduisait aussi par des rapports différents avec la population : il y a l'attitude d'un Baranyanka, « chef remarquable » aux yeux de l'administration et détesté par les gens du Ndora, et il y a celle d'un Matumba, moins efficace, mais plus populaire. La nostalgie du passé qui s'exprima au Ndora dans la révolte contre « les Beyerezi » s'explique par une hostilité aux nouvelles méthodes d'administration, c'est-à-dire indirectement à la politique coloniale qui les inspirait. Dans cette région restée longtemps isolée, l'action coloniale était ressentie non comme une modernisation, mais comme une détérioration de l'ordre traditionnel.

L'emprise européenne sur la vie quotidienne des Barundi

Le contact de la région du Mugamba septentrional avec les méthodes européennes s'est réalisé surtout à partir des années 1930, c'est-à-dire au moment même où le processus colonial qui vient d'être décrit se doublait d'une exploitation renforcée à la suite de la dépression économique. La crise atteignit Kayanza à peu près au même moment que les camions. La modernisation administrative se trouva donc incarnée aux yeux des gens par une fiscalité plus pesante et des corvées plus nombreuses. Ce qui était de la rationalisation pour les Européens prenait figure d'exactions aux yeux des Africains. Il faut rappeler ici la nouveauté que représentait alors le système des cultures de rapport obligatoires. Depuis 1931, environ 10 000 cultivateurs étaient concernés par les plantations de coton de la plaine de la Rusizi (notamment autour de Nyakagunda). C'est également en 1931 que le café commença à être diffusé largement dans le pays, en commençant par les chefs et les « Battutsi lettrés » pour se poursuivre chez les Bahutu ; des pépinières furent créées dans chaque territoire ; les paysans durent réserver des lopins à cette culture industrielle, tout en intensifiant la culture en marais des plantes vivrières, des moniteurs furent chargés d'aller apprendre à entretenir les plants. Ces travaux devinrent une des tâches essentielles des chefs : le dynamisme de Baranyanka et de ses collègues fait de Ngozi un territoire de pointe. 6 000 planteurs nouveaux y sont recensés en 1933 ; en

décembre 1934 on y compte 1 600 000 arbustes. On a l'impression que le café est la plante-miracle qui va rééquilibrer la balance des comptes et renflouer les caisses de l'État. La mission de Gatara notait cette fièvre du café :

« La campagne du café bat son plein : on fait des pépinières dans tous les bas-fonds et dans les bananeraies, et on en prêche la culture du haut de la chaire... »¹

On voit que toutes les autorités étaient mobilisées pour cette bonne cause. Ici encore il convient de relever le décalage existant entre les calculs des autorités et les réflexions des paysans burundais : ce qui était pour les uns une façon de rentabiliser la colonie, c'est-à-dire une spéculation rationnelle, était pour les autres une activité absurde. En effet dans une économie de subsistance traditionnelle, les cultures ont un but bien précis et que l'on connaît, alors que ces milliers d'arbres qu'il fallait planter et dont l'utilité finale était pratiquement ignorée représentaient pour les paysans des terrains perdus pour les haricots ou les bananiers, des contraintes supplémentaires et rien de plus ².

L'action colonisatrice avait certes des conséquences positives sur le sort matériel des populations. Le territoire de Ngozi a vu, par exemple, le nombre des consultations médicales officielles passer de 0 en 1929 à plus de 300 000 en 1933. Mais cette action se porta aussi sur des domaines moins techniques et plus liés à la vie sociale des Burundi : il s'agit de la codification de leur droit coutumier effectuée notamment entre 1927 et 1933. Les principales réformes portèrent sur la procédure, sur les peines, sur les prestations coutumières, sur les contrats de bétail. L'intervention européenne sur ce dernier point visait à favoriser les détenteurs du bétail face aux propriétaires qui l'avaient placé chez leurs protégés. L'objectif général était d'éviter le favoritisme et les privilèges ; mais en s'efforçant de mieux garantir les droits des individus, l'administration portait atteinte à des liens sociaux traditionnels. Les *Rapports* affirment que la masse populaire appréciait ces réformes. Cela est probable sur tel ou tel point précis, mais l'intrusion étrangère à ce niveau présentait des risques, et les commentaires doivent être prudents. Beaucoup de conflits étaient en effet réglés habituellement par des arbitres (*abashingantahe*) des collines, qui tenaient compte de la coutume, respectée de tous, tout en cherchant les solutions de compromis, et dont l'esprit influençait également les arbitrages des chefs. La normalisation de la procédure et des contrats risquait de donner au fonctionnement de la justice une plus grande rigueur, malgré le souci de modération et d'équité qui inspirait les réformateurs européens. Enfin de nouvelles infractions furent définies (non-respect des règles sanitaires, ivresse publique, négligence dans les cultures obligatoires...) et aussi de nouvelles peines comme la prison ³.

Le thème général de la politique menée par les Européens était la régularité. Qu'il s'agisse de l'économie, des rapports sociaux, du fonctionnement de l'administration et de la justice, on assistait à la mise en place de règlements uniformes dont l'application puisse être aisément contrôlée. La tendance était au nivellement, à la mise en équations du pays. Un auteur burundais contemporain nous fournit à ce sujet un témoignage significatif ⁴ :

1. Diaire, 20 août 1933.

2. Tout cela pour recevoir 4,40 F par kg de café en 1933 dans la région de Kayanza. On peut remarquer que le soulèvement *maji-maji* avait aussi éclaté au moment où on voulait répandre des cultures obligatoires de coton dans le sud-est de l'Ostafrika.

3. « Progrès » aussi dans ce domaine : 1 700 prisonniers au Burundi en 1927, 3 800 en 1934.

4. M. KAYOYA, *Sur les traces de mon père*, Bujumbura, 1968, p. 19.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

« L'homme blanc se laisse voir homme chez lui.
Dès qu'il sort de chez lui, c'est affreux.
Il analyse, épie, regarde, classe et définit.
Il s'approprie, conquiert et domine. »

Les Européens ont souvent été qualifiés à cette époque de « gens qui mesurent »¹ : mesures pour tracer les routes, pour délimiter des plantations, pour recenser des H.A.V. ou du bétail, pour compter des jours de corvée, etc. Le plan de la colonisation était de mettre le pays au travail, mais aussi, pour « y voir clair », de le mettre en fiches. P. Ryckmans, le Résident qui construisit la première route carrossable au Burundi compare avec enthousiasme son œuvre (et l'image est significative) à « l'immense damier correct d'une plantation remplaçant la brousse »². Régularité, propreté, exactitude sont alors des mots-clés. Ce fut le cas de toute colonisation, mais plus particulièrement dans un pays comme le Burundi des années 30, où le commerce et la scolarisation occupaient encore une place si modeste que la marque la plus nette de la présence européenne était l'ordre administratif qu'elle imposait. Cette colonisation se caractérisait plus par le règlement que par l'argent ou par l'école, considérés souvent comme les voies royales de l'acculturation.

Tout cet ordre avait quelque chose d'artificiel et d'inhumain pour les Barundi des collines et l'on pense aux pages où Colin Turnbull montre le désarroi d'un vieux chef congolais³ obligé de faire planter du coton et finalement remplacé par un jeune chef « lettré » qui était selon lui une « coquille vide, remplie de mots et de pensées d'étrangers ». On retrouve des échos du même désarroi dans les notes des missionnaires de Gatara expliquant les départs vers l'Ouganda par les contraintes nouvelles. Le trouble des esprits face au « progrès » est évoqué dès 1931⁴ :

« Les gens se demandent anxieusement pourquoi cette grande route qu'on fait. Les mauvaises gens lancent dans le pays que c'est pour emporter les enfants qu'on trouverait dans les maisons de prière. Aussi celles-ci sont peu fréquentées. A cause de tous ces travaux de route, de préparations de terrains pour la plantation du café, de remise des *mbuto* (semences) dans des hangars, etc., les esprits sont un peu désorientés et on manque d'assiduité au catéchisme. »

L'encadrement colonial était alors ressenti comme un choc plus que comme une œuvre, comme un désordre plutôt qu'un ordre nouveau. La révolte du Ndora prend un sens dans ce contexte social.

L'emprise morale des Européens

La civilisation européenne était également porteuse d'un message religieux et cela joua un rôle non négligeable dans le trouble des esprits qui semble avoir marqué les années 1930. Certes les missionnaires catholiques étaient présents dans le pays depuis au moins 1896, mais le nombre des conversions était resté très faible avant l'arrivée des Belges. L'époque que nous étudions représente aussi un tournant de ce point de vue : de 10 000 environ en 1920, le nombre des baptisés est passé à 45 000 en 1930, à près de 80 000 en 1932, à 140 000 en 1934. En 1936 l'Église touchait environ 10 % de la population. La « chrétienté » avait été multipliée par 10 en dix ans. Ce ralliement massif coïncide avec celui des élites traditionnelles jusqu'alors très réservées : 40 *batware* (au sens large) étaient chrétiens en 1925, 29 grands chefs et 533 sous-chefs l'étaient en 1933. Il est difficile de ne pas voir de mobiles politiques

1. Mesurer, *gupima*, a donné des surnoms tels que *Pima-pima*.
2. P. RYCKMANS, *Barabara*, Bruxelles, 1947, p. 135.
3. C. TURNBULL, *L'Africain déséparé*, Paris, 1963, p. 56.
4. Diaire de Gatara, 1^{er} octobre 1931.

dans ces conversions, vu les bons rapports entre l'administration et l'Église. Les chefs chrétiens étaient considérés comme de meilleurs agents de « civilisation » et cela comptait au moment de la refonte des chefferies ! La région de Gatara illustre bien ce phénomène : Pierre Baranyanka, déjà baptisé quand la mission fut créée en 1928, y fait de fréquentes visites et lui apporte son aide pour les constructions ; lors de sa maladie il fait vœu de construire une nouvelle mission sur ses terres en l'honneur des martyrs de l'Ouganda. On a vu que ses sous-chefs du Ndora étaient chrétiens. Par ailleurs, l'émulation jouant, le chef Nduwumwe qui, en 1928, préférait encore assister à la fête païenne du *Muganuro* plutôt qu'à l'inauguration de la mission de Gatara (située chez lui !), finit par se faire baptiser en mai 1935 : Pierre Baranyanka fut le parrain de Louis Nduwumwe. La mission patronnait ainsi une réconciliation des deux rivaux et contribuait à renforcer la *pax belgica*. C'est aussi la conclusion que l'administration tira en constatant la fidélité des chrétiens du Ndora aux autorités, si l'on en croit cette remarque ironique du diaire de Gatara ¹ :

« Chrétiens et catéchumènes ont été les seuls à peu près à faire bloc pour la résistance [contre la rébellion]. Tous ces Messieurs s'en sont rendu compte, le résident en tête ; ils ont demandé qu'ils viennent tous les matins au catéchisme, et voudraient que le Père reste là. Tiens ! La religion est bonne à quelque chose... »

L'avantage que les chefs attendaient d'une conversion se manifeste dans le caractère ostentatoire que certains adoptent alors ou dans le ralliement massif de la nouvelle génération ². D'une façon générale la nouvelle religion apparaît comme dotée d'une puissance propre, les missions représentant une hiérarchie parallèle non dépourvue d'influence sur le résident et ses administrateurs. Les Européens appréciaient l'influence exercée par l'Église sur une part croissante de la population, mais celle-ci avait au préalable apprécié l'autorité des « Pères » dans le nouveau cadre politique, et les jeunes chefs furent les premiers à le comprendre.

La conversion impliquait néanmoins davantage qu'un simple ralliement politique. Elle entraînait différentes exigences profondément liées à la vie quotidienne de chacun. Nous évoquerons ici un des aspects les plus visibles : le développement d'une instruction de type européen. Les candidats au baptême devaient en effet recevoir un minimum de préparation intellectuelle : ils devaient en principe suivre quatre ans de formation. Ils étaient d'abord « postulants » durant deux ans au cours desquels ils étaient notamment censés apprendre à lire, puis ils devenaient « médaillés », c'est-à-dire catéchumènes authentiques (astreints à deux séances hebdomadaires d'instruction à la succursale la plus proche et à des examens terminaux). Les mérites des « lecteurs » par opposition aux esprits non « dégrossis » sont mis en valeur par un ancien religieux de Musigati ³ :

« La jeunesse grandit ici dans un milieu ignorant où les récoltes, la fécondité des vaches, les mariages, le passage des sauterelles, la bière et les perles sont les principaux sujets de conversation. Tant que leur esprit n'a pas été assoupli et dégrossi, ils peuvent, garçons et filles, être d'excellents perroquets, ingurgiter des phrases et des mots, mais ils seront aussi imperméables qu'une toile cirée à nombre d'explications du plus éloquent des catéchistes. Les lecteurs, au contraire, sont plus attentifs en classe, s'assimilent au plus vite la religion et font la consolation de ceux qui les instruisent. »

Cette exigence intellectuelle révèle chez les missionnaires autant des fils de l'Europe des lumières que les apôtres du Christ des « pauvres en esprit ». La mission était dans l'intérieur le pilier de la « civilisation. »

1. *Ibidem*, 5 octobre 1934.

2. Les élèves de l'école de Muramvya auraient eux-mêmes demandé à être catéchisés, d'où la création de la mission de Bukeye.

3. A. MORETUS DE BOUCHOUT, « Écoles de brousse », *Grands Lacs*, 1^{er} mars 1936, pp. 353-354

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

Les colonisateurs s'en étaient convaincus très tôt. Dès 1925 le système des écoles catholiques subventionnées par l'État fut introduit au Ruanda-Urundi, à l'exemple du Congo. Des écoles primaires rurales de trois ans furent créées près des succursales, et des écoles « centrales » de cinq ans près de chaque mission. L'enseignement primaire ajoutait à l'apprentissage de l'écriture des rudiments de calcul et de sciences et beaucoup d'hygiène et de morale. Certes les instructions officielles du Congo belge, introduites au Burundi, insistaient sur l'« éducation » plus que sur l'instruction proprement dite, mais il ne faudrait pas mésestimer pour autant l'impact que représentaient ce remodelage « éducatif » et cette transmission d'un savoir étranger sur la mentalité des élèves : que l'on songe simplement à la nouveauté de l'apprentissage de la lecture dans un pays de culture orale. Le développement scolaire connu un ralentissement apparent dans les années 1930 pour des raisons financières : le nombre des écoliers « subsidiés » passa de 15 000 en 1930 à environ 4 000 en 1933, mais sur un total qui finit par atteindre en fait 80 000 enfants scolarisés en 1935¹. Cette période marquait le véritable début du rayonnement culturel européen dans la population : cet aspect pionnier est frappant dans le ressort des jeunes missions de Gatara et de Musigati. La première passa de 230 chrétiens en 1929 à plus de 8 000 en 1934 (et presque autant de catéchumènes), son dispensaire ouvert en 1931 soigna plus de 200 000 malades en 1935, elle encadrait plus de 14 000 élèves en 1934. A l'ouest de la crête, l'activité de Musigati était plus récente : 223 chrétiens en 1931, moins de 1 900 en 1935 (et un millier de catéchumènes), 2 338 élèves (il n'y avait aucune école dans la région en 1931)². Les centres missionnaires, avec leurs ateliers, leurs plantations de caféiers, leur dispensaire, leurs écoles, leurs réunions dominicales, se détachaient sur le paysage environnant un peu à la manière des monastères médiévaux. Mais la structure la plus caractéristique de l'époque est la succursale ou la « maison de prière » : leur multiplication est alors la première tâche des missionnaires, car elles représentent les points d'appui nécessaires en région païenne (surtout dans ce pays d'habitat dispersé)³. Elles sont sous la responsabilité de catéchistes (*abarimu*), formés à la mission puis installés près de la succursale, qui doivent encadrer les réunions, instruire les catéchumènes, tenir une école de brosse, visiter les malades, baptiser les mourants... Vu le nombre infime de prêtres indigènes (11 en 1934), ils constituent les relais essentiels (ils sont 585 en 1935) entre les prêtres européens et la population. Ils jouent de ce point de vue un rôle d'informateurs dans les deux sens, dont certains peuvent d'ailleurs abuser. Leur fonction prend par exemple un tour politique au Ndora quand ils renseignent la mission sur la conduite de sous-chefs chrétiens ou qu'ils incitent la population à résister aux rebelles. Ils représentent l'échelon subalterne de la présence européenne dans le pays (plus encore que les *batware*) : ce sont essentiellement eux qui l'incarnent pour nos gens du Mugamba.

Ce prosélytisme se heurtait dans les régions isolées comme celle que nous étudions à de nombreux freinages : hostilité des anciens et des devins-guérisseurs (*abafumu*), réticences de certains sous-chefs (un catéchiste de Musigati, accusé d'avoir jeté un mauvais sort, fut brûlé dans sa hutte avec sa famille). Le caractère radicalement étranger du christianisme aux yeux des gens se traduit par des préjugés virulents à

1. D'après le R.P. DELACAUW, alors inspecteur diocésain, *ibidem*, pp. 411-416.

2. *Ibidem*, pp. 390-391. N.B. : Gatara avait été détachée de la mission de Busiga et Musigati de celle de Buhonga.

3. Les deux missions ont créé fébrilement un réseau de succursales pour y devancer les « hérétiques », c'est-à-dire les protestants danois héritiers des Allemands à Rubura et Musema (depuis 1932) et aussi les adventistes de Buganda (influents chez Matumba).

l'égard des séminaristes qui devraient, dit-on, changer de peau pour devenir prêtres¹. En revanche l'Église ne ménage pas les anciens usages, les « superstitions », les « mœurs barbares ». Elle s'attaque notamment aux « sorciers » (*abafumu*), aux faiseurs de pluie, aux amulettes (on voit un faiseur de pluie de la région de Gatara obligé en octobre 1933 de remettre ses objets culturels à un missionnaire), aux initiés du culte de Kiranga. L'affrontement des croyances prend en outre une signification politique dans ce pays où la monarchie était un fait religieux essentiel. Parallèlement aux efforts du Résident pour occidentaliser le jeune roi Mwambutsa, le vicaire apostolique, Monseigneur Gorju, s'efforce de le détacher des rites de ses ancêtres. Le *mwami*, intronisé selon les rites traditionnels en 1915, célébrait chaque année en décembre la fête des semailles du sorgho, le *Muganuro*, qui ouvrait l'année agricole et garantissait la fécondité des récoltes. La fondation de la mission de Bukeye en 1927, à proximité d'un ancien enclos de Mutaga, était symbolique : c'était l'occupation d'un véritable sanctuaire royal. La même année il fallut que Nduwumwe, encore païen, intervint personnellement pour obtenir la célébration du *Muganuro* que les gens attendaient pour entamer leurs semailles². Puis la vestale du tambour royal Karyenda, un personnage-clef de cette liturgie, fut baptisée à l'occasion d'une maladie. Le dernier *Muganuro* traditionnel (mais édulcoré) fut célébré en 1929³. Et à Noël les missionnaires bénirent des semences de sorgho, reprenant la vieille politique de purification des rites animistes. Cependant Mwambutsa ne reçut jamais le baptême, malgré un début d'instruction religieuse à Muramvya. Faut-il voir dans ce refus de la part d'un personnage plutôt influençable une résistance de type traditionaliste ? En tout cas le royaume du Burundi fut soumis de 1925 à 1934 à une entreprise de restructuration à la fois politique, sociale et culturelle, qui ne pouvait manquer de susciter un malaise dans les régions les plus accrochées au passé.

Un messianisme subversif

La révolte du Ndora ne se réduit donc pas à des données locales. Elle exprime plus largement une contestation du nouvel ordre politico-social. Cet aspect subversif est confirmé par le style même du mouvement tel qu'il est présenté par les Européens ou par nos témoins burundi. Il entre, à une échelle modeste, dans la série des prophétismes qui ont surgi dans les pays soumis à la colonisation européenne depuis le XVII^e siècle jusqu'en plein XX^e siècle⁴. Inamujandi a le visage habituel de ces prophètes du « tiers monde » avant la lettre. Le portrait que nous en brossa Bacinoni est typique : c'était une « petite vieille » d'allure vulgaire, elle avait perdu deux orteils, elle allait, vêtue de ficus, hirsute, comme une folle, elle parlait de façon

1. Les premières religieuses (à partir de 1933) sont aussi très mal vues et même la scolarisation des filles est pour certains source de scandale.

2. Sur la fin du *Muganuro*, cf. J. GORJU, *Face au royaume hamite du Ruanda. Le royaume frère de l'Urundi*, Bruxelles, 1938, pp. 42-50.

3. *Grands Lacs* (déjà cité, p. 273) publie une photographie des tambours royaux abandonnés dans la brousse, eux qui « pour la dernière fois en 1929 annoncèrent les fêtes du sorgho dans toute leur abomination païenne. » (*sic*)

4. Sur ce thème voir notamment : W. E. MUHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris, 1968 ; M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, 1968 ; G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, 1963 et *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, 1965.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

étrange et observait les gens en se grattant la tête (*sic*). Le vieux chef la décrit à la fois comme un être « extraordinaire » et comme un « petit animal sauvage » : lors de sa première arrestation, elle refusa, dit-il, de manger et de boire durant cinq jours, se contentant de priser du tabac. Quand elle fut arrêtée définitivement le 6 novembre, elle se montra bavarde et arrogante, elle cherchait à terroriser les autres prisonniers et ses gardiens¹ :

« Elle prétend pouvoir se faire serpent pour se cacher dans un trou qui était là dans l'appartement. Pendant la nuit elle cherche à faire peur aussi aux soldats en roulant de grands yeux, se gonflant la poitrine, disant qu'elle va s'envoler et leur échapper... »

Son apparition même (sa disparition aussi) semble tenir du mystère : Rubuye et Segitondo l'ont trouvée dans la forêt où elle s'enfonça encore davantage quand Bacinoni l'eut relâchée. A Gatara on disait qu'elle venait de Musigati, à Musigati on pensait qu'elle venait du Kumoso². La brume qui entoure son origine fait partie du personnage : Inamujandi « est apparue » (*yaserutse*) à Nkumbiri, nous dit un témoin. Elle ne rentre pas exactement dans la catégorie des *bafumu*, c'est-à-dire des *medicine-men* professionnels : sa vocation relevait plutôt d'une sorte de chamanisme. Elle avait une révélation divine à transmettre. Et à la manière des « fous de Dieu » ou des « innocents » du moyen âge européen, elle se dissimulait en quelque sorte sous une apparence vulgaire, méprisable, sa laideur fournissant un contrepoint étrange à la gravité de son message. C'est ce que W. Mühlmann appelle l'art de « scandaliser les puissants par un défi naïf »³. Par une sorte de logique inversée, la fascination exercée est d'autant plus grande que l'inspirée des dieux est plus misérable. On assiste alors à une contagion de l'irrationnel : la prophétesse ne se montre pas, elle s'exprime par le biais de deux émissaires : les gens affluent alors dans la forêt, avec des cruches et des victuailles, on boit et on danse pour préparer la venue du roi promis. Puis l'attente se mue en violence : des huttes sont brûlées et des vaches abattues. A l'arrivée des troupes les gens se terrent, puis, comme tirés d'une sorte d'ivresse, semblent ébahis de ce qu'ils ont fait et en veulent parfois à cette vieille qui les a trompés⁴. Rusekeza par exemple, qui nous affirma avoir protesté contre le ridicule de l'affaire et avoir ultérieurement bénéficié d'une remise de peine pour une aide apportée à Bacinoni, n'a-t-il pas lui-même été emporté par le mouvement pendant quelques jours ? La population, prise par une émotion collective, a d'une certaine façon joué ses espoirs et ses regrets, sa colère et sa sujétion. On retrouve l'ambiance d'un dionysisme élémentaire.

Les révélations de la vieille femme ont dès le début une valeur agressive. L'annonce d'un nouveau roi, qu'il s'agisse d'un fils de Kirima ou d'un autre, fait d'elle et de ses fidèles des rebelles contre Mwambutsa. En outre la plupart de ses prédictions se situent dans une perspective de lutte :

« Elle encourageait les gens à la révolte, en leur disant que les soldats ne peuvent rien, que les arbres se changeraient en lions qui les [les soldats] dévoreraient s'ils venaient⁵. »

1. Diaire de Gatara, 6 novembre 1934.

2. *Kumoso* signifie « ce qui est à gauche », littéralement le « pays sinistre », encore plus réputé que le Nkiko pour la sorcellerie.

3. *Op. cit.*, p. 189.

4. Gatara, 6 novembre 1934 : « Les prisonniers voulaient l'avoir entre leurs mains pour la mettre en pièces ».

5. Bacinoni.

« [Kino et Karabasesa] crurent la vieille femme qui leur avait dit que lorsqu'ils entendraient les coups de fusil, il suffirait de dire : « *Pu-pupu ! Ibitikatika* (feuilles de colocase), *ibifurifuri* (plantes médicinales) ¹. »

Les balles devaient en effet se transformer en eau ou en grains de maïs et les arbres en lions. La prophétesse garantissait ainsi à la fois l'invulnérabilité et l'invincibilité à ses fidèles. Cette promesse se retrouve dans de nombreux autres mouvements subversifs africains : la révolte Maji-maji par exemple, qui éclata en 1905 dans le sud-est de l'Afrique orientale allemande, avait aussi débuté par les révélations d'un prophète qui annonçait le retour des ancêtres, la domestication des lions et l'invulnérabilité obtenue par l'absorption d'un breuvage à base d'eau (*maji*), de sorgho et de maïs ². Ces « superstitions » permettaient au mécontentement profond des populations contre les abus des militaires allemands et de leurs auxiliaires de s'exprimer. Le thème de l'eau salvatrice réapparut encore au Congo dans les années 1960 chez les *simba* mulélistes.

L'hostilité à l'égard des Européens s'exprima au Ndora contre le signe le plus visible de leur présence dans la région : les succursales des missions catholiques :

« Elle ne voulait pas d'Européens, elle ne voulait pas de Pères, elle ne voulait pas de chrétiens ». ³

Les maisons de prières furent en effet attaquées, des catéchistes battus, les chrétiens menacés, des objets du culte (des chapelets par exemple) brisés ⁴. Le mouvement présente même de légères traces de syncrétisme : « Elle disait qu'elle ressusciterait les morts et les montrerait », selon le même témoin. Cette idée semble étrangère aux croyances rundi, à moins qu'il ne s'agisse d'un contact revigoré avec les esprits (*imizimu*) des ancêtres. Le ralliement d'un catéchiste du Ndora et aussi l'influence des adventistes dans la région voisine auraient pu favoriser une acculturation religieuse de type kimbanguiste. En fait le mouvement resta dominé par la pensée traditionnelle.

Un paganisme militant

Les auxiliaires indigènes de la colonisation (sous-chefs, catéchistes) semblent avoir été les plus détestés dans la région, dans la mesure où c'était eux qui incarnaient la présence étrangère, jouant ainsi le rôle de traîtres à l'égard de la tradition. Or c'est la tradition qui est remise en valeur avec Imamujandi. Le projet des rebelles n'était pas révolutionnaire, mais traditionaliste. Un nouveau roi était annoncé : notre prophétesse se présentait en « précurseur » (*umutasi*) de ce *mwami* dont elle devait préparer la venue :

« Elle disait que le roi viendrait la nuit et qu'elle appellerait les gens pour qu'ils se saisissent de lui, car les rois sont intronisés après avoir été saisis ⁴. »

La notation est intéressante : le pouvoir royal y apparaît dans toute sa dimension religieuse, à la fois terrible et bénéfique, comme une force de la nature. L'autorité

1. Témoin N.

2. Cf. G.C.K. GWASSA et J. ILIFFE, *Records of the Maji-maji Rising*, Historical Association of Tanzania Paper n° 4, Nairobi, 1967, pp. 9-10.

3. Témoin N.

4. Selon N les rebelles violaient les jeunes chrétiennes : réaction contre les exigences morales chrétiennes ou mépris pour les filles qui allaient fréquenter les salles de catéchisme ?

5. Témoin N.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

sacrée du *mwami* garantissait en effet les récoltes, les troupeaux, la prospérité de chacun et l'ordre social. La légitimité du roi attendu est affirmée de ce point de vue contre le faible Mwambutsa, tombé aux mains des Européens et déconsidéré par toutes les calamités de l'époque (disettes, impôts, chefs dévoyés, même le typhus selon Monseigneur Gorju). Le nouveau *mwami* était le vrai, disait-on : il était né avec les semences traditionnelles dans la main et il allait enfin sortir de sa retraite. Autrefois les héritiers du trône vivaient en effet en dehors de la Cour tant que le roi était vivant. Cette coutume permit à beaucoup de faux rois de se manifester à chaque tournant difficile de l'histoire du Burundi (sécheresses, épidémies, guerres, pestes bovines), ce qui était une façon d'inviter le souverain régnant au suicide rituel. Nous avons analysé ailleurs un exemple de cette soif de protection royale dans l'ancien Burundi¹ : à la fin de la saison sèche de 1892 l'explorateur Oscar Baumann fut accueilli comme s'il était le roi Mwezi par les populations du nord-est et du nord du pays. Son récit livre une véritable expérimentation de la religion monarchique dans ce pays : les foules affluent et dansent devant lui, mais vont aussi piller des enclos et abattre des vaches en son honneur dans une ambiance d'ivresse folle : c'est l'exercice du droit de prise (*Kunyaga*) dont disposait un cortège royal. L'attitude des rebelles du Ndora est identique : ils pillent au nom du *mwami* caché et avec l'intention de favoriser ainsi sa venue : « Allez piller des vaches, leur faisait dire Inamujandi, et incendier les maisons ! Alors le roi se montrera ! ». En 1892 les gens du Mugamba avaient tenté de repousser le pseudo-*mwami* Baumann, en 1934 cette même population se dresse contre le roi Mwambutsa, car celui-ci a perdu le contact avec son pays et avec ses traditions vitales. Ce n'est plus l'éloignement géographique qui favorise cette fois les succès d'un usurpateur, mais une distance d'ordre social et spirituel.

Le changement espéré dépassait la personne de Mwambutsa : l'enjeu de l'affaire était le renouveau de la monarchie elle-même. Dans les cycles royaux du Burundi le nom de Mwambutsa venait en effet à la fin d'une série de quatre rois : après sa mort un nouveau cycle était entamé avec un nouveau Ntare, et les anciens *baganwa* étaient déclassés pour laisser place à une nouvelle lignée princière. Tout se passe comme si le pouvoir royal s'usait au cours des quatre règnes : les Mwambutsa sont souvent présentés comme incapables d'achever le leur. Leur nom signifie d'ailleurs « le passeur ». Les gens, marqués par ces traditions, voyaient a priori dans l'avènement d'un Ntare (« le lion ») un fait exaltant, comme s'il s'agissait d'un nouveau et glorieux départ du Burundi :

« Ce Mwami devait amener l'abondance par la distribution de graines dont les produits ne se dessècheraient, ni ne pourriraient. Grâce à lui, les plantations seraient à l'abri des sauterelles qui ne ravageraient plus que la brousse². »

Plusieurs mouvements avaient déjà annoncé sa venue dans les années précédentes. A ceux qui raillaient la vulgarité des prophètes, on pouvait rappeler que le premier Ntare, fondateur du royaume, était aussi appelé « le chevelu » (Rushatsi) ou « l'homme à la peau de mouton » (Cambarantama) et que les légendes le présentaient comme petit, sans allure, hirsute et misérable, mais s'imposant par la grâce des forces sacrées et les conseils de ses sorciers. Inamujandi ne faisait pas mauvaise

1. « Le passage de l'expédition d'Oscar Baumann au Burundi », *Cahiers d'études africaines*, VIII, I, 1968, pp. 48-95. L'enquête orale révéla l'erreur d'interprétation de Baumann concernant la résistance des gens du Mugamba contre lui. Il y vit une expression d'hostilité à l'égard de la monarchie, alors qu'un genre du roi Mwezi dirigeait en personne cette résistance.

2. *Rapport* de 1934, p. 73. Même idée chez GORJU, *op. cit.*, p. 30.

figure dans ce contexte ! N'oublions pas enfin que la région baignait dans la mystique royale : le territoire des *inganzo* où s'étaient « retirés » les rois défunts était tout proche.

La tradition apparaît aussi dans l'importance du culte de Kiranga chez les rebelles. Ceux-ci allaient dans la forêt rendre hommage à cette divinité (d'après les sources écrites et orales). Kiranga était plutôt un demi-dieu, une sorte de héros, fils d'un roi, tué par un buffle au cours d'une chasse¹ et devenu le grand médiateur entre les hommes et la divinité suprême (Imana) : c'est à lui qu'on s'adressait pour célébrer les défunts comme pour favoriser les récoltes, pour obtenir une guérison ou parer au maléfice d'une naissance gémellaire. Le culte (*kubandwa*) était organisé par des initiés (*ibishegu*) qui, possédés par leur dieu, devenaient Kiranga lui-même au cours des cérémonies. Une femme pouvait incarner Kiranga. La fête consistait en une alternance de danses et d'hymnes et supposait une forte consommation de bière de sorgho. Son rôle dans l'idéologie royale était capital : Kiranga, fils d'un roi, petit frère des rois, était comme un autre *mwami* du Burundi, « maître des vaches » et protecteur de tous les Barundi. Le roi ne pouvait pas être initié, mais il y avait à la Cour une prêtresse de Kiranga, d'origine hutu, Mukakiranga. Dans le *kubandwa* le médium se présentait avec une lance particulière, symbole de son pouvoir d'essence royale. Parmi les surnoms flatteurs qu'il recevait, certains étaient aussi appliqués au roi, par exemple *Bihoko bizima* (« amulettes sources de vie »). Il n'est donc pas étonnant qu'Inamujandi, annonciatrice d'un nouveau Ntare, ait invité ses disciples à adorer Kiranga. Les circonstances de son arrestation en novembre 1934 révélèrent son activité religieuse : elle était en train d'étendre des *bitabu* (jonchées d'herbe) au pied d'un grand ficus, d'un arbre sacré nommé Rwahirirwa (« Celui pour qui on étend de l'herbe »), situé à un carrefour proche de l'enclos du sous-chef Bikarisha. C'était un arbre « pour lequel on battait des mains autrefois, un arbre sauvage où on allait invoquer les esprits². » Les carrefours étaient en effet des lieux saints où on allait notamment enterrer les foudroyés, que l'on considérait comme frappés par Kiranga et transformés en rois. Des arbres sacrés y étaient souvent plantés et de l'herbe étalée par les passants. Il est clair que dans le contexte colonial de laïcisation du pouvoir royal, Kiranga devenait une force d'opposition virtuelle³. Le nord du Rwanda et le Kigezi (au sud-ouest de l'Ouganda actuel) offrirent au début du xx^e siècle un exemple analogue avec l'agitation menée par les fidèles de Nyabingi. Cette reine mythique de l'ancien Ndorwa inspirait aussi des prophétesses, qui annonçaient la venue de nouveaux rois et protestaient ainsi contre les abus des autorités cautionnées par les Européens (les auxiliaires baganda au Kigezi et les nouveaux chefs batutsi au nord du Rwanda étant les équivalents des Beyerezi du Ndora)⁴. Le culte de Nyabingi s'appuyait sur la tradition d'un royaume disparu, mais il s'était en fait développé contre la domination étrangère. Au Burundi le culte de Kiranga était resté suffisamment autonome et vivace pour fournir un point d'appui à la révolte.

1. Sur le culte de Kiranga au Burundi, cf. B. ZUURE, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, Bruxelles, 1929, pp. 36-98 ; H. MEYER, *Die Barundi*, Leipzig, 1916, pp. 127-129.

2. Témoin N.

3. Selon H. MEYER, le *kubandwa* pouvait s'accompagner de malédictions contre les Blancs.

4. Voir F. S. BRAZIER, « The Incident at Nyakishenyi, 1917 », *Uganda Journal*, 32, I, 1968, pp. 17-27 ; C. VIDAL, « Anthropologie et histoire : le cas du Ruanda », *Cahiers internationaux de sociologie*, XLIII, 1967, pp. 143-157.

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

Les composantes traditionalistes de ce mouvement en révèlent l'aspiration fondamentale : les rebelles ne veulent pas révolutionner le pays, mais lui redonner son équilibre ancien. Inamujandi disait qu'elle venait « guérir » (*gukiza*) le pays. Elle se disait annonciatrice d'un roi, mais aussi arbitre suprême (*umucacuzi*). Ce dernier qualificatif joue de façon intéressante sur les deux sens du verbe *gucacura* qui en est la racine : « défricher, débroussailler le chemin », et « trancher définitivement une palabre, juger en appel ». La vieille femme signifiait ainsi qu'elle ouvrait la voie au nouveau roi, tout en rétablissant l'équilibre nécessaire à l'accueil de ce roi. Si l'on veut elle se présente à la fois comme « précurseur » et « maître de justice ». On ne saurait trop insister sur la vision propre des rebelles qui n'est pas celle d'un chambardement général, mais d'une épiphanie de l'ordre ancestral troublé par les étrangers et leurs acolytes. Le terme de « sorcière » appliqué à Inamujandi par les Européens est radicalement faux. Il convient en effet de distinguer entre le paganisme bénéfique, celui des initiés de Kiranga et des devins-guérisseurs, et le paganisme maléfique, celui des jeteurs de sort, des sorciers au sens propre (*abarozi*). C'était au contraire les nouveautés de l'ère coloniale qui, en affaiblissant les contrôles magiques traditionnels (notamment celui du *mwami*), étaient interprétées par les Africains comme une forme de sorcellerie. Le christianisme, malgré ses exorcismes contre les sauterelles et toutes ses bénédictions, semblait encore inefficace aux gens du Ndora, et Inamujandi, loin d'être une sorcière, faisait alors figure de protectrice en face des forces du mal déchaînées¹. Cette anxiété se retrouve à l'origine de beaucoup d'autres mouvements prophétiques africains. Vittorio Lanternari² cite le cas d'un chef du Ghana suspectant les chrétiens, car, disait-il, « il n'y a plus de bonheur dans notre village », « tout cela ne peut qu'être le fait de la sorcellerie ».

Ce genre de réactions naît surtout dans des régions écartées, ébranlées indirectement par la colonisation et encore capables de mobiliser des ressources morales traditionnelles, des souvenirs historiques, des convictions religieuses, des rites ancestraux, des solidarités lignagères ou ethniques³. Le Ndora rentrait manifestement dans cette catégorie et on peut comparer la révolte de 1934 au mouvement de l'exode des Guarani vers « la terre sans mal », tel que le décrit et l'interprète M. I. Pereira de Queiroz⁴ : les Indiens qui étaient emportés par ce mouvement n'étaient pas les plus « acculturés », mais ceux qui se sentaient menacés par l'impact européen et « guettés par l'anomie ». Le rythme propre de l'activité indigène est bien souligné :

« L'exode guarani n'a pas pour fonction d'apporter une solution au problème des indigènes devant les Blancs ; ce problème n'est même pas posé. Son but est d'apporter une solution au problème de désorganisation interne de la tribu ou du groupe indigène. »

De même l'histoire vécue par les fidèles d'Inamujandi n'était pas celle d'une révolte contre l'ordre colonial en tant que tel. La mutation politique, sociale, économique et mentale que nous avons analysée était ressentie comme une dégradation

1. Encore en 1935, la foudre ayant tué plusieurs personnes, les gens du Ndora accusent « les nouveaux venus » d'avoir ensorcelé (*kuroga*) la pays. Diaire de Gatara, 2 mars 1935.

2. « Synchrétismes, messianismes, néotraditionalisme. Postface à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire », *Archives de sociologie des religions*, 10^e année, 19, 1965, pp. 99-116. Du même auteur, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, 1962, cf. p. 69.

3. MUHLMANN (déjà cité, p. 122) montre que le culte du Cargo aux îles Fidji se manifeste non sur la côte mais dans l'intérieur, où l'œuvre des Blancs n'était qu'entrevue.

4. *Op. cit.*, pp. 197-206 et p. 275.

interne. Leur idéal relevait d'une histoire cyclique et ce que leur proposait la prophétesse était une quête exaltée de l'équilibre antérieur : elle leur annonçait le retour d'un roi fondateur. La domination étrangère n'était pas contestée en elle-même, mais à travers le trouble d'ordre social, politique et mental dont l'univers rundi se sentait atteint. Ce messianisme était en fait un retour aux sources.

Quelques conclusions générales ressortent de ces analyses :

— A l'origine du mouvement il y a la domination coloniale et la disqualification sociale qu'elle entraîne pour la masse des Barundi. Mais ces phénomènes sont vécus et contestés au niveau de la conscience politique et religieuse. La révolte n'exprime pas des revendications, mais un refus global du nouveau pouvoir et de son idéologie.

— Le contexte d'ensemble est celui d'une mutation : la fin d'une organisation politico-sociale animiste au profit d'un ordre laïcisé, bureaucratisé et stratifié, le reclassement global d'une société africaine selon de nouveaux critères historiques et, il faut le rappeler, l'accélération de ce mouvement dans les années 1930 en fonction de la grande crise. La contestation éclate dans une région écartée et se réfère à la tradition.

— Ce genre de « révolte primitive » évoque des mouvements « aberrants » du même type de l'Europe médiévale ou moderne : les soulèvements populaires et les épidémies de sorcellerie. Celles-ci en particulier ne traduisaient-elles pas dans certains cas un refus de l'ordre venu de la ville par des populations campagnardes ? P. Chaunu le suggère¹ :

« La sorcellerie fleurit sur les marges. Elle semble porter témoignage d'un autre monde refoulé, combattu. »

Et comment ne pas songer aux observations d'E. Le Roy Ladurie sur les paysans languedociens du XVI^e siècle² :

« Dans les deux phénomènes, insurrection et sorcellerie, on retrouve en effet, de temps à autre, le schéma de l'inversion, prolongement du rêve. [...] Rien d'étonnant si cette inversion est liée à certains types de révoltes, chimériques ou effectives, et souvent désespérées ; car inverser le monde, le retourner sens dessus dessous, ce n'est pas le révolutionner, ni même le transformer vraiment ; c'est néanmoins, de façon élémentaire, le contester, le nier, proclamer un désaccord avec lui. »

De telles émotions populaires peuvent répondre à un désarroi, tournant à la panique, devant des nouveautés sociales ou religieuses, elles sont liées à l'impression de voir l'ordre du monde s'effondrer. Le vocabulaire (féodalisme, absolutisme, etc.) risque de nous tromper si nous n'essayons pas de restituer « de l'intérieur » les inquiétudes concrètes de ces populations. De ce point de vue l'humiliation fut sans doute souvent plus durement ressentie que la misère elle-même.

— Une même série de faits (la crise, la colonisation, une révolte) peut être vécue de façon radicalement différente par des sociétés contemporaines. Rien n'illustre mieux le fossé existant entre les conquérants européens et les peuples africains colonisés que ces deux séries d'interprétations des événements : il s'agit de deux histoires différentes et même en l'occurrence de deux rythmes historiques différents. Le temps linéaire des Européens s'oppose au temps cyclique des Africains. La révolte est ressentie par les uns comme une réaction attardée et par les autres comme un effort de renouveau dans la fidélité au passé. Il resterait à s'interroger sur la filiation éventuelle entre ces structures mentales traditionnelles et la définition des nationalismes de la seconde moitié du XX^e siècle.

Jean-Pierre CHRÉTIEN,
Université de Lille.

1. P. CHAUNU, « Sur la fin des sorciers au XVII^e siècle », *Annales E.S.C.*, 1969, 4, p. 903.

2. *Les paysans de Languedoc*, Paris, 1969, p. 244.