

E  
2091

Paul Rutayisire

# La christianisation du Rwanda (1900-1945)

Méthode missionnaire et politique  
selon Mgr Léon Classe

Editions Universitaires Fribourg Suisse

Paul Rutayisire · La christianisation du Rwanda (1900-1945)

Le mouvement de revendication de l'identité culturelle africaine et la décolonisation sont souvent allés de pair avec le rejet du passé missionnaire. Aujourd'hui encore, à cause d'une trop forte émotivité, il est toujours difficile de présenter cette partie de l'histoire de l'Eglise sans tomber soit dans l'hagiographie, soit dans un négativisme pur et simple. Ce travail essaie de dépasser ce dualisme appauvrissant et de cerner quelques aspects de l'évangélisation du Rwanda (de 1900 à 1945) à partir de l'action de Mgr Classe. Cette recherche veut concrétiser le souci des historiens du tiers monde de réécrire l'histoire de leurs Eglises à partir de toutes les personnes concernées, des convertisseurs comme des convertis: d'où l'utilisation non seulement des sources écrites mais aussi des témoignages de quelques Banyarwanda.

ISBN 2-8271-0371-0

Er No 9/4

Paul Rtayisire

La christianisation  
du Rwanda  
(1900-1945)

Méthode missionnaire et politique  
selon Mgr Léon Classe



EUN OM

Editions Universitaires Fribourg Suisse  
1987

†

Avant-propos	7
Introduction	9

## PREMIERE PARTIE:

LES DEBUTS DE LA MISSION DU RWANDA	15
CHAPITRE I.: Le P. Classe et les débuts de la mission du Rwanda	17
1.1. La fondation des premières missions	17
a) La reprise du projet d'une mission à Nyanza	23
b) La fondation de la mission de Kigali	24
c) Projets et réalisations dans le nord du pays	24
d) Projets et réalisations dans le sud du pays	25
1.2. Les rapports des missionnaires avec les autorités civiles (1900 - 1912)	27
1.2.1. L'accueil des missionnaires par la population et les dirigeants traditionnels	27
1.2.2. Les rapports des missionnaires avec les autorités militaires allemandes (1900 - 1906)	33
a) La politique antigouvernementale des missionnaires	33
1) Le soutien accordé aux opposants à Musinga, dans le Gisaka	34
2) Le soutien à un opposant au roi du Burundi	35
b) L'immixtion des missionnaires dans les affaires administratives et judiciaires	36
c) La solution définitive	39
1.2.3. Rapports des missionnaires avec les autorités civiles indigènes (1906 - 1912)	40
a) Evolution des rapports avec la cour	42
b) L'expérience des missions	45
1) La mort du P. Loupias	47
2) La révolte de Ndungutse	49
1.2.4. Les rapports des missionnaires avec la Résidence (1906 - 1912)	50

Les originaux de ce livre,  
prêts à la reproduction,  
ont été fournis par l'auteur.

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

© 1987 by Editions Universitaires Fribourg Suisse  
Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse  
ISBN 2-8271-0371-0

1.3.	Les moyens et méthodes d'évangélisation	56
1.3.1.	Les problèmes intra-missionnaires et le développement des missions	56
a)	La contestation du P. Classe	57
b)	Les conflits internes	61
1.3.2.	Les auxiliaires des premiers missionnaires	62
a)	L'appel aux auxiliaires étrangers	62
b)	La formation des auxiliaires indigènes	64
c)	La création d'un clergé indigène	66
1.3.3.	L'école	68
a)	Le but de l'école de la mission	68
b)	L'organisation interne	69
c)	L'école de Nyanza	71
1.3.4.	L'instruction religieuse	73
a)	L'usage de la force et de la contrainte dans le recrutement des catéchumènes	73
b)	Les directives de Mgr Hirth	75
1.3.5.	Les obstacles à l'évangélisation	77
a)	L'état primitif des Banyarwanda	78
b)	La religion traditionnelle	79
c)	L'organisation économique et politique traditionnelle	81
d)	Les phénomènes nouveaux	84
CHAPITRE II.: Les temps d'épreuve et de transition (1912 - 1922)		89
2.1.	Le vicariat du Kivu à la veille de la première guerre mondiale	89
2.2.	Les missions pendant la première guerre mondiale (1914 - 1918)	96
a)	Les rapports des missionnaires avec les Allemands pendant le conflit	96
b)	L'accueil des troupes belges par les missionnaires	98
c)	Les pertes subies par les missions	100
2.3.	Les rapports des missionnaires avec les autorités civiles (1917 - 1921)	103
2.3.1.	Les rapports avec les autorités civiles indigènes	103
2.3.2.	Les rapports avec les autorités coloniales belges	108
a)	L'approbation de la politique indigène par les missionnaires	108

1)	Les droits de Musinga et des Batutsi sur les régions cédées	111
2)	Les conséquences du morcellement	112
b)	L'approbation des premières mesures économiques par les missionnaires	115
2.4.	La reprise dans la dissension	116
a)	La contestation de la direction et de l'administration du vicariat	116
b)	Les opinions émises par les missionnaires	121
c)	Les observations du visiteur spécial	124
d)	Le rappel du P. Classe	127
Conclusion		131
DEUXIEME PARTIE:		
L'EPISCOPAT DE MGR CLASSE		133
CHAPITRE III.: Mgr Classe et la politique coloniale belge		135
3.1.	Les missionnaires et la politique administrative	135
a)	La pacification	136
b)	Les réformes institutionnelles et administratives	139
1)	La réforme foncière	139
2)	La réduction des prestations et redevances coutumières	144
3)	La suppression d'ibikingi	148
3.2.	Les missionnaires et la politique économique et sociale du gouvernement	156
a)	La lutte contre les famines	157
b)	La lutte contre l'émigration des Banyarwanda vers les colonies anglaises	162
3.3.	Mgr Classe et la cour de Nyanza	167
3.3.1.	L'évolution des rapports de Musinga avec les Européens	167
a)	Musinga antieuropéen	167
b)	La destitution de Musinga	173
1)	Les préparatifs	174
2)	La déchéance de Musinga	181
c)	Le choix de Rudahigwa	187
3.3.2.	Les premières années du règne de Rudahigwa	191



Conclusion	196
CHAPITRE IV.: L'extension du champ d'action: ses mobiles et ses conséquences	199
4.1. La fondation de nouvelles missions	202
4.2. La multiplication des succursales	206
a) Les conditions de fondation	206
1) Les mesures de 1928	206
2) La réaction de Mgr Classe	208
3) L'annulation des mesures de 1928 et la formulation d'une nouvelle réglementation	215
b) La concurrence confessionnelle, motif principal de la multiplication des succursales	221
1) L'aggressivité des catholiques	222
2) La réaction protestante	228
3) Les lieux d'affrontement confessionnels	231
Conclusion	236
CHAPITRE V.: Les artisans de l'essor du catholicisme	239
5.1. Les missionnaires européens	239
a) Leur insuffisance numérique	239
b) Les rapports intra-missionnaires	242
c) Les rapports de Mgr Classe avec les autres congrégations missionnaires	246
5.2. Le clergé indigène	250
a) L'évolution de l'oeuvre	250
b) Le grand séminaire interregional de Nyakibanda	260
c) Les rapports entre les prêtres indigènes et les missionnaires	264
5.3. Les congrégations religieuses indigènes	270
a) La Congrégation des Frères Joséphites (Abayozefiti)	271
b) La Congrégation des Soeurs Indigènes (Abenebikira)	275
5.4. Les auxiliaires laïcs	279
a) Les catéchistes	279
b) Les Bakuru b'inama	281
1) Les membres des inama	284
2) La présidence d'inama	285
3) Les questions à aborder au cours d'inama	288
Conclusion	290

CHAPITRE VI.: Les moyens institutionnels	293
6.1. Les écoles des missions	293
a) Le régime de la coexistence des deux secteurs	293
b) Le régime de l'enseignement subsidié	298
1) La mise en place du nouveau système	300
2) Les difficultés rencontrées	304
3) L'état des écoles subsidiées	306
4) Le Groupe scolaire d'Astrida et la question des écoles normales	310
6.2. Le catéchuménat	317
a) Le postulat	317
b) Le catéchuménat ou la section des médaillés	317
CHAPITRE VII.: Les conversions massives: essai d'interprétation	321
7.1. Interprétation de la tornade par les missionnaires	328
7.2. La conversion de la classe dirigeante	342
a) La conversion des jeunes Batutsi d'amatorero	343
b) La conversion des adultes	346
Conclusion	356

## ANNEXES:

Notes biographiques de quelques missionnaires	364
Liste des témoins Banyarwanda	366
Introduction au recueil d'interviews sélectionnés	367
Bibliographie	375
Notes et références	389

Contrairement à ce qu'on pense habituellement, on ne peut mener à terme une recherche portant sur l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique, sans rencontrer beaucoup d'obstacles dont le principal réside dans l'éparpillement des archives et centres de documentation, et dans les conditions d'accès aux informations. Aussi sommes-nous particulièrement reconnaissant au P. Lamey, archiviste des Pères Blancs, qui nous a facilité l'accès aux Archives de la Société des Pères Blancs, à Rome.

Nous tenons également à remercier les membres de notre famille à Bujumbura dont le concours nous a été précieux durant l'enquête que nous avons pu mener au Burundi, grâce à une bourse accordée par le Fonds National Suisse pour la Recherche Scientifique.

Nous voulons aussi exprimer notre gratitude aux professeurs J. Gadille, et, à travers lui le CREDIC qui a accepté de prendre en charge une partie des frais d'édition de ce travail, et Cl. Soetens qui a bien voulu relire notre manuscrit et nous faire part de ses suggestions en vue de son amélioration.

Enfin, nous exprimons notre reconnaissance au directeur de thèse, le professeur R. Friedli, pour ses conseils méthodologiques, les encouragements qu'il n'a cessé de nous donner et le grand intérêt qu'il a toujours porté à nos recherches.

## INTRODUCTION

Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, le missionnaire n'a cessé d'être l'objet de critiques sévères de la part des Africains, intellectuels ou hommes du peuple (1), ainsi que des missionnaires eux-mêmes qui ont osé porter un regard critique sur leurs propres expériences et celles de leurs prédécesseurs (2). L'action missionnaire était contestée dans sa raison d'être, ses méthodes d'évangélisation et dans la sincérité des intentions proclamées.

Les Africains ont notamment relevé et dénoncé les attitudes autoritaires, paternalistes et racistes du missionnaire, sa collusion avec le gouvernement colonial, l'usage de la force et de la répression pour imposer le christianisme et la civilisation occidentale, ainsi que l'intolérance vis-à-vis des valeurs traditionnelles africaines. Pour eux, christianisation était et est toujours synonyme de colonisation, d'imposition des valeurs occidentales et de mutilation culturelle des convertis.

Cette dénonciation des ambiguïtés et des méfaits, supposés ou réels, de l'évangélisation a eu des effets multiples que nous ne pouvons pas présenter ici dans leur ensemble. Entre autres, elle explique en partie le rejet dont le christianisme est actuellement l'objet de la part des intellectuels africains, et le succès des églises indépendantes sur le continent (3). Par ailleurs, du côté du missionnaire, elle a provoqué des remises en question fondamentales et la redéfinition de la mission (4).

Dans ce climat de contestation et de dénonciation, il est fort compréhensible que le débat autour de l'évangélisation ait été davantage marqué par la passion et l'autojustification que par la volonté de rechercher la vérité.

L'histoire de l'évangélisation du Rwanda n'a pas échappé à ce piège. Longtemps elle a été principalement l'oeuvre d'auteurs ecclésiastiques, et l'ouvrage du chanoine L. De Lacger était la référence incontestée en la matière. Sur plusieurs points, par exemple la description de la religion traditionnelle des Banyarwanda, ce livre demeure un outil de base indispensable. Mais sur bien d'autres, notamment sur celui de l'évangélisation, il est fortement tributaire de son époque, surtout à cause de la rapidité avec laquelle ce thème a été abordé, de la vision événementielle et de l'esprit apologetique et propagandiste de l'auteur (5).

Ces reproches, on peut les formuler à l'égard des écrits qui s'en sont inspirés ou qui ont la même conception de l'histoire, tels les livres des P. Arnoux, Dufays et A. Van Overschelde (voir Bibliographie).

Mais, depuis une vingtaine d'années, des études plus critiques et pluridisciplinaires, consacrées totalement ou en partie à l'évangélisation du Rwanda, ont paru, notamment celles d'A. Des Forges, d'E. Ntezimana, d'I. Linden et de G. Mbonimana, qui se démarquent de l'approche de l'historiographie missionnaire et qui ont bien fait évoluer la connaissance du sujet. Néanmoins, tout est loin d'avoir été dit. Il est même de plus en plus évident que l'évangélisation est un phénomène si complexe que les schémas simplistes de la contestation et de l'autojustification ne peuvent plus servir d'outils pour sa compréhension, que bien des domaines restent encore à explorer.

Nous nous sommes intéressé au personnage de Mgr Classe parce qu'en dehors des écrits du P. A. Van Overschelde, aucune étude d'ensemble ne lui avait consacré alors qu'il occupe une place importante dans l'implantation du catholicisme au Rwanda et dans l'histoire coloniale de ce pays. Or, comme nous le disions plus haut, ces écrits du P. A. Van Overschelde ont hypertrophié un aspect de la réalité. De plus, conformément à l'esprit de

l'époque, ils ne comportent que des éloges complaisants à l'égard du prélat. Celui-ci est présenté comme un pionnier et un héros qui a tout quitté pour se donner corps et âme à la conversion et à la civilisation des Banyarwanda. L'auteur s'étend longuement sur les obstacles rencontrés, sur la patience du héros et les extraordinaires résultats obtenus. L'image et l'action de ce grand personnage de l'histoire contemporaine du Rwanda ont ainsi été déformées par une présentation très élogieuse.

Léon-Paul Classe est né à Metz, en Lorraine, le 28 juin 1874. Déménagé à Paris à l'âge de 6 ans, il y a fait ses études secondaires, d'abord à St-Nicolas-du-Chardonnet, puis au petit séminaire de Versailles. Il a commencé ses études de philosophie au grand séminaire d'Issy-les-Moulineaux, chez les prêtres de Saint-Sulpice. En 1896, il reçut l'autorisation d'entrer chez les Pères Blancs (6). Ordonné prêtre à Carthage le 31 mars 1900, il a d'abord travaillé à la maison-mère comme secrétaire de Mgr Livinhac. Après quelques mois, ce dernier l'a envoyé à Mgr Hirth, vicaire apostolique du Nyanza méridional, en le présentant comme "un collaborateur de choix". Le P. Classe est arrivé au Rwanda le 21 mars 1901, il a participé à la fondation des missions de Nyundo et de Rwaza. En 1907, il a été nommé vicaire général de Mgr Hirth pour le Rwanda. Dès ce moment, son sort se confond avec celui de l'Eglise du Rwanda qu'il va diriger et marquer profondément de sa forte personnalité jusqu'à sa mort, survenue le 31 janvier 1945.

Nous n'avons pas la prétention de combler toutes les lacunes des écrits hagiographiques de l'ère missionnaire, ni de présenter une biographie complète de Mgr Classe. L'objectif de ce travail se veut plus limité. Il entend présenter les traits dominants de l'action de ce prélat à l'intérieur de l'Eglise et dans la vie nationale, à l'aide d'une approche analytique qui cherchera à établir les rapports, les différences ou les ressemblances entre les faits et les situations.



Mgr Classe ayant été davantage homme de terrain, pragmatique, que théoricien qui aurait consigné par écrit les motivations et toutes les phases de son action, cette dernière ne peut être saisie qu'à travers sa correspondance, publique et privée, à travers ses écrits officiels (lettres pastorales, rapports, articles de revue...) et ceux de confrères et de collaborateurs. Ceci n'a été possible que grâce à l'existence d'un nombre suffisant de ces documents et de leur bonne conservation dans les Archives des Pères Blancs à Rome.

Mais ces documents ne constituent pas l'unique source d'information. Nous nous sommes basé aussi sur les sources orales provenant des témoignages recueillis auprès de quelques Banyarwanda encore en vie et qui s'étaient convertis au christianisme entre 1900 et 1945 (7). Car, il est vrai que l'on ne peut plus écrire l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique sans prendre en considération la réaction des destinataires, c'est-à-dire les Africains convertis au christianisme (8).

Notre travail comprendra deux parties. La première traitera, de manière résumée, de la période antérieure à l'épiscopat de Mgr Classe (1900-1922). La seconde, objet d'une attention particulière et thème central du travail, couvrira la période qui va de 1922 à 1945. Quatre volets constituent notre grille de lecture et d'appréciation des changements et des faits nouveaux: a) le champ d'action missionnaire, soit la fondation des missions et l'élargissement de ce champ d'action par la création des stations secondaires, appelées aussi "succursales"; b) les rapports des missionnaires avec les autorités civiles indigènes (le roi et les Batware) et européennes (les Allemands et les Belges); c) les moyens d'évangélisation employés: il s'agit des moyens dits "actifs"(9) qui ont amené les Banyarwanda à se convertir, les moyens humains (le personnel missionnaire et les auxiliaires indigènes) et les moyens institutionnels (le catéchuménat et les écoles); et, enfin, d) la vie de la communauté chrétienne: son rythme de croissance, la qualité de la vie de

croyants et les chrétiens dans la vie nationale.

Nous n'avons pas tenté de compléter ce travail par une étude comparative, confrontant l'expérience missionnaire de Mgr Classe avec l'expérience des autres chefs de mission proches de lui ou de la même société missionnaire, ni avec l'expérience des sociétés missionnaires protestantes qui ont travaillé au Rwanda et dans d'autres pays africains. Nous ne sous-estimons pas l'importance de cette étude, ni les questions en suspens auxquelles elle pourrait répondre. La tâche serait complexe. En effet, il est communément admis aujourd'hui que l'Afrique n'est pas un continent uniforme et que les évangélistes eux-mêmes appartenaient à des congrégations/sociétés missionnaires et confessions différentes. Et la diversité des contextes locaux ainsi que de la sensibilité religieuse et confessionnelle ont sans nul doute influé sur le comportement des missionnaires. Une étude comparative des méthodes d'évangélisation serait néanmoins possible et ferait mieux ressortir la spécificité de chacune d'elles et leurs points communs.

Mais il est également vrai qu'on ne peut arriver à ce niveau sans avoir au préalable une connaissance suffisante des termes de comparaison. C'est pourquoi nous croyons qu'une étude comme la nôtre, si limitée soit-elle, peut contribuer à une meilleure connaissance non seulement de l'évangélisation du Rwanda mais encore de celle de cas semblables.

LES DEBUTS DE LA MISSION DU RWANDA

## CH. I. LE P. CLASSE ET LES DEBUTS DE LA MISSION DU RWANDA

Les thèmes abordés dans cette première partie, qui couvre les années de 1900 à 1922, ne peuvent l'être que d'une manière succincte et sélective. Car, notre objectif est de présenter l'évolution globale des principales activités des missionnaires. Dans ce but, en faisant de 1922 une année charnière, nous couperons la période 1900-1945 en deux, et nous essayerons de voir si ce qui a été fait entre 1922 et 1945 continue uniformément l'étape précédente ou si l'action missionnaire de l'Eglise du Rwanda a connu, durant cette étape-là, une nouvelle orientation. Nous insisterons, comme il se doit, sur le rôle joué par le P. Classe dans la fondation des premières missions, dans les rapports des missionnaires avec les autorités civiles, les méthodes d'évangélisation et les résultats obtenus. Nous terminerons cette partie en évoquant le contexte et les conditions dans lesquels il a été nommé évêque.

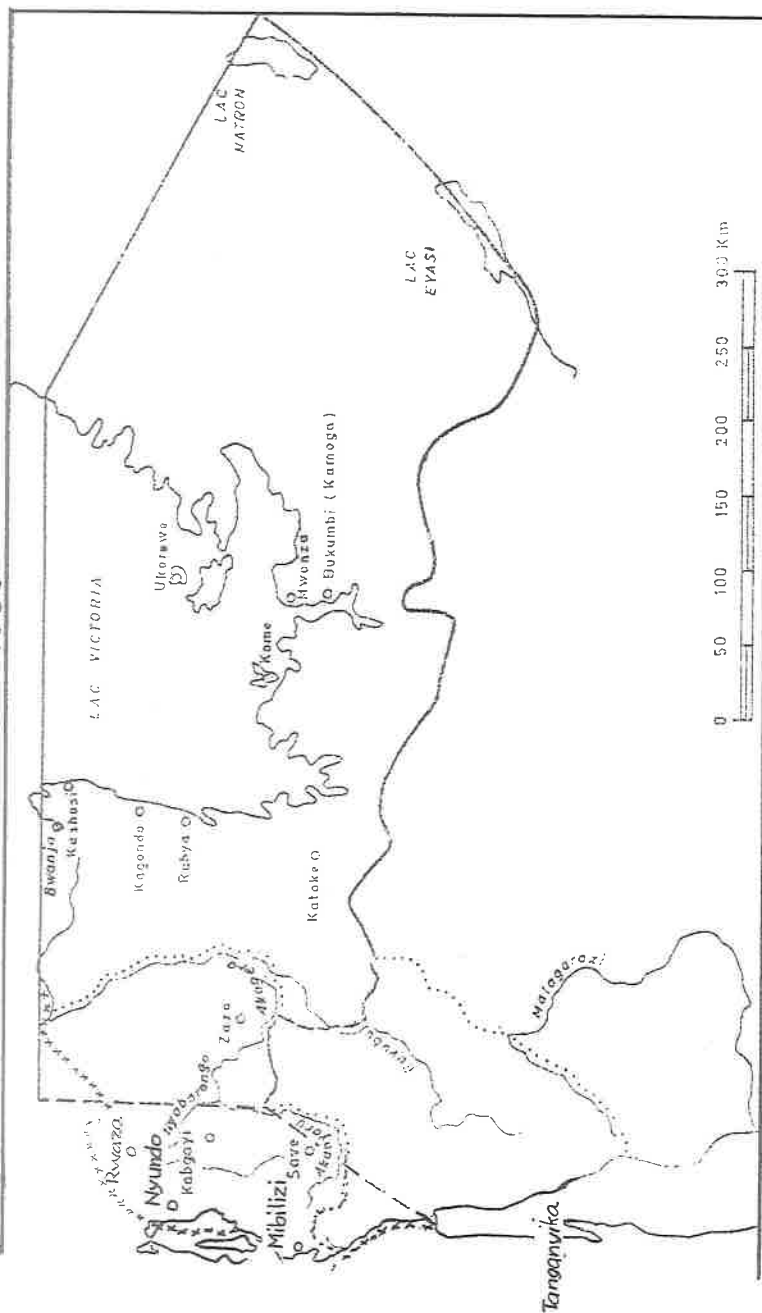
## 1.1. LA FONDATION DES PREMIERES MISSIONS

Comme le Rwanda faisait partie de l'immense vicariat de Nyanza méridional (voir Carte D), lui-même né de la division du vicariat du Victoria Nyanza (le 13 juillet 1894), les Pères Blancs et Mgr Hirth, qui en avaient la charge, devaient s'y installer un jour ou l'autre. Mais des raisons spécifiques expliquent le moment qu'ils ont choisi pour venir s'y installer, l'attention particulière accordée au Rwanda et le choix des lieux d'établissement. Nous allons essayer d'en donner les plus marquantes.

L'idée de Mgr Hirth d'évangéliser le Rwanda date d'avant la création du vicariat de Nyanza méridional (1). Mais c'est vers la fin de 1897, soit après l'acceptation du protectorat allemand par la cour du Rwanda, qu'il s'est montré plus déterminé à réaliser son projet par crainte d'y être devancé par

# LE VICARIAT APOSTOLIQUE DU NYANZA MERIDIONAL EN 1905

Carte I



LIMITE DU VICARIAT

LIMITE PROVISOIRE ENTRE VICARIAT DU NYANZA MERIDIONAL ET CELUI DU HAUT CONGO

les protestants (2). Le manque du personnel l'a empêché de le réaliser aussitôt. Et ce n'est que le 2 février 1900 qu'en compagnie des P. Brand (Terebura), Barthélemy et du Fr. Anselme, il fut reçu à la cour du Rwanda (3). Parlant de cet événement, il écrivit:

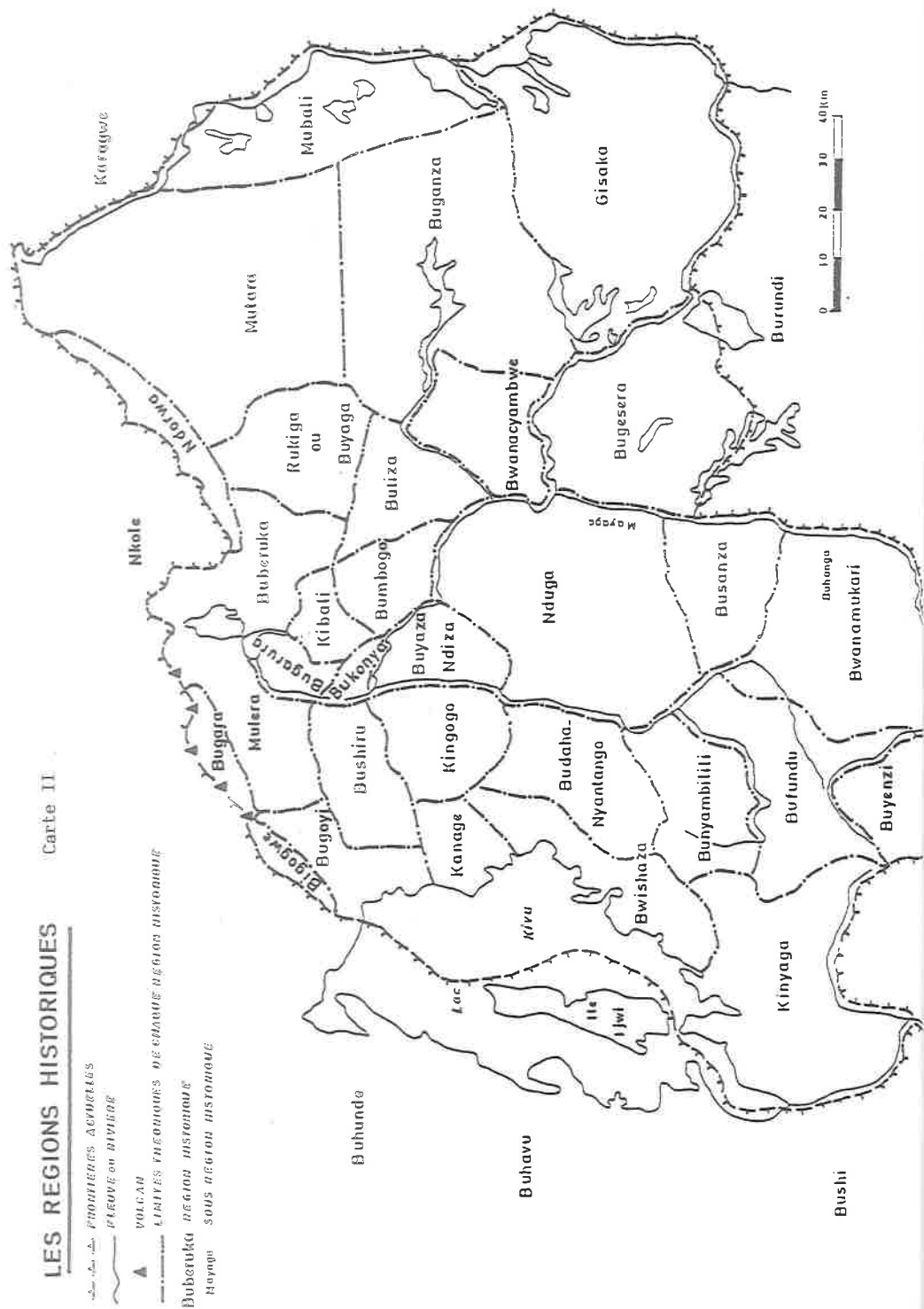
"A la cour de Kigeli (sic) nous fûmes bien reçus, nos cadeaux considérables nous furent payés par les cadeaux reçus en retour, et le roi Iyuhi nous rendit, sous la tente, la visite que nous lui fîmes" (4).

Mgr Hirth a facilement obtenu l'autorisation de s'établir dans un endroit de son choix. Car Save (Issavi), la première mission du pays, fut fondée le 8 février 1900 dans le Bwanamukali (voir Cartes II et III). Cette région fut retenue, et non pas imposée par la cour, à cause de son statut colonial incontesté, de sa grande densité démographique, des bonnes dispositions de sa population, et à cause de son éloignement par rapport à la cour - Mgr Hirth voulait sauvegarder toute sa liberté d'action (5).

Le second poste du pays, Zaza (Nzaza), fondé le 1er septembre 1900 dans le Gisaka, s'inscrivait déjà dans un plan d'ensemble établi par Mgr Hirth après un premier voyage à travers le pays. Ce plan consistait à occuper, dans les plus brefs délais, les endroits les plus peuplés ou stratégiquement importants, par exemple du point de vue politique, endroits susceptibles d'attirer l'attention des protestants. Ces "points principaux" étaient, d'après le vicaire apostolique, le centre du Gisaka, le sud du Kivu, le Bugoyi et la boucle de Nyabarongo (6).

Le P. Barthélemy, supérieur fondateur de Zaza, a exploré le Buganza et le Gisaka à la recherche d'un site propice à la mission (7). Il a arrêté son choix non pas sur "le centre du Gisaka", comme l'avait souhaité Mgr Hirth, mais sur sa périphérie, près du lac Mugesera (8). Ce choix tenait compte, une fois, de plus du facteur démographique mais aussi de la nécessité de relier les missions du Rwanda à celles de la partie orientale du vicariat où se





trouvait le siège du vicaire apostolique (9). La situation politique troublée de la région, dont il sera question plus loin, explique pourquoi la cour a accordé l'autorisation d'établissement aux missionnaires "sans réticence ni opposition" (10).

Les fondations des missions du Nord, Nyundo en avril 1904 et Rwaza en novembre 1903, obéissaient également au critère démographique (11). Mais elles devaient aussi "barrer le chemin" aux protestants, installés dans le Ndorwa anglais, ainsi qu'à l'islam (12).

Pour Mibilizi, dont la fondation au mois de décembre 1903 fut retardée au profit de celle des missions du Nord, spécialement de Rwaza, les facteurs déterminants semblent avoir été le double fait que le seul poste administratif allemand que comptait le pays à cette époque, Shangi, se trouvait dans cette région (Kinyaga), et que celle-ci était le seul lieu de passage entre le Rwanda et le Burundi et une région de commerce intense (13). Aux yeux de Mgr Hirth, tout cela la rendait "plus exposée" à la pénétration des protestants (14).

Jusqu'alors, la cour supportait la présence des missionnaires dans le pays, comme en témoigne cette lettre de Mgr Hirth:

"Le roi, écrit-il, est content du bénéfice qu'il recueille des missions du Gisaka et du Bugoyi, où son territoire gagne tous les jours, alors que jadis il ne s'étendait guère en dehors de la boucle de Nyabarongo" (15).

On peut facilement comprendre le roi. Toutes ces missions se trouvaient, en effet, dans des régions périphériques où l'autorité royale était faible et même contestée.

Son attitude fut différente lorsqu'il s'est agi de l'établissement des missionnaires dans des régions où la monarchie était très respectée. C'est ainsi que la demande de Mgr Hirth d'établir une station "à la capitale

(Nyanza) ou dans ses environs" a été rejetée à maintes reprises (16). Le représentant du roi aurait tenu ce langage aux missionnaires qui étaient venus demander une concession dans le Nduga:

"J'ai donné à Mgr Hirth Save dans le Bwanamukali, Zaza dans le Gisaka, Nyundo dans le Bugoyi, Rwaza dans le Mulera. C'est assez, je ne veux pas lui donner tout mon pays; précisément il ne me reste plus pour moi que le Nduga: je ne veux pas que les Européens viennent s'y installer" (17).

Mgr Hirth surmonta cette difficulté en s'adressant au chef de district, le capitaine von Grawert. Celui-ci accepta la demande du prélat. Il envoya le lieutenant von Nordeck convaincre le roi et procéder aux modalités usuelles de l'octroi des concessions. Le roi ratifia malgré lui le choix du P. Lecoindre qui avait retenu une colline dans le Marangara. L'endroit, rapporte le Diaire de Kabgayi, n'avait pas "l'air favorable aux cultures", mais il répondait aux indications de Mgr Hirth qui "voulait avant tout un poste central pour les missions du Ruanda" (18).

Ce nouveau poste de Kabgayi, fondé le 13 février 1905, devait remplir la fonction de procure à cause de sa position géographique, de siège du vicaire général, représentant de l'évêque au Rwanda, et de centre permettant d'être régulièrement en contact avec le roi et les grands chefs qui résidaient à la cour durant une grande partie de l'année (19).

Avec la fondation de Kabgayi, poste qui allait jouer un rôle déterminant en tant que centre des réseaux politiques et du processus de christianisation, se terminait le programme, légèrement modifié, que Mgr Hirth s'était fixé. Dans la réalisation de son projet, celui-ci a tenu compte, d'une part, des facteurs démographique, politique et des besoins de direction du vicariat et de communication entre les missions. Il a voulu, d'autre part, garder le pays contre la pénétration du protestantisme et se prémunir contre la concurrence de celui-ci. Son succès a été facilité par la faiblesse de l'autorité

coloniale, localisée en deux postes militaires (Shangi et Gisenyi), avec une vingtaine de soldats (askari) et deux officiers, et par l'impuissance de la monarchie rwandaise, dont la cour était déchirée par des luttes intestines et des règlements de comptes (20).

Entre 1906, soit à partir de la nomination du P. Classe comme vicaire délégué de Mgr Hirth et coordinateur des activités des missions du Rwanda, et la création du vicariat du Kivu en 1912, il y a beaucoup de projets d'extension mais peu de fondations.

#### a) La reprise du projet d'une mission à Nyanza

Parmi les projets les plus importants concernant la partie centrale du pays, mentionnons d'abord la reprise du projet "d'une station permanente" à Nyanza. Ce poste, rendu nécessaire par la détérioration des rapports entre les missionnaires et la cour, devait permettre, d'après Mgr Hirth, l'amélioration de ces rapports et les premiers débuts de ce qu'il appelait "l'apostolat auprès des Batutsi de la cour" (21).

Le P. Classe et le supérieur de Kabgayi, le P. Lecoindre, étaient également convaincus de "l'urgence de la fondation d'un poste chez le roi" (22). Mais devant le refus de ce dernier et "l'imperméabilité" de la classe dirigeante dans son ensemble aux idées nouvelles, ils préconisaient la prudence dans la réalisation de cet objectif. Pour eux, il fallait plutôt obtenir "un pied-à-terre" ou "une école" qui remplirait la fonction "d'une mission volante", contrairement à la proposition "d'une mission définitive" soutenue par le P. Schumacher (22). C'est finalement la thèse des P. Classe et Lecoindre qui l'a emporté. Une école sera créée à Nyanza et, sans être aussi "sérieuse" que le souhaitait le vicaire délégué, elle n'en atteindra pas moins l'objectif recherché: celui de rapprocher la classe dirigeante des missionnaires (23).

## b) La fondation de la mission de Kigali

Le projet d'une fondation à Kigali naquit suite à la décision du Résident Kandt, en 1908, de transférer la capitale européenne à Kigali, centre géographique du pays. Une mission s'y imposait parce que les rapports avec les autorités civiles étaient "utiles et nécessaires à soigner". Mais c'est un peu à contre-cœur que cette mission fut fondée en 1913. Car l'avenir d'un tel poste, situé dans un centre urbain et commercial, n'inspirait confiance à aucun missionnaire (24). Ainsi, pour Mgr Hirth, il n'y avait rien d'encourageant à s'installer dans un centre qui, dit-il, "se peuple vite des pires éléments" (25). Quant au P. Classe, il redoutait l'expansion de l'islam, "ses misères", "l'instabilité" et "l'immoralité" des habitants des centres administratifs et commerciaux (26). C'est donc l'importance politique et économique de Kigali qui a obligé Mgr Hirth et le P. Classe à y fonder une mission.

## c) Projets et réalisations dans le nord du pays.

Plus que le centre, le nord du pays a retenu l'attention des responsables du vicariat à cause de sa forte densité démographique élevée et de la concurrence confessionnelle qui s'y est amorcée après la fondation de Rubengera, en 1909, par les protestants (27).

Le P. Classe, qui connaissait bien cette partie du pays pour y avoir débuté dans le ministère, était convaincu qu'elle comportait des endroits très peuplés qui n'avaient pas encore été repérés. Son intention était de les explorer et de les occuper avant les protestants (28). C'est dans cette optique qu'il présenta une demande de concession pour Rulindo et Murunda au Résident Kandt qui les accepta sans difficultés (29).

Par sa position géographique, Rulindo, fondé en décembre 1908, devait relier les postes du Nord à ceux du reste du pays. Tandis que Murunda, fondé en avril 1909 contre la volonté du roi, devait empêcher les protestants de Rubengera d'occuper les bords du lac Kivu (30). Ce poste de Murunda a connu des débuts difficiles, car il fut supprimé trois mois après sa fondation, non pas à cause de ses environs qui n'étaient pas peuplés, mais suite à une surestimation des capacités du vicariat en personnel (31). Toutefois, personne ne mettait en question sa raison d'être. La preuve en est que la fondation fut relancée le 2 mars 1912.

D'autres projets de fondations sont mentionnés: Bushiru, Gisenyi, Janja, Kibali et Bukonya (32). Mais, mis à part Bushiru qui fut fondé en 1913, elles resteront longtemps à ce stade de projet ou à celui de succursales, appelées à se transformer plus tard en missions.

## d) Projets et réalisations dans le sud du pays

Pendant la période qui nous occupe, le sud du pays a attiré très peu l'attention des responsables du vicariat: ce sera le contraire durant l'épiscopat de Mgr Classe. La seule mission qui y fut fondée, en 1910, est celle de Nyaruhengeri (Kansi). Cette fondation a été décidée, d'une part, pour les raisons habituelles de grande densité démographique de la région et de concurrence confessionnelle, et, d'autre part, pour décharger Save d'une partie de son district et de ses chrétiens (33).

D'après ce qui vient d'être dit, le Nord est la partie du pays qui a retenu le plus l'attention des missionnaires dans leurs projets et réalisations d'extension. La densité démographique élevée et la présence des protestants à Rubengera expliquent cette priorité. Le centre du pays venait en seconde position à cause de son poids politique et économique (34). Pour la reste du pays, l'intérêt de procéder à une extension était encore minime pour deux

raisons: les critères de décision rencontrés jusqu'à présent ne s'y vérifiaient pas; la méthode d'action directe, suivie jusque-là accordait plus d'importance à la présence des missionnaires sur le terrain qu'à leurs auxiliaires. Trop coûteuse pour le vicariat, surtout en personnel missionnaire, elle ne pouvait pas permettre une occupation territoriale plus rapide. Pour être complet, il faut ajouter que ces justifications de l'expansion missionnaire étaient des corollaires de la vision qu'avaient les missionnaires de la "mission" et de la "nature" de l'Eglise: nous reviendrons sur ces questions théologiques dans la partie suivante.

## 1.2. LES RAPPORTS DES MISSIONNAIRES AVEC LES AUTORITES CIVILES (1900-1912)

L'établissement de bons rapports avec la population, avec les dirigeants traditionnels et le gouvernement colonial a longtemps été la préoccupation majeure des missionnaires. N'était-ce pas la condition primordiale pour la réussite de leur entreprise ? Mais si, théoriquement cet objectif était clair et accepté par tous les missionnaires, dans la pratique, sa concrétisation n'a pas été partout et toujours uniforme. D'autre part, son application est conditionnée par la réaction des autres partenaires en présence: la population, les dirigeants traditionnels et les représentants de l'autorité coloniale.

### 1.2.1. L'accueil des missionnaires par la population et les dirigeants traditionnels

D'après les écrits des premiers missionnaires, l'accueil que leur a réservé la population, partout où ils se sont installés, variait selon qu'il s'agissait des Bahutu ou des Batutsi. Les premiers se sont montrés, dès les premiers instants, "complètement dévoués". Tandis que les seconds ont affiché une attitude franchement hostile (35).

Pour le Gisaka et le Bwanamukali, ces écrits rapportent des bruits qui auraient circulé au sujet d'attaques éventuelles contre les missionnaires de la part des dirigeants traditionnels (Abatware). Ainsi, l'on peut lire dans le Diaire de Zaza:

"Un de nos voisins est venu nous avertir que les Batutsi rassemblaient leurs guerriers sous prétexte de faire la guerre à un chef murundi qui avait volé des vaches, mais qu'en réalité, c'était pour nous attaquer. Nous ne savons à quoi nous en tenir: au Ruanda (= Save), nous avons été menacés pendant deux



mois, et, en fin de compte, personne n'est venu" (36).

Le roi et la cour ont été accusés d'avoir ordonné le pillage de caravanes des missionnaires, comme celui qui eut lieu en septembre 1900 et au sujet duquel le Diaire de Save rapporte:

"Il semble que ce soit un coup monté à la capitale, car un Américain commerçant a été effrayé par les Batutsi (...). Ils ne voudraient pas d'Européens chez eux (...), nous avons subi le contrecoup par nos courriers" (37).

Pour protéger leurs biens et amener les Batware à une plus grande collaboration, les missionnaires du sud (Save et Zaza) ont usé de la force et de ce fait, sont entrés en conflit ouvert avec les Batware. Ils ont puni des présumés coupables parmi ces derniers et infligé des amendes et des punitions sévères (par exemple les travaux forcés) aux récalcitrants.

"Un chef, lit-on dans le Diaire de Save, ayant été invité par le roi à nous apporter des arbres, faisait la sourde oreille; après plusieurs sommations de la part du supérieur, il se décide à nous apporter 17 arbres. C'est 100 qu'il nous faut et que le roi nous a promis; tu resteras chez nous, lui dit le Père, jusqu'à ce que nous ayons le nombre complet. Les arbres ne tardèrent pas à venir (...). Ce n'était pas une petite joie pour les Bahutu de voir leurs chefs, toujours si fiers ennemis de la peine et de la contrainte, porter des briques du matin au soir comme celui qui travaille pour avoir des étoffes" (38).

Ils se sont permis également de poursuivre ceux dont on disait qu'ils persécutaient ceux qui fréquentaient les missionnaires (39).

La réaction de ces derniers, disproportionnée aux faits reprochés aux "Batutsi" et dont il est difficile d'établir la véracité, a provoqué une contre-réaction similaire de la part des Batware. La situation ainsi créée

devint si tendue qu'à la fin de 1901, Mgr Hirth constata avec amertume que "les missionnaires du Ruanda ne veillaient pas assez aux bonnes relations avec les autorités". Il mettait principalement en cause le comportement des P. Brard, supérieur de Save, et Barthélemy, supérieur de Zaza, qui, selon lui, manquaient de respect à l'égard du roi et de ses Batware et qui s'étaient rendus coupables d'actes de violence à l'égard de la population (40).

Mais à Rwaza, où pourtant l'accueil de la population et des dirigeants politiques a été semblable à celui que les missionnaires du sud avait reçu, le comportement du P. Classe et de ses confrères était tout autre. En effet, à l'hostilité des Batutsi ils n'ont pas répondu par la force mais par l'application des directives de Mgr Hirth, selon lesquelles il fallait "ménager les Batutsi" et "vanter leur autorité et la puissance du roi". Plus encore, placés dans une région où l'autorité royale était faible, ils ont opté pour contribuer à son renforcement. "Nous ne voulons que relever et affermir l'autorité du roi (...), nous voulons être toujours ses amis (...), nous porterons les gens à payer tribut" (41).

Ils ont effectivement participé à la levée de l'impôt royal (ikoro), à la soumission des chefs de clans révoltés et se sont refusés à soutenir Basebya, le chef des Batwa du Buberuka en rébellion ouverte contre le roi Musinga (42). Mais, bien que conforme aux directives épiscopales, ce comportement des missionnaires de Rwaza ne leur a pas épargné l'épreuve de force qui eut lieu en 1904 et que le capitaine von Grawert a qualifiée de "petite révolution rwandaise".

Il s'agissait, comme disait le P. Hurel, "d'une colère populaire dirigée contre tout étranger au pays". Elle a commencé à la fin de 1903 et s'est poursuivie d'une manière intense jusqu'en octobre 1904. Les marchands (noirs, arabes et européens) ont été les principales victimes de cette colère que, d'après tous les témoignages, ils avaient provoquée par leurs exactions. "On est tenté, a poursuivi le P. Hurel, de rejeter une partie des

responsabilités sur ces bandes de Baganda et de Baziba qui envahissaient tous les jours le pays et pressuraient avec trop de vergogne peut-être leurs hôtes d'un jour abusant de leur supériorité morale et d'un certain vernis de civilisation qu'ils avaient retiré des villes du Nyanza" (43).

Leurs caravanes ont été pillées et plusieurs d'entre eux y ont même trouvé la mort (44).

Au début, cette révolte ne concernait pas les missionnaires ni les Allemands (45). Ceux-ci ont été visés à partir du moment où des bruits ont circulé annonçant la mort du capitaine von Grawert dans le Kinyaga. A Save, on s'est attaqué, dès le mois de janvier 1904, aux biens des missionnaires et à leurs adeptes (46). Les Pères s'attendaient même à une attaque "des armées du roi" pendant la nuit du 10 au 11 août: une attaque qui n'a pas eulieu et dont on ne sait pas si elle avait été projetée (47).

A Rwaza, dès le mois de février et jusqu'en septembre 1904, les missionnaires furent l'objet de menaces plus réelles et plus dangereuses de la part des grandes familles de la région: les Bayoka, les Bagarura, les Bagesera et les Banyamuko (48). La tension atteignit son paroxysme durant les mois de juillet-août: les hommes des missionnaires, adeptes et auxiliaires, furent malmenés, certains même tués, et plusieurs attaques de la mission repoussées. La situation devint si "désespérée" pour les missionnaires de Rwaza, coupés du reste du Rwanda et découragés, qu'il fut question, à un certain moment, de l'abandon du poste. Les missionnaires concernés, réunis en conseil, ont repoussé cette éventualité parce que, écrivait le P. Dufays qui était présent, "envoyés par nos supérieurs dans un pays dont la réputation était établie, pour y fonder une mission et sauver les âmes, en détruisant peu à peu l'anarchie, nous acceptions d'avance les avatars qui pouvaient en résulter pour nous. La population était d'ores et déjà franchement divisée en deux groupes, et les derniers événements nous avaient démontré que nous pouvions tirer bon parti de ceux qui s'étaient rapprochés de nous et dont l'attachement

ne pouvait que se maintenir par l'excès même de la rage des autres. Nous retirer aujourd'hui, après avoir compromis nos partisans, c'était exposer quelques milliers de familles aux représailles sauvages de nos ennemis. Nous ne pouvions prendre une décision pareille au détriment d'un bon nombre de catéchumènes, sans un ordre exprès de l'autorité du vicariat (...). Une autre considération: nous sentions que du sort de Rwaza dépendait celui des autres missions du Rwanda. Si la mission disparaissait, ce serait un encouragement à l'attaque des autres missions. Son maintien déconcerterait les attaques contre des missions plus anciennes, construites en briques et ayant des chrétiens, et les attaques contre les petits postes militaires du Sud. Unaniment la mission était maintenue jusqu'à la décision du vicaire apostolique" (49).

La tension prit fin après l'arrivée (en septembre) de 20 Basukuma armés, envoyés par Mgr Hirth pour assurer la protection des missionnaires.

Ces derniers ont vu dans ces événements de Rwaza tantôt un plan des Batutsi pour renforcer leur autorité dans le Mulera, tantôt une réplique des Balera à la ligne royaliste que les missionnaires avaient adoptée. A ce propos on peut lire dans le Diaire de la mission:

"Ces affaires ont eu lieu (...) en grande partie parce que nous nous sommes mis franchement du côté des Batutsi. Notre vacher a été pris et menacé de mort parce qu'il se trouvait avec le chef mututsi de l'endroit, qu'il voulait, sur notre désir, faire trancher par lui un procès. Les Bagarura se jetèrent sur le Muhutu disant qu'ils ne voulaient pas des chiens de Batutsi chez eux. Jamais, sauf avec Mr von Grawert, les Batutsi n'étaient passés par Mutanda et le Bugarura pour venir chez eux au Nduga. Leur route, ils la prenaient par le Bukonya et le Kibaya. Il y a trois ans toute une troupe de Batutsi a été massacrée par nos gens près de Mukinga. Nous mettra franchement avec les Batutsi, c'est évidemment nous ménager des surprises et exciter la haine contre nous" (50).

Quant aux missionnaires du Sud, ils ont expliqué les événements de Rwaza et la "petite révolution" par le déferlement des marchands sur un pays à peine ouvert vers l'extérieur, par l'existence "d'un mot de la capitale" pour "se défaire des Blancs" et l'éveil du clan des Banyiginya qui voulait se débarrasser des Beça, surtout de leurs chefs: Kabare et la reine-mère, Kanjogera (51).

Quelles qu'aient été les causes de ces troubles, il faut nuancer l'explication simpliste, évoquée plus haut, qui consiste à réduire la résistance des Banyarwanda aux missionnaires à une affaire ethnique. Les pillages de caravanes et les événements de Rwaza sont une preuve de l'hostilité dont les missionnaires étaient l'objet à cette époque non seulement de la part des dirigeants batutsi mais aussi de toute la population. Ces troubles ont été réduits grâce à la supériorité de force, dont l'usage fréquent ne pouvait faire disparaître que de manière superficielle les causes du malaise.

C'est ainsi que "la petite révolution" a été suivie d'un calme apparent marqué, du côté missionnaire, par une divergence de leur comportement à l'égard des dirigeants traditionnels. D'un côté, il y avait des partisans de l'affrontement, comme les P. Brard, Pouget (supérieur de Zaza depuis mai 1904) et Zuembiel (supérieur fondateur de Mibilizi); de l'autre, il y avait l'option minoritaire du P. Classe (supérieur fondateur de Rwaza) de soutenir et de renforcer l'autorité du roi et de ses chefs Batutsi, conformément aux directives de Mgr Hirth. Cette dernière attitude relevait bien plus d'une "simple obéissance évangélique" que d'une sympathie politique pour la ligne suivie (52).

Les résultats de ces deux comportements semblent avoir été différents. Les Pères de Rwaza sont arrivés à "se faire aimer" de la population, tandis que ceux du Sud ont perpétué le climat de tension entre eux et les dirigeants

traditionnels (53).

#### 1.2.2. Les rapports des missionnaires avec les autorités militaires allemandes (1900-1906)

Les chefs de district qui se sont succédé à Usumbura entre 1900 et 1906 (les capitaines Bethe, Beringue et von Grawert) n'étaient pas anticatholiques: ceci en dépit de leur appartenance au protestantisme (54). Les mauvais rapports qui ont existé entre eux et les missionnaires catholiques sont imputables, à notre avis, aux options politiques de ces derniers et à leur comportement à l'égard de la population et des dirigeants traditionnels.

Les responsables de l'administration coloniale reprochaient aux missionnaires de faire de la politique anti-allemande et de s'immiscer dans les affaires administratives et judiciaires du pays.

##### a) La politique antigouvernementale des missionnaires

Les Allemands n'ont pas longtemps hésité sur la forme d'administration à appliquer au Rwanda. En effet, dès les premières années de leur présence dans le pays, ils ont opté pour l'administration indirecte: c'est-à-dire pour le gouvernement du pays par et à travers les institutions traditionnelles du pouvoir (55).

En principes, les premiers missionnaires n'étaient pas opposés à cette politique. Ils préconisaient simplement quelques réformes, dont nous parlerons plus loin, qu'ils jugeaient nécessaires pour faire évoluer ces institutions traditionnelles. Mais dans la pratique ou la vie quotidienne, leur comportement était réellement en opposition avec la ligne politique définie et suivie par le gouvernement colonial. Les exemples ne manquent pas:

nous ne mentionnerons que deux cas.

1°) Le soutien accordé aux opposants à Musinga, dans le Gisaka

Il s'agit de Rukura, un Munyagisaka prétendant au trône du Gisaka qui, en 1904, aurait bénéficié de l'appui et des sympathies du P. Barthélemy (56). Suite à ces rumeurs, le chef de district exigea la mutation du Père dans une autre mission.

Il s'agit, ensuite, de Muhumbika, un petit Mutware de Mirenge, dépendant du Mutware Nyamutesi et descendant "d'une grande famille du Gisaka" (57). Lui aussi a cherché appui auprès des missionnaires de Zaza pour se soustraire à la domination des Banyarwanda, lesquels étaient au pouvoir depuis la conquête de cette région par le roi Rwoyera au milieu du 19ème siècle. L'engagement des P. van Thiel et Pouget pour "le parti de Muhumbika" ou des Banyagisaka était indéniable (58). Révoqué de son commandement et convoqué à la cour suite à ses amitiés avec les Blancs de Zaza, Muhumbika ne répondit pas immédiatement à l'ordre reçu craignant "qu'étant de la famille de l'ancien roi de ce pays (Gisaka), sa vie auprès du roi ne soit compromise" (59). Les Pères ont pris cette crainte au sérieux et approuvèrent Muhumbika dans son refus de se rendre à la cour. Ils ont néanmoins été obligés de le livrer à trois soldats venus le chercher. Ces derniers étaient porteurs d'une lettre du capitaine Beringue, qui accusait les Pères de protéger des chefs rebelles du Gisaka (60).

Cet engagement des missionnaires leur a été fatal, ainsi qu'à leur protégé Muhumbika. Car, arrivé à Nyanza, celui-ci fut enchaîné et perdit 13 de ses hommes, massacrés, d'après le Diaire de Zaza, par des hommes de Ruhinankiko et de Rugambarana (61). La mission perdit sa crédibilité auprès des Banyagisaka, et le fossé s'élargit davantage entre elle et les dirigeants Banyarwanda du Gisaka, pour avoir soutenu le parti adverse (62). En fin de compte, elle sera désertée par les deux partis. Le P. Pouget, fortement compromis dans cette

affaire et dans bien d'autres de ce genre, fut sommé par von Grawert de quitter Zaza (63).

2°) Le soutien à un opposant au roi du Burundi

A Mibilizi, le supérieur de la mission, le P. Zuembiehl, ne soutenait pas un opposant à Musinga mais à Mwezi Gisabo, roi du Burundi. Le Père avait une vision confuse de la situation politique complexe de ce pays, car il confondait Mwezi Gisabo avec Kilima, l'opposant en question. Le diaire de la mission rapporte cette affirmation erronée:

"En tout cas ce Gisabo n'est pas Mwezi quoiqu'il veut bien se nommer du nom de Mwezi. Mwezi serait un jeune homme, Gisabo, un vieux ayant l'oeil crevé. Gisabo, paré du nom de Mwezi, est actuellement en guerre contre Mwezi, son ancien maître. C'est ce dernier probablement qui a l'intention de faire parler le Révérend Supérieur à Messieurs les Officiers d'Usumbura" (64).

Comme dans le précédent cas, cette confusion a valu au P. Zuembiehl les reproches que de von Grawert qui, avec beaucoup de difficultés, essayait d'appliquer au Burundi la politique de centralisation du pouvoir qu'il menait au Rwanda (65).

L'incident prévisible survint en avril 1906, lorsque Kilima, pourchassé par le chef de district, se réfugia à la mission de Mibilizi. Il y fut arrêté après un affrontement sanglant entre ses hommes et ceux du Mutware Gisazi. Pour le gouvernement, le P. Zuembiehl voulait cacher Kilima, puisqu'il ne l'avait pas livré à temps. Le Père se justifia en disant qu'il n'était pas au courant du mandat d'arrêt prononcé contre Kilima: ce que son évêque mettait en doute. "Les confrères de Mibilizi, écrivait ce dernier, s'étaient attirés depuis quelque temps l'aversion du capitaine Résident et avaient excité sa susceptibilité par un oubli de la loi de la colonie plus ou moins prémédité (...). Ils se sont laissés tromper par un chef poursuivi depuis assez



longtemps au su de tout le monde pour cause politique".

Le Gouverneur, à qui un rapport sur les événements avait été adressé, était également de cet avis (66).

En dépit de ces cas, les missionnaires n'étaient pas, comme nous l'avons dit plus haut, fondamentalement opposés à cette politique. Le P. Brard trouvait que celle-ci était appropriée parce qu'elle permettait de gouverner avec les institutions et les cadres locaux, et à cause des avantages indéniables de la centralisation du pouvoir comme de la concordance de cette politique avec la tradition catholique de respecter les autorités en place et de les considérer comme des représentants de Dieu sur terre. C'est pourquoi, concluait-il, les missionnaires l'ont soutenue (67). Dans son cas et dans celui de ses collègues du Sud, ce soutien était plutôt théorique, vu leur comportement à l'égard des Batware.

Les missionnaires reprochaient au gouvernement "le soutien incondicional" que celui-ci accordait aux dirigeants traditionnels. Ils souhaitaient une limitation des pouvoirs de ces derniers:

"Il faudrait peut-être, disait le P. Brard, limiter les droits des chefs sur les Bahutu. Car par leurs pillages ils tuent l'initiative des ouvriers et ruinent la prospérité du pays" (68).

Ils ne préconisaient donc pas une révolution des institutions traditionnelles mais leur modification par des réformes immédiates. C'est sur ce point qu'il y avait divergence entre lui et les responsables de l'administration coloniale, qui ne pouvaient procéder que d'une manière lente, à cause de leur nombre fort restreint.

b) L'immixtion des missionnaires dans les affaires administratives et judiciaires

L'ingérence dénoncée par les autorités coloniales visait de nombreux cas d'intervention des missionnaires pour se substituer à l'autorité civile locale. C'est ainsi que le P. Brard s'est permis de destituer des Batware qui, à son avis, n'étaient pas aptes à gouverner.

"Le supérieur, rapporte le Diaire de Save, a jugé bon de faire entendre que tous ses habitants (sur la propriété de la mission) ne relevaient désormais que de lui et que c'était lui qui leur donnerait leurs chefs respectifs (...).

Nul doute que ce changement d'autorité ne soit fait pour donner satisfaction à ces pauvres gens qui sont si souvent pressurés et persécutés de toute manière. Nul doute aussi que cette translation de pouvoir dans les mains d'un véritable père ne soit de nature à faire embrasser une religion dont la devise est justice et fraternité" (69).

Les missionnaires avaient aussi tendance à défendre à tout prix les catéchumènes et les sympathisants. Chaque supérieur de mission se sentait presque obligé d'intervenir chaque fois qu'une personne fréquentant la mission se disait menacée ou victime d'une injustice. Il serait fastidieux de mentionner tous les cas relatés. Signalons, à titre d'exemple, celui de cet orphelin du Kinyaga qui a vu sa plainte rejetée par le lieutenant von Nordeck parce qu'il s'était présenté à la station militaire de Shangi avec une "lettre de recommandation" du P. Zuembiehl.

La mise au point que le chef de la station militaire a adressé à ce dernier montre la détermination avec laquelle les autorités coloniales entendaient garder une indépendance totale vis-à-vis des missionnaires dans le gouvernement du pays. Il faut d'abord remarquer au supérieur de Mibilizi qu'en prenant la défense des gens qui ne fréquentaient pas la mission, les missionnaires outrepassaient leurs droits.

"A propos de ces shauri (différends), j'attire votre attention sur le fait qu'il est arrivé quelquefois que des Indigènes n'appartenant pas à la mission et n'y travaillant pas, se sont d'abord adressés aux missionnaires qui les

ont, comme de juste, envoyés au Fort de Shanghi. Or parmi eux il s'en est trouvés qui avaient reçu de la mission un écrit relatant leur shauri" (70).

Avant de rappeler la procédure officielle en matière judiciaire, von Nordeck déplore les effets négatifs de cette pratique:

"... l'opinion est née, dans une partie de la population, qu'il est du ressort de la mission de juger les shauri, le poste de Shanghi n'étant que l'organe exécutif de ses jugements. Je vous prie donc, quand vous enverrez dorénavant des plaideurs à Shanghi, de ne plus leur remettre d'écrit relatif à leur affaire afin que cette fausse conception cesse de se répandre".

La procédure judiciaire à suivre étant la suivante:

"Chaque indigène qui a à se plaindre apporte d'abord sa plainte à son munvambana. Si celui-ci ne peut la régler, qu'il porte l'affaire à son mutware. La dernière instance est au poste militaire de Shanghi ou auprès de Musinga. Les Batutsi généralement vont immédiatement chez le sultan Musinga"(71).

Enfin, les missionnaires étaient généralement convaincus que la justice traditionnelle était arbitraire, de ce fait ils voulaient donner des exemples d'une justice exemplaire (72). En prononçant des sentences et en infligeant des peines, plusieurs d'entre eux prétendaient donner des exemples éducatifs d'une justice chrétienne (73).

Sans cesse Mgr Hirth s'est dit mécontent des missionnaires qui se conduisaient de cette manière. Parlant du cas du P. Pouget, il disait:

"Le Père Pouget se laisse embarrasser dans la politique et l'administration du pays (...); il empêche l'exercice de l'autorité des chefs vis-à-vis de leurs Bahutu, prend toujours le parti, à tort, des Bahutu contre les chefs (...).

Il veut juger toutes les questions du gouvernement indigène, même la question des bananeraies" (74).

Mais, ne pouvant pas s'occuper convenablement de son immense vicariat, le

vicaire apostolique a vu se détériorer les rapports de ses missionnaires avec les autorités coloniales et traditionnelles.

c) La solution définitive

Pour remédier à cette situation, Mgr Hirth a procédé à la mutation des missionnaires les plus compromis devant les autorités civiles (rappel du P. Brard et mutation du P. Pouget à Save) et a nommé un vicaire délégué, en la personne du P. Classe, chargé spécialement de "toutes les relations des confrères du Ruanda avec les autorités européennes et indigènes" (75). Ce dernier, qui était alors âgé de 32 ans, fut nommé supérieur de Save en décembre 1906; il y restera jusqu'à son établissement à Kabgayi en avril 1908.

Mgr Hirth a expliqué son choix en disant que le P. Classe était "l'homme le plus apte à occuper ce poste et à diriger seul toutes les relations avec les autorités" et qu'il avait "des qualités naturelles" qu'il avait démontrées d'abord en tant que simple missionnaire à Nyundo où "il a su se faire aimer" de la population parce que, contrairement à ses confrères, "disciples du P. Brard", il n'avait pas utilisé la violence; ensuite, en tant que supérieur de Rwaza où il avait fait preuve "de calme" et "de perspicacité" devant les menaces des Balera (76).

Le vicaire apostolique n'a pas mentionné l'admiration que le jeune missionnaire lui portait. Dans sa première lettre adressée au supérieur général, ce dernier dit qu'il a été frappé, lorsqu'il est arrivé au Bukumbi, par les réalisations de Mgr Hirth, parmi lesquelles il relevait la conversion des Basukuma, peuple réputé "difficile" et "peu porté" à accepter des idées étrangères, l'application d'une méthode d'évangélisation appropriée qui consiste à "former un bon noyau de chrétiens sérieux", capables de faire du prosélytisme auprès de leurs parents et amis, ses réalisations dans le domaine matériel: les constructions, les plantations d'arbres,...(77).

Enfin, nous avons vu plus haut que le P. Classe était le seul supérieur de mission qui, durant les premières années, ait essayé de suivre les directives de son évêque, notamment en ce qui concerne les rapports avec les autorités civiles, alors que le contexte régional et ses sympathies personnelles lui dictaient une autre attitude. De ce fait, il était le seul missionnaire en qui Mgr Hirth avait confiance et qui pouvait être accepté facilement par les autorités civiles.

La nomination d'un coordinateur des activités des missions du Rwanda (vicaire général délégué) a constitué un tournant dans l'histoire ecclésiastique. Elle signifie la fin d'une période anarchique pendant laquelle les supérieurs de mission agissaient sans se préoccuper de l'intérêt général des missions ni de l'esprit des directives de leur évêque. La question que l'on doit se poser est de savoir si le P. Classe s'est acquitté convenablement de ses nouvelles charges et si les supérieurs, habitués à une certaine indépendance dans leurs manières d'agir, ont cédé facilement une partie de ce qu'ils considéraient comme leurs prérogatives.

### 1.2.3. Rapports des missionnaires avec les autorités civiles indigènes (1906-1912)

Les premières observations du P. Classe sur les sentiments de la cour et des grands chefs envers les missionnaires montrent à quel point le climat relationnel s'était détérioré.

Le roi était en colère contre les chrétiens et les catéchumènes qui, selon sa conviction, ne reconnaissaient plus son autorité, et contre les missionnaires qui maltrahaient ses Batware et s'ingéraient dans les affaires politiques du pays. Les grands chefs aussi étaient mécontents. Et pour le P. Classe, cette colère et ce mécontentement ne provenaient pas d'une prédisposition naturelle

à la xénophobie mais des multiples fautes dont les missionnaires s'étaient rendus coupables à l'égard des autorités indigènes et de leur option pour l'affrontement.

"Les chefs, nous les avons laissés à l'écart. On a trop dit: un chrétien vaut mieux que dix Batutsi (...). Malheureusement aussi nous n'avons pas toujours écouté les si sages conseils de Mgr Hirth. Un peu de parti pris, nous avons laissé souvent à l'écart les Batutsi: trop riches, trop hostiles, ils ne sont pas encore mûrs pour notre sainte religion, disait-on. On oubliait que les laissant de côté nous formions contre nous un parti puissant, d'autant plus puissant qu'il serait le détenteur de l'autorité" (78).

Pour pouvoir parvenir à rétablir de bons rapports avec les dirigeants indigènes, le P. Classe préconisait le retour en arrière, l'application stricte des directives de Mgr Hirth en la matière et le soutien total et inconditionnel des dirigeants traditionnels. En cas de non-application de cette ligne, le P. Classe craignait une fois de plus l'affrontement, d'où les missionnaires sortiraient perdants, et la conversion de la classe dirigeante au protestantisme.

"Il nous faut absolument nous occuper d'eux, sinon nous en viendrons à cette division funeste: le peuple peut devenir catholique, mais les chefs, protestants. D'autant que trop naturellement ils seront portés à suivre sur ce terrain Messieurs les Officiers, non par conviction et raisonnement mais par flatterie, croyant se mettre bien en cour" (79). Ces thèmes de la nécessité et de l'urgence de l'apostolat auprès des Batutsi reviendront plusieurs fois dans ses lettres (80).

Les autres responsables du vicariat tenaient le même langage. Mgr Hirth était d'avis que les missionnaires devaient rechercher plus que jamais "les bonnes grâces" de la classe dirigeante (81). Le supérieur régional de l'époque, le P. Mallet, répétait sans cesse durant ses visites

canoniques que le soutien du roi et des Batware s'imposait à cause du respect dû à tout dirigeant en tant que représentant de Dieu sur terre, et à cause de l'importance des bonnes relations avec les dirigeants indigènes pour l'avenir des missions; elles seront "utiles" ou "nuisibles", dit-il, suivant que les dirigeants indigènes sont "pour ou contre" les missionnaires. Enfin, cette ligne correspondait à la politique voulue par le gouvernement colonial (82).

Mais le supérieur régional ne s'est pas limité à la justification de la ligne de conduite proposée. Il a donné aussi des conseils pratiques aux missionnaires. Il faut, leur disait-il, connaître la pratique administrative traditionnelle pour savoir ce que la coutume permet aux dirigeants et le rappeler aux chrétiens et catéchumènes, accepter aveuglément cette pratique administrative traditionnelle "quand même ces moyens contiendraient des injustices", éviter de blesser la susceptibilité des dirigeants traditionnels par des actes de violence, des gestes portant atteinte à leur autorité, inviter les chrétiens et les catéchumènes à donner aux Batware "tout ce que les usages leur accordent, par exemple, les services ou les travaux qui leur sont dûs", prêcher partout et toujours la soumission aux chefs et témoigner par les paroles et les actes que l'on s'y conforme. C'est, ajoutait le P. Mallet, une prescription "contre nature" pour les Européens qui ont une autre forme de gouvernement à proposer, mais il faut s'y résigner pour le bien et l'avenir des missions (83).

Ces directives et conseils ont-ils été suivis ? C'est la question à laquelle il nous faut répondre.

#### a) Evolution des rapports avec la cour

La mission du P. Classe à la cour se présentait comme assez ardue non seulement à cause des sentiments hostiles dont il a été question, mais

aussi à cause des mutations profondes dont la cour était le théâtre. Il y avait, d'une part, l'émancipation du roi de la tutelle de sa mère et des oncles maternels, phénomène qui, d'après le P. Classe, était favorisé par la présence des Européens (84). Cette émancipation du jeune roi a aggravé la tension qui existait déjà entre les deux clans qui se disputaient le pouvoir: les Bega (clan de ses tuteurs) et les Banyiginya, contents de ce "mouvement ascensionnel" (85). D'autre part, la cour connaissait toujours des règlements de compte suite aux événements de Rucuncu, et vivait sous la hantise de l'illégitimité. La crainte du P. Classe d'être victime de ces luttes internes n'était donc pas dénuée de tout fondement (86).

Le Père est malgré tout parvenu à se tirer de cette situation difficile en obtenant de la cour et ses grands chefs d'abord un apaisement extérieur.

"Leur opposition ne se peut nier, écrivit-il en 1907, mais rien d'ostensible ne se fait, ce qui rassure le peuple; ce qui nous permettra d'arriver peut-être à une meilleure entente" (87).

A partir de 1908, le P. Classe a occupé à Nyanza une place privilégiée que lui enviaient les protestants et même les responsables de l'administration coloniale (88). Cette étape était un encouragement pour entreprendre une action plus en profondeur, la conversion de la classe dirigeante (89). Ce fut la seconde phase de sa mission, dans laquelle il était assisté par le P. Schumacher,

Pour le P. Classe, cette nouvelle phase de son "apostolat auprès des Batutsi de la cour" était capitale, parce que tout l'avenir de la mission du Rwanda en dépendait. Pour le prouver il évoquait le double danger de la lutte confessionnelle qui se dessinait à l'horizon, dont le vainqueur sera celui "qui aura gagné les chefs", et le danger de faire

du catholicisme une religion du bas peuple sans considération pour l'organisation politico-sociale. Ce que le Père analysait comme suit:

"Sans les chefs nous n'aurons pas le peuple d'une manière sérieuse. Sans eux, c'est, avec le régime social qui sera fortifié, donner au catholicisme une situation d'infériorité, d'esclave, le condamner à être sans cesse aux prises avec les difficultés d'oppression (...). C'est une erreur grave de dire qu'ici le peuple sera catholique sans les chefs, plus grave que partout ailleurs, chefs et peuple ne sont pas ici de la même race. Il y a antagonisme de races, de conquérants et de conquis (...). Le protestantisme est la religion du gouvernement, il a et aura ses faveurs. Que les chefs se jettent vers lui par politique, la race mututsi sera soutenue par le gouvernement et parce que c'est sa politique, il doit se servir de cette race pour gouverner (...). L'autre race, catholique, se réclamera de nous malgré nous. Maintenant déjà on nous dit assez que nous nous faisons à tort et à raison les défenseurs des Bahutu. De là à un antagonisme politique il n'y a pas loin" (90).

À ces arguments devenus traditionnels il ajoutait son grand désir de convertir le roi, parce que, disait-il, il est "l'âme du pays" et que les chefs "regarderont toujours vers Nyanza" pour se décider.

"Leur sympathie à notre égard sera d'autant plus grande qu'ils nous verront aller plus régulièrement à Nyanza, être bien avec le roi" (91).

Contrairement au P. Schumacher qui, après une année d'apostolat à la cour, manifestait un certain découragement devant ce qu'il appelait "l'indifférence religieuse de la classe dirigeante", le P. Classe n'espérait pas obtenir des résultats positifs immédiats auprès des adultes (92). Pour lui, le changement devait venir par les jeunes. C'est pourquoi il s'est réjoui en constatant en 1910 que, parmi ces derniers, il y avait déjà "un esprit de révolte" contre leurs parents

qui leur interdisait tout contact avec les Européens (93).

Une année après cette constatation, le vicaire général est plus précis sur ce qu'il appelle "l'état latent de crise" de la cour. Ses promoteurs, expliquait-il, sont des Intore (pages) du roi, des enfants de "vrais grands chefs", qui fréquentent l'école de Nyanza: au total "une dizaine (qui) se fait instruire en secret" pour être baptisée. "C'est ce mouvement, conclut-il, qu'il faudrait encourager" (94). Dans la seconde partie de ce travail, nous verrons que les efforts du P. Classe seront couronnés de succès. C'est effectivement par cette jeunesse de la cour que le changement religieux souhaité viendra.

#### b) L'expérience des missions

L'action que le P. Classe menait à la cour devait être complétée par une action similaire auprès des dirigeants locaux, au niveau de chaque mission.

"Cette oeuvre, disait-il, pour être efficace, doit se faire simultanément dans toutes nos stations, mais avec son complément absolument nécessaire et décisif à Nyanza".

Cela pour avoir "la liberté du prosélytisme et la paix pour nos gens" (95).

À ce niveau local, après 1906, un changement très net est perceptible dans le comportement des missionnaires à l'égard des dirigeants. Conformément aux directives, les Pères ont adopté une attitude plus soumise, prêchant l'obéissance aux chefs à tous les habitants et surtout à leurs adeptes, se gardant de prendre parti, comme par le passé, pour les sujets contre leurs chefs (96).

Cette attitude plus respectueuse envers l'autorité traditionnelle a

permis, par exemple, aux missionnaires du Sud de régler à l'amiable avec les dirigeants locaux des problèmes qui, sous le régime de l'affrontement, auraient provoqué de graves tensions. Nous pensons notamment à l'exemption de prestations coutumières au bénéfice des Batware (mais pas de la cour), exemption accordée aux chrétiens les dimanches, à la suppression des cadeaux que les chrétiens étaient tenus à faire temps en temps, comme tous les autres sujets, aux Batware et à la cour pour les consultations divinatoires, ainsi qu'à l'assurance de la liberté totale de se faire instruire à la mission (97). Ce dernier acquis important ne supprimait pas "l'opposition secrète" des dirigeants locaux ni "leur indifférence religieuse". Il était, néanmoins, un signe évident de leur changement d'attitude à l'égard des missionnaires. Car ils recherchaient désormais à nouer de bonnes relations avec ces derniers (98).

Dans les missions du Nord, la collaboration tous azimuts avec les autorités traditionnelles et le soutien inconditionnel de ces dernières ont été mis à rude épreuve à cause de la situation politique régionale particulière. Mais, que ce soit au Mulera où, comme le disait le P. Classe, "le roi n'est plus écouté" et où "ses jugements restent lettre morte", ou dans le Bugoyi où l'influence des dirigeants Batutsi était très faible, aucun missionnaire ne mettait en cause cette ligne de conduite (99). "L'obéissance aux chefs, écrivait le P. Dufays, est un devoir capital pour les néophytes", même si cela pouvait paraître paradoxal dans un contexte politique aussi particulier que celui du Mulera (100). Et le P. Delmas de préciser:

"Soutenir les chefs Batutsi, c'est ce que le Résident nous a demandé dernièrement avec insistance et comme un grand service à rendre à la colonie: pousser les Bahutu à se soumettre à leurs chefs et aider les chefs à étendre leur influence sur eux" (101).

On cite souvent, comme illustrations de cette détermination des missionnaires à s'engager aux côtés des autorités traditionnelles, la mort du P. Loupias (1er avril 1910), et le rôle des Pères dans la révolte de Ndungutse. Nous pensons que le second cas est l'illustration la plus appropriée à retenir; le premier relève d'autres facteurs, comme nous allons essayer de le démontrer brièvement.

#### 1°) La mort du P. Loupias

Deux versions différentes décrivent les conditions de la mort du P. Loupias (surnommé Rugigana par les Indigènes): celle du Diaire de Rwaza qui a été reprise par les monographies missionnaires, et celle du P. Pagès qui était en poste à Rwaza au moment de cet événement tragique. Cette dernière version nous paraît plus proche de la vérité, non pas parce qu'elle n'est pas complaisante à l'égard du P. Loupias, mais parce qu'elle se recoupe, pour l'essentiel, avec la version d'A. Kagame et avec celle que nous avons pu recueillir (102).

Tous les témoignages concordent pour affirmer que le supérieur de Rwaza a été prié par le roi d'accompagner son représentant, chargé de régler le différend territorial qui opposait les deux chefs d'Abarashi: Sebuyange et Rukara. Le Père a accepté cette mission d'autant plus volontiers que, précise le P. Pagès, il avait aussi une affaire de vaches volées à régler avec Rukara (103). L'entretien a comporté deux parties: ce point n'est pas signalé par la version officielle. La première a été consacrée au différend territorial; elle s'est terminée par une impasse, car "tout le monde devait se rencontrer de nouveau à la cour" (104). C'est pendant la seconde partie de la rencontre, consacrée à l'affaire des vaches volées, que le drame s'est produit. Accusé par le vacher de la mission, Ruhanga, d'être le voleur, Rukara s'est dit innocent. Mais il a promis de chercher le vrai coupable et de l'amener

à la mission. En entendant ces propos, le Père s'est énervé, il a saisi Rukara, l'a fait tomber par terre et l'a immobilisé en lui disant qu'il mentait. C'est à ce moment-là que, voyant leur chef en danger, les hommes de ce dernier ont mortellement blessé le Père de deux coups de lance. Les chrétiens qui l'accompagnaient ont répliqué en tuant trois hommes de Rukara et en en blessant deux (105).

Dans la version du Diaire de Rwaza, la responsabilité du Père a été voilée au profit de la thèse du martyr pour la cause royale. Le Père est mort, y lit-on, "pour ne rien refuser au roi" (106).

Pourtant aucun responsable du vicariat de l'époque ne croyait en cette thèse du martyr. C'est ainsi qu'à la lecture du rapport du P. Pagès, le nouveau supérieur régional, le P. Léonard, a fait ce commentaire: "Avec ce rapport un avocat se chargerait de faire acquitter le pauvre Rukara en prouvant qu'il se croyait sincèrement dans le cas de légitime défense" (107).

Mgr Hirth, qui prenait le P. Loupias pour "un disciple du P. Brard", c'est-à-dire un partisan des méthodes violentes, a écrit au sujet de sa mort, en s'adressant au supérieur général:

"Je prie notre Seigneur surtout de vouloir bien pardonner aux missionnaires les fautes qu'ils font" (108).

Par ailleurs, d'après le P. Schumacher, le Résident Kandt a réagi vite et violemment, en menant une expédition militaire punitive contre les Barashi, parce qu'il fallait jouer la carte "des Blancs contre les Noirs". En dehors de cela, précisait le Père, celui-ci désapprouvait également le comportement du P. Loupias (109).

C'est à cause de ces désaveux et des faits rapportés que nous ne

comptons pas ce cas tragique parmi les preuves de l'engagement des missionnaires pour le renforcement de l'autorité du roi et de ses Batware dans le Mulera. A notre avis, la mort du P. Loupias est à placer dans un double contexte: celui de l'évangélisation par la contrainte, et celui de la politique missionnaire caractérisée par la recherche de l'autonomie politique de la mission et la participation de celle-ci au remodelage de la société rwandaise (110). Le cas suivant, celui de la révolte de Ntungutse, est par contre une bonne illustration de cet engagement politique des missionnaires.

## 2°) La révolte de Ntungutse

Cette révolte éclata au début de 1912, lorsque Ntungutse se déclara roi et fut reconnu par le Mutwa Basebya, auprès de qui il s'est établi, à Ngoma, dans le marais de Kigezi.

Ce prétendant au trône se disait fils de Mibambwe IV Rutalindwa et de Muserekande, ancienne femme de Rwabugili. C'est à ce titre qu'il prenait Musinga pour un régicide et un usurpateur. En réalité, Ntungutse (de son vrai nom Birasisenge) était originaire du Mutara et vassal du chef Rukara (111). La révolte a pris rapidement de grandes proportions. Avant l'intervention, en avril 1912, des soldats du Résident Gudovius (Bwana Lazima) et des armées de Musinga commandées par le chef Rwubusisi, elle s'était étendue, outre le Kigezi, aux régions de Buberuka, Kibali, Bukonya et à une partie du Bumbogo.

Plusieurs facteurs ont contribué aux succès des révoltés (112). A notre avis, les plus déterminants étaient la crise de légitimité dans laquelle vivait le pays depuis le coup d'Etat de Rucuncu, l'état permanent de révolte contre l'autorité centrale depuis la fin du règne de Rwabugili, les expéditions meurtrières, dont la dernière datait d'avril 1910, que

Le gouvernement colonial avait menées dans ces régions et qui avaient fini par dresser la population contre lui, la politique gouvernementale d'y renforcer l'influence et l'autorité du roi et des chefs Batutsi, et, enfin, les promesses de Ntungutse de chasser les Allemands du pays et de libérer la population des nouvelles corvées introduites par eux (113).

Toutefois, la révolte de Ntungutse était dirigée contre Musinga et les Allemands. Mais elle ne concernait pas les missionnaires (114). En effet, tout au long de ces troubles, Ntungutse a multiplié ses gestes de bonne disposition à l'égard des missionnaires de Rwaza. Il est allé si loin dans ses avances qu'il leur livra même Rukara, recherché en tant que "meurtrier" du P. Loupias (115).

Les Pères sont restés insensibles à ces gestes. Plus encore, ils ont donné à leurs adeptes la consigne de ne pas prendre parti pour Ntungutse, mais "de tenir bon pour Musinga" (116). Cette prise de position des missionnaires de Rwaza correspondait à un comportement général que les missionnaires avaient adopté depuis 1906. Nous avons vu qu'ils commençaient à en récolter les fruits tant à la cour qu'au niveau local.

#### 1.2.4. Les rapports des missionnaires avec la Résidence (1906-1912)

La nomination d'un missionnaire chargé plus spécialement des relations avec les autorités coloniales a mis fin à la tension dont nous parlions précédemment. Mais elle n'est pas parvenue à créer un climat de confiance. Dans une lettre du mois d'octobre 1907, le P. Classe a décrit ces rapports de la manière suivante:

"Du côté des autorités européennes, les relations sont maintenant très bonnes. Là encore cependant on ne peut se faire beaucoup illusion; pour

ne pas éveiller de susceptibilités, il nous faut agir bien prudemment et surtout éviter tout ce qui, même de très loin, pourrait paraître ingérence dans les affaires du pays ou parti pris en faveur d'une caste" (117).

La promotion de M. Kandt au rang de premier Résident civil du Rwanda (fin 1907) ne constituait pas un atout pour les missionnaires. Etant dans le pays depuis 1898, celui-ci le connaissait très bien et connaissait aussi les démêlés que les missionnaires catholiques avaient eus avec ses prédécesseurs (118).

Dès son entrée en fonction, son objectif semble avoir été la réduction de l'influence des missionnaires, qualifiés dans les milieux gouvernementaux, "de rois non couronnés" (119). Mais, réaliste et conscient du rôle important que ceux-ci pouvaient jouer dans la pacification et la soumission du pays, le Résident Kandt a évité tout conflit ouvert avec eux. Il a alterné les gestes de sympathie avec des manoeuvres pour les compromettre aux yeux du gouvernement central (120).

Les responsables du vicariat se rendaient bien compte de cette politique du Résident. C'est pourquoi ils ont invité leurs confrères à redoubler de prudence face aux agents coloniaux (121). Le vicaire général justifiait cette consigne de la manière suivante:

"Nous sommes des gens gênants et en ce moment on nous le fait sentir et l'on serait fort aise de trouver des prétextes. Les bonnes relations (externes) ne couvrent pas toujours suffisamment bien les pensées intimes" (122).

Pour lui, la meilleure façon de se situer était de garder "ses rôles", c'est-à-dire de s'abstenir de toute ingérence dans les affaires politiques et administratives du pays, et de ne pas critiquer les



options de politique générale, par exemple le soutien inconditionnel des dirigeants Batutsi.

"Le vrai mot de tous les rouages ici est celui-ci: en principe et en fait tout est permis à un Mututsi, aucun homme du peuple ne peut avoir raison contre lui, même avec évidence (...). C'est un principe que l'on considère comme nécessaire, et il n'est pas appliqué contre les seuls Bahutu"(123).

L'application de ces directives était une fois de plus difficile à réaliser.

Le gouvernement reprochait aux missionnaires de favoriser l'insoumission politique de leurs adeptes, toujours tentés d'ignorer l'autorité de leurs chefs et de ne pas accomplir les prestations coutumières (124). A Rwaza, la pratique de s'occuper des procès faisait toujours partie des activités missionnaires (125). Ceci malgré les missionnaires eux-mêmes et en dépit des recommandations des supérieurs. Le P. Léonard écrivait à ce propos:

"Quant aux injustices (...), qui se commettent autour de vous d'une façon si révoltante, vous voyez et constatez que nous ne pouvons y remédier. Tout ce que nous pouvons, nous le pouvons par notre patience, par l'acceptation et l'amour des humiliations qui nous proviennent de notre abstention absolue" (126).

A ce sujet, Mgr Hirth s'est adressé lui-même aux missionnaires de Rwaza en ces termes:

"Hâtez-vous de vous débarrasser aussi complètement que possible de tous ces procès et litiges qui n'ont rien à réclamer de votre juridiction toute spirituelle. Renvoyez à César et à Musinga tout ce qui peut revenir à César et à Musinga. Vous en serez d'autant plus libres de remplir les devoirs du prêtre et d'autant plus sûrs de vous faire aimer et de gagner la confiance de tous pour le salut des âmes" (127).

Au mois de juin 1911, le supérieur régional a fait cette constatation: "Les procès ont toujours été la grande plaie de cette station, même après la mort du P. Loupias, malgré les avertissements" (128).

Dans une situation politique aussi particulière que celle du Nord, il est fort compréhensible que les directives se soient avérées inadaptées. Cela n'a pas échappé aux responsables du vicariat, obligés de préconiser l'uniformité dans l'action par crainte d'une anarchie préjudiciable à l'avenir des missions.

Comme par le passé, les missionnaires ne mettaient pas en cause le système de l'administration indirecte poursuivie par le Résident Kandt. Le P. Classe la trouvait réaliste et appropriée, à cause du grand attachement des dirigeants traditionnels "à leurs coutumes" et de la nécessité de former d'abord ces dirigeants, "si peu rapprochés des idées européennes et (qui) comprennent si peu l'intérêt du changement" (129).

Les missionnaires ont toujours reproché à l'administration coloniale son soutien inconditionnel et aveugle des dirigeants Batutsi: option consciente que le Résident Kandt a poursuivie et renforcée. Dans les missions situées près des centres administratifs (Mibilizi, Nyundo et Rwaza), on se plaignait d'une augmentation soudaine des corvées publiques (construction des centres administratifs, tracement des routes, lutte contre la maladie du sommeil...) et surtout de leur mauvaise répartition sur les populations concernées. Au sujet des abus commis dans le recrutement des hommes de corvées (abanetsi) on peut lire dans le Diaire de Nyundo:

"Les Officiers de Gisenyi ne connaissant pas beaucoup le pays, se figuraient que tous les environs de la mission étaient désignés sous le

nom de Nyundo, d'où leur étonnement à la vue du petit nombre de travailleurs qui leur venaient de Nyundo même. D'autre part, Rwakadigi, ne se souciant pas beaucoup de répartir équitablement les corvées dites du bunetsi, les faisait exclusivement peser sur quelques familles (...) pour lesquelles il ne nourrit aucun sentiment de prédilection (...). Deux ou trois familles seulement se trouvaient donc ainsi à contribution (...). Là encore la vénalité s'en est mêlée; pour se délivrer de ces corvées qui revenaient trop souvent, comme on le conçoit, et que les gens n'aiment pas du tout, des individus désignés pour le bunetsi s'en faisaient libérer le plus souvent possible et cela en payant aux chefs une redevance quelconque: étoffes, bracelets de cuivre, pioches, chèvres (...). Bref on achetait le chef qui en tirait profit. Il va sans dire que Rwakadigi recevait la majeure partie de ces cadeaux. Les choses étant ainsi, les Banetsi devenaient rares à Gisenyi, et cela par la seule faute de Rwakadigi qui, pour se tirer d'affaire, a mis en cause les gens de Mpunga, de Kanyamugara ainsi que ceux de Kibati comme ne lui obéissant pas" (130).

Enfin, les missionnaires se plaignaient du Résident Kandt qui leur demandait beaucoup de services et qui utilisait les résultats obtenus pour la seule amélioration de son image auprès du gouvernement central. Certains même ne voulaient plus les assurer.

"Désormais, rapporte le Diaire de Nyundo, nous tâcherons de décliner de pareils services qui ne nous servent à rien sinon à l'élévation de M. Kandt. Des quelques services que nous avons pu rendre à la Résidence, il n'en a jamais fait allusion à la Côte (gouvernement central). Dans les lettres officielles qu'il adresse au gouvernement à notre sujet, il n'y est parlé que des ennuis que nous lui causons, alors que tout ce qui est à notre honneur, tout ce qu'il nous dit d'aimable et les services qu'il nous réclame par écrit, ne font pas l'objet des lettres officielles mais sont mentionnés seulement dans les lettres privées qui

n'ont aucune portée pour nous. Il ne nous sert donc à rien de rendre service à M. Kandt qui en retire, à lui seul, tout l'honneur et le profit" (131).

Les rapports entre les missionnaires et les autorités coloniales allemandes ont davantage été marquées, comme on peut s'en rendre compte, par un antagonisme permanent que par une volonté de collaboration. Les missionnaires, de nationalité française dans leur majorité, manifestaient réellement "peu d'enthousiasme" à collaborer avec un gouvernement qui ne les consultait pas et dont certains membres affichaient même leurs préférences pour les missionnaires protestants (132).

Quant à la Résidence, elle a bloqué toute possibilité d'une plus grande collaboration avec les missionnaires catholiques, en jouant un double jeu dans ses rapports avec ces derniers. D'une part, elle voulait diminuer leur influence dans le pays, et, d'autre part, elle sollicitait leur concours dans la pacification et la soumission du pays. Cette politique a finalement conduit à une impasse que le gouvernement central a reconnue un peu tard (133). Mais, en définitive, cet état inquiétait peu les missionnaires, pour qui la priorité revenait aux rapports avec les dirigeants traditionnels qu'ils ont soignés avec plus de succès. Ce qui ne pouvait que faciliter leur travail pastoral.

### 1.3. LES MOYENS ET METHODES D'EVANGELISATION

Le cadre géographique et politique de l'action de Mgr Classe et de ses collaborateurs ayant été tracé, il nous faut présenter leurs moyens et méthodes d'évangélisation, les résultats qu'ils ont obtenus et les obstacles qu'ils ont rencontrés. Il n'est pas dans nos intentions de répertorier tous les moyens auxquels les missionnaires ont fait appel pour convertir les Banyarwanda au christianisme. Nous ne présentons que la mise en place et l'évolution de ceux que nous considérons comme les plus importants. Il s'agit des moyens dits "actifs" (cf. Introduction), à savoir, les moyens institutionnels (l'école et le catéchuménat) et les moyens humains (les missionnaires et les auxiliaires indigènes).

#### 1.3.1. Les problèmes intra-missionnaires et le développement des missions

La nomination du P. Classe comme vicaire délégué (vicaire général) pour le Rwanda (juin 1907) a comblé une grave lacune d'ordre directionnel, ressentie par la plupart des missionnaires et surtout par Mgr Hirth (134). Une fois entré en fonction, le Père voulut, en ce qui concerne les activités missionnaires, mettre fin au laisser-aller des années précédentes et établir une unité dans l'action.

"Que le Bon Dieu nous aide, disait-il, à être bien unis entre nous. En général nous voyons un peu trop l'intérêt, et encore celui du moment, de chacune de nos stations, le bien commun reste au second plan. C'est encore ce qui nous a nui le plus au Rwanda" (135).

Pour marquer cette nouvelle étape, il a organisé en novembre 1907, à Kabgayi, une retraite commune, suivie d'un synode pour les supérieurs de

mission, synode placé sous le signe de la double union: union "entre les missionnaires" et union "dans la conduite" (136). Le vicaire délégué avait donc la volonté et la détermination de réussir dans son entreprise. Mais il n'avait pas le soutien de tous ses confrères.

#### a) La contestation du P. Classe

Cette contestation dont le Père a été l'objet est mentionnée pour la première fois en mars 1908 (137). Elle n'était en fait qu'un simple malaise de quelques missionnaires, mécontents de la nomination du P. Classe comme vicaire général. Elle a été aggravée par l'intervention du supérieur régional, le P. Mallet, qui a pris parti pour ces mécontents. A partir de ce moment, il y a eu deux camps opposés: le camp du Père Régional et celui du vicaire apostolique. Car, en s'en prenant au P. Classe, c'était Mgr Hirth lui-même que les contestataires visaient (138).

On reprochait au P. Classe son incapacité à diriger les missions du Ruanda à cause de son manque de fermeté, de sang-froid devant les difficultés, et d'expérience missionnaire et à cause de son comportement à Rwaza, où il se serait rendu coupable d'actes de violence sur la population (139). Ces accusations, difficilement vérifiables, venaient du P. Zuembiehl, qui ne cachait pas son antipathie à l'égard du P. Classe. Il le disait au supérieur général en ces termes:

"Quant au vicaire général, le P. Classe, sans doute que je lui obéis comme à notre vicaire apostolique, mais pour vous le dire franchement, je crois que je ne pourrais jamais avoir confiance en lui et je ne suis pas le seul; d'ailleurs à cause de ses exploits au Mulera, il sera toujours ici un péril vivant pour nos missions. Je crois aussi que la meilleure diplomatie et politique pour un missionnaire est de faire en sorte qu'on ne puisse rien vous reprocher, et non pas l'art de bien

dire, de biaiser, de dissimuler et même de rendre adroitement suspects d'autres confrères pour se tirer soi-même d'affaire" (140).

Contre ces accusations, Mgr Hirth défendait son vicaire général en soulignant sa grande connaissance des missions du pays, la justesse de sa conception du travail d'évangélisation et des celle de ses méthodes, notamment des mesures à prendre pour lutter contre les protestants, ainsi que les résultats positifs qu'il avait obtenus dans ses rapports avec les autorités civiles (141).

Quant aux erreurs qu'il aurait pu commettre à Rwaza, Mgr Hirth a admis que le Père se serait laissé influencer par la méthode violente, largement suivie par tous les missionnaires de l'époque. Mais il a fait remarquer au supérieur général que le Père s'était comporté différemment depuis ces événements. Pour le vicaire apostolique, "la cause du manque d'entente" était à rechercher dans les antipathies personnelles qui ont conduit quelques missionnaires aux exagérations et aux critiques non fondées.

"Il y a eu, je crois, pas mal d'exagérations et des critiques bien mal fondées. Et puis, à mon avis, le coeur s'en est beaucoup mêlé. Il y a des antipathies inexplicables" (142).

Mgr Hirth mettait plus particulièrement en cause le P. Barthélemy, supérieur fondateur de Nyundo:

"Le mal me semble venir surtout du P. Barthélemy de Nyundo, les autres confrères suivent le mouvement par lui donné. J'avoue que le Père est très débrouillard et a de la poigne" (143).

Il en attribuait aussi la responsabilité au P. Mallet qui, d'après lui, avait augmenté "le désaccord assez latent précédemment (...) entre les supérieurs et le P. Classe" et qui s'obstinait à tort dans son opposition à ce dernier.

"Le P. Mallet croit que c'est la manière de faire du P. Classe; j'ai essayé de dire au P. Visiteur, mais sans résultat, que cela ne me paraît pas juste, quoique le P. Classe ne se fasse pas illusion sur ses fautes" (144).

Pour débloquer cette situation, la Maison-Mère a tranché en faveur de Mgr Hirth, en nommant un autre supérieur régional en la personne du P. Léonard et en rappelant les P. Barthélemy et Zuembühl. C'est sans doute après avoir pris connaissance de l'avis des autres missionnaires et les avoir confrontés aux analyses de Mgr Hirth qu'elle a pris ces décisions.

Parmi les rares missionnaires qui se sont exprimés sur cette affaire, deux méritent une attention particulière, à cause des éléments nouveaux que leurs témoignages apportent: ce sont les P. Lecoindre et Durand.

Pour le premier, qui était alors supérieur de Zaza, les missionnaires mécontents se sont opposés au P. Classe à cause de son identité de vision avec Mgr Hirth; ce que, du reste, l'intéressé lui-même ne niait pas puisqu'il a dit dans une de ses lettres:

"Je suis dévoué tout entier aux idées et aux méthodes de Mgr Hirth. (...) je crains de les voir subir un échec qui les affaiblirait aux yeux de plusieurs" (145).

Pour le P. Lecoindre, il y a aussi eu des indiscretions, et les mécontents ont accordé trop d'importance au supérieur régional et à ses directives (146). À l'instar de Mgr Hirth, le P. Durand, en poste à Save, a insisté sur les qualités du P. Classe, qui faisaient de lui le missionnaire le plus apte à diriger les missions du Rwanda.

"Ce cher confrère (...) connaît à fond les choses d'ici et (...) jouit de l'estime et même de l'affection des autorités européennes".

Ce Père s'est montré compréhensif à l'égard du P. Classe quant aux faits

rapportés contre lui par le P. Zuembiehl.

"Sans doute, écrivait-il, il a pu se tromper lors des événements il y a deux ans, mais en pareil cas, tout autre peut-être se serait laissé prendre au milieu de gens turbulents et batailleurs comme les légendaires Balera" (147).

Tel était aussi l'avis du P. Léonard pour qui l'antipathie du P. Zuembiehl à l'égard du P. Classe provenait "de son mauvais jugement" (148).

Les observations du nouveau supérieur régional doivent avoir été considérées attentivement par la Maison-Mère, étant donné que celui-ci était justement nouveau au Rwanda et qu'il jouissait d'une grande estime auprès de Mgr Hirth (149). Dans une lettre adressée à ce dernier, le P. Léonard relevait les qualités morales et intellectuelles de son vicaire général:

"J'ai déjà dit à Votre Grandeur que j'ai une entière confiance en son intelligence et en son jugement: je crois que comme tempérament nous sympathisons parfaitement; par sa vertu, son surnaturel, il n'est dépassé par aucun missionnaire du vicariat. Un fait est que peu de missionnaires sont à l'aise avec lui et lui-même ne l'est pas davantage avec eux".

Mais, concluait-il, c'est "un missionnaire de premier ordre pour son intelligence, son savoir-faire, sa vie surnaturelle, son énergie" (150).

Devant le supérieur général, le P. Léonard a plaidé une nouvelle fois pour son confrère, fidèle exécutant des directives de son évêque.

"Il ne faut pas trop lui imputer tout, comme tous les missionnaires, il a été talonné par Mgr Hirth; voyant très bien le but que ce dernier proposait, il a cherché à faire tout son possible pour y atteindre; ses jugements sont inspirés par ce même esprit d'obéissance. S'il exagère, il exagère dans le même sens que Mgr Hirth. On a dit que c'est lui qui

conseillait mal sa Grandeur, je crois que c'est inexact" (151).

Les analyses et témoignages se recoupent sur l'essentiel, à savoir, d'une part, le rôle important joué dans cette crise par un nombre restreint de missionnaires qui ont mal accueilli la nomination du P. Classe comme vicaire général et, d'autre part, l'interférence de facteurs personnels avec les difficultés d'application des méthodes d'évangélisation préconisées par Mgr Hirth. La suite de ce travail montrera que les crises de ce genre constituent par leur répétition fréquente une constante de l'histoire ecclésiastique du Rwanda.

#### b) Les conflits internes

Les premières missions n'ont pas été retardées par la seule contestation des responsables du vicariat, mais par bien d'autres facteurs relevant à la fois de la vie communautaire et de l'organisation du travail pastoral. Parmi les plus importants, la mésentente entre missionnaires d'un même poste occupe une grande part.

Il serait fastidieux d'indiquer tous les cas signalés par les missionnaires eux-mêmes. Car chaque mission en a connus à un certain moment de son histoire. En schématisant, on peut dire que les mésententes étaient dues à l'incompatibilité de caractère, aux difficultés de cohabitation entre missionnaires de nationalités différentes, à l'autoritarisme de certains supérieurs de mission, au mépris que quelques missionnaires prêtres éprouvaient à l'égard des Frères coadjuteurs (152).

A ces conflits internes, il faut ajouter l'incapacité de la plupart des supérieurs de mission d'assumer convenablement leur fonction. A ce propos, le P. Léonard a fait la constatation suivante:

"Ce sont les supérieurs qui nous manquent et qui, comme je vois, nous manquerons longtemps encore" (153).

Il y a aussi l'instabilité du personnel dans les postes comme Zaza, Rwaza et Nyundo, et la tentation générale de s'occuper davantage des travaux dits "matériels" que de soigner l'instruction religieuse ou la formation personnelle (la lecture, l'apprentissage de la langue et de l'histoire du pays...). Dans ses visites canoniques, le P. Mallet ne cessait de répéter ces propos qu'il a tenus aux Pères de Save:

"Je demande aux Pères de réserver chaque jour un certain temps pour l'étude de la langue, de la théologie..." (154).

Voici comment le P. Schumacher expliquait les retards de développement qu'accusaient les premières missions:

"Les instructions et directives de Mgr Hirth concernant la manière de faire la mission subissent un laisser-aller. Les Pères ne les lisent pas ou ne les ont jamais étudiées" (155).

Les problèmes intra-missionnaires étaient multiples et d'importance variable. Ils démontrent une fois de plus les difficultés du début de l'évangélisation du Rwanda. Ils n'en sont pas l'unique explication, comme ils n'expliquent pas, à eux seuls, l'appel fait aux indigènes pour qu'ils collaborent au travail pastoral.

### 1.3.2. Les auxiliaires des premiers missionnaires

#### a) L'appel aux auxiliaires étrangers

Les contraintes de la première installation, la méconnaissance de la langue et de la mentalité locales ont obligé les premiers missionnaires à faire appel aux chrétiens baganda et basukuma (156). Durant les cinq

premières années, ces derniers ont travaillé comme catéchistes, maîtres d'écoles, intermédiaires entre les autorités civiles indigènes et les missionnaires, domestiques personnels des missionnaires, contre-maîtres des chantiers, maçons et menuisiers, auxiliaires chargés de la sécurité des missionnaires...

Dans leurs rapports avec la population et les dirigeants traditionnels, ces auxiliaires se sont comportés de la même manière que leurs maîtres. À l'instar de ceux-ci, ils utilisaient la force et leurs fusils dans le recrutement des catéchumènes, brutalisaient la population et les Batware, volaient du bétail... Parlant de leurs méthodes de recrutement, le P. Hurel a écrit dans son aperçu historique de la mission de Save:

"... ils y allaient rondement en employant plus volontiers les arguments de la crainte que la persuasion de la douceur évangélique" (157);

et le P. Soubielle, se référant au cas de la mission de Zaza, d'ajouter:

"Les Baganda, zélés prosélytes (...), se répandirent bien vite dans les environs (de la mission) pour (...) instruire. Ils présentaient les Pères comme les envoyés d'Imana, puissants et riches, et ils profitaient de la crainte inspirée pour s'enrichir et mener une vie épouvantable avec les filles du pays. Cela dura longtemps, car à la mission, ils se montraient pieux, actifs et respectueux" (158).

Mgr Hirth eut connaissance des agissements de ces auxiliaires lors de sa visite de 1903. À Save, a-t-il écrit, ils étaient, "plus soldats que chrétiens", organisés par le P. Brard "en une sorte d'armée volante, ayant des fusils et se relayant à donner l'instruction religieuse sur les collines en réunissant les gens de force". C'était, concluait-il, "de véritables brigands" que les Batware ne voulaient plus voir, mais que les missionnaires leur imposaient (159).

Le vicaire apostolique en a renvoyés une partie chez eux, afin de ne pas continuer "à rendre la mission odieuse aux chefs et aux vieux". Après le départ des Basukuma armés de Rwaza en 1906, il ne resta plus d'auxiliaires étrangers, sinon quelques individus bien intégrés; "l'ère des auxiliaires étrangers" venait ainsi de prendre fin (160).

b) La formation des auxiliaires indigènes

Les missionnaires n'ont pas attendu le départ des auxiliaires étrangers pour former des autochtones. Il régnait, en effet, parmi eux un consensus quant à la nécessité d'une action mixte ou de l'évangélisation indirecte parce que, croyait-on, "un membre d'une famille peut faire pénétrer plus facilement au milieu des siens les vérités de notre sainte religion, soit parce qu'il peut séjourner plus longtemps parmi eux, soit parce qu'il en connaîtra mieux que tout autre les inclinations et les usages" (161). Mais ils étaient divisés quant à la manière de les former.

Deux conceptions s'affrontaient à ce sujet. D'un côté, il y avait les partisans d'une formation accélérée, donnée dans les écoles des missions; et, de l'autre côté, ceux qui préconisaient de les former dans "une maison à part", autrement dit dans un institut spécialisé. Mgr Hirth choisit et imposa la première formule, comme le fera son successeur. Et ce pour plusieurs raisons: à cause du peu de temps que demandait cette formation, par imitation des protestants qui donnaient une formation religieuse élémentaire à leurs futurs auxiliaires pour les installer en peu de temps sur des collines, et surtout à cause des dangers encourus par la formation des catéchistes en dehors de leur cadre de vie habituel. Car, expliquait-t-il à ses missionnaires, "connaissant davantage leurs ressources et leurs faiblesses, vous saurez mieux ce qui leur convient et vous pourrez les diriger plus facilement

que des jeunes gens élevés et formés loin de nous dans un milieu plus fermé et nécessairement privilégié" (162).

Pour ce faire, Mgr Hirth leur a recommandé d'organiser, dans chaque mission, une section spéciale que devaient fréquenter les élèves sélectionnés pour être plus tard des auxiliaires des missionnaires. Les candidats devaient être "les meilleurs élèves et les plus intelligents", avoir "un esprit de foi", "être dociles et zélés pour le salut de leurs frères" (163).

Cette formule s'imposera et les écoles des missions seront, durant la période étudiée, le seul endroit de formation des catéchistes. Dans un système scolaire développé, cette formule pouvait apporter les résultats escomptés. Mais dans un système scolaire aussi embryonnaire que celui des premières années de la mission du Rwanda, elle comportait des inconvénients.

C'est ainsi que les premiers missionnaires considéraient leurs auxiliaires indigènes comme "des catéchistes improvisés", sans influence "sur les Batutsi et leurs clients" et qui, à cause de leur jeune âge, n'étaient pas "de vrais catéchistes zélés, sérieux et mûrs dans la foi" (164). Cela était dû en grande partie à l'organisation des premières écoles, dont nous parlerons dans le chapitre suivant.

Les premiers catéchistes travaillaient principalement comme recruteurs de catéchumènes et répétiteurs de catéchisme à la mission. Quelques-uns avaient la charge "des huttes de prières", construites dans les environs de la mission sur des collines à grande densité ou/et convoitées par les protestants (165). Mais ces cas étaient encore rares à cause de la difficulté d'obtenir des terrains (ibibanza) de la part des Batware, réticents et mécontents des abus des catéchistes baganda (166).

Conformément aux indications de Mgr Hirth, ces catéchistes n'avaient qu'un "salaire en nature". Le plus souvent il s'agissait d'un terrain de la mission mis à leur disposition et de cadeaux (étouffes et perles) qu'on leur donnait suivant "le nombre d'adeptes recrutés ou instruits"; cela pour ne pas susciter en eux le faux espoir qu'ils exercent "un métier lucratif", alors qu'ils étaient bénévoles (167).

c) La création d'un clergé indigène

Mgr Hirth a manifesté son désir de créer un clergé indigène en transformant, en 1903, l'école de catéchistes de Rubya (Tanzanie) en un séminaire, qui devait recevoir et former les candidats qui seraient envoyés par les diverses missions du vicariat.

Les supérieurs de mission ont, par conséquent, été invités à choisir et à préparer soigneusement les candidats; les critères de choix ou "les marques de vocation" étant: être âgé de 13 à 15 ans, être né de parents chrétiens, avoir vécu à la mission comme "interne", être "honnête, appliqué au travail, respectueux et docile", avoir "un caractère ouvert" et "une bonne santé" (168).

Seul le recrutement a été effectué, car les autres directives de Mgr Hirth étaient difficilement réalisables en ce moment-là. Ainsi les missions de Save, Rwaza, Zaza et de Kabgayi ont-elles sélectionné des élèves qu'elles ont envoyés au séminaire de Rubya (169).

Mais il semble que ceux qui se sont découragés en cours de formation (et même en cours de voyage) étaient plus nombreux que ceux qui ont persévéré. Pour plusieurs raisons: les maladies, les difficultés d'adaptation, le recrutement forcé des candidats et leur envoi "contre

l'avis des parents" (170). Parlant du séminaire de Rubya, le P. Léonard a dit:

"Il n'y a rien à attendre des élèves de Rubya (...), le seul qui puisse se faire des illusions (...), c'est Mgr Hirth, difficile à dissuader" (171).

Pour remédier à cette situation, le P. Classe a proposé trois solutions; a) l'amélioration de l'état général des écoles des missions:

"Je me demande, écrivait-il, si nos écoles organisées davantage au point de vue profane, nous donnant plus d'élèves plus intelligents, n'offriraient pas plus de choix";

b) la désignation d'un Père qui, dans chaque mission, recruterait des candidats ayant "plus de chances de succès" et, c) la création "d'une école régionale" pour le Rwanda, préparatoire à celle de Rubya, qui formerait non seulement des candidats au séminaire mais aussi "des cadres du gouvernement et des catéchistes" (172).

Dans l'immédiat, aucune suite n'a été donnée à ces propositions à cause de la division du vicariat du Nyanza méridional qui intervint en 1912. Quant au séminaire de Rubya, il a continué à végéter jusqu'à sa suppression en 1914. Les séminaristes banyarwanda (au nombre de 17) ont été transférés d'abord à Nyaruhengeli (Kansi), et finalement à Kabgayi en 1915.

L'oeuvre du clergé indigène se développera entre les deux guerres, période au cours de laquelle le nombre de catéchistes augmentera, lui aussi, et où d'autres catégories d'auxiliaires indigènes seront créées. Mais les orientations de Mgr Hirth, dont il vient d'être question, ne seront pas modifiées.



### 1.3.3. L'école

L'école a été associée au travail d'évangélisation dès les premières années de la mission du Rwanda. Son importance se remarque par les objectifs qui lui avaient été assignés (173).

#### a) Le but de l'école de la mission

L'école de la mission devait avant tout former les auxiliaires des missionnaires, c'est-à-dire les catéchistes, les futurs séminaristes et un noyau de chrétiens d'élite, plus instruits que les autres et capables de "prendre plus tard de l'influence sur les autres néophytes et de diriger la chrétienté" (174).

L'école devait aussi permettre aux catholiques d'avoir de l'avance sur les protestants. A ce propos, on peut lire dans le Rapport annuel du vicariat, 1910/1911:

"La question scolaire devient plus grave, surtout devant les progrès du protestantisme, dont les ministres ont déjà cinq stations au Ruanda et dont l'école est partout l'oeuvre principale, pour ne pas dire l'oeuvre unique" (175).

Dans un document consacré à l'école de la mission, Mgr Hirth a écrit presque à la même époque:

"Sans l'école, les protestants auront bientôt toute l'influence autour de nous et aux dépens du catholicisme" (176).

L'école devait, en outre, permettre aux missionnaires catholiques de convertir la classe dirigeante, que le vicaire apostolique ne voulait pas voir passer au protestantisme:

"Laisserons-nous sans, tenter de réagir par tous les moyens possibles, le pays se partager en deux confessions, l'une des protestants avec les

chefs et les Batutsi pour elle, l'autre celle des catholiques avec le peuple ? Que l'apostolat auprès du peuple soit plus consolant, plus rapide, on n'en saurait douter. Mais on ne peut davantage douter que l'apostolat ou près de la classe dirigeante est absolument nécessaire et que nous n'avons déjà que trop tardé. Dieu qui va de préférence aux humbles ne repousse pas les riches (...). Négliger la conversion des chefs, c'est réduire le catholicisme à la servitude, c'est paralyser son action sinon la détruire complètement" (177).

L'école devait, enfin, prendre en charge les enfants des chrétiens pour "suppléer aux carences de l'éducation traditionnelle" et former "des recrues bien dévouées à la colonie", c'est-à-dire des auxiliaires de l'administration coloniale sachant juste lire et écrire:

"Le but de l'école n'est pas d'enseigner l'écriture à tous, disait Mgr Hirth, mais à une petite élite seulement, ce qui paraît suffire pour préparer jusqu'à un certain point des aides aux fonctionnaires du gouvernement" (178).

Cet objectif était, par conséquent, secondaire par rapport aux précédents. A l'époque, les missionnaires ne voulaient, ni "des écoles à outrance", ni "des écoles obligatoires", ni même instaurer un système scolaire sélectif développé. Car, disait-on, "les savants coûtent beaucoup à instruire et sont, chez les Noirs surtout, des orgueilleux, des déclassés et un sujet d'ennui pour les missionnaires qui n'auront pas si tôt un emploi à leur donner" (179).

L'école de la mission avait, comme on peut le voir, un caractère essentiellement religieux; elle le gardera longtemps.

#### b) L'organisation interne

Ce que les premiers missionnaires ont appelé "écoles" dans leurs écrits étaient "des internats" ou "des villages" qui regroupaient des enfants

et des jeunes gens d'âge variable et d'origine sociale modeste. Ce système s'est surtout développé à Save, sous l'action du P. Brard et de ses Baganda. Mais on le rencontrait également à Nyundo (180).

À proprement parler, il s'agit, d'une part, du catéchuménat pour des enfants et des jeunes gens non baptisés, et, d'autre part, de "catéchuménat plus développé pour compléter la formation de jeunes chrétiens"; ce que Mgr Hirth appelait aussi "catéchuménat de persévérance". Cette dernière catégorie a été divisée en trois sections à partir de 1905 (181).

La "Section des petits" était fréquentée par des enfants, âgés de 7 à 12 ans. Ils venaient à l'école quatre fois par semaine et pour une heure. Vingt minutes étaient consacrées à la lecture et trente à l'instruction religieuse. Le nombre des enfants admissibles dans cette section était illimité (182). La "Section des moyens" était fréquentée par des jeunes gens et des jeunes filles, âgés de 12 à 15 ans. Ils venaient à l'école trois fois par semaine pour l'approfondissement des matières enseignées dans la section précédente. Enfin, la "Section des grands" était destinée aux élèves de 18 à 22 ans. Cette section était l'objet d'une attention spéciale de la part de Mgr Hirth; il a prescrit les détails de son organisation. C'est elle, en effet, qui devait former les catéchistes et les futurs séminaristes (183).

Cette organisation se maintiendra jusqu'à son remplacement par celle de l'enseignement subsidié. Il faut cependant préciser que cette structure correspondait peu à la réalité. C'est ainsi que Mgr Hirth critiquait sévèrement l'école de Save. Il la trouvait "massive" et profondément marquée par l'usage de la force dans le recrutement des candidats. Il se disait, en outre, opposé au système d'internat à outrance. Pour lui, le nombre d'internes ne devait pas dépasser une vingtaine d'élèves,

choisis parmi ceux qui habitent loin de la mission avec "le consentement de leurs parents" (184).

Les directives du vicaire apostolique n'ont pas amené ses collaborateurs à se montrer plus rigoureux dans l'organisation des écoles. Dans la plupart des cas, ces dernières étaient soit "négligées" ou "nulles", soit "inexistantes" (185). Mgr Hirth attribuait la responsabilité de cette médiocrité aux missionnaires qui, dans leur majorité, étaient inconscients de "la nécessité de l'école" et dédaigneux à l'égard des Noirs (186).

S'il est exact que le comportement des missionnaires explique en grande partie cet état, il est non moins vrai que le système même favorisait ces carences, notamment par les objectifs poursuivis et par l'imprécision de la structure préconisée. Par ailleurs, la population ne percevait pas encore l'utilité de l'école; d'où sa réticence et l'irrégularité de la présence des élèves (187).

#### c) L'école de Nyanza

L'école de Nyanza est un exemple de plus des contradictions et hésitations des missionnaires. Sa création date de la fin de 1900 (188). Supprimée pendant la petite révolution, elle a pu reprendre en décembre 1904, sur l'intervention personnelle de Mgr Hirth auprès de Musinga.

La fondation de la mission de Kabgayi a permis aux missionnaires de s'occuper davantage de cette école. Mais les résultats ont été insignifiants jusqu'en 1906, date à laquelle seuls le roi et trois enfants "savaient lire à peine" (189).

Cet état préoccupait le P. Classe qui, peu de temps avant de quitter Rwaza pour Save, a écrit au sujet de cette école:

"Celle qui existe ne compte pas. Si nous ne la fondons pas, le gouvernement y mettra la sienne; il en a besoin. L'actuelle est insuffisante avec son jeune maître muhutu. Il y faut des Blancs. Ce serait pour nous le moyen d'avoir peu à peu à Nyanza une mission. L'école préparerait le catéchisme. Ayant l'oreille du roi, nous le gagnerons, nous éviterons les intermédiaires qui trompent et le roi et nous; le roi laisserait sa défiance à notre égard (...), si nous ne prenons pas la place, les protestants la prendront. Eux auront les Batutsi et la classe dirigeante; nous les Bahutu et les serfs. Hélas, plaise à Dieu que cela n'arrive pas ! A Sa Grandeur d'ailleurs de juger de ces idées et de la possibilité de leur réalisation" (190).

Après la nomination du P. Classe comme vicaire général, il a été question de créer à Nyanza une "école sérieuse" et même un collège (191). Mais ce projet n'a pas été réalisé, à notre avis, pour deux raisons principales. La première est l'impossibilité des missionnaires de résider de manière permanente à la cour:

"De fait, a écrit le P. Classe, la cour n'est même pas, je crois, au point où se trouvait Mutesa il y a trois ans. La présence des Européens, établis d'une manière permanente, aurait très probablement pour résultat de faire transporter ailleurs la capitale, faute évidemment qui nous serait imputée." A force de louvoyer, aidés par le Bon Dieu, nous finirons bien par y prendre fermement pied" (192).

La seconde est la priorité accordée par Mgr Hirth au projet "d'un poste permanent" à Nyanza sur celui d'une école sérieuse, soutenu par les P. Classe et Schumacher.

"L'école, disait ce dernier, embrasse les intérêts de tout le pays et à ce sujet son urgence est prioritaire (...), elle devrait passer avant tout autre fondation" (193).

L'école de Nyanza, tenue par les missionnaires, continuera à "végéter" jusqu'à sa suppression pendant la première guerre mondiale, en 1915.

Durant ces premières années, il n'existait donc pas d'écoles au sens actuel du terme. Ce qui était considéré comme tel était un catéchuménat pour les jeunes gens et les jeunes filles (là où il y avait des Soeurs Blanches).

#### 1.3.4. L'instruction religieuse

a) L'usage de la force et de la contrainte dans le recrutement des catéchumènes

Le début de l'évangélisation du Rwanda a été marqué par l'usage de la force et de la contrainte dans le recrutement des catéchumènes. Nous l'avons déjà mentionné en parlant des enfants qui vivaient dans les internats. Pour les adultes, les catéchistes baganda forçaient les Batware à se présenter avec leurs sujets dans des endroits de rassemblement pour l'instruction religieuse, ou à aller à la mission (194).

Ce mode de recrutement a naturellement provoqué une grande affluence des gens vers les salles de catéchisme, à tel point que l'on a parlé "de mouvement de conversion" (195). Mais c'était prématuré, car cette affluence ne devait pas durer. Ces méthodes ont aussi suscité un grand mécontentement parmi la population directement touchée par ces rassemblements forcés, et plus particulièrement parmi les parents des internes comme parmi les Batware (196).

Parallèlement à ces rassemblements, il y avait un "catéchuménat régulier" où l'enseignement religieux était dispensé d'une manière plus suivie. Celui-ci était principalement fréquenté par les internes, les travailleurs de la mission et les malades qui venaient se faire soigner (197).

La durée de ce catéchuménat régulier était inférieure aux quatre ans réglementaires chez les Pères Blancs. En effet, leur fondateur, le cardinal Lavigerie, avait prescrit à ses missionnaires d'établir "parmi les néophytes trois ordres distincts: le premier sera l'ordre des 'postulants' auxquels on n'enseignera que les vérités fondamentales de l'ordre naturel éclairé par la Révélation; le second sera celui des 'catéchumènes' auxquels on exposera les vérités essentielles du christianisme, mais sans leur parler du culte et des sacrements autres que le baptême; enfin, le troisième sera celui des 'fidèles' pour lesquels on n'aura plus de secrets. J'exige que, sauf le cas de mort, les néophytes passent chacun au moins deux années entières d'abord dans l'ordre des postulants, et ensuite dans celui des catéchumènes, et que ce ne soit qu'au bout de ces quatre années au moins qu'on puisse leur conférer le baptême" (198).

Avant l'apparition des premiers manuels catéchétiques, l'enseignement religieux se faisait à partir des notes et commentaires personnels des missionnaires faits sur la Bible et à partir du catéchisme kiganda (199). La langue utilisée était totalement incompréhensible. C'est un mélange de kiswahili, des dialectes du Bukumbi, de kiganda et de kinyarwanda. En écoutant parler ou prêcher les premiers missionnaires, les Banyarwanda de l'époque, ayant moins de contacts avec l'extérieur, devaient être plus désorientés que les générations suivantes de néophytes. Cela n'a pas manqué d'influer sur l'assimilation de l'enseignement religieux par les premiers chrétiens.

D'après le P. Hurel, ces derniers se sont convertis à cause de la contrainte et de la force utilisées dans le recrutement des catéchumènes, à cause de la curiosité, de l'entraînement mutuel et de la superstition (200). On peut ajouter à ces causes la recherche d'un soutien politique et économique, vu l'appartenance des premiers chrétiens à la classe "des déshérités et des pauvres", et la tendance des premiers missionnaires à défendre, à tort ou à raison, tous ceux qui fréquentaient la mission. Mais, comme nous le verrons dans la seconde partie, ce serait très simpliste d'expliquer la conversion des premiers Banyarwanda par ces seuls facteurs.

#### b) Les directives de Mgr Hirth

Les directives de Mgr Hirth n'étaient qu'un rappel à l'ordre et une réaction aux abus qui se commettaient (201). Il condamnait le recrutement forcé des catéchumènes ou "système de réquisition", qui, à partir de Save, s'était répandu dans les autres missions.

"Le P. Brard, disait-il, fait réquisitionner les gens pour qu'ils assistent à l'instruction religieuse donnée par ses catéchistes baganda sur les collines ou à la mission, les jours de la semaine et les dimanches".

A certains jours, ajoutait-il, le nombre de "catéchumènes" pouvait atteindre le chiffre de 4.000 personnes (202).

Pour remédier à cette situation, Mgr Hirth a pris les mesures suivantes. Il a interdit le recrutement forcé et a insisté sur le principe de "gagner les catéchumènes à la foi par l'unique voie de la persuasion". Cette mesure s'accompagnait de l'interdiction de tenir de grands rassemblements du dimanche, de l'interdiction de mettre des enfants à l'internat sans l'accord de leurs parents, et de la recommandation de ne

plus faire venir les gens à la mission mais "d'aller plutôt vers eux" (203).

Mgr Hirth a donné l'ordre de renvoyer les catéchistes baganda chez eux et de les remplacer par des catéchistes autochtones, parce que, disait-il, "les Banyarwanda s'instruiront entre'eux": "parents par parents, amis par amis, voisins par voisins". C'est ce qu'il appelait "l'évangélisation indirecte", plus efficace, selon lui, que l'action directe, effectuée par les missionnaires eux-mêmes (204).

Il déconseillait à ses missionnaires de recruter les catéchumènes parmi les enfants, parce que ceux-ci avaient "tendance à aller se faire boys des soldats" après leur baptême, et qu'ils ne disposaient "d'aucune autorité pour faire du prosélytisme". Il leur recommandait, par contre, de gagner en premier lieu "les jeunes gens (...) se rapprochant de la classe adulte", soit des hommes de 20 à 30 ans. Cette catégorie de la population, expliquait-il, est "la mieux douée pour saisir la religion" et "la mieux disposée" pour aider à sa diffusion. Il conseillait de recruter les catéchumènes d'abord "le plus près possible de la mission", ensuite d'"étendre le champ d'action petit à petit". Enfin, il a rappelé que la durée du catéchuménat était de quatre ans (205).

La plupart des missionnaires ont essayé d'appliquer ces directives. C'était, par exemple, le cas du P. Classe dès son arrivée à Save, où sa tâche principale a consisté à faire disparaître les procédés violents utilisés par ses prédécesseurs, les P. Brard et Loupias, et à relever la qualité du catéchuménat en faisant preuve d'une grande sévérité dans les admissions au baptême (206).

Suite à l'application de ces directives, les missions de Nyundo et de Rwaza ont enregistré une baisse des entrées au catéchuménat (207). La

régression qu'ont connue, à cette époque, les missions de Zaza et de Mibilizi était également due en partie à ce facteur; l'autre cause étant la répercussion des événements politiques dont il a été question plus haut (208). Mais, comme l'a reconnu Mgr Hirth lui-même, on avait "trop utilisé des moyens humains dans les commencements pour imposer la foi": il était donc difficile de s'en débarrasser en peu de temps. C'est pourquoi, à la veille de la division du Nyanza méridional, on utilisait encore ça et là "la crainte" pour recruter les catéchumènes (209).

Lorsqu'il est question du début de l'évangélisation du Rwanda, les écrits missionnaires publiés relèvent exclusivement les épreuves supportées, à savoir: la méfiance de la population, l'hostilité des dirigeants traditionnels, l'opposition du gouvernement colonial... Ils ne soulignent jamais les problèmes intra-missionnaires, ni l'usage de la force et de la contrainte dans le recrutement des catéchumènes, ni la lenteur, imputable aux missionnaires eux-mêmes, dans la mise en place des moyens "classiques" pour la conversion. Or, tous ces facteurs ont influé, le plus souvent dans le sens négatif, sur le développement interne des premières missions et sur l'appréciation du christianisme par les Banyarwanda.

### 1.3.5. Les obstacles à l'évangélisation

Les premiers missionnaires présentaient comme obstacles à l'évangélisation et à une bonne pratique religieuse, l'état primitif des Banyarwanda, la religion traditionnelle, l'organisation économique et politique du pays, et les phénomènes nouveaux comme le commerce et les voyages vers l'étranger (210). Chacun de ces cas mériterait une analyse plus détaillée que nous ne pouvons pas entreprendre sans allonger ce travail, déjà suffisamment étendu. Nous nous limiterons par conséquent

à relever les difficultés majeures ressentie par les missionnaires.

#### a) L'état primitif des Banyarwanda

Pour les premiers missionnaires, la misère des Banyarwanda était essentiellement morale: la misère matérielle étant son corollaire.

"Il ne faut pas chercher la grandeur morale chez les Noirs, écrivait le P. Brard; un grand homme pour eux est celui qui est riche, puissant, qui sait se faire obéir, ses défauts n'entrent pas en ligne de compte. Ils n'ont pas encore 'l'exemplum dedi vobis' pour leur servir de base d'appréciation" (211).

Cette "misère morale" avait pour origine "le matérialisme primaire", propre à toutes les populations dites "primitives" et "sauvages"; d'où cette question que se posait le P. Brard:

"Que peut-on attendre de pauvres sauvages qui mettent toute leur félicité dans la vie présente, qui n'espèrent et ne craignent rien après leur mort et qui vivent ainsi depuis des milliers d'années ? Je m'étonne qu'on ne rencontre pas encore plus de misères"(212).

Les autres signes de ce "matérialisme" étaient la triple absence de la notion du péché, de l'amour conjugal et de toute éducation des enfants (213).

Les premiers missionnaires reconnaissaient aux Banyarwanda quelques valeurs morales positives, tels le respect des parents ou des personnes âgées, le sens de l'autorité, la générosité limitée à la famille... Mais celles-ci étaient très peu nombreuses par rapport aux vices et aux carences d'ordre moral (214).

À cette misère morale il faut ajouter les défauts d'ordre psychologique attribués aux Banyarwanda. Pour les premiers missionnaires, le

Munyarwanda était un être naïf, "pour qui tout est nouveau". C'était un être "d'une intelligence grossière", signe d'un "péché particulier", un être excessivement attaché à sa tradition, laquelle a pour caractéristique principale d'être plus superstitieuse qu'historique, et, enfin, c'était un être fier et orgueilleux, paresseux par nature, versatile... (215).

Ces défauts, attribués à toutes les populations de l'Afrique noire, ont été repris par les écrits postérieurs, missionnaires et autres, et sont devenus pendant longtemps les traits caractéristiques d'un Noir africain auprès des Européens. Nous partageons les sentiments de révolte que cette image, établie à partir de modèles culturels étrangers, a inspirés à tous ceux qui ont lutté ou luttent encore pour sa disparition.

#### b) La religion traditionnelle

Les notes du P. Brard que nous avons déjà citées sont, à notre connaissance, le premier document missionnaire qui traite d'une manière détaillée de la religion traditionnelle des Banyarwanda. Le sujet a continué, par la suite, à intéresser les missionnaires qui en ont largement parlé dans leurs écrits. La première synthèse de leurs observations a été présentée par le chanoine De Lacger en 1939 (216). Depuis lors, son livre a fait école. Les études récentes consacrées à cette problématique, nous pensons notamment à celles des P. Mothomb et Muzungu et des Abbés Kagame et Mulago, ne font que reprendre ses thèses et ses méthodes d'analyse, mais défendent une conception diamétralement opposée des rapports entre la religion traditionnelle et le christianisme (217).

Le document du P. Brard, dont nous ne retiendrons que les conclusions sur les caractéristiques générales et la structure de la religion

traditionnelle des Banyarwanda, est intéressant dans la mesure où il présente, mieux que d'autres écrits de son époque, les toutes premières observations des missionnaires dans ce domaine. Le P. Brard trouvait la religion traditionnelle des Banyarwanda "simple et naïve", marquée par "le matérialisme" dont il a été question plus haut et par le "spiritisme" qu'il définissait de la manière suivante:

"La religion de nos Noirs est donc le spiritisme si l'on veut, puisqu'ils voient partout des esprits malfaisants qui en veulent à leur vie; toute leur religion consiste à protéger leur corps contre les atteintes de ces esprits, à se les rendre favorables. Pour eux, en effet, qui n'espèrent rien après leur mort, la vie présente est le terme de toutes les aspirations, le corps est tout, l'âme n'est rien. S'ils se consacrent à Lyangombe, ce n'est pas précisément pour habiter avec lui après leur mort, mais bien plutôt pour se le rendre favorable; qu'il ne leur soit pas trop nuisible et les laisse jouir en paix des quelques heureux jours qu'ils ont à passer sur terre" (218).

Ce spiritisme est, d'après le Père, la cause du sentiment de "peur" que l'on trouve dans la religion traditionnelle. Le supérieur de Save trouvait cette dernière comparable à "la mythologie antique" gréco-latine sur plusieurs points, mais sans l'égaliser car "tout y est enfantin, naïf, simple; c'est la crainte qui domine tout. Partout, ils voient des ombres qui en veulent à leur vie; ce qui est grand, ce qui frappe les sens devient l'objet d'un culte" (219).

Pour les premiers missionnaires, la religion traditionnelle des Banyarwanda se résumait, d'une part, en croyance dans l'existence d'un "être supérieur" (Imana) qu'ils ont rapproché du Dieu de l'Ancien Testament:

"L'idée d'un Etre suprême, dit le P. Brard, qui se crée, conserve et régit toutes choses, l'idée d'un Etre supérieur qui échappe à notre vue,

mais pour lequel rien n'est caché, leur est familière (...). Cet être, n'étant pas malfaisant, n'a pas de culte. Son nom est sur les lèvres, mais nul sacrifice ne lui est offert" (220).

Elle se résumait, d'autre part, en la croyance dans la survivance des esprits des morts (abazimu), cause de tous les maux qui frappent les vivants: d'où la nécessité "d'apaiser ces esprits malfaisants et de se les rendre sinon favorables du moins inoffensifs". Ce sont les devins (abapfumu) qui, en tant qu'intermédiaires entre les vivants et les morts, indiquaient les volontés de ceux-ci et les sacrifices à leur offrir. Alors que les bazimu faisaient l'objet d'un culte familial (guterekera) ou communautaire (kubandwa), il n'y avait rien de semblable pour Imana. Ce point a beaucoup frappé les missionnaires qui y voyaient une grave carence (221).

Confiants en la supériorité de "leur sainte religion", ces derniers redoutaient moins les croyances elles-mêmes que l'emprise qu'elles avaient sur la vie des Banyarwanda dans son intégralité: sur l'histoire, la vie quotidienne, nationale et familiale, les rapports sociaux... Ils se rendaient bien compte du profond enracinement de ces croyances, car leurs chrétiens continuaient à "kuracuza" et à "guterekera", même à la veille du baptême. Ceci "pour détourner de leur personne tout mauvais sort que pouvait leur jeter la réception du baptême" (222). Ce syncrétisme sera continuellement signalé et combattu, mais ne disparaîtra pas.

#### c) L'organisation économique et politique traditionnelle

Deux aspects de l'organisation socio-économique traditionnelle semblent avoir gêné particulièrement les premiers missionnaires: le système de clientèle appelé "ubuhake" et la conception de la propriété.

- Le système de l'ubuhake

Les premiers missionnaires ont identifié très tôt les rapports qui unissaient les bacaragu (clients) à leurs shebuja (patrons) à "l'esclavage" et à un "servage aux injustices multiples". Ils y ont vu un instrument de domination politique des Batutsi (assimilés aux patrons) sur les Bahutu (assimilés aux clients) et un instrument d'asservissement économique des derniers par les premiers (223). La plupart des auteurs contemporains ont repris ces thèses, alors qu'elles comportent beaucoup d'inexactitudes (224).

A. Kagame définit ubuhake, contrat de servage pastoral, comme "un contrat privé entre deux individus, dans le cadre duquel le patron donnait certes une ou plusieurs têtes de gros bétail à son client, mais encore s'engageait à le protéger et à l'assister de toutes manières en ses besoins; en retour de quoi, le client s'engageait à prester les services convenant à sa condition. Ce contrat était résiliable à volonté, à l'initiative indifféremment de l'un ou de l'autre des contractants" (225).

L'auteur fait, en outre, remarquer que tous les Banyarwanda ne faisaient pas nécessairement partie de ce système, et que celui-ci n'a pas été perçu dans son contexte comme un instrument d'asservissement quelconque. "Quant aux époques antérieures où ledit contrat constituait pour la société une valeur incontestée, un élément répondant, à leurs yeux, aux conditions économiques et sociales de leur temps, je me reprocherais bien de leur prêter les vues propres à mon époque, qu'il leur était alors impossible de s'imaginer" (226).

Ces observations et surtout cette remarque d'ordre herméneutique nous paraissent essentielles pour une meilleure approche de cette pratique

dont la compréhension reste toujours controversée.

- La conception de la propriété

Se basant sur l'affirmation selon laquelle tout (la terre et le bétail) appartenait au roi (umwami), les premiers missionnaires ont conclu qu'il n'y avait pas de propriété privée. Ce qui, pour eux, était la cause de la fragilité de la possession des biens et celle des famines que connaissait périodiquement le pays (227). Plus tard, les missionnaires rectifieront leurs observations, en affirmant notamment que cette appartenance de tout au roi n'était que théorique, et leurs analyses du système foncier traditionnel deviendront plus complètes.

Ce sont les répercussions négatives (insécurité dans la jouissance des biens et les famines), attribuées à l'absence de la propriété privée, qui ont été ressenties comme autant d'obstacles à l'évangélisation. Les missionnaires souhaitaient une action de la part du gouvernement pour les faire disparaître. Mais ce dernier ne le pouvait pas à cause de ses moyens limités (cas des famines) et parce qu'il tenait encore à utiliser les structures traditionnelles pour administrer le pays (228).

À noter que, lorsqu'il y aura un gouvernement colonial plus enclin à collaborer avec les missionnaires, à savoir le gouvernement belge, ces derniers s'opposeront à toute réforme foncière tendant à introduire la propriété privée selon la pratique occidentale. Nous essayerons d'expliquer ce comportement paradoxal dans la seconde partie de ce travail.

Quant au système de l'ubuhake, il avait comme inconvénient, par rapport au développement des missions, de pousser les bacaragu à chercher continuellement "les vaches et les bonnes grâces" des grands Batutsi qui



étaient propriétaires Batutsi de gros bétail (229). Les visites fréquentes et les services, auxquels les bagaragu étaient tenus à l'égard de leurs shebujä dans ce cadre, les rendaient moins disponibles et moins accessibles aux missionnaires. Enfin, les rapports interpersonnels suscités par ce contrat rendaient le groupe ainsi créé imperméable à toute idée étrangère et, de ce fait, à la nouvelle religion:

"Cette constitution est peu favorable à notre oeuvre, vu que nous avons beaucoup de précautions à prendre pour ne blesser personne et surtout parce que ces bagaragu viennent difficilement chez nous. Les grands chefs du roi ne mettent jamais les pieds à la station parce que nous sommes loin d'eux, puis parce qu'ils seraient aussi des révoltés chez le roi, et encore l'on pourrait les influencer et usurper ainsi l'autorité du roi, c'est là le dernier des crimes" (230).

Il faut aussi relever que, dans ce domaine, le comportement des missionnaires n'a pas été exempt de contradictions. Car, tout en critiquant sévèrement le système de l'ubuhake, ils en ont adopté certaines pratiques. C'est ainsi que le P. Pouget a distribué des vaches à ses chrétiens, afin qu'ils persévèrent dans la pratique religieuse. Dans le contexte culturel de l'époque, ces chrétiens devaient se considérer comme "abagaragu" de la mission (231).

A l'instar de ce cas, l'ubuhake sera également toléré par les autres missionnaires. Car, après la conversion des propriétaires de gros bétail, il cessera d'être pour eux un obstacle.

#### d) Les phénomènes nouveaux

Ce que nous appelons "phénomènes nouveaux" sont des phénomènes qui sont apparus après l'ouverture du pays à l'étranger; le commerce est de ceux-là. Les marchands étrangers (arabes, indiens, européens et

swahili), qui ont introduit le commerce dans le pays, y sont arrivés au même moment que les Allemands. En peu de temps, ils ont intégré le Rwanda dans le circuit commercial interlacustre, tourné vers les comptoirs de Bukoba et vers l'océan Indien. Le pays leur servait de lieu de transit pour le caoutchouc et l'ivoire achetés au Congo belge; il leur fournissait aussi des peaux (de bovins et de caprins) et même des esclaves (232).

Les exactions de ces marchands ont obligé le gouvernement colonial à prendre des sanctions sévères contre plusieurs d'entre eux et à leur interdire l'entrée au Rwanda et au Burundi d'avril 1904 à juin 1907 (233).

La présence des marchands était perçue comme néfaste par les missionnaires, à cause des réactions négatives que ces derniers devaient subir de la part de la population et de ses dirigeants, lesquels s'irritaient des actes de vol et de pillage de ces marchands, de la hausse des prix des denrées alimentaires et des salaires payés aux travailleurs, de l'expansion de l'islam que les marchands arabes et swahili pouvaient favoriser, et des besoins nouveaux comme du goût pour le commerce, que le P. Classe appelait "la fièvre du gain", que ces marchands créaient parmi la population:

"Au Ruanda, disait le vicaire général, l'heure est plutôt aux difficultés qu'aux consolations (...). Pour les chrétiens, une grave difficulté vient du commerce et des voyages auxquels beaucoup se donnent (...). Les Européens, les marchands de peaux et de chèvres (...) leur ont créé des besoins, ont fait monter sans mesure les prix de toutes choses (...). L'homme doit s'habiller, revêtir sa femme. Autrefois celle-ci portait une peau de vache peu chère et de longue durée. Une peau actuellement coûte de six à neuf roupies" (234).

Les missionnaires se méfieront toujours du commerce pour ces raisons et à cause de la mobilité des gens, pour eux synonyme d'inaccessibilité, qu'il provoquait.

Pour être complet et objectif dans la présentation de ce qui était ressenti comme obstacles majeurs à l'évangélisation par les premiers missionnaires, il faut ajouter, à ceux qui ont été signalés, la présence des protestants de Bethel et l'imperméabilité de la classe dirigeante à la nouvelle religion.

Les missionnaires catholiques craignaient d'être devancés sur le terrain par les protestants, qu'ils croyaient plus riches et mieux soutenus par le gouvernement (235). Une crainte qui ne correspondait pas à la réalité; car, au 31 mars 1914, on ne dénombrait que 76 adeptes dont 39 baptisés protestants, répartis en 5 stations principales (Zinga, Kirinda, Rubengera, Remera et Cyangugu) et en 3 stations secondaires (Rigali, Gikoro et Nyanza) (236).

Quant à la classe dirigeante, il fallait la gagner pour ne pas la voir passer au protestantisme et pour s'implanter plus solidement dans le pays (237). Sur ce point, les catholiques ont enregistré des résultats positifs, puisqu'à partir de 1910 des signes de rapprochement de la classe dirigeante étaient perceptibles, comme en témoignent ces propos du P. Delmas:

"Ce ne sont pas seulement les pauvres qui veulent se faire instruire mais aussi quantité de fils de familles les plus honorables du pays. Il n'y a pas de petit chef de notre entourage qui ne veuille avoir de ses fils et de ses filles chrétiens. La polygamie les empêche de se faire instruire eux-mêmes, mais ils laissent volontiers venir à nous leurs enfants" (238).

L'inquiétude des missionnaires était grande durant les premières années de l'évangélisation du Rwanda. Nous pensons aussi qu'ils ont vécu des moments durs, non à cause de ce qu'ils considéraient à tort comme obstacles, car la mission se développera en dépit de la persistance de ceux-ci, mais suite à d'autres facteurs que nous avons essayé de relever, tels que les rapports tièdes qu'ils entretenaient avec le gouvernement colonial, leur immixtion dans l'administration locale, les déviations et hésitations concernant les méthodes d'évangélisation... La nomination d'un vicaire général en la personne du P. Classe a, certes, apporté une amélioration, notamment dans les rapports avec les autorités civiles et dans la coordination des activités missionnaires. Mais elle n'a pas fait disparaître tous les maux dont souffraient les missions du Rwanda.

## CH. II. LES TEMPS D'EPREUVE ET DE TRANSITION (1912-1922).

Ces années 1912-1922 correspondent à la durée du vicariat du Kivu. Celui-ci a été créé le 12 décembre 1912 en grande partie à cause de l'énorme étendue des vicariats du Nyanza méridional et de l'Unyanembe (cf. Carte III) qui les rendait ingouvernables. En soi, l'union du Rwanda et du Burundi pour former le nouveau vicariat n'était pas en soi un mauvais choix (1). En effet, les deux entités territoriales étaient proches l'une de l'autre dans plusieurs domaines: géographie, population, histoire, administration traditionnelle, structures économiques et sociales. A l'époque, elles dépendaient de la même autorité coloniale allemande.

Par contre, il n'était pas judicieux de confier sa direction à Mgr Hirth, qui ne voulait pas l'assumer à cause de son âge (60 ans) et surtout de son mauvais état de santé.

"Mes forces, écrivait-il, je dois vous le dire, ne sont plus à la hauteur des nouvelles charges que l'on m'impose, et depuis plusieurs mois mes yeux ne me permettent plus de faire ma correspondance" (2).

Obligé d'obéir à ses supérieurs, le vieux prélat s'est tiré d'affaire en accordant à son vicaire général, le P. Classe, des pouvoirs étendus dépassant largement ceux du cadre habituel. Ce qui a provoqué une grave crise dont nous parlerons plus loin.

2.1. Le vicariat du Kivu à la veille de la première guerre mondiale

Du point de vue du champ d'action missionnaire, on constate à la veille de la première guerre mondiale que presque toutes les missions

agrandissant leurs réseaux de succursales ou chapelles-écoles, conformément à cette directive du P. Classe:

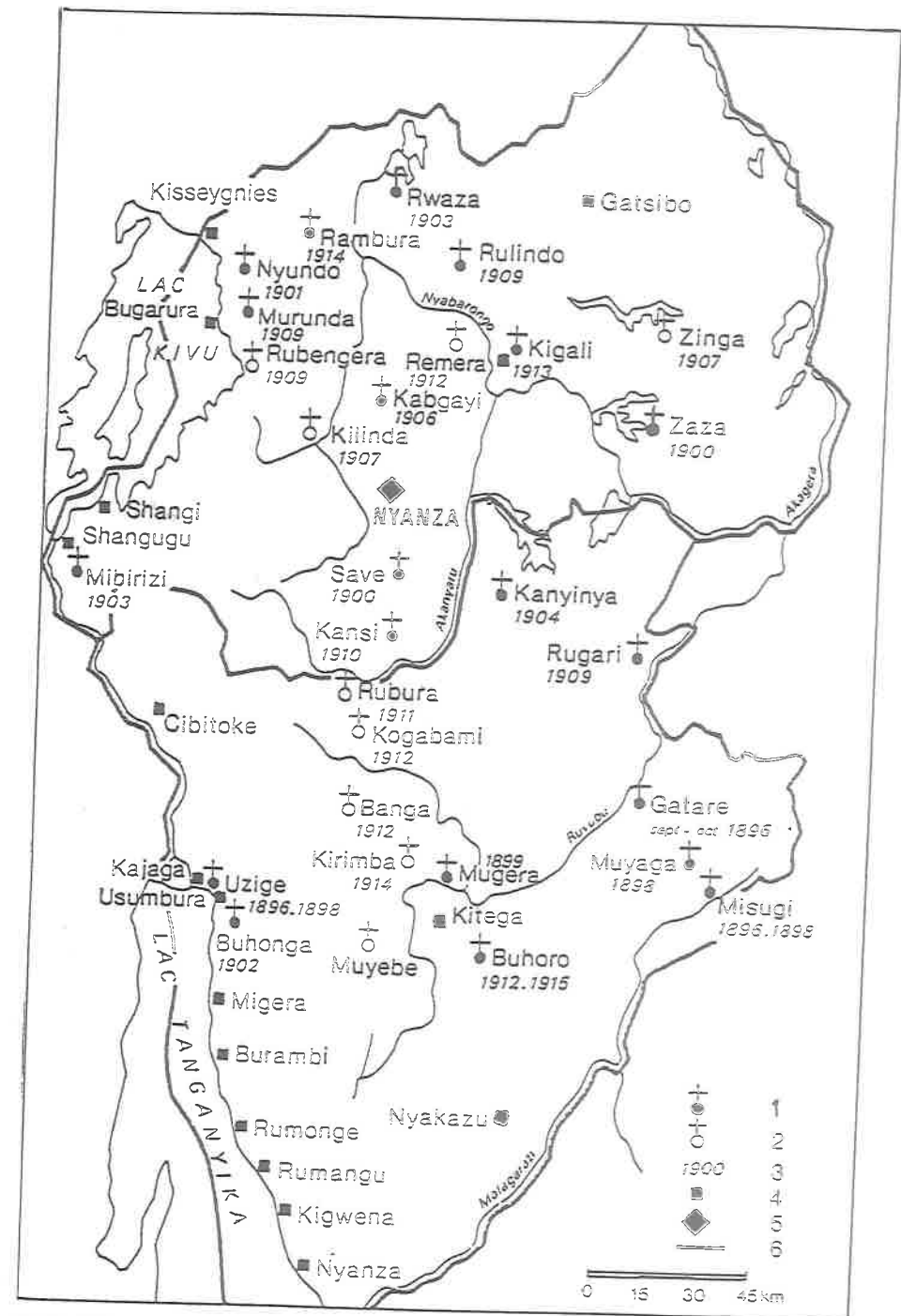
"Vous devez penser sérieusement à établir des catéchistes autour de vous (...) sinon les protestants vont vous surprendre" (3).

L'obtention de terrains (*ibibanza*) a été facilitée par l'enthousiasme des Batware pour avoir des écoles près d'eux qui apprendront à lire et écrire à leurs enfants et sujets, et par la collaboration du roi qui a autorisé le P. Classe à "placer des catéchistes où bon lui semblerait" (4).

L'importance accordée à la fondation de succursales s'accompagnait d'un rappel continu pour l'intensification du recrutement des catéchistes, c'est-à-dire des chrétiens sûrs, baptisés depuis longtemps, mariés, soumis aux missionnaires, respectueux envers les chefs, pieux et dociles, qui devaient prendre en charge ces postes secondaires (5).

Placés le plus souvent dans des endroits peuplés et éloignés de la mission centrale, ces catéchistes avaient le rôle de recruter des postulants, de veiller "à la persévérance" des chrétiens perdus "dans la masse des païens", et ainsi de barrer le chemin aux protestants. "Dans l'intérêt de la mission, disait le P. Classe aux missionnaires de Save, nous devons travailler à l'établissement de catéchistes sur les collines plus éloignées afin de sauver les chrétiens que nous y avons (...), d'élargir le cercle de notre apostolat et ne pas nous laisser serrer de trop près par les protestants" (6).

Pour éviter une nouvelle expérience malheureuse comme celle des catéchistes baganda, Mgr Nirth et le P. Classe ont insisté, dans leurs directives traitant de l'établissement des chrétiens catéchistes, sur leur acceptation par les chefs locaux et par la population:



Carte III

Les Missions chrétiennes avant 1919

"Les catéchistes doivent d'abord chercher à avoir les meilleures relations possibles avec les chefs, par suite leur être soumis et non se considérer comme indépendants, parce qu'ils sont les hommes de la mission. De leurs bonnes relations dépendra en partie le succès de l'oeuvre. Les relations écarteront les défiances et les soupçons qui surviendront (...). Les catéchistes lieront amitié le plus possible autour d'eux. Par là, ils s'assureront un prosélytisme fécond et sûr. Car ils doivent instruire en causant, non enseigner ouvertement" (7).

Ils ont également insisté sur le danger de vouloir "gagner immédiatement beaucoup d'âmes" sans conviction religieuse profonde de la part des néophytes: car "toute conversion suppose un changement réel. La conversion des âmes et des coeurs, c'est-à-dire leur transformation, pour être sérieuse et durable, ne peut se faire par un ordre, par une pression de simples motifs humains (...), mais seulement par la conviction que donne la foi"; même insistance, enfin, sur la nécessité, de la part du missionnaire, de contrôler et de diriger ces catéchistes par des visites régulières, des comptes rendus à exiger d'eux... (8).

Comme nous le laissons entendre dans le chapitre précédent, les moyens d'évangélisation n'ont pas connu d'évolution notable durant les années qui ont précédé la première guerre mondiale. Ainsi, dans le domaine scolaire, des efforts ont été déployés pour développer les écoles des missions, notamment les sections pour enfants batutsi, mais apparemment sans grand succès (9). Car tous les missionnaires trouvaient ces tentatives insuffisantes pour empêcher le gouvernement de procéder à la création de ses propres écoles (10).

Quant au catéchuménat, et plus précisément au recrutement des catéchumènes, il était toujours marqué par la force et la contrainte, comme en témoignent ces propos du P. Classe:

"Quelques Pères comprennent difficilement que cesser de faire la mission manu forte, d'imposer des convictions, ce n'est pas se décourager et attendre simplement" (11).

À ce sujet, l'inquiétude de Mgr Hirth et de son vicaire général se mesure à leurs rappels incessants concernant la conversion par persuasion (par opposition à la conversion par la force et la contrainte). Ainsi l'on peut lire dans une circulaire de 1913:

"Ce n'est pas la rigueur de la répression qui évite les accidents, mais l'instruction qui procure une foi vraie et éclairée. C'est par un contact plus intime, plus sérieux avec les chrétiens pour les diriger et les former qu'on les gardera bons. La crainte ne peut avoir de résultats durables, et le jour où inévitablement elle cesse, elle amène la décadence des chrétiens" (12).

L'usage de la force et de la contrainte était également répandu au Burundi, si l'on en juge par ces propos tenus par le P. Classe aux missionnaires de Rugali:

"Tout ce qui comporterait de la contrainte, de la force, de la crainte plus ou moins révérentielle ne peut nous donner de résultats vraiment stables. Vous avez affaire à un peuple vraiment bon, simple et confiant: la situation sociale du pays favorise l'action de l'Évangile, nous devons en profiter, car cette situation changera vite; si ce n'est pas la confiance qui nous amène le monde, le mouvement si consolant que vous remarquez autour de vous tombera" (13).

Dans ce domaine de recrutement des catéchumènes et d'instruction religieuse, "la mission baissait", selon le P. Classe, et "les mauvaises nouvelles" provenaient de partout (14). Et il citait les cas de Save, de Nyundo, Zaza, Rwaza et de Mibilizi où la recherche des résultats immédiats par la conversion d'un grand nombre, en faisant appel aux

procédés coercitifs avait conduit à une impasse (15).

Les responsables du vicariat expliquaient ce mal permanent par l'incapacité des supérieurs de mission d'assumer convenablement leurs charges (16); incapacité que le P. Schumacher constatait également et qu'il expliquait par une formation inappropriée des missionnaires. Les livres de pastorale, disait-il, existent, mais ils ont été conçus et écrits à partir et pour les pays d'Europe, totalement différents des pays de mission (17).

Le Père, il faut le souligner, était seul à expliquer l'impasse en question de cette manière et à proposer la rédaction, par Mgr Hirth, "d'un ouvrage de pastorale" appropriée au vicariat. Car, précisait-il, ce dernier est "un homme hors ligne pour la pastorale en mission (...), une capacité qui frise le génie et avec cela un homme pensant surnaturellement jusque dans les dernières conséquences; pratique à outrance, ayant horreur de pures théories qui ne sont pas sanctionnées par l'expérience et dont il n'a pas pesé toutes les conséquences". Le P. Schumacher proposait en même temps l'instauration d'un temps de "préparation pratique" (une année) pour chaque missionnaire dans le vicariat où il devait travailler plus tard (18). Malheureusement ces propositions, fort en avance sur leur temps, n'ont pas eu d'écho à la Maison-Mère. Elles auraient pourtant pu contribuer à combler un vide réel que peut-être la majorité des missionnaires ne ressentaient pas mais qui se manifestait dans leur travail pastoral.

À la veille de la première guerre mondiale, la question de l'application des directives concernant les méthodes d'évangélisation préoccupait toujours les responsables du vicariat. Des hommes nouveaux à la tête de ce dernier, comme le souhaitait Mgr Hirth, l'auraient peut-être résolue, et auraient ainsi désarmé les dissensions intra-missionnaires qui

vont paralyser la vie du vicariat après la guerre. Mais la pratique missionnaire correspondait à un esprit de l'époque: celui de l'imposition du christianisme par tous les moyens, même par la force (19). Et dans ce contexte, tout avis ou directive contraires à ce consensus était condamné à avoir peu d'impact. Tel a été le sort des directives et des recommandations de Mgr Hirth et du P. Classe.

## 2.2. Les missions pendant la première guerre mondiale (1914-1918)

Le Rwanda a été le théâtre d'affrontements militaires entre les troupes belgo-congolaises et allemandes à partir du mois de septembre 1914. Le conflit s'est déroulé sur deux fronts: le front nord, localisé autour de Gisenyi et de la mission de Nyundo, et le front sud, situé autour de Cyangugu et de la mission de Mibilizi (20).

Dans leur mouvement combiné avec les troupes anglaises, les Belges ont percé en premier lieu les lignes allemandes du front sud, provoquant par là le repli immédiat de leurs adversaires sur les deux fronts. Le 24 avril 1915, Cyangugu fut pris. Le 7 mai 1916, ce fut le tour de Kigali que les services de la Résidence, les marchands arabes et indiens et les familles des agents administratifs avaient évacué dès le mois de juin 1915.

Dans sa retraite, le chef des opérations militaires, le Résident du Rwanda, Mr. Witgens, a voulu emmener les missionnaires avec les troupes allemandes. L'ordre leur a même été donné de se regrouper à Save et à Kabgayi. Une partie des missionnaires (Murunda et Nyundo) s'y sont conformés en rejoignant leurs confrères de Save (21). Mgr Hirth, le P. Classe et les séminaristes constituaient le second groupe qui attendait les derniers développements à Kabgayi. Il semble que c'est grâce à l'intervention du Résident du Burundi, Mr. von Langen, que Witgens sont revenus sur sa décision (22).

### a) Les rapports des missionnaires avec les Allemands pendant le conflit

La nouvelle de la mobilisation par l'Allemagne de ses troupes en Europe et dans ses colonies a été communiquée officiellement aux missionnaires du Kivu par la circulaire du 8 août 1914, signée par le supérieur

régional, le P. Roussez. Elle a été reprise et complétée par d'autres circulaires de Mgr Hirth et du P. Classe, notamment celle du 9 août 1914, dans laquelle on peut lire:

"Habitant la colonie allemande, quelle que soit la nationalité de chacun de nous, nous avons tous le devoir de ne manifester extérieurement aucun sentiment autre que des sentiments conformes à la fortune du gouvernement qui nous donne asile et dont souvent nous avons reconnu l'esprit libéral à notre égard" (23).

Celle de septembre de la même année insiste également sur la fidélité au gouvernement allemand:

"Nous devons nous placer, sans aucune restriction, du côté du gouvernement et aider dans la mesure de notre influence et aussi suivant ce qui pourrait nous être demandé, à maintenir le calme et la paix chez les Indigènes qui ne manqueront pas d'être travaillés par les Indiens et les Arabisés renseignés par les journaux" (24).

Quelques missionnaires de nationalité française, par exemple les P. Lecoinde et Launay, reprocheront à leurs supérieurs d'avoir préconisé la collaboration avec les Allemands. Mais la majorité reconnaissait qu'il était difficile d'agir autrement dans une situation pareille. Car le refus de rendre les services demandés aurait conduit à une épreuve de force qui aurait compromis l'avenir de la mission dans le pays.

Parmi les services demandés aux missionnaires par les Allemands, il y avait d'abord celui de "lutter contre les faux bruits" et "de tranquilliser la population" (25). Le gouvernement a sollicité, en outre, l'intervention de toutes les missions dans l'achat de vivres pour les troupes et leur acheminement jusqu'aux fronts. A Save, le Fr. Rodriguez a été spécialement affecté à ces nouvelles charges dès le mois de décembre 1915. Ce dernier service comportait des inconvénients pour

les missionnaires. Car il risquait de répercuter sur eux la colère de la population, soumise à diverses charges: fournitures de vivres, de porteurs, de l'impôt...

Ces services ont été rendus mais avec peu d'empressement. Ce qui s'explique facilement par le grand nombre de ressortissants français parmi les missionnaires. Le gouvernement a soupçonné ces derniers de mauvaise volonté et il n'avait pas totalement tort. Le P. Classe a écrit à ce propos:

"Nous sommes réellement et de plus en plus en surveillance (...). Dans les stations militaires on répand les bruits les plus absurdes sur certaines stations et certains missionnaires. Malheureusement il semble que parfois, sans y penser, on prenne comme à plaisir d'exciter ces suspicions" (26).

En plus de cette mauvaise volonté, le gouvernement allemand reprochait à quelques missionnaires de communiquer avec les Belges (27). C'est pour cette raison qu'en mai 1915, il a été décidé que les missionnaires de nationalité française devaient résider à 70 km des frontières du Congo belge. A part cette mesure, aucun ressortissant français résidant au Rwanda n'a été importuné. Par contre, quatre Pères italiens (Gili, Canonica, Perino et Gial-Via) ont été déclarés prisonniers de guerre. Groupés d'abord à Kigali, ils ont ensuite été conduits à Tabora pour y être internés. Mais arrivés au Burundi, ils ont été relâchés, encore une fois grâce à l'intervention du Résident von Langen, et nommés dans les missions situées loin des frontières du Congo belge (28). Sans la présence du Résident du Burundi, le vicariat du Kivu aurait connu de grands bouleversements, difficilement imaginables. Il aurait cessé même d'exister tout au moins pendant un certain temps.

b) L'accueil des troupes belges par les missionnaires

L'accueil des troupes belges par les missionnaires fut chaleureux. A Kigali et à Save, les supérieurs de ces deux missions se sont portés à leur rencontre, manifestant par là leur joie de les voir arriver et leur empressement de collaborer avec elles (29).

Comme du temps des Allemands, les missions ont servi de lieu de passage des troupes et de relais pour le ravitaillement en vivres et en porteurs. Du côté des missionnaires, l'empressement de rendre service aux nouvelles autorités coloniales a été plus grand. Il les a même emmenés à ignorer les souffrances de la population causées par l'effort de guerre, comme en témoigne ce passage tiré du Diare de Save.

"Malgré le nombre élevé des effectifs, la population n'a pour ainsi dire pas souffert de ce passage. De son côté, la mission s'est efforcée de rendre tous les services en son pouvoir et on a su lui en être reconnaissant" (30).

Car, à supposer même qu'il n'y a pas eu d'actes de vols ou de pillage de la part des soldats belgo-congolais comme l'affirme le diare précité, les charges qui pesaient sur la population restaient inchangées (vivres, porteurs et impôts) et lourdes (31).

Mgr Hirth et le P. Classe ont adopté à l'égard des nouvelles autorités coloniales un comportement officiel semblable à celui qu'ils avaient préconisé à l'égard des Allemands. Ils ont donné, en effet, des consignes de collaboration avec les nouveaux occupants à leurs confrères, les invitant plus spécialement à pousser leurs chrétiens à se conformer aux nouvelles prescriptions qui seraient édictées (32).

De leur côté, les responsables militaires belges ont manifesté, dès leur arrivée dans le pays, le désir d'être en bons termes avec les





missionnaires. Le général Tombeur, commandant en chef des troupes belges, l'a montré en intercédant auprès de ses supérieurs pour la mobilisation sur place des missionnaires français (33). Ce qui fut accordé (34). Les nouvelles autorités n'ont pas tardé, en outre, à relâcher les missionnaires allemands internés dans les missions (des Pères Blancs) du Congo belge (35). Au début de 1918, tous avaient rejoint leurs anciens postes.

Il ressort de ce qui précède que les rapports des missionnaires avec le nouveau gouvernement colonial s'annonçaient plus sereins que ceux qu'ils avaient avec le gouvernement colonial précédent. La suite du travail montrera pourquoi et comment l'Eglise catholique du Rwanda doit ses succès principalement à ce changement de puissance coloniale.

#### c) Les pertes subies par les missions

Toutes les pertes subies par les missions pendant la première guerre mondiale ne sont pas quantifiables bien que réelles. C'est le cas de l'arrêt des activités catéchétiques et scolaires, provoqué par la mobilisation de la population tenue à l'effort de guerre (fournir des vivres, des porteurs et l'impôt), par des changements fréquents du personnel, de l'abandon de quelques missions (Nyundo, Murunda, Bushiru et Mibilizi), de la coupure des communications avec l'étranger et des mesures exceptionnelles prises par les responsables du vicariat lors du déclenchement des hostilités pour économiser les biens et articles rares (36).

Parmi les oeuvres importantes du vicariat, seuls les séminaires sont restés ouverts (37). Ceci grâce à la détermination de Mgr Hirth et du P. Classe de tout sacrifier pour eux à cause de leur importance capitale pour l'implantation de la nouvelle religion dans le pays (38). Quelques

missionnaires, opposés à la création d'un clergé indigène, le leur reprocheront. Mais, comme nous ne le verrons plus loin, l'évolution ultérieure donnera tort à ces derniers.

Les pertes quantifiables ont été évaluées à 20.000 roupies (à sa valeur d'avant la guerre) par le P. Classe (39). Il s'agit des biens perdus (bétail et denrées) par les missions situées près des lieux d'opérations militaires ou sur le passage des troupes, d'objets réquisitionnés par les belligérants et des bâtiments endommagés par les bombardements (40). Ces pertes étaient énormes pour un vicariat qui n'avait alors comme ressources de financement que les allocations versées par la Maison-Mère des Pères Blancs et les Oeuvres pontificales.

Mais il faut préciser que grâce au dénouement rapide du conflit local, aux mesures de précaution prises par les responsables du vicariat, à la réouverture des communications avec l'étranger et à la reprise des ravitaillements (suspendus du mois d'août 1914 à mai 1916) les missions ne se sont pas trouvées dans un état de grand dénuement matériel (41). Par contre, plusieurs missionnaires se disaient "fatigués" par ces années d'incertitude et d'isolement (42).

Le pays est, lui aussi, sorti éprouvé de cette guerre qui lui avait été imposée. Le départ précipité des Allemands avait créé un vide administratif pendant lequel les anciens maux redoutés par l'autorité royale ont réapparu, à savoir les guerres claniques du Nord et l'arrivée de nouveaux prétendants au trône (par exemple Bicubirenga) (43). La population a souffert de l'effort de guerre, d'une grave famine (connue sous le nom de Rumanura) qui s'est déclarée dans le Nord; habituellement le grenier du pays, et de toute sorte d'épidémies qui se sont abattues sur le pays à partir de 1917: la petite variole, la grippe, la méningite cérébro-spinale...

C'est dans cet état de misère et de détresse que la reprise des activités missionnaires s'est amorcée (44). Il est de ce fait un des facteurs explicatifs de cette reprise qui s'est concrétisée par la tenue d'une retraite commune en mars 1917 à Kabgayi, la dernière datant de 1913, suivie d'une réunion synodale des supérieurs de mission qui devait définir les grandes orientations du travail pastoral; l'accent, a dit le P. Classe, a été mis sur l'élargissement du champ d'action par la création de succursales et sur la promotion de "l'oeuvre des catéchistes" (45).

De fait, les succursales se sont multipliées conformément aux consignes du synode, demandant de profiter des circonstances favorables créées par le changement d'attitude des autorités civiles indigènes à l'égard des missions, pour contrecarrer la concurrence protestante devenue réelle par l'arrivée des Adventistes du Septième Jour et l'établissement des Anglicans dans l'est du pays (46).

À cela se sont ajoutés d'autres signes, tels que la reprise des activités scolaires encouragées par la cour et par le premier Résident belge, le major Declerck, et une grande affluence dans les salles de catéchisme (47). Les missionnaires expliquent cette dernière par le rapprochement de la classe dirigeante de la nouvelle religion et par "la déclaration de la liberté de conscience" promulguée par le major Declerck (48). Mais, l'explication de cette affluence doit, à notre avis, être élargie et englober notamment, les changements politiques, évoqués plus haut, provoqués par la guerre.

### 2.3. Les rapports des missionnaires avec les autorités civiles (1917-1921)

#### 2.3.1. Les rapports avec les autorités civiles indigènes

Aussitôt la guerre terminée, le P. Classe a rappelé dans sa correspondance que les jeunes Batutsi résidant à la cour (les Intore du roi) se rapprochaient de la nouvelle religion. C'est ainsi qu'il a écrit à leur sujet:

"Les jeunes batutsi se rapprochent beaucoup de nous et ce serait l'heure de progresser de ce côté maintenant qu'ils croient moins l'opposition du roi et de ses vieux courtisans" (49).

Pour le Père, ce rapprochement était dû à l'action des missionnaires et des catéchistes, qui avaient enseigné le catéchisme à ces jeunes à l'insu du roi, et à la présence des Belges dans le pays.

"Ils voient que maintenant ils ont plus de liberté grâce au gouvernement belge alors qu'hier encore on leur faisait un crime d'apprendre à lire et à écrire" (50).

Les effets attendus de ce rapprochement étaient, d'une part, la conversion de toute la classe dirigeante et du pays entier, et, d'autre part, la désillusion du bas peuple, qui jusque-là avait considéré les missionnaires comme ses libérateurs de la domination des Batutsi au pouvoir:

"Un peu partout dans le Ruanda la gent muhutu a longtemps caressé l'illusion que les missionnaires allaient la délivrer de l'état mututsi. Aujourd'hui, il semble qu'ils sont bien revenus de cet espoir et qu'ils commencent enfin à voir les Pères sous leur vrai jour" (51).

Le P. Classe était par conséquent satisfait de l'évolution qui s'amorçait, à savoir la transformation de l'Eglise des pauvres en une Eglise des gouvernants.

Ce mouvement des jeunes Intore de la cour a été suivi, comme prévu, par un autre, formé par quelques Batware du centre et du Sud d'importance moyenne, qui se sont convertis au christianisme (52). Suite à ces cas, on a parlé, dans les rapports annuels du vicariat, de "l'aurore d'une ère nouvelle": ce qui n'était pas faux (53).

La seule inquiétude qui demeurait et qui était perçue comme le plus grand obstacle à l'avènement de cette ère nouvelle était le recul des missionnaires à Nyanza, c'est-à-dire leur perte d'influence auprès du roi et des grands chefs.

"Le roi, écrivait le P. Classe, n'ose se mettre contre nous et jusqu'à présent ne me refuse rien, mais il est aisé de voir que le christianisme est loin d'être aimé" (54).

Détenteurs du pouvoir, les chefs étaient capables, et c'est ce qui était redouté, de maltraiter les quelques Batware convertis et la jeunesse mututsi attirée par la nouvelle religion (55). Pour surmonter cet obstacle, le P. Classe souhaitait la diminution de l'autorité du roi et des grands chefs sur leurs sujets. Les Belges, que le Père s'efforçait de convaincre d'agir dans ce sens, le feront après quelques moments d'hésitation.

Le comportement hostile de la cour à l'égard des missionnaires s'explique d'abord par la politique suivie par les autorités militaires belges durant les mois qui ont précédé la nomination d'un Résident unique pour le Rwanda (en avril 1917). Il s'explique ensuite par les

événements qui se sont déroulés dans le Bwanamukali sous l'initiative du supérieur de Save, le P. Huntzinger.

Leur origine éloignée est à situer en décembre 1915, lorsque, à la demande des Allemands, les responsables du vicariat acceptèrent de faire de Save "une étape de ravitaillement". Le P. Huntzinger, qui devait faciliter la tâche du Fr. Rodriguez nommé à cet effet, se substitua à celui-ci sous prétexte qu'il était "nérophobe", et devint ainsi "chef d'étape" (56).

Après l'arrivée des troupes belges dans la région (23 mai 1916), la mission a continué à jouer le même rôle et à rendre les mêmes services aux troupes. Mais de "chef d'étape", le Père Huntzinger est passé au rang de "chef de poste", à l'insu de Mgr Hirth et du P. Classe. Ce dernier l'a appris par hasard lorsque le comte de Briey, de passage à Save, "demanda au P. Huntzinger de vouloir, comme chef de poste, apposer son visa sur sa feuille de route" (57).

La situation s'est compliquée par des actes de brutalité exercés à l'égard des Batware de la région par le supérieur de Save, et par une lettre de ce dernier adressée au roi (20 octobre 1916), menaçant celui-ci de pendaison s'il ne fournissait pas le nombre de porteurs demandés.

Il faisait ainsi allusion au châtiment qui était été envisagé par les autorités militaires belges pour Musinga, suite aux accusations selon lesquelles celui-ci serait resté en contact avec les Allemands et qu'il aurait voulu faire empoisonner les officiers de Kigali (58).

Le P. Huntzinger, qui était également impliqué dans cette affaire, poussa loin son imprudence en destituant les grands chefs du Bwanamukali

et en les remplaçant par des catéchistes de son choix (59).

La confusion politique a donc été totale entre la fin des hostilités et la nomination du major Declerck comme Résident unique du Rwanda, à qui le commissaire royal Malfeyt donna la mission spéciale de "rendre à Musinga toute son autorité" (60). Ce qui correspondait à un désaveu du groupe des militaires et du P. Huntzinger qui voulaient l'éloignement et même la tête du monarque.

Aussitôt entré en fonction, le major supprima le poste de Save qui n'avait plus de raison d'exister. Mais il prit soin de ne pas trop affliger le P. Huntzinger et lui décerna une décoration "pour services exceptionnels rendus". Il redonna aux Batware destitués leurs territoires et ordonna, à la demande du roi, une enquête, sur les agissements du supérieur de Save (61).

Celle-ci aboutit à une liste d'accusations accablantes portées contre le P. Huntzinger, notamment celles d'avoir constitué "un Etat dans l'Etat" en empêchant les Batware de se rendre à la cour comme la coutume du pays le prescrivait, d'avoir tranché des procès "sans mandat", d'être allé à l'encontre de la politique coloniale belge de laisser le gouvernement du pays "aux mains des Batutsi" et d'avoir "abusé de sa situation pour faire la mission par la force" (62).

Donnant une suite logique aux conclusions graves de l'enquête, le Résident exigea le départ du P. Huntzinger du Rwanda. Car, avoua-t-il à Mgr Hirth, "le mal est plus grand que je ne le soupçonnais" (63). Le Père quitta le Rwanda le 20 avril 1918, désapprouvé également par ses supérieurs (64).

L'affaire du P. Huntzinger est une fois de plus l'illustration de la

tentation permanente des missionnaires de se substituer aux autorités civiles traditionnelles ou de dicter à ces dernières la ligne de conduite à suivre dans l'administration du pays. Alors que le gouvernement colonial précédent avait combattu énergiquement cette tentation, le nouveau gouvernement n'aura plus à le faire. Car la consultation et l'intervention des missionnaires dans les affaires politiques du pays seront presque institutionalisées.

### 2.3.2. Les rapports avec les autorités coloniales belges

Entre ces deux partenaires, les missionnaires et les Belges, qui se considéraient mutuellement comme des alliés naturels et indispensables, la recherche d'entente et de collaboration, signalée plus haut, s'est poursuivie sans relâche. Le rapport annuel du vicariat rapporte à ce sujet:

"Messieurs les Résidents (du Rwanda et du Burundi) ne manquent jamais l'occasion de montrer aux grands et au peuple qu'une véritable union règne entre eux et les missions. Les missionnaires de leur côté s'efforcent d'agir toujours de même et de rendre les services à leur pouvoir" (65).

Les missionnaires ont fourni aux nouveaux maîtres des renseignements sur le pays et sur ses habitants; ils ont supervisé "le referendum" de 1918 dont le but était de "demander aux chefs batutsi (sic) lequel des gouvernements d'Europe ils préférèrent et pourquoi" (66)...

À son tour, le nouveau gouvernement colonial s'est montré plus soucieux, surtout à partir de la nomination du major Declerck, de favoriser l'action et la présence des missionnaires catholiques dans le pays (67). C'est à cause du climat d'entente et de collaboration ainsi créé qu'une affaire comme celle du P. Hüntzinger, qui sous l'ancien régime aurait détérioré ces rapports, n'a eu aucune répercussion sous le nouveau régime dans ce domaine. Et, en considérant plus attentivement les objectifs politiques et économiques des nouvelles autorités coloniales, on se rend compte que cette entente reposait sur une convergence d'idées et de principes.

a) L'approbation de la politique indigène par les missionnaires

Par "politique indigène", il faut comprendre la ligne que les Belges comptaient suivre à l'égard des institutions traditionnelles et notamment les rapports qui devaient exister entre eux et les dirigeants indigènes.

Comme nous l'avons vu, durant les premiers mois de l'occupation militaire, cette politique a été dirigée contre le pouvoir du roi et de ses Batware, soupçonnés avec raison d'être trop attachés aux Allemands (68). Non seulement elle a été abandonnée mais elle a été ouvertement condamnée dans les écrits officiels (69). L'animosité contre le roi et ses conseillers les plus proches a pris fin avec la nomination du Résident unique (70).

Conformément à la mission qui lui avait été confiée, le major Declerck a ébauché une politique que l'on appellera "l'administration indirecte" et que le ministre des Colonies Franck a présenté comme suit:

"J'ai décidé que pour le Ruanda et l'Urundi, où il existe une organisation indigène fortement échafaudée avec une autorité puissamment assise, les relations de la métropole avec les territoires seront celles de l'administration indirecte. Le pouvoir sur les Indigènes restera en principe entre les mains du chef indigène suprême de chacune de ces provinces, auquel sera adjoint à titre de conseiller et éventuellement de tuteur, un Résident européen nommé par le gouvernement de la métropole" (71).

Pour le ministre, le rôle de l'administration coloniale devait se limiter à contrôler, guider et développer le fonctionnement des institutions traditionnelles. Dans la pratique, cette option devait se concrétiser par un recrutement massif de Batutsi et leur affectation aux différents services territoriaux (72).

Cet appel aux Batutsi, bien que conséquence de l'option pour l'administration indirecte, provenait aussi d'une conviction erronée, propagée par les écrits missionnaires, selon lesquels les Batutsi étaient plus doués pour le commandement que les Bahutu: une conviction que certains parmi les Batutsi de l'époque ont fini par avoir (73).

Le revirement politique du début de 1917, qui a rétabli Musinga dans ses droits, a détendu la situation puisqu'il a amené le roi à demander officiellement le protectorat belge sur son pays. Dans une lettre qu'il a adressé au commissaire royal Malfeyt, il dit à celui-ci:

"Ecrivez à Buramatali (le roi belge) pour lui dire que Musinga et son pays lui envoient leur salut, leur attachement et l'honorent. Dites-lui que chaque jour, sans en oublier, j'attends la nouvelle de Buramatali, que maintenant son drapeau est le mien. S'il veut des nouvelles de mon pays, s'il veut savoir comment il est qu'il le demande au major Declerck" (74).

Les missionnaires approuvaient dans leur majorité cette politique du premier Résident unique qui, d'après le rapport annuel de 1917/1918, avait civilisé en peu de temps "la cour la plus mystérieuse de l'Afrique équatoriale" (75). Mgr Hirth et le P. Classe ne tarissaient pas de louanges à l'égard de l'action du major Declerck. Le premier écrivait:

"Nous avons besoin de voir enfin à la tête du pays un chef qui sût le comprendre, connaître ses vrais intérêts, et voulût d'une volonté ferme, malgré tant de difficultés venues de la famine, de la maladie et d'un trop long état stationnaire, travailler à leur réalisation" (76).

Et le second de faire savoir directement à l'intéressé:

"Je ne crains pas de le dire, parce que ce n'est pas une flatterie mais un devoir de justice. Depuis 17 ans que nous nous trouvons dans ce pays, nous n'avions jamais été habitués à voir, les vrais intérêts de ces populations prises en telle considération et rechercher avec suite, comme ils le sont actuellement malgré les difficultés (...) si grandes du moment et faites un peu pour décourager (...). Nous désirons avant tout que le temps vous soit laissé pour parfaire l'oeuvre si bien commencée et qui nous donne tant d'espoir pour le progrès de ce pays" (77).

Les responsables du vicariat du Kivu souhaitaient que le protectorat sur le Rwanda et le Burundi fût confié à la Belgique à qui ils garantissaient leur

concours. Le P. Classe le promit au commissaire royal en ces termes:

"Puisque l'année qui commence est l'année de la victoire et de la paix, notre vœu est que le gouvernement belge puisse bientôt et le plus tôt possible rester maître définitif des destinées de ce pays; qu'il puisse, libre de toute entrave, promouvoir et réaliser l'évolution si bien commencée pour le grand bien de ce peuple (...). Nous serons heureux de seconder de toutes nos forces les efforts, que nous apprécions à un si haut point, pour la transformation et le progrès moral et matériel du Ruanda" (78).

Cette promesse s'est concrétisée dans ce qui a été appelée abusivement "l'affaire du Gisaka", dans laquelle le P. Classe a joué un rôle déterminant.

Suite aux accords Orts-Milner de 1919, le Gisaka, le Mutara, le Mdoorwa et une partie du Buganza ont été cédés aux Anglais en prévision du chemin de fer qui devait relier Le Caire au Cap. Cette amputation, désapprouvée par l'administration coloniale locale, a été amèrement ressentie par Nyanza (79). Sollicité par le gouvernement belge, le P. Classe l'a condamné, lui aussi, dans une pétition adressée à la SDN et intitulée "Notes sur le Gisaka".

La première partie de ce document traite de l'homogénéité féodale, héréditaire et unitaire de la monarchie rwandaise et de son administration, caractérisée par "la compénétration" des juridictions et des compétences qui rend la centralisation du pouvoir dans les mains du roi plus grande et le pouvoir plus stable (80). C'est la seconde partie qui traite plus directement de la cession de l'est du Rwanda et qui, dans son argumentation, établit d'abord les droits de Musinga et des Batutsi sur les régions cédées, et démontre ensuite les conséquences négatives de ce morcellement, dont nous allons parler d'une manière plus détaillée.

1) Les droits de Musinga et des Batutsi sur les régions cédées

Pour le Buganza et le Mutara, ces droits provenaient, d'après le P. Classe, du fait que cette partie orientale du pays était "mututsi par excellence", au même titre que le Nduga et le Marangara. Occupée en premier lieu lors des migrations des Batutsi venant du Nord-Est à la recherche des pâturages pour leurs vaches, elle a gardé un caractère "religieux" dans la monarchie rwandaise pour trois raisons.

La première est que les troupeaux sacrés du roi et de quelques grands Batware, appelés Invambo, et qui sont "l'un des emblèmes de la royauté dans le Ruanda", y paissent. Ensuite, c'est au Buganza que se font "certains sacrifices spéciaux pour le roi et sa famille dans les occasions graves et importantes"; c'est là aussi que sont enterrés plusieurs rois (à Rutare) dont Rwabugili, le père de Musinga. Enfin, tous les grands Batware y ont des biens et des territoires:

"Au Buganza, nous ne devons pas seulement tenir compte de la compénétration ordinaire mais aussi de ce fait plus grave, que tous les chefs de la famille royale y ont un territoire, tout comme ils ont un coin dans le Nduga et le Marangara". Avec la cession du Buganza et du Mutara, conclut le P. Classe, "roi et grands hommes du peuple en bon nombre vont être atteints dans leurs terres, leurs troupeaux, leurs familles, leurs coutumes et leurs traditions" (81).

Quant à l'amputation du Gisaka, elle fait perdre au Rwanda sa frontière "naturelle" du Sud-Est. Car "en s'appuyant contre l'angle que forme le Kagera, il est séparé du Karagwe, de l'Usuwu, du Burundi; les contestations de frontière ne sont pas à craindre, il est bien chez lui et ne peut l'être autrement".

## 2) Les conséquences du morcellement

Au point de vue social, le P. Classe était convaincu que la perte de ces

régions devait provoquer des divisions parmi les familles, d'abord et surtout dans la famille royale et toute la classe dirigeante:

"Le morcellement du Ruanda (...) blessera au point le plus haut Musinga et sa famille, leur faisant perdre de nombreux parents rapprochés. Praticqué en d'autres provinces, il lui eut pris une partie de son peuple, de ses ressources et un certain nombre des siens; praticqué au Buganza et au Mutara, c'est sa propre famille et la classe la plus noble qui seront surtout atteintes, et cela dans la plupart de leurs membres influents. Parce que tous les grands chefs ont des possessions dans ces régions, c'est principalement l'élément mututsi de haute classe qui sera arbitrairement divisé et les membres des plus nobles familles séparés" (82).

Elle devait provoquer, en outre, des divisions et le mécontentement parmi les simples gens:

"Le peuple, c'est-à-dire les petits Batutsi et les Bahutu, sera atteint. Nombreuses sont les familles du Nduga, du Marangara, qui ont de leurs membres établis dans l'est (...), des fils, des parents de leurs rois ou de leurs chefs. Pour lui aussi, c'est donc la division des familles, la séparation malheureuse qui sera sentie dans tout le centre du pays. Batutsi et Bahutu se trouveront dans cette alternative: ou rejoindre leur famille dans le Ruanda en perdant leurs biens, ou rester dans la partie à céder en se séparant de leur famille et en perdant ce qu'ils possèdent dans le Ruanda. D'autres, parce qu'ils se trouveraient trop isolés et sans clan, devront opter pour le Ruanda et perdre leurs biens" (83).

Au point de vue politique, ce morcellement détruisait une nation en la privant d'un "territoire de choix", dont le Père estimait la population à 70.000 habitants, et ne récompensait pas la collaboration de Musinga et de ses sujets pendant la guerre.

"Pour ces Batutsi et tout le pays, ce sera une déchéance des Européens, un manquement à leur parole. Musinga, avec son pays, a été loyal pendant la

guerre, jamais il n'a refusé la moindre aide aux gouvernements belges et anglais, soit en hommes, soit en vivres et en troupeaux. Lors du référendum, il s'était formellement déclaré pour le gouvernement belge. Et la conclusion de ces années de service serait la ruine pour lui et la mort pour le royaume du Ruanda" (84).

Au point de vue économique, le problème le plus grave qui devait se poser était celui des nombreux troupeaux de vaches que les propriétaires étaient obligés de perdre par manque de pâturages dans les autres régions du pays moins propices à l'élevage.

"Le Ruanda, amputé de l'est, ne pourrait fournir de pâturages pour ce supplément de troupeaux; les terres de pâture sont déjà dans le reste du pays en qualité restreinte pour les bêtes qui y séjourneront. Même si les pâturages étaient suffisants, il serait encore impossible d'y transporter les troupeaux de l'est. Ces bêtes habituées à des régions plus chaudes ne survivent pas quand on les déplace" (85).

Enfin, l'administration du pays, privé de sa frontière naturelle du Sud-Est risquait d'être rendue difficile par "des discussions, contestations et affaires litigieuses" de toute sorte.

C'est pour toutes ces raisons pertinentes que le P. Classe a plaidé pour la révision des accords Orts-Milner parce que, disait-il,

"au point de vue du rapprochement des Batutsi et de leur peuple avec les Européens, nous ne pouvons hésiter à le dire franchement, en guise de conclusion, le morcellement du Ruanda sera une faillite complète qui annulera les efforts faits jusqu'à ce jour par le gouvernement belge. La constatation de leur déchéance irrémédiable, celle de la ruine de leur pays, de leur vie nationale, dont ferait fi le morcellement, aurait pour conséquence inévitable, la haine des Batutsi contre tout élément tant belge qu'anglais" (86).

Il a été rejoint dans ses conclusions et propositions par le Pasteur Anet (Suisse) qui a adressé, lui aussi, une pétition à la SDN à ce sujet et dans laquelle il évoquait aussi "les conséquences fatales de la division du royaume du Ruanda pour les Indigènes". Il terminait sa pétition, qui reprend en les résumant les thèses du P. Classe, en disant:

"Me trouvant en juin 1921 à Nyanza, la capitale du Ruanda, je fus témoin de l'accablement, voisin du désespoir, provoqué chez le roi Musinga par l'annonce du démembrement prochain de son beau royaume: 'm'enlever le Gisaka, dit-il, c'est comme si l'on me coupait les jambes'. Emu par ce chagrin si sincère d'Indigènes envers lesquels nous avons tous charge d'âmes, je me suis promis de faire entendre mon modeste appel, espérant qu'il touchera la conscience de ceux qui ont entre leurs mains la destinée de nos frères noirs" (87).

Suite à ces pétitions et aux démarches des gouvernements belge et anglais, la SDN a voté la révision des accords Orts-Milner. Celle-ci a été réalisée assez rapidement et sans grandes difficultés, vu que le projet de chemin de fer Le Caire-Cap avait été abandonné. La rétrocession officielle eut lieu à la fin de l'année 1923.

Dans cette affaire du Gisaka, la position du P. Classe est, à notre avis, plus une réaction à une injustice flagrante qu'une plaidoirie pour la sauvegarde des intérêts et droits de Musinga et de ses grands chefs à qui il reprochait une indifférence à l'égard de la nouvelle religion. Ce faisant, il a du même coup servi les intérêts de la Mission dont il allait être le chef, en luttant pour une homogénéité administrative, considérée comme un facteur déterminant pour l'évangélisation.

b) L'approbation des premières mesures économiques par les missionnaires

Immédiatement après la guerre, il n'y a pas eu de définition d'une politique économique à suivre dans les nouveaux territoires occupés par la Belgique



(88). Seules quelques mesures de lutte contre la famine et contre les disettes fréquentes ont été prises, afin de permettre aux agriculteurs de s'occuper davantage de leurs cultures et de leur garantir la jouissance du produit de leur travail.

C'est ainsi qu'il a été décidé qu'aucune personne ne serait dépossédée injustement de ses biens, qu'il n'y aurait plus de nouvelles prestations coutumières et que les grands éleveurs batutsi céderaient des terres cultivables (prises en pâturages) aux agriculteurs (89). Le major Declerck, qui a pris ces mesures, présentait la difficulté de leur application par une administration encore embryonnaire. C'est pourquoi il a fait appel au concours des missionnaires. Il a écrit à Mgr Hirth:

"Comme il est hors de doute que beaucoup de Batutsi n'obéiront pas aux dites décisions et comme il est indispensable d'améliorer la situation des Bahutu, je serais reconnaissant aux Révérends Pères de vouloir bien signaler aux autorités territoriales les abus qui se commettent" (90).

Ce concours lui a été accordé d'autant plus facilement que ce sont les missionnaires qui avaient inspiré ces mesures suite à la famine qui a suivi la guerre et contre laquelle ils avaient été les seuls à lutter (91).

Pour l'avenir économique du pays, les missionnaires souhaitaient une amélioration des conditions de vie de la population par une transformation lente des structures économiques traditionnelles, notamment la diminution de la puissance économique du roi, et par l'instauration du système de la propriété privée (92). Le P. Classe était d'avis que l'installation de quelques colons européens "de choix", soucieux de la diffusion du christianisme, accélérerait le développement économique du pays (93).

La convergence d'idées, la collaboration et la concertation entre les Belges et les missionnaires dans les domaines aussi divers que la politique administrative, l'économie, la santé, l'éducation... se poursuivront sans

relâche et se renforceront, conférant ainsi aux seconds le rôle de dirigeants du pays au même titre que les premiers.

#### 2.4. La reprise dans la dissension

Dans les rapports intra-missionnaires, les années de l'immédiat après-guerre ont été marquées par une grave crise, semblable à celle de 1908 quant à sa nature, mais plus ample dans ses proportions et conséquences.

##### a) La contestation de la direction et de l'administration du vicariat

Le malaise, dont le P. Classe fait état pour la première fois à la fin de 1947, provenait une fois de plus de quelques missionnaires qui contestaient les méthodes de direction du vicariat et certaines réalisations de Mgr Hirth et de son vicaire général (94).

Plus précisément, ces missionnaires reprochaient à leur évêque de ne plus administrer le vicariat et de le faire par son vicaire général, considéré comme "trop autoritaire et manquant de simplicité et de franchise". Les missionnaires mécontents prétendaient que leurs supérieurs locaux les poussaient à faire usage de procédés violents pour convertir les gens. Ils critiquaient les séminaires (le petit et le grand) de Kabgayi, d'après eux, mal situés (dans une région très pauvre aux famines fréquentes) et construits "d'une manière luxurieuse" (sic) aux dépens des missions (95). Enfin, ils désapprouvaient "toutes les décisions et tous les rapports que l'autorité du vicariat a entretenus avec l'autorité allemande" pendant la guerre (96).

Pour le supérieur général qui prêtait foi à ces propos des missionnaires mécontents, Mgr Hirth devait se reprendre et se séparer du P. Classe:

"Si vous ne pouvez voyager, dirigez vos oeuvres par des lettres dictées et signées par vous. Vous devriez avoir pour secrétaire un missionnaire discret et dans lequel les missionnaires aient confiance" (97).

Mgr Hirth faisait naturellement une analyse différente de la situation. Pour lui, la désunion provenait de l'absence "d'un véritable chef dans le vicariat"; il le dit sans gêne, d'autant plus que ses supérieurs étaient bien au courant de "ses infirmités" avant de le nommer à la tête du vicariat du Kivu. Elle provenait aussi de l'esprit de "certains missionnaires" qui ont compromis le travail pastoral en faisant usage de procédés violents dans le recrutement des catéchumènes et en s'ingérant dans les affaires politiques du pays.

"On a dû leur rappeler souvent que la violence ne peut être admise dans nos oeuvres, que l'ingérence dans la politique est défendue aux clercs, que les relations avec le gouvernement pour les questions plus importantes doivent être réservées au chef de mission (...); inde irae".

Il mettait plus particulièrement en cause les P. Dufays et Huntzinger comme "principaux auteurs des plaintes" (98).

Le supérieur régional, le P. Roussez, y avait aussi sa part de responsabilité, parce qu'il a pris position ouvertement pour les missionnaires mécontents;

"A tort ou à raison, depuis longtemps, les quelques missionnaires qui ne s'arrangent pas avec le chef de mission prétendent qu'ils s'arrangent avec le P. Régional" (99).

Pour ce qui est de son propre comportement, Mgr Hirth justifiait son effacement derrière son vicaire général par son mauvais état de santé:

"Pour ce qui est de gouverner, j'ai cru faire jusqu'ici ce que me permettait mon état de santé. La myopie est devenue extrême. Je ne puis lire et écrire qu'avec la plus grande difficulté et pendant quelques instants seulement (...), il n'y a que le coin de l'oeil qui distingue un peu les objets (...).

J'ai, entre autres infirmités, des douleurs de tête presque continuelles qui ne me permettent aucune application sérieuse" (100).

Il voulait aussi permettre à ses opposants de longue date d'être mieux

écoutés: "Une autre raison pour me servir beaucoup d'un auxiliaire, c'est que je me croyais tenu par la prudence et la charité à ne pas trop offusquer certains missionnaires. Au Kivu, je me heurtais, en effet, en 1913, aux deux principaux auteurs des plaintes du Nyanza méridional; en 1909, ils avaient été transférés au Ruanda où ils gagnèrent des amis. Il m'a toujours semblé que j'avais eu tort alors de ne pas réclamer une enquête sur leurs accusations; cela aurait sans doute prévenu les difficultés actuelles" (101).

Enfin, pour Mgr Hirth, c'était le moyen de réagir contre la méfiance des missionnaires du Burundi, dont le territoire avait été rattaché au vicariat de l'Unyanyembe.

"À l'origine du vicariat, il fallait ménager les missionnaires de l'Urundi. Si le P. Classe, avec toutes ses qualités, n'a pas pu arriver encore à bien gagner la confiance de certains missionnaires de l'Urundi, comment aurais-je pu y aboutir tel que vous me connaissez ? " (102).

Concernant les reproches faits à son vicaire général, Mgr Hirth les trouvait sans fondement. Car, disait-il, le P. Classe est réaliste dans ses analyses, et possède une grande connaissance du pays et de ses habitants. Il n'a pris, précisait-il, aucune décision sans le consentement de son évêque. Et, contrairement à ceux qui le considéraient comme trop autoritaire, il le trouvait d'une grande mollesse dans sa manière d'administrer (103).

Pour Mgr Hirth, la grande ampleur de la désunion rendait urgents des "remèdes énergiques", à savoir la nomination d'un successeur "dès que les circonstances le permettront", celle d'un autre supérieur régional en remplacement du P. Roussez qui "recule devant les hauts cris de quelques-uns", le rappel des missionnaires compromis et, en attendant la solution définitive, le maintien du P. Classe à son poste de vicaire général.

"Nous aurons beaucoup à faire pendant assez longtemps encore pour conjurer la persécution dont nous sommes menacés de la part du roi du Ruanda exacerbé par

les manoeuvres d'Issavi (...). Le P. Classe, qui a toujours eu par le passé les sympathies du roi, a seul quelque chance de réussir avec l'appui bienveillant de Mr. le Résident belge" (104).

La solution définitive souhaitée par Mgr Hirth ne pouvait être obtenue avant la clarification du statut politique des anciennes colonies de l'Allemagne. "Nous ne croyons pas prudent, disait le supérieur général, de faire nommer des coadjuteurs ni des vicaires apostoliques dans l'ancienne D.O.A. avant la conclusion de la paix" (105).

Mais une solution intermédiaire a été trouvée par la Maison-Mère dans la nomination d'"un visiteur spécial", en la personne du P. Gorju en poste en Uganda, pour enquêter sur les causes de la désunion et pour "rendre compte de ce qu'il aura appris" au supérieur général (106).

#### b) Les opinions émises par les missionnaires

Avant de présenter le rapport du P. Gorju, il n'est pas sans intérêt de parler des opinions émises par les missionnaires au sujet de la crise que traversait leur vicariat.

Parmi les missionnaires qui partageaient les idées et analyses de Mgr Hirth, il faut citer le P. Smoor, lequel s'attaquait au groupe des "missionnaires de Notre-Dame de Mibilizi", c'est-à-dire les P. Dufays, Huntzinger et Parmentier, très critiques à l'égard du P. Classe. Pour le P. Smoor, ce dernier avait des qualités "qu'on trouverait difficilement dans un autre missionnaire de ce vicariat". La crise du vicariat, poursuivait le Père, a été aggravée par un manque de fermeté de la part des responsables du vicariat:

"On a trop laissé faire, on a voulu trop concilier et pour ce faire on a dû quelquefois recourir à des moyens plus ou moins francs".

Et il concluait en disant:

"Si jamais Monseigneur (Hirth) venait à nous manquer, il nous faudrait (à défaut du P. Classe) un homme étranger au vicariat, un homme qui s'impose par ses vertus et son savoir-faire, mais surtout et avant tout un homme ferme" (107).

Le P. Donders trouvait aussi le P. Classe irréprochable dans sa manière d'agir.

"Je ne sais comment, écrivait-il, on peut contester sa charité, sa patience, son zèle, et je ne sais pas non plus comment on peut contester que c'est l'homme le plus capable que nous ayons dans le vicariat" (108).

Le P. Lecoindre était également de cet avis. Il allait même plus loin dans ses affirmations en qualifiant les missionnaires mécontents de "mauvaises têtes, imbues de bolchevisme". Il rendait plus particulièrement coupable le P. Roussez qui, à son avis, "a manqué d'énergie dans ses ordres à différents confrères". Pour lui, la solution de la crise résidait dans l'éloignement des promoteurs de troubles.

"Ce n'est pas en mettant de côté Mgr Hirth ou le P. Classe ou les deux à la fois qu'on remédiera à la situation. Pour moi, ce serait le plus grand malheur qui puisse arriver au vicariat (...). Leur remplaçant n'aura pas plus de succès, et il aura les mêmes contradicteurs et contempteurs de l'autorité" (109).

Parmi les adversaires de Mgr Hirth et du P. Classe, le témoignage du P. Bonneau, supérieur de Mugeru, mérite une attention spéciale. Dans son rapport qu'il a présenté au chapitre de la Société en 1919, l'état du vicariat du Kivu est décrit comme "détestable".

C'est, précisait-il, "le système du 'surtout pas d'histoires', 'arrive que pourra', 'pourvu que je ne sois pas compromis'. Un grand nombre de missionnaires sont complètement découragés, annihilés; une dizaine de missionnaires qui, soutenus, auraient été très bons (...) ne font plus rien;

une demi-douzaine travaillent encore mais uniquement par vertu".

Et, pour lui, il n'y avait que deux responsables de cet état: Mgr Hirth et le P. Classe.

"Si la première responsabilité incombe à Monseigneur, comme vicaire apostolique, le Révérend P. Classe n'a eu qu'à suivre sa propre nature pour donner en plein dans les idées et conduites de Monseigneur" (110).

Le P. Bonneau leur reprochait un manque de franchise et de sincérité à l'égard des missionnaires dans leurs méthodes de direction, des changements de personnel effectués par caprice ou dans le but de rabaïsser les missionnaires influents, et l'absence d'un économe général pour répartir équitablement le budget entre toutes les missions du vicariat. Pour le moment, disait-il, c'est le P. Classe qui assume cette charge à sa guise en servant de préférence "le séminaire et le poste de Kabgayi (...). Toute une partie du vicariat est laissée de côté systématiquement: c'est l'Urundi. Le seul Ruanda est important" (111).

Le rapport du P. Bonneau s'en prenait aussi à l'organisation des séminaires, aux privilèges accordés aux séminaristes et aux interventions déplorables de Mgr Hirth dans la direction des séminaires. À noter que le P. Classe reconnaissait aussi que les interventions de Mgr Hirth dans la direction des séminaires aggravaient la divergence déjà existante entre l'évêque et les missionnaires au sujet de la formation des séminaristes (112).

Les remarques et reproches du P. Bonneau sont à prendre avec beaucoup de précaution, parce qu'ils comportent des inexactitudes et sont formulés par un homme plus partisan que soucieux de donner une opinion prédominante parmi ses collègues. Mais nous ne nions pas l'existence de cette préférence pour les missions du Rwanda de la part de Mgr Hirth et du P. Classe, préférence qui se remarque notamment par la référence faite continuellement aux expériences du Rwanda dans les circulaires adressées à tous les missionnaires du vicariat.

c) Les observations du visiteur spécial

Arrivé au Rwanda au mois d'août 1919, le P. Gorju a séjourné dans le vicariat jusqu'en septembre de la même année. Il a visité 10 missions et s'est entretenu avec 30 missionnaires (sur 42 que comptait le vicariat). La lettre dont nous allons parler est "le résumé du rapport de visite" (113).

Pour le P. Gorju, le malaise avait pour cause fondamentale l'effacement de Mgr Hirth, qui a créé un vide d'autorité dont quelques missionnaires, soutenus par le supérieur régional, ont profité pour se conduire à leur guise. La suite de la lettre est un réquisitoire contre Mgr Hirth, c'est-à-dire, contre sa manière autoritaire de diriger le vicariat:

"Mgr Hirth a eu le tort, au Kivu comme partout ailleurs, d'être trop personnel, entêté (...), de ne voir que ses idées, alors que l'expérience ne semblait pas lui donner absolument raison";

et contre ses méthodes d'évangélisation, basées sur l'action mixte du missionnaire et des auxiliaires indigènes, "stylés à l'apostolat" (114).

C'est une erreur, expliquait le P. Gorju, d'avoir voulu appliquer au Rwanda des méthodes d'évangélisation utilisées en Uganda. Car le Rwanda (comme le Burundi, le Nkore et le Bunyoro) est un pays dont le système social et familial ne laisse aucune liberté à l'individu, d'où l'appellation de "pays sans initiative personnelle" ou "pays à famille fortement constituée". Dans ce système, poursuivait-il, "le néophyte a bien peu d'influence sur les siens, à commencer par sa propre famille". Tandis que dans l'ancien Buganda, l'individu jouissait "d'une indépendance au sein de sa famille". Ce qui lui permettait "d'être assez prophète" auprès d'elle et dans son pays. Voilà pourquoi, concluait-il, les résultats de l'action mixte sont "minces" au Rwanda, et que son application a paralysé "l'apostolat direct" et "le zèle" de plusieurs missionnaires (115).

S'il est très critique à l'égard de Mgr Hirth, le rapport du P. Gorju est par contre une plaidoirie en faveur du P. Classe. Celui-ci, y lit-on, "n'a rien fait de non dicté ou approuvé par Mgr Hirth. Prévenu contre le vicaire général "par le supérieur régional" et "les confrères mal intentionnés" avant son enquête, le P. Gorju a changé complètement d'avis à son sujet après quelques entretiens avec lui.

"J'ai trouvé en lui un confrère sans passion, appréciateur sincère du mérite où qu'il le trouve, de bonne éducation, prévenant, délicat dans ses procédures et rien mieux que les doubles de sa correspondance avec les confrères ne le font connaître comme tel".

C'est un missionnaire, poursuivait-il, "très prudent avec les autorités, zélé, charitable, travailleur infatigable (...), admirable de dévouement et d'abnégation" (116).

D'après le rapport, la majorité des missionnaires interrogés ont réaffirmé, contrairement aux reproches qui lui étaient faits, la douceur et la sincérité de ses procédés. Si, en quelques occasions, il a manqué de franchise à l'égard de quelques missionnaires, précisait-il, c'est qu'il a voulu "copier Mgr Hirth" dans sa manière d'agir. Mais il est généralement "très franc avec les missionnaires francs" et "ménage beaucoup ceux qu'il craint de brusquer". On peut plutôt lui reprocher "ses excès de délicatesse".

Le P. Classe n'est pas non plus "politique de caractère". S'il l'est apparu, c'est qu'il y était contraint, d'une part, par "la situation fautive (...) qui l'a obligé à faire de la diplomatie", et, d'autre part, par "des confrères difficiles" qu'il devait affronter.

Pour le P. Gorju, le P. Classe a été "un bouc émissaire (...), un bouclier", qui a reçu toutes les critiques adressées à Mgr Hirth par un petit nombre de missionnaires qu'on aurait pu éloigner du vicariat plus tôt.

"Des gueularde ont passé longtemps à faire (...) des suppositions, à lancer des affirmations; ce sont eux qui ont fait l'opinion. Le P. Classe est à plaindre: il a été victime d'une autorité trop faible (...). Victime de Mgr Hirth et de son abstention. Victime aussi des mesquines jalousies de confrères plus âgés ou de son âge. Timide, bon à l'excès, même avec les Indigènes, sans passion, d'une rare abnégation (...). Le caractère sur les mécontents suffit à expliquer les difficultés qui ont surgi entre eux et lui" (117).

Le rapport cite, comme principaux responsables de la dissension, les P. Dufays, Huntzinger et le supérieur régional, le P. Roussez, qui par "son manque de perspicacité et de sang-froid" a cédé devant les missionnaires qui criaient "le plus haut". Ce qui rejoint ce que disait Mgr Hirth au supérieur général:

"Il y en a quatre ou cinq qui doivent partir: moi tout le premier, le P. Roussez et les quelques têtes qui ont été sous tout ce mouvement" (118).

Pour l'essentiel, le rapport du P. Gorju recoupe donc les autres analyses précédemment évoquées, surtout celles de Mgr Hirth et des missionnaires non opposés à ce dernier. La dissension avait été provoquée et entretenue par quelques missionnaires, opposés de longue date à Mgr Hirth, qui ont bénéficié, comme en 1903, du concours du supérieur régional. D'autre part, l'effacement de Mgr Hirth derrière son vicaire général, qui lui avait été dicté par son état de santé, a aggravé ce malaise latent. Enfin le P. Classe a été injustement mis en cause par les missionnaires mécontents.

Le P. Gorju s'est gardé d'indiquer ouvertement ses solutions pour résoudre la crise que traversait le vicariat du Kivu. Mais il a préconisé indirectement le rappel des missionnaires responsables de la dissension, auxquels paradoxalement il fera appel lorsqu'il sera nommé évêque du vicariat du Burundi (119), et le remplacement de Mgr Hirth par le P. Classe à la tête du

vicariat. C'est ce que la Maison-Mère et Rome feront, comme nous allons le voir.

Il faut cependant préciser que ce rapport n'est pas exempt de contradictions et de points inexplicables qui n'ont sûrement pas échappé à l'attention des supérieurs majeurs. Nous pensons surtout aux critiques du P. Gorju contre les méthodes d'évangélisation de Mgr Hirth, pourtant conformes à l'esprit des directives de la Société, et que lui-même ne modifiera pas, une fois devenu évêque, pour les adapter à ses analyses ethnologiques fantaisistes. Ces critiques le rapprochaient à son insu des missionnaires qu'il condamnait ouvertement. Nous pensons aussi à l'agressivité de ses propos au sujet de Mgr Hirth qui, à notre avis, ne peut se comprendre que par une antipathie que le P. Gorju éprouvait à l'égard du prélat.

d) Le rappel du P. Classe

Après s'être renseignée sur la situation du vicariat du Kivu comme elle le pouvait, la Maison-Mère a décidé de rappeler le P. Classe. Cette décision a été communiquée à l'intéressé même par le P. Marchal en ces termes:

"Après avoir lu et entendu tout ce qui pouvait l'éclairer sur la situation, le Conseil n'a pas voulu prononcer de jugement, ni vous infliger un blâme, car il lui apparaît assez nettement que vos intentions et vos actes n'ont eu en vue que le bien de la mission. Mais il a par ailleurs la conviction que vous ne pouvez prolonger votre séjour au Ruanda sans gros désagréments pour vous, désagréments que ne compenserait pas votre activité au service de cette mission" (120).

C'est le supérieur général lui-même qui a communiqué la décision à Mgr Hirth.

"La mesure, lui disait-il, que le Conseil se voit dans la nécessité de prendre m'afflige d'autant plus que je sais combien elle constituera un coup pour un vénérable confrère, pour lequel j'ai toujours eu la plus sincère affection

depuis qu'il a été mon élève au scolasticat il y a près d'un demi-siècle" (121).

Malgré les précisions du P. Marchal, Mgr Hirth et le P. Classe ont ressenti ce rappel comme "une condamnation" de ce qu'ils avaient fait (122). Le vicaire apostolique a été si affecté du départ de son vicaire général qu'il est tombé dans un grand découragement qui inquiétait les missionnaires et la Maison-Mère, et qu'il présenta sa démission (123).

Devant la détérioration de la situation, Mgr Livinhac a dévoilé quelque peu les intentions du Conseil, en disant à Mgr Hirth que le rappel du P. Classe était provisoire et que rien ne s'opposait à ce qu'il fût présenté comme candidat à sa succession:

"Nous prions les missionnaires du Kivu de nous signaler les trois missionnaires qui leur paraissent les plus dignes d'être à la tête du vicariat, et si le P. Classe est désigné par la pluralité des voix nous serions heureux de l'inscrire le premier sur la liste des trois noms que nous devons proposer à la Propagande" (124).

La Maison-Mère n'avait donc aucun projet précis en rappelant le P. Classe, sinon l'intention de calmer les esprits, objectif qui ne fut pas atteint, puisque la situation du vicariat s'est empirée après le départ du Père. Le sort de ce dernier dépendait des résultats de la consultation annoncée et du choix de Rome.

Enfin, le supérieur général a tenu à préciser à Mgr Hirth personnellement et, un peu tardivement à notre avis, à tous les missionnaires du vicariat les vraies raisons du rappel. Cette décision, leur a-t-il dit, n'est pas une condamnation de l'oeuvre du P. Classe ni une disgrâce de ce dernier. Elle a été prise dans le souci d'être renseigné sur la situation du vicariat par quelqu'un qui la connaissait très bien:

"Ne pouvant nous rendre parfaitement compte de l'état d'esprit d'un certain nombre d'entre vous, état d'esprit qui depuis plusieurs années rend pénible l'administration du vicariat et nous fait tous plus ou moins souffrir, nous avons voulu avoir, par un confrère bien informé, des renseignements qui ne peuvent prudemment se donner par lettre" (125).

Mais la Maison-Mère voulait aussi avoir l'opinion des missionnaires du vicariat, en provoquant leur réaction:

"Nous avons de plus pensé que quelle que fût la cause du malaise, le départ du P. Classe nous aiderait à la connaître, son rappel devant produire sur vous tous une impression que vous vous empresseriez de nous communiquer, comme vous l'avez fait: ce qui a grandement contribué à nous éclairer" (126).

Parmi les avis exprimés, signalons celui du P. Martin qui ne voyait pas dans le départ du P. Classe la solution au malaise. Pour le supérieur de Rulindo, le vicaire général a été victime "des passions froissées" de quelques missionnaires, incapables et médiocres dans leur travail pastoral. Avec le départ du P. Classe, concluait-il, le vicariat n'a plus de "direction précise, ferme et active" (127).

Le P. Lecoindre a tenu des propos similaires, en précisant que le rappel était "un blâme complet que l'on donne au vicaire apostolique et à son vicaire général, alors que la grande faute venait surtout du supérieur régional" (128).

Le P. Classe avait également des défenseurs au Burundi qui regrettaient son départ, notamment les P. Schultz (supérieur de Rugali), Van der Wee et Leport (supérieur de Muyaga) (129). Ce dernier a écrit au supérieur général:

"Depuis l'année dernière, nous sommes orphelins dans le vicariat du Kivu (...). Il (le P. Classe) n'osait plus guère parler, et je comprends aisément son état d'âme: il attendait toujours la réponse de la Maison Carrée. Maintenant elle est arrivée, mais hélas pour le rappeler. Inutile de vous

dire que les missionnaires du Kivu le regrettent en général. Il y en a bien quelques-uns, et vous le savez, qui soupiraient après ce départ et qui s'en réjouissaient. Mais ils ne sont pas nombreux et, ce qui fait honneur au P. Classe, ce sont certainement les moins réguliers et les moins zélés. Je tiens à vous dire cela, Monseigneur, par un sentiment de gratitude envers le P. Classe et aussi avec l'intention de réparer quelque peu les brèches qu'on a faites à la réputation de ce bon Père" (130).

L'inventaire des avis exprimés par les missionnaires est difficilement réalisable. Mais il ressort de tout ce qui précède que les mécontents étaient moins nombreux que les partisans de Mgr Hirth et du P. Classe. Ce qui a pu se manifester dans la consultation qui a dû avoir lieu, mais nous n'avons aucune trace de son déroulement.

Finalement la crise s'est dénouée d'une manière assez prévisible, c'est-à-dire par le rappel des missionnaires compromis, par la nomination des successeurs de Mgr Hirth (en mars 1922) et la division du vicariat du Kivu en deux vicariats. Celui du Burundi fut confié au P. Gorju, et celui du Rwanda au P. Classe.

La décision de Rome a trouvé ce dernier en Belgique, où il était arrivé en juin 1921 et où il s'efforçait d'obtenir du gouvernement belge des subsides pour le vicariat du Kivu par la prise en charge des écoles des missions. Ce projet était alors envisagé très sérieusement par le Ministère des Colonies pour les écoles du Congo belge. Nous verrons son aboutissement dans la partie suivante de ce travail.

Le P. Classe déployait, en outre, tous ses efforts pour faire connaître le vicariat du Kivu et l'oeuvre des Pères Blancs dans cette région au public belge (par des articles dans les journaux et des conférences) et à la classe dirigeante par des contacts avec des hommes politiques. C'est dans ce

contexte qu'il a dénoncé une fois de plus l'amputation de l'est du Rwanda par les accords Orts-Milner et qu'il a servi d'expert au Ministère des Colonies dans les démarches de révision de ces accords qui étaient en cours (131).

Ces activités, auxquelles il faut ajouter le contact permanent qu'il a gardé avec Mgr Hirth et avec la plupart des missionnaires du vicariat, étaient, quoi qu'il en dise, celles d'un responsable, posant des jalons pour un programme ultérieur dont il était le réalisateur présumé et indispensable (132). Il fut sacré évêque en mai 1922 par le Cardinal Mercier.

#### CONCLUSION

La période antérieure à l'épiscopat de Mgr Classe se divise en deux parties aux problématiques dominantes différentes. Au cours de la première, qui va de la fondation de la première mission à la première guerre mondiale, les missionnaires ont dû se faire accepter, pour la majorité d'entre eux en faisant usage de la force, par la population et ses dirigeants traditionnels. Cette tranche de l'histoire de la mission du Rwanda se caractérise, en outre, par la difficulté grandissante de collaboration et de coexistence entre la puissance coloniale allemande et les missionnaires et par l'application de méthodes violentes, non conformes aux directives officielles, dans le travail de conversion.

Durant la seconde partie de cette période (1912-1922), pendant laquelle la Belgique a succédé à l'Allemagne comme puissance coloniale, la tension permanente, qui caractérisait jusque-là les rapports des missionnaires avec les autorités civiles (européennes et indigènes), a fait place à la collaboration avec la puissance coloniale et au rapprochement des dirigeants traditionnels de la nouvelle religion. Mais les divergences entre missionnaires portant sur l'organisation du travail pastoral ont subsisté et se sont accentuées jusqu'à paralyser les activités du vicariat pendant les



années qui ont suivi immédiatement la guerre.

Dans la seconde partie de ce travail il faudra répondre, entre autres, à cette question de savoir si, durant l'ère nouvelle qui s'est ouverte avec la création du vicariat du Rwanda, il y a eu moins de contrainte et un plus grand consensus autour des voies concrètes à suivre dans le travail de conversion, et dans quelle mesure les rapports des missionnaires avec les autorités civiles ont continué à influencer sur les activités missionnaires et vice versa.

IIème PARTIE

L'EPISCOPAT DE MGR CLASSE

## CH. III. MGR CLASSE ET LA POLITIQUE COLONIALE BELGE

L'action de Mgr Classe ne s'est pas limitée aux activités "intra-eccésiiales", cela ressort déjà de la première partie. Devenu évêque, il n'a pas changé ses conceptions concernant les rapports entre l'Eglise et la société. Profitant d'un cadre politique et social qui était particulièrement favorable au catholicisme, il s'est efforcé de les mettre en application. Certes, on ne peut pas lui attribuer tous les faits et gestes posés par les missionnaires et par ses collaborateurs indigènes. Mais l'on peut dire que rien de ce qui touche à la vie des missions et à la société rwandaise n'a été entrepris par ceux-ci sans qu'ils n'aient eu son aval ou sans qu'ils ne se réfèrent à l'esprit de ses directives. Les chapitres qui suivent expliciteront ce point de vue, en traitant d'abord de l'action "extra-eccésiiale", ensuite de l'action pastorale proprement dite, que le prélat a étroitement liée à la première.

3.1. Les missionnaires et la politique administrative

Le régime du Mandat, sous lequel le Rwanda et le Burundi ont été placés à partir de 1924, ne comportait aucune modification de l'orientation de la politique générale (1). Définie pendant la période de l'occupation provisoire, celle-ci visait, d'une part, à instaurer un régime d'administration indirecte qui respecte et utilise les institutions existantes, appelées toutefois à évoluer et à se conformer aux réalités nouvelles, d'autre part, à maintenir et à renforcer l'autorité du roi et des chefs traditionnels et, enfin, à faire gouverner le pays par les Batutsi et à défendre les Bahutu grâce à des réformes et à l'exercice d'une justice équitable (2).

Cette politique, réaffirmée à maintes reprises, a été approuvée dès sa formulation par les missionnaires. Pendant la période qui nous occupe, ces derniers, avec l'approbation explicite ou implicite de Mgr Classe, ont participé de diverses manières à son application.

Dans l'administration du territoire, la puissance coloniale a centré son action sur la pacification du pays et sur l'exécution des réformes institutionnelles et administratives jugées indispensables pour l'avenir.

#### a) La pacification

La pacification concernait d'abord les régions du Nord, spécialement le Bushiru et le Buhoma qui, d'après le rapport administratif de 1922, étaient plus insoumises que les autres (3). L'objectif du gouvernement était, d'une part, d'y affermir "le pouvoir légitime des Batutsi", et, d'autre part, de lutter contre l'insécurité qui y régnait (4).

Les missionnaires de ces régions ont été invités par le gouvernement à participer à cette action, "en usant de leur influence auprès des gens" (5). Ils ont répondu à cet appel de plusieurs manières : en prêchant la soumission "dans les inama et à l'Eglise", en fondant des succursales dans des endroits qualifiés de turbulents, et même en aidant la justice territoriale (6). C'est ainsi que la mission de Rwaza disposait d'un tribunal (urukiko), agréé par l'administrateur.

"Nous continuerons à aider les gens, rapporte le diacre du poste, n'acceptant cependant à notre pukiko, d'une façon générale, que les palabres qui ont rapport avec le bukristu (= pratique chrétienne) et renvoyant autant que possible à Ruhengeli tout autre palabre" (7).

Cette action combinée du gouvernement et des missionnaires a été couronnée de

succès. Car les actes de meurtre et de vol ont complètement disparu de ces régions et l'autorité des Batware Batutsi y a été affermie (8).

La pacification concernait également le Kinyaga, où le gouvernement envisagea, dès le début de son mandat, la suppression des petits royaumes du Bukunzi et du Busozo.

La fin du royaume du Bukunzi s'annonça immédiatement après la mort de son roi, Ndagano, survenue le 30 mars 1923. Profitant de cet événement et des meurtres rituels qui l'auraient suivi, l'administrateur de Cyanguu, M. Keiser, décida une expédition militaire. Celle-ci a eu lieu pendant le mois d'avril de la même année, mais elle échoua dans son objectif de soumettre les successeurs de Ndagano, considérés comme des révoltés pour avoir refusé de se montrer aux responsables de l'administration territoriale, de payer l'impôt et de fournir des travailleurs (9).

Devant la détermination des administrateurs, Bigirumwera (frère de Ndagano), qui exerçait la régence, en attendant la majorité de Ngoga, vint trouver le supérieur de Mibilizi, le P. Knoll, pour lui demander de servir d'intermédiaire entre lui et Cyanguu. Le Père accepta de jouer ce rôle. Il est arrivé à convaincre l'administrateur Fiolle de "sauver" Bigirumwera, sa condamnation ayant été prononcée par le Commissaire royal (10).

Le Père rencontra Bigirumwera et lui soumit "des conditions" à remplir. L'entrevue eut lieu le 13 mars 1924 à la mission de Mibilizi. Bigirumwera accepta toutes les conditions, à savoir: rendre les fusils saisis lors de l'expédition de Keiser, donner 50 vaches et 25 francs comme impôt et dommages contre les pertes subies par le gouvernement lors de cette expédition, fournir 30 hommes chaque jour pour travailler à la menuiserie du territoire (11).

Pendant le délai de trois jours qui lui avait été donné, Bigirumwera n'a

rempli que partiellement ces conditions. Ce qui amena l'administrateur Fiolle à exécuter la menace qui pesait sur lui. Du 12 au 13 avril 1924 une expédition militaire fut menée dans le Bukunzi avec le concours des Ingabos (armées) du chef Rwagataraka. Bigirumwera et toute la famille royale réussirent à s'enfuir. Mais l'administrateur décida une occupation militaire prolongée de la région en y maintenant un contingent de soldats (12). Le coup décisif fut porté à la maison de Ndagano le 9 mars 1925. L'administrateur Neys et le chef Rwagataraka, accompagnés de quelques hommes, attaquèrent de nuit la cachette des membres de la famille royale, tuant la mère de Bigirumwera et blessant le jeune Ngoga qui fut fait prisonnier. Seul Bigirumwera réussit à passer la Ruzizi (13). Après ces événements, le Bukunzi fut donné à Rwagataraka et l'on y installa à partir de 1926 des sous-chefs Batutsi (14).

Les missionnaires de Mibilizi ont regretté la disparition de la maison de Ndagano et ont attribué l'erreur fatale à Bigirumwera. "Nous regrettons bien qu'il n'ait pas écouté les missionnaires pour se soumettre à l'autorité légitime" (15). Certes, Bigirumwera aurait pu éviter la guerre et ces massacres, mais pas la disparition de son royaume, comme nous le verrons plus loin.

La soumission du Busozo fut moins laborieuse et moins mortelle que celle du Bukunzi. À l'époque, ce petit royaume avait comme roi Buhiga, fils de Nyundo, mort vers 1904/1905. Contrairement à Ndagano et à ses successeurs, Buhiga et sa cour se montraient à l'administrateur et aux missionnaires (16). Mais ils ne répondaient pas aux exigences de Cyangu : se soumettre aux corvées, payer l'impôt et s'installer près de l'administrateur (17). Le P. Knoll joua le même rôle de médiation, mais ne réussit pas à convaincre Buhiga (et surtout pas l'umwamikazi Mwalirugamba Rudasumbwa ni son fils Bizimana qui assumaient le commandement effectif du Busozo depuis 1904) de composer avec l'administration. En guise de réplique à cette inflexibilité, une expédition

militaire a été menée dans le Busozo en mars 1924. La famille royale a subi de lourdes pertes et réussit à s'enfuir.

Comme dans le cas du Bukunzi, l'expédition a été suivie d'une occupation militaire prolongée, qui prit fin après la mort (naturelle) de Buhiga, survenue en août 1926. Le Busozo fut également donné au chef Rwagataraka et aux sous-chefs Batutsi.

La médiation du P. Knoll n'a pas empêché la suppression de ces petits royaumes. Tel n'était, du reste, pas son objectif. Dans le nouveau cadre administratif, l'existence de ces enclaves, que le roi du Rwanda avait respectées jusque-là, était contraire à la politique du gouvernement, caractérisée par la centralisation du pouvoir et sa monopolisation entre les mains d'une infime minorité de Batutsi. Ce qui explique en partie la résistance opiniâtre de ces roitelets Bahutu.

#### b) Les réformes institutionnelles et administratives

En optant pour le régime de l'administration indirecte, la puissance coloniale s'est donnée en même temps comme objectif d'opérer des mutations profondes dans la société rwandaise, mais de manière lente. Du point de vue de la politique administrative, cela s'est traduit par la mise en oeuvre de réformes qui ont modifié complètement les cadres traditionnels de l'exercice du pouvoir. Les réformes les plus importantes et celles au sujet desquelles les missionnaires se sont exprimés sont : la réforme foncière, la réduction des redevances et prestations coutumières dues aux Batware et au roi, ainsi que la suppression de l'ibikingi.

##### 1) La réforme foncière

Le Rwanda pré-colonial connaissait deux régimes bien délimités : le régime de

L'ubukonde appliqué dans les régions montagneuses du Nord ( Bugoyi, Bushiru et Mulera ) et celui de l'amasambu en vigueur dans le reste du pays (18).

Sous le régime de l'ubukonde, la propriété privée existait réellement. Le sol appartenait à la famille qui l'avait défriché. Tandis que sous le régime de l'amasambu, la propriété dépendait de l'autorité politique, c'est-à-dire du chef de la terre (umutware w'ubutaka)(19). Ceux à qui ce dernier cédait l'usufruit d'une partie de son isambu lui devaient des prestations en services et des redevances vivrières.

De ce fait, le régime de l'ubukonde était plus avantageux que celui de l'amasambu dans la mesure où les bakonde ne dépendaient que des chefs de lignage (ou de famille), tenus uniquement à verser des redevances vivrières saisonnières au roi. Sous le régime de l'amasambu, la situation des paysans était beaucoup plus précaire. "La tenure des terres de culture n'était pas garantie. Le Mwami et ses représentants, dans les limites de leurs ressorts, pouvaient utiliser leur priorité de droit sur tout champ même occupé et se l'approprier de manière privative" (20).

Dans sa politique, le gouvernement colonial voulait instaurer à long terme le régime de la propriété privée selon la conception du droit occidental. A court terme, ses efforts ont consisté à garantir la jouissance des biens acquis par le travail personnel et à stabiliser la possession de la terre exploitée ( 21). C'est cette double préoccupation qui, en 1929, poussa le Gouverneur par intérim Postiaux à supprimer deux abus. Le premier qui consistait " à ne reconnaître aux indigènes (Bahutu ou Batwa) de rang inférieur (...) qu'un droit incomplet (usufruit, possession à vie, usage...) n'ayant point le caractère absolu", même sur les biens produits par leur bétail ou acquis au moyen de celui-ci. Le second abus consistait à priver de ses biens un chef ou un sous-chef, déchu de ses fonctions administratives (22)

Ces mesures ont été accueillies favorablement par Mgr Classe parce que, d'après lui, elles mettaient fin "à des injustices fréquentes" et essayaient de "créer un nouvel ordre social indispensable pour le développement du pays et le bien des Indigènes" (23). Mais elles devaient être complétées par des réformes plus globales portant sur l'instauration de la propriété privée. "Ces décisions, ajoutait-il, que réclamait la justice auront la meilleure influence; beaucoup de difficultés et de mécontentement avaient leur source dans la méconnaissance, souvent d'ailleurs involontaire, des deux points visés par vos instructions. De plus, elles seront le point de départ d'un recommencement d'un certain droit de propriété pour les Indigènes, droit sans lequel le développement de ces régions serait impossible" (24).

De longue date, Mgr Classe était partisan de l'instauration de la propriété privée, et en cela il était en accord avec la doctrine sociale de l'Eglise. Pendant son épiscopat, il a réaffirmé cette nécessité, tout en mettant en garde contre une introduction soudaine de cette notion. Il l'a dit au Résident Mortehan en ces termes :

"Le droit de propriété est la base de tout progrès et du développement économique d'un pays, mais nous reconnaissons aussi qu'une transformation radicale et soudaine ne peut qu'être nuisible. C'est par étapes que la transformation doit se faire, et la population doit être amenée peu à peu et régulièrement à un ordre économique nouveau" (25).

C'est pourquoi il a plaidé pour le maintien du régime foncier de l'ubukonde en insistant, dans la description de ce dernier, sur les garanties qu'il offrait qu'aux bakonde (26).

"Lorsqu'un chef de famille défriche un terrain inculte et inoccupé, écrivait-il, la propriété de ce terrain lui est reconnue par le droit indigène. Lui-même répartira, au fur et à mesure de la nécessité, des lots entre ses enfants. Plus tard, lorsque cette famille sera devenue nombreuse ou

clan (...) et que, par suite du morcellement de la propriété initiale, les lots ou les mucabane particuliers seront devenus insuffisants, les descendants devront recourir soit à un achat régulier (qukonda), soit à un louage de terres (kwatisha), soit se mettre sous la dépendance d'un individu plus fortuné, et ce sera quhakwa" (27).

Dans ce régime, ajoutait-il, un membre de la famille ne pouvait pas aliéner son mucabane (lot) à un étranger sans l'assentiment du chef de la famille ou du clan. Mais il pouvait le lui prêter (gutiza) pour un temps déterminé (normalement deux récoltes) moyennant une redevance (une ou deux houes, une tête de bétail...). Le mucabane ne pouvait être "terre libre". Car, lorsque l'héritier n'avait pas de descendant ou lorsque la famille partait momentanément pour une autre contrée (gusuhuka), il redevenait la propriété du clan (28).

C'est avec raison que Mgr Classe s'élevait, dans cette lettre parlant de l'ubukonde, contre les colons qui prétendaient qu'il y avait dans ces régions nordiques "des milliers d'hectares libres ou à rendre libres". Mais la forêt non défrichée, rétorquait-il, est répartie entre les clans.

"Pratiquement, au Mulera et au Bushiru, les terrains libres n'existent pas, pas même dans la forêt : ils appartiennent à l'un ou à l'autre des clans de ces pays. Les parties de la forêt sont à peu près toutes dites de tel ou tel clan, mais, disent-ils, nous ne les avons pas 'coupées'. Les Batutsi ont un droit sur les pâturages, en forêt et sur les montagnes habitées (...); cette réserve appelée ubwatsi bwinkome signifie seulement que ce Mututsi a droit d'y faire paître ses troupeaux à l'exclusion de tout autre Batutsi, mais le clan propriétaire peut toujours y conduire ses bêtes".

C'est aussi avec raison que le vicaire apostolique dénonçait les prétentions de quelques Batware Batutsi sur les terres que la plupart d'entre eux occupaient grâce aux Allemands.

"Le buretwa n'était pas, jusque dans les environs de 1909 ou 1910, établi dans ces provinces. Les chefs Batutsi prélevaient les autres impôts sans difficulté (...). Les difficultés vinrent le jour où, par erreur de leur politique indigène, les Allemands imposèrent, d'abord indirectement puis par des actes, le buretwa, ou, autrement dit, reconnurent par une fausse généralisation, aux chefs politiques le droit aux terres qui appartenaient aux familles Bahutu. De là surtout est venue l'hostilité contre les Batutsi, non pas donc en tant que chefs politiques percevant certaines redevances, imposant certaines corvées (...), mais bien en tant qu'accapareurs des terres, se substituant aux chefs de familles, par le fait du buretwa" (29).

Pour les régions à régime d'amasambu, les missionnaires préconisaient comme première étape à franchir celle de "garantir davantage à l'indigène l'usufruit de la terre qu'il occupe", et de lui accorder par la suite la propriété complète (30).

Il y avait par conséquent une identité de vues entre les missionnaires et le gouvernement sur l'objectif à atteindre et la procédure à suivre, pour ce qui concerne les réformes foncières. C'est sur l'application de cette politique que les missionnaires ont formulé leurs critiques. Ils trouvaient que le gouvernement hésitait et faisait preuve de lenteur, d'où des demi-mesures dues à une absence d'un plan global de réformes à exécuter (31). Sur ce point, c'est Mgr Classe qui s'est montré le plus critique à l'égard de l'administration coloniale, en écrivant :

"Il ne paraît pas exister un plan d'ensemble de réformes et de reconstruction sociales, mais seulement des mesures partielles sans compensation, souvent reportées ou non poursuivies, qui étonnent, blessent parfois, sans que l'administration puisse s'en rendre compte, ou souvent font attendre et espérer le contre-ordre (...). Il faut au préalable un programme de réformes sociales, bien étudié et établi autant que possible dans son ensemble, et non des mesures de détail pour des particuliers, programme à la réalisation duquel

on devra travailler régulièrement, d'année en année, sans se laisser arrêter par des difficultés, surtout sans revenir en arrière pour plaire ou favoriser des particuliers" (32).

Il faut préciser que ces critiques furent formulées au moment où cette politique de réforme foncière était à son début d'exécution et durant la campagne qui a précédé la déposition de Musinga. Par la suite, aucune critique n'a été émise contre l'action gouvernementale dans ce domaine. Celle-ci répondait-elle à l'attente des missionnaires ? Nous ne le pensons pas, puisque rien de spécial n'a été réalisé, à part ces quelques mesures dont il a été question plus haut. À notre avis, les critiques et propositions des missionnaires étaient formulées en prévision des avantages pour le développement des missions, qu'ils escomptaient obtenir de l'application de la politique préconisée. Le développement économique et social passait au second degré, dans la mesure où il était subordonné à celui des missions ou de la nouvelle religion.

## 2) La réduction des prestations et redevances coutumières

Comme partout ailleurs, la fonction de dirigeant conférait, dans le Rwanda ancien, des droits dont on jouissait à travers les redevances en nature (amaturu) et les prestations de services (uburetwa).

Le peuple et ses dirigeants étaient tenus à l'impôt royal en vivres (ikoro) et en bétail (inkuka). Ils devaient, en outre, entretenir les résidences royales là où elles existaient. Dans le régime d'amasambu, les sujets devaient à leurs chefs différentes sortes de services, un impôt en vivres prélevé sur l'ikoro, et deux jours de travail (sur les cinq jours que comptait la semaine traditionnelle<sup>(33)</sup>).

Dans sa politique de réformes, le gouvernement colonial belge s'est assez

montré décidé à modifier ce système qui, selon lui, était source de beaucoup d'abus (40). Il a opté, comme nous l'avons déjà souligné, pour la voie lente et réformiste, afin d'éviter "une révolution brusque", susceptible de plonger le pays dans "un état d'anarchie" (34).

Le gouvernement a d'abord procédé à un réaménagement des prestations et redevances royales. Il a supprimé les nombreux intermédiaires "qui vivaient largement de leurs fonctions de percepteurs d'impôts" (35). La collecte de l'impôt royal a été confiée au chef de province. De plus, cet impôt a été réduit quantitativement et plusieurs services supprimés.

Sous le règne de Musinga, seul ce dernier a souffert de ces réformes et des privations soudaines qu'elles ont entraînées. Les Batwara gardaient leurs prérogatives traditionnelles, mais les deux jours d'uburetwa s'étaient sur une semaine de sept jours.

C'est en 1931 que le gouvernement a procédé à des modifications profondes dans les charges coutumières. L'ikoro a été remplacé par une taxe d'un franc imposable à tous les contribuables. Les jours d'uburetwa ont été réduits à 13 jours par an et par contribuable valide : soit trois jours pour le chef et 10 jours pour le sous-chef (36).

D'après le rapport administratif, ces modifications ont trouvé bon accueil auprès de la masse (37). Par contre, elles ont mécontenté par contre le roi et les chefs. Nous parlerons de la réaction de Musinga plus loin. Quant à celle des chefs, elle est rapportée par le Daire de Kigali, dans lequel on peut lire :

"D'aucuns même osèrent exprimer cette pensée : enlevez-nous nos collines, nous resterons avec nos vaches sur ces collines. Si vous avez besoin de nous, nous vous aiderons, nous travaillerons pour vous et vous nous payerez comme vous payez les Bahutu" (38).

Il est indéniable que ce nouveau système appauvriait beaucoup les Batware et les poussait à commettre des abus en cherchant des compensations parmi leurs administrés. Mais l'origine du mal résidait en dernier ressort dans les contradictions de la politique gouvernementale qui, tout en exigeant beaucoup des Batware dans le nouveau cadre administratif, ne les rétribuait pas convenablement.

C'est pour remédier à cette situation que le gouvernement envisagea la solution de remplacer le système d'uburetwa en vigueur par celui du salariat. Le projet ne fut pas exécuté dans l'immédiat, à cause de l'opposition de Mgr Classe.

En effet, consulté à ce sujet, le vicaire apostolique plaidait pour le maintien de ce qu'il appelait le buretwa officiel, c'est-à-dire "la redevance en travail que les sujets paient à leurs chef respectif ou à son supérieur pour les terres qu'ils tiennent de ce chef ou de ses prédécesseurs" (39).

Pour lui, le buretwa était un droit des chefs qui découlait de leur investiture et le seul avantage matériel que conférait l'administration d'une chefferie ou d'une sous-chefferie. Son remplacement par un salaire pouvait provoquer comme conséquences négatives: l'émancipation dangereuse d'abaretwa, le mécontentement des Batware lésés dans leurs droits, la perte d'une institution "immémoriale" qui peut être utile au nouveau cadre administratif, l'affaiblissement de l'autorité des chefs et des sous-chefs et, enfin, l'inefficacité d'une mesure aussi isolée que celle-là. Dans sa conclusion finale, Mgr Classe était d'avis que le buretwa devait être maintenu, mais qu'il fallait le protéger contre les abus éventuels de la part des Batware.

"Mœurs et coutumes dans un pays ne changent pas si vite : ce qui était vrai il y a trente, vingt et dix ans l'est encore aujourd'hui. Pourvu que les chefs restent dans les limites concédées et n'imposent pas de jours corvéables

supplémentaires à leurs gens : ceux-ci ne contesteront pas le droit de leur chef (...). Si on respecte les droits de la justice, j'ajouterai de la liberté de conscience, l'utilisation, directe et indirecte, par les chefs de leur main-d'oeuvre apparaît bien un droit de ces chefs, droit qu'il n'est pas avantageux et moins encore opportun de refuser" (40).

La proposition de l'évêque fut retenue. Car c'est seulement après la seconde guerre mondiale que le gouvernement instaura le régime salarial pour les Batware.

Cette argumentation développée par Mgr Classe, qui, il faut le souligner, fait preuve d'une grande connaissance des institutions traditionnelles dans sa description d'uburetwa, est un nouvel exemple des contradictions et des blocages auxquels il a souvent exposés le gouvernement. En effet, le vicaire apostolique connaissait bien le mécontentement des Batware et le danger que comportait la limitation de leurs prérogatives sans compensations. Dans un article antérieur à cette lettre adressée au Résident Simon, il avait écrit qu'il fallait "relever le taux de l'impôt pour le gouvernement et en même temps établir et promulguer une taxe supplémentaire libre, de 20 frs, à payer à l'administrateur, en une ou deux fois, en saison sèche, contre reçu; taxe libre en ce sens que quiconque la voudrait payer serait libéré des prestations en nature et du travail du buretwa; quiconque ne la paierait pas continuerait les prestations. La ristourne de l'impôt ne suffit pas pour faire vivre honnêtement un chef s'il n'a pas les prestations. Il faut un taux un peu élevé qui pourra varier pour inciter les gens à travailler pour se libérer sinon on ne gagnera rien à la mesure" (41).

A l'époque de la publication de cet article, Mgr Classe n'était donc pas opposé à l'introduction d'un régime salarial pour les Batware. Que s'était-il passé pour qu'il soit revenu sur sa position ? Nous pensons que Mgr Classe a plaidé pour le maintien d'uburetwa à cause des besoins internes du vicariat.



qui s'étaient multipliés suite aux conversions massives. En effet, pour aider leur Eglise ou pour plaire aux missionnaires, les Batware, chrétiens ou non, envoyaient une partie de leurs baretwa travailler à la mission : pratique qui était appréciée et encouragée par les missionnaires (42).

La position de Mgr Classe s'explique par conséquent par les avantages que le système d'uburetwa offrait aux missions qui avaient des difficultés matérielles. Contrairement à ce qu'il a voulu faire croire dans ses écrits, les intérêts des Batware n'étaient pas pris en considération. Quant à la population, à vrai dire son sort préoccupait peu le prélat et le gouvernement. Certes, les réformes dont il vient d'être question ont déchargée la population de certaines prestations et redevances coutumières qui étaient un réel fardeau. Mais, comme le dit assez bien I. Linden, celle-ci a été libérée pour des corvées plus lourdes : celles du gouvernement (akazi).

"The quality of peasant life was little changed by the new uburetwa regulation, they merely freed the Hutu for more onerous kazi labour for the Belgian" (43).

Si bien qu'à la veille de la seconde guerre mondiale, les conditions de vie des paysans et des Batware qui avaient hérité de peu de biens ne s'étaient pas améliorées sensiblement.

### 3) La suppression d'ibikingi

Dans sa structure administrative, le Rwanda ancien était divisé en provinces (au nombre de 24), subdivisées à leur tour en ibikingi d'une étendue variable. Un igikingi, écrit A. Kagame, pouvait être "une colline ou une superficie englobant plusieurs collines" (44). La colline (umusenzi) constituait le plus bas échelon de l'administration traditionnelle.

Il faut préciser cependant que le système d'ibikingi était uniquement en vigueur uniquement dans les zones où l'élevage prédominait. Dans les régions

agricoles, comme le Rukiga (régions montagneuses du Nord), l'échelon administratif de base était la famille, et l'échelon supérieur la province.

L'administration était principalement assumée par trois responsables: le chef de province, qui pouvait être chef des milices (umutare w'incabo) ou simple chef nommé par le roi à la tête d'une province dépendant directement de celui-ci (umutare w'ingaligali), le chef des terres (umutare w'ubutaka) de qui dépendaient les agriculteurs et qui était responsable de l'impôt vivrier dû au roi et au chef de province, et, enfin, le chef des pâturages (umutare w'umukenke) qui avait autorité sur les éleveurs et était responsable de l'impôt royal en bétail.

Les Européens reconnaissaient la solidité de ce système administratif. Mais il lui reprochaient le morcellement excessif d'ibikingi, la compénétration des compétences/propriétés territoriales (notamment les bikingi dépendant des milices) et la juxtaposition des juridictions. Pour eux, ce système était complexe et source de beaucoup d'abus (45).

La réforme administrative que le gouvernement allait entreprendre avait comme objectif de "remédier à l'émiettement de l'autorité" (46), en supprimant les trois principaux responsables de l'administration traditionnelle, les enclaves et les ibikingi de moins de 300 contribuables (47). Ainsi, les anciennes provinces devinrent des territoires, agrandis ou subdivisés selon leur étendue et la densité de leur population; ibikingi devinrent des sous-chefferies (48). Entre ces deux échelons, on créa la chefferie, inconnue dans la structure administrative du Rwanda ancien (49).

Au début de cette réforme importante, quelques missionnaires redoutaient qu'elle ne provoquât un mécontentement parmi les Batware destitués, et qu'elle ne fût une occasion de laisser les protestants s'installer dans les nouvelles chefferies. Cette crainte est, par exemple, exprimée dans le Diaire de

Rigali:

"On sent nettement des conversations avec les grands chefs, Rwubusisi, Serukenyinkware, Rukarakamba et autres, qu'ils ont été invités à permettre aux protestants de s'établir sur leurs diverses collines. Tel Rwubusisi qui demande de hâter l'établissement de nos catéchistes afin qu'à la demande qui lui serait éventuellement faite par le Résident pourquoi il ne permet pas aux protestants de s'établir chez lui, il puisse répondre : ' Les Pères y sont déjà '. Tel autre, Serukenyinkware : ' J'ai dit à Monsieur le Résident que toutes mes collines sont aux Pères' (...). Le Gouverneur ne désire-t-il pas faciliter l'entrée des protestants et leur établissement dans le Ruanda? " (50).

Mais la majorité des missionnaires étaient convaincus de la nécessité de cette réforme (51). L'important était, pour eux, qu'elle ne se réalisât pas "en-dehors de l'autorité ecclésiastique", c'est-à-dire de l'évêque et des supérieurs de mission (52). Leur objectif était de faire nommer à ces postes de responsabilité des candidats baptisés ou en voie de l'être. On peut lire, à ce sujet, dans le Petit Echo, bulletin mensuel du vicariat :

"Il est pour nous d'une extrême importance d'avoir de nombreux chefs chrétiens" (53).

L'intervention des missionnaires dans cette réorganisation administrative est une donnée incontestable (54). Seules leurs manières d'intervenir ne peuvent être décrites avec précision, sauf pour des cas isolés. Il est certain qu'ils étaient consultés par la Résidence et les administrateurs avant toute création de chefferies, comme l'a fait Servranckx, administrateur de Ruhengeli : il est venu à la mission de Rweza "prendre des renseignements" qui pouvaient faciliter son travail dans la réorganisation du Mulera (55).

Il est certain aussi que les missionnaires étaient consultés sur les candidats à nommer aux postes de chefs et de sous-chefs. La preuve en est donnée par

leurs interventions directes pour imposer leurs candidats au gouvernement. Ce fut le cas de Simoni Nyilingondo. D'abord nyampara (auxiliaire) de la mission de Zaza, Nyilingondo a été promu au rang d'umukarani pendant l'occupation anglaise. En 1927, sur l'intervention de l'administrateur de Rukira et de la mission de Zaza, il a reçu du chef Kamuna le commandement d'une colline. Peu de temps après (en décembre 1929), il a pris la place de Kagango à la tête de la petite chefferie de Mirenge. Il a donc été promu à cause des rapports très étroits qu'il a entretenus avec la mission de Zaza (56).

On peut encore citer le cas de Théodore Ntagozera qui a été nommé chef dans le Rukoma ( 1932 ) sur l'intervention de la mission de Kabgavi. Il était alors en compétition avec le candidat soutenu par le Pasteur Honoré, de Remera (57). D'autres sont signalés ici et là, par exemple, la nomination de Basomigera dans le Bwanacyambwe. Mais ces interventions directes ne constituent pas la règle générale.

La facilité avec laquelle les amis et les protégés des missionnaires étaient d'une manière générale nommés et promus, doit également être signalée comme une preuve de l'implication des missionnaires (58). Ce fut le cas de Faustin Gacinya qui, en 1935, a succédé à son grand-père Kamuna à la tête du Burasa (Gisaka). Le Diaire de Zaza rapporte au sujet de cette nomination : "Deo gratias : nous ne pouvions pas être mieux servis: la mission et les gens " (59). Les exemples et les réactions de ce genre, signalés dans les écrits missionnaires sont si nombreux qu'il serait fastidieux de les présenter tous. Leur grand nombre nous permet d'affirmer que c'était la voie qu'ont suivie plusieurs Batware pour se maintenir au pouvoir ou pour y être promus.

Enfin, il y avait des menaces réelles qui pesaient sur les Batware anti-missionnaires, les non-baptisés ou les convertis au protestantisme (60). Le chef Mulindahabi, du Buganza, a perdu des territoires et ses biens dans ces conditions. Apprécié des Anglais, qui avaient agrandi son territoire pendant

leur courte occupation de l'est du Rwanda, il a été maintenu dans ses fonctions, à l'arrivée des Belges (61). Son seul tort a été d'avoir refusé de se faire baptiser et d'afficher publiquement un grand mépris à l'égard des missionnaires et des Batware qui, comme Rwabutogo, étaient leurs amis (62). Sur l'instigation des missionnaires du Rwamagana et de Zaza, Mulindahabi a été accusé de vols et d'enrichissement illicite ; griefs, précise un témoin, que l'on pouvait porter contre plusieurs Batware de l'époque (63). Rudahigwa lui-même l'inculpa au cours d'un semblant de procès. Le chef a été destitué et exilé au Burundi. Son territoire a été donné à Rwabutogo.

Ce cas et bien d'autres semblables obligeaient les Batware à guhakwa (faire la cour) aux missionnaires pour être sûrs de garder leur commandement (64). Car, affirment presque tous les témoins rencontrés, "Kiliziya niyo vali Leta" (c'est l'Eglise catholique qui gouvernait) (65). En effet, certains missionnaires (comme les P. Vaneswyck, Knoll, Hurel, Lecoindre, Pagès, Delmas, Cazenau sans oublier Mgr Classe lui-même) jouissaient d'une si grande audience auprès du gouvernement et de la population que les Batware réalistes devaient les écouter, les consulter régulièrement. Il faut cependant faire remarquer que, dans ces interventions missionnaires et cette réforme administrative, les hommes nouveaux étaient, contrairement à ce que dit Linden, peu nombreux (66). Les Batware promus étaient dans leur majorité des héritiers possibles qui, dans le cadre traditionnel, auraient succédé à leurs pères ou à leurs parents. Cette pratique n'était pas le fruit du hasard. C'était une application d'un principe fondamental de l'administration indirecte : le droit de naissance qui, d'après le rapport administratif de 1925, conférait la légitimité (67). Comme nous le verrons, Mgr Classe a défendu le même principe.

Il faut aussi rappeler que suite au système scolaire ségrégationniste mis en place, les Batware promus étaient les seuls à remplir les conditions requises pour être auxiliaires du gouvernement : savoir lire et écrire (68).

La promotion des hommes des Bapadiri a été, en outre, favorisée par les bons rapports qui existaient entre ces derniers et le gouvernement, et par la profonde conviction des agents territoriaux selon laquelle la conversion au christianisme et le contact régulier avec les missionnaires faisaient évoluer les mentalités des convertis.

Si l'on en juge par les écrits officiels, provenant du gouvernement et des missionnaires, les nouveaux Batware, satisfaisaient leurs maîtres (69). Parlant de ces nouveaux Batware, le P. Perbal écrivait :

"Si les anciens se montrent médiocres, les jeunes donnent très grande satisfaction. Parmi eux, il faut citer en exemple Mutara Rudahigwa, le Roi du Ruanda, qui répond aux espoirs dont il avait été l'objet et présente toutes les qualités d'un vrai chef, s'occupe de la rénovation économique de son territoire, rend la justice avec équité et va jusqu'à abandonner certains de ses revenus en faveur de ses contribuables. Il faut attribuer en grande partie aux missionnaires catholiques les heureuses transformations constatées chez les jeunes chefs" (70).

Il faut toutefois modérer ces propos trop optimistes. Car plusieurs Batware étaient incapables de bien remplir leurs tâches : d'où des destitutions fréquentes, dont parle le représentant de la Belgique à la SDN.

"Si plusieurs d'entre eux se sont adaptés aisément au régime nouveau, dont ils réalisent avec intelligence les conceptions, d'autres restent dominés par les idées anciennes et, indifférents aux besoins les plus essentiels de leurs administrés, gardent une attitude passive ou même cherchent à abuser de leurs attributions. Lorsque les exhortations et les avertissements les plus solennels sont impuissants à mettre fin à l'incurie ou aux exactions de ces grands nobles, il n'est plus d'autre ressource que de destituer et de remplacer ceux-ci pour procurer aux populations une administration indigène soucieuse de leurs intérêts, et pour permettre aux mesures civilisatrices leur salutaire influence" (71).

A cela, il faut ajouter des irrégularités qui ont marqué la nomination de quelques Batware. C'est ainsi que certains recevaient non seulement les collines ou les territoires de leurs prédécesseurs, mais également leurs biens : ce qui était une injustice à l'égard des Batware destitués, comme le dit assez bien le Diaire de Kabgavi.

"Nos jeunes chefs chrétiens, lorsqu'ils reçoivent du gouvernement l'administration d'une colline, enlevée à un chef indésirable, reçoivent parfois du même coup les vaches que les habitants de ces collines ont reçu en contrat particulier (bugaragu) de chefs ou propriétaires d'autres régions. Il est évident que c'est là une injustice et qui met ces jeunes gens dans une situation embarrassante : car s'ils refusent ces vaches, en disant que leur conscience s'y oppose, les agents du gouvernement y verront un affront, et ils risquent de tout perdre ou au moins de voir compromis pour longtemps leur faveur auprès des Européens" (72).

Pourtant le gouverneur (a.i.) Postiaux avait donné, comme nous l'avons déjà relevé plus haut, des instructions claires pour la suppression de ces abus. D'après ce témoignage, postérieur à ces instructions, le moins que l'on puisse dire est qu'elles n'ont pas été appliquées tout de suite.

Il faut mentionner, d'autre part, l'ambiguïté dans laquelle ces nouveaux chefs accomplissaient leurs charges. En effet, certains auteurs actuels font remarquer que cette réforme administrative s'est effectuée à partir d'une connaissance incomplète des structures administratives traditionnelles. C'est le cas de A. Kagame qui regrette la suppression de la Milice rwandaise. Car, explique-t-il, "la Milice rwandaise n'était pas destinée uniquement aux combats : c'était une corporation d'hommes qui, tout en étant à l'occasion mobilisés en commun, avaient des droits à défendre en commun et des devoirs dont ils devaient s'acquitter en commun" (73). Selon cet auteur, l'affectation de chefs d'armée aux fonctions de chefs dans le cadre

administratif a créé une triple confusion parmi les administrés. La première résidait dans le fait que, un certain temps, les chefs d'armée étaient restés, en dépit des nouvelles limitations territoriales, en contact avec leur milice:

"...tout en limitant ses fonctions administratives à un territoire déterminé, le chef restait en contacts supraterritoriaux avec sa Milice, dont les membres étaient éparpillés par tout le Rwanda. Il réclamait les prestations de la cour, et il réglait certaines affaires concernant le gros bétail de ses sujets" (74).

Seconde ambiguïté: l'harmonisation, intervenue par l'échange d'ibikingi entre chefs d'armée, a réduit au rang de simples bugaragu les miliciens qui ne dépendaient pas du roi. Ainsi:

"Celui qui commandait la milice A avait, par exemple, dans sa chefferie des membres des milices G M B, et les chefs respectifs de ces dernières avaient dans leurs chefferies des membres de la milice A. Après entente, le chef de la milice A livrait ses subalternes guerriers à ses trois collègues, qui lui cédaient en échange les leurs, habitant dans sa chefferie. Peu importait que le nombre échangé ne fût pas égal de part et d'autre : il s'agissait d'un marché forfaitaire dans lequel chacun gagnait" (75).

Selon A. Kagame, cette pratique a contribué à l'extension d'ubuhake dans le pays.

La troisième ambiguïté consistait en ceci: pour les administrés, "le chef reconnu par l'autorité n'était qu'un simple chef, représentant en partie une autorité étrangère dont il faisait exécuter les ordres, tandis que son prédécesseur se situait sur le plan vénérable de nos traditions" (76). Ce qui faisait que le chef d'armée destitué jouissait toujours d'une influence morale supérieure à celle de son successeur dans la région" (77).

L'abbé Kagame n'est pas le seul à porter un jugement négatif sur cette

réforme. I. Linden fait de même en regrettant aussi la suppression des trois chefs traditionnels, surtout celle du chef d'armée, à qui de simples gens sans défense pouvaient faire appel.

"The abolition of the army chiefs deprived the Hutu of an informal court of appeal : in the past peasants had been able to play these chiefs off against the Abanyabutaka and had seen in them more of the ideal of feudal society, with its reciprocal bonds of loyalty and protection" (78).

Si donc cette réforme était claire pour ceux qui l'avaient conçue et qui l'appliquaient, elle l'était moins auprès des administrés. Elle les a mis dans un état de confusion au sujet de l'identification de leurs véritables dirigeants immédiats et les a privés de certaines garanties que leur offrait le système administratif traditionnel.

Pour les missionnaires et Mgr Classe en particulier, l'application de cette réforme et l'avènement de nouveaux chefs leur ont permis de contrôler davantage l'administration et les services publics du pays, grâce à l'élite politique tutsi dont ils ont favorisé la promotion, depuis les échelons supérieurs jusqu'aux degrés les plus bas de l'exercice du pouvoir. De plus, ils pouvaient facilement faire intervenir ces nouveaux chefs pour le bénéfice de l'évangélisation.

### 3.2. Les missionnaires et la politique économique et sociale du gouvernement

Dans le domaine économique et social, le programme du gouvernement comportait plusieurs aspects que nous ne pouvons pas aborder dans leur totalité. Nous n'avons retenu que ceux au sujet desquels les missionnaires se sont prononcés ou à la réalisation desquels ils ont participé. Il s'agit notamment de la lutte contre les famines et de l'exode des Banyarwanda vers les colonies anglaises.

#### a) La lutte contre les famines

Les famines et les disettes périodiques, aux causes multiples, que connaissait le pays, ont fortement conditionné la politique économique du gouvernement (79). Après la famine Rumanura (1917-1918) dont il a été question dans la première partie de ce travail, une grande partie du pays a connu la famine d'une manière chronique de 1925 à 1931 (Gakwege et Rwakavihura). Elle s'est d'abord déclarée dans le Nduga et a fait dire par Mgr Classe à ses collaborateurs:

"Nous n'avons pas à discuter sur les raisons de ce fléau. Ce que je veux dire sans réticence, c'est que nous nous trouvons dans l'embarras le plus angoissant" (80).

Elle a frappé ensuite le Bwanacyambwe (1928) et l'est du pays (1928 - 1931). Dans le Buganza et le Gisaka, les agents de l'administration et les missionnaires ont estimé le nombre des victimes à 35.000 morts. Certains endroits, comme les bords du lac Muhazi, ont enregistré un taux de mortalité particulièrement élevé, estimé à 50 %. Le nombre de ceux qui ont fui la région a été estimé à 40 % de la population régionale (81).

Seul le Nord a été épargné. Il est devenu de ce fait un des lieux d'approvisionnement et de refuge des affamés : les autres étant le Bwanamukali et le Kinyaga.

Certains Batware ont été mis en cause pour avoir aggravé la famine en détruisant les récoltes par leurs vaches. Mais ce sont, à notre avis, des cas isolés qui ne peuvent pas être généralisés (82).

Par contre, les critiques portées contre le gouvernement au sujet de sa lenteur pour acheminer les secours vers les régions éprouvées sont fondées.

Elles ont été si vives de la part des missionnaires qu'elles ont provoqué une mise au point de Mgr Classe qui défendait le gouvernement en ces termes: "Depuis assez longtemps (...), on parle de la famine dans le Ruanda, mais un peu à mi-voix, comme si on était responsable des ardeurs du soleil, du manque de pluie. Le gouvernement belge a fait tout ce qu'il a pu pour sauver les affamés. Son action bienfaisante, il la continue, dépensant sans compter : des milliers de tonnes de vivres ont été distribuées, et les distributions continuent. Un seul souci existe: atteindre le plus possible de malheureux. Deux fois, M. le Gouverneur du Ruanda-Urundi a parcouru les territoires affamés. Le général Tilkens, Gouverneur Général, s'est lui-même rendu sur place. On serait donc mal venu et ce serait une injustice de faire grief au gouvernement belge de cette affreuse calamité. Bien au contraire, nous qui souffrons des souffrances de notre malheureux peuple, nous lui disons notre reconnaissance : sans lui le désastre surpasserait celui de l'Ouest du Ruanda en 1917 et 1918, au lendemain de la campagne" (83).

Pendant la seconde guerre mondiale, le pays a connu une autre grave famine (Ruzagayura 1942-1944). Comme les précédentes, elle a été causée par la sécheresse, mais aggravée, elle aussi, par l'augmentation des corvées et l'effort de guerre décrété par le gouvernement (84). Même si l'infrastructure routière s'était améliorée depuis la précédente famine et que la politique agricole avait donné des résultats positifs, cette famine-ci, contrairement à ce que disait Mgr Classe, a fait beaucoup de victimes (85). D'après A. Kagame, la raison de cette situation paradoxale est que les responsables de l'administration locale ne l'ont pas signalée à Usumbura dès son apparition (86). C'est par les missions que le gouverneur en apprit l'existence. Sa réaction fut rapide : il limogea le Résident du Rwanda, arrêta l'effort de guerre et fit acheminer des vivres, achetées au Congo, vers les régions éprouvées.

L'action gouvernementale pour la lutte contre ces famines et disettes

fréquentes se caractérisait, d'une part, par cette intervention immédiate pour secourir les affamés, complétée par des mesures qui, comme le stockage et la distribution des semences, devaient permettre le retour des déplacés et la reprise des activités habituelles (87). Elle se caractérisait, d'autre part, par un plan à long terme qui avait un double objectif : l'extension des cultures vivrières non-saisonnnières, peu sensibles aux variations climatiques; c'est ainsi que, à partir de 1930, le manioc et la patate douce furent propagés à grande échelle et qu'on a procuré une source de revenu à la population par l'introduction des cultures industrielles exportables (88). C'est le café qui a été choisi: les essais de propagation ont débuté en 1932. Chaque contribuable a été tenu de planter et d'entretenir 54 caféiers, le sous-chef 250 caféiers et le chef 1000 caféiers (89). Le gouvernement a, en outre, entrepris de grands travaux d'acquisition de nouvelles terres cultivables grâce à l'assèchement de marais, et de protection du sol contre l'érosion par le reboisement (90).

Pour Mgr Classe, cette politique était appropriée, dans la mesure où elle ne faisait pas appel aux colons et qu'à long terme, elle offrait au gouvernement les moyens de financer des projets ultérieurs (91).

"Sans ressources, le gouvernement ne pourra rien faire : le pays entier pâtira de cette pénurie et nous-même les premiers, vu que les allocations qui nous aident tant ne pourront être continuées".

C'est pourquoi il invita ses collaborateurs à soutenir cette politique.

"Nous devons aider de toute notre influence cette politique qui est réellement un grand bien pour le pays et pour les Banyarwanda. C'est elle qui mettra le pays à l'abri des famines périodiques et apportera l'aisance, de cela on ne peut douter" (92).

Sur le terrain, l'action missionnaire consistait en distribution des semences ou des plants et surtout à expliquer aux chrétiens et aux catéchumènes le bien-fondé des mesures prises. C'est ainsi que les abbés de Rulindo ont joué

un grand rôle dans la campagne régionale du manioc.

"Les prêtres indigènes, rapporte le Diaire de Kigali, ont joué un rôle magnifique dans la campagne du manioc. A l'Eglise, au catéchisme, sur les collines, les Abbés ont expliqué le véritable sens de cette campagne" (93).

Les missionnaires et les prêtres indigènes apaisaient aussi ceux qui étaient mécontents des nouvelles contraintes créées par ces cultures obligatoires. A ce sujet, le rôle joué par le P. Devos pour calmer les sujets du chef Rwampungu (Bumbogo) est une bonne illustration du rôle déterminant joué par les missions pour l'obtention de résultats positifs dans le domaine agricole.

En effet, suite aux corvées provoquées par la culture obligatoire du manioc, une partie des sujets du chef Rwampungu s'est révoltée et a refusé d'aller chercher les boutures de manioc à planter (94). La situation devint si préoccupante que le Résident fit appel au P. Devos, ancien de la mission de Rulindo (alors tenue par les prêtres indigènes) qui était en poste à Kigali, pour aider l'administrateur Schmidt à ramener le calme dans sa région (95). Le Père sillonna le Bumbogo et réussit, au bout d'une quinzaine de jours, à calmer les révoltés. Ce qui amena le gouverneur Voisin à promettre de faire son possible pour aider les missions catholiques "par une large diffusion des idées chrétiennes, seules civilisatrices" (96).

Du côté des Batware, il n'y a pas eu de mouvement de révolte. Mais, après s'être entretenu avec ceux qui ont bien connu cette époque, on peut affirmer que le mécontentement couvait. En effet, les Batware se plaignaient des nombreuses tâches qu'il leur était demandé d'accomplir en peu de temps, et de l'absence de dialogue entre eux et les agents territoriaux (97). Ils appréciaient à leur juste valeur les options générales de la politique agricole. Mais ils contestaient, sans l'exprimer publiquement, certaines mesures, comme celle de faire cultiver les gens loin de leurs domiciles, le long des routes ou dans des endroits non fertiles (98).

Enfin, les missionnaires soutenaient la politique agricole du gouvernement par l'enseignement de notions élémentaires d'agriculture dans les écoles primaires, par la formation des cadres, la participation à la campagne de reboisement et à la lutte contre les catastrophes naturelles, telles que l'invasion des sauterelles, la teigne des caféiers... (99).

Du fait du rôle important joué par les missionnaires dans ce domaine, il n'est pas étonnant de constater qu'ils n'ont jamais mis en cause le principe des corvées ni leur augmentation. Seules quelques carences de ce système ont été relevées par eux : par exemple, l'absence d'un recensement complet de la population qui, d'après Mgr Classe, aurait permis une répartition plus équitable des corvées: "son absence est toujours une des plus grandes causes de désarroi et d'injustices" (100); ou la pratique courante de considérer les garçons âgés de 14 à 16 ans comme "des contribuables mâles adultes valides", astreints aux corvées et à l'impôt (101). Et lorsque Mgr Classe a constaté finalement que "les travaux prescrits" avaient augmenté et qu'ils étaient devenus "un réel obstacle à la régularité et (...) au recrutement des catéchumènes", il s'est contenté de demander que "les catéchumènes, munis de leur carte signée régulièrement (...) soient dispensés des travaux de deux jours par semaine afin qu'ils aient, eux aussi, la possibilité de se faire instruire" (102). Ce qui ne pouvait pas lui être refusé, car cette dispense avait été accordée aux catholiques du Burundi et aux Adventistes de Gisenyi (103).

On ne peut pas contester les résultats positifs enregistrés par le gouvernement dans sa lutte contre les famines et l'introduction de cultures industrielles. Mais on doit relever que la contrainte et des visées autre que la promotion de l'agriculture qui ont marqué l'action gouvernementale et missionnaire ont occulté aux administrés la justesse du choix de base, à savoir, l'importance et la priorité, toujours actuelles, de l'agriculture.

b) La lutte contre l'émigration des Banyarwanda vers les colonies anglaises

La spécificité de cette période réside dans l'ampleur qu'a pris le mouvement de l'exode des Banyarwanda vers les colonies anglaises (104). A ce propos, Mgr Hirth écrivait en 1926:

"Les missionnaires constatent que nos montagnards qui jamais autrefois ne sortaient de leur pays, prennent de plus en plus l'humeur voyageuse : au Nord et à l'Est, les Anglais, nos voisins, attirent des milliers de travailleurs et pour cela sèment l'or à profusion" (105).

Cet exode inquiétait beaucoup les missionnaires à cause du nombre élevé de chrétiens qui partaient, et des conséquences négatives qu'un tel séjour (minimum six mois) pouvait entraîner pour leur vie familiale et leur vie de croyant. On peut lire dans le Diaire de Zaza:

"Nos chrétiens, en Uganda, travaillent, qui sur les routes du gouvernement, et ceux-là sont encore convenablement logés et nourris dans les camps, qui chez les particuliers. Ils ne reçoivent pas les sacrements et ne vont pas à la messe le dimanche. Même le dimanche est le jour pour se procurer les vivres pour la semaine. Tout cela est très regrettable. Ajoutons-y les mauvais exemples qu'ils y ont tous les jours sous les yeux, la poursuite du gain. Certes, ils doivent perdre ainsi tout goût pour les choses du ciel. Et puis, au ruogo, le mari laisse sa femme pendant six mois, en an et plus longtemps parfois; on ne cultive plus. Les parents engagent leurs enfants à partir pour la famille. On a beau leur démontrer qu'ils y gagnent si peu de chose et qu'au contraire ils y perdent tout, ces pauvres nègres, impossible de les retenir et ils partent sans prévenir les Pères et sans testimonium. Le P. Supérieur en a parlé plusieurs fois le dimanche à la grand'messe et depuis, paraît-il, les chrétiens se rendent plutôt dans le Buhunyu où quelques Pères s'occupent d'eux et où la maladie fait moins de victimes. Sur la propriété,

on tient à la mesure prise depuis longtemps, que celui qui part à l'étranger perd par le fait même sa bananeraie et s'il n'est pas marié, c'est le prétexte de lui enjoindre de s'établir endehors de la propriété le jour où il se mariera" (106).

Pour les missionnaires, cette émigration avait des causes internes, à savoir les famines et les disettes fréquentes dont il a été question, l'évolution des mentalités que trahissait la recherche du gain et de l'enrichissement, l'augmentation des contraintes administratives (travaux publics, cultures obligatoires et impôt) et, enfin, la cherté de la vie : phénomène dont Mgr Classe parle fréquemment dans ses lettres, par exemple en 1924 lorsqu'il écrivait :

"Ce qui m'inquiète, c'est que les Banyarwanda commencent à aller travailler dans l'Uganda, à Kabale, à Kampala, à Bukoba aussi, à cause du change. Ici, les prix ont doublé pour tout cette année : la houe indigène qui en 1914 et en 1915 était à 0,35 fr vaut de trois à quatre francs. L'an dernier, le kg de pois était à 0,10 fr, il est, en 1924, à 0,35 fr; à Usumbura à 0,65 fr et même à 1 fr à cause du ravitaillement du Congo Belge qui fait hausser les prix. Les gens veulent trouver de l'argent pour avoir de quoi s'habiller; ils continueront donc de plus en plus à aller en pays anglais où la main-d'oeuvre manque" (107).

À la veille de la crise économique mondiale, cette situation n'avait pas changé.

"Depuis votre passage (en 1928), il y eut une augmentation du coût de la vie de 150 % ; aux simples manoeuvres, même occasionnels, nous devons donner 1,25, 1,50 frs par jour. Le prix de la pioche indigène, qui en réalité reste l'unité monétaire pour le peuple, est monté depuis 1922 de 1 à 18 frs et la chèvre de 3,5 à 90-100 frs" (108).

Après la crise, la situation économique intérieure a continué à se dégrader: vivres, habits et main-d'oeuvre coûtaient de plus en plus cher (109).



Cette forte émigration avait aussi des causes externes : la pénurie de main-d'oeuvre dont souffraient les colonies anglaises, en particulier l'Uganda, l'offre de salaires élevés, les meilleures conditions de travail et la présence d'une plus grande variété de biens de consommation sur les marchés de ces pays (110).

Les causes de l'émigration restent par conséquent les mêmes que par le passé. Seul le comportement de la puissance coloniale est différent. Pour arrêter ce mouvement, le gouvernement a essayé plusieurs solutions d'ordre économique et administratif. Il a entrepris de grands travaux de construction en vue de créer des emplois rémunérés, a interdit aux Batware de molester leurs sujets et aux entreprises privées de faire appel au travail forcé et a fait subir aux revenants de l'étranger des tracasseries administratives : frais de douane élevés sur les biens rapportés, contrôles à domicile, vexations (111).

Vu leur insuffisance et leur non-application, ces mesures n'ont pas atteint leur objectif. En effet, le gouvernement accordait une plus grande importance à une autre solution: celle d'orienter ce mouvement vers les mines du Katanga (Congo Belge).

Intéressée plus que d'autres sociétés industrielles, l'Union Minière du Haut Katanga envoya, dès 1925, des agents au Rwanda-Urundi pour y recruter des travailleurs volontaires. Les services administratifs territoriaux devaient leur faciliter la tâche. Les missionnaires ont été invités par le gouvernement à faire de même.

"On nous a demandé, disait Mgr Classe, à Mgr Gorju et à moi, d'intervenir pour qu'une centaine de familles chrétiennes du Ruanda-Urundi acceptent d'émigrer au-delà du Tanganyika, cela pour commencer. Le Gouverneur actuel du Ruanda-Urundi, comme nous, ne croit pas à la possibilité d'une réussite (...). Nous, nous nous abstenons évidemment: les gens ne tiennent aucunement à

s'expatrier" (112).

Peu de volontaires se sont présentés d'eux-mêmes aux recruteurs. Et les rares familles chrétiennes qui sont parties, l'ont fait "malgré elles" (113). Ce qui a poussé Mgr Classe à intervenir auprès du Résident pour faire cesser l'usage de la contrainte dans le recrutement.

"La pression ne donnerait que des inconvénients très graves et n'entraînerait que des familles de rencontre, comme c'est le cas de la plupart de celles qui partent pour le Katanga : ce qui n'est pas avantageux" (114).

Les modestes résultats de ce recrutement sont à imputer à la résistance des Banyarwanda pour qui cette contrée était inconnue, aux conditions avantageuses offertes par les colonies anglaises et au comportement des missionnaires qui n'ont pas engagé toute leur influence (115). Officiellement, ils ne s'y sont pas opposés pour ne pas offusquer les responsables de l'administration locale et métropolitaine mais tous, à l'instar de Mgr Hirth, croyaient que "ce ne sont pas les pays des mines d'or ou de diamant (...) qui produisent les meilleurs chrétiens" (116). L'émigration qu'ils ont soutenue, celle des éleveurs Batutsi vers le Gishali (Nord-Kivu), a mieux réussi que celle vers le Katanga (117).

Il faut préciser aussi que le recrutement de l'Union Minière n'avait pas l'aval de la Commission Permanente des Mandats. Lors de la 14e session ordinaire, plusieurs délégués ont exprimé leur crainte de voir le Ruanda-Urundi devenir le réservoir de main-d'oeuvre pour les sociétés industrielles congolaises, comme le souhaitait le gouvernement belge. Pour la majorité d'entre eux, la solution au problème de surpopulation de ces territoires résidait dans "la création d'entreprises sur place, l'amélioration et l'intensification des cultures industrielles" (118). Cette position rejoignait celle de Mgr Classe et de deux économistes belges qui s'opposaient également à l'exode des habitants parce que, disaient-ils, "l'abondance de la

main-d'oeuvre constitue la richesse d'une nation" (119). Après la seconde guerre mondiale, cette position se modifiera, tant du côté de l'Eglise catholique, qu'à l'ONU.

Pour la période qui nous concerne, les missionnaires n'ont jamais accepté l'émigration. Qu'elle fût volontaire ou dirigée, ils s'y sont opposés, redoutant des conséquences négatives sur la pratique de leurs chrétiens. Pour eux, la solution au problème de surpopulation résidait dans la politique agricole que le gouvernement était en train de mener. Or, et c'est ici que se trouve la contradiction de leur comportement, ils reconnaissaient que l'application de cette politique avait contribué en partie à l'amplification de l'émigration dont ils souhaitaient la fin. Ce qui revient à dire que pour eux le statu quo était en définitive le seul état préférable, parce qu'il leur permettait d'évangéliser plus facilement, c'est-à-dire appliquer leurs méthodes faites pour une société stable. Or, le statu quo ne pouvait pas être la solution adéquate pour un pays qui, en plus de sa petitesse, connaissait en ces années-là un taux annuel moyen de croissance démographique de 2,52 %.

### 3.3. Mgr Classe et la cour de Nvanza

Si tous les Batware, même ceux qui étaient récalcitrants au début, ont tenu leur rôle d'auxiliaires des missionnaires et de la puissance coloniale, le roi Musinga ne s'y est pas prêté. Nous allons essayer de voir pourquoi et comment il a persisté dans ce refus qui, finalement, lui a été fatal.

#### 3.3.1. L'évolution des rapports de Musinga avec les Européens

Les rapports entre Musinga et les Européens ont connu deux phases dont le moment charnière se situe vers la fin de l'année 1925.

##### a) Musinga antieuropéen

Avant 1925, le Mwami était considéré comme antibelge, et ceux qui ont vécu près de lui le confirment, mais pas antimissionnaire ni anticatholique (120). Mgr Classe faisait cette observation au début de son épiscopat :

"Le roi Musinga et les chefs, disait-il, sont pour nous. Les chefs surtout, car le roi, en réalité, déteste tous les Européens et sa pensée secrète est de les bouter un jour tous dehors. Mais, entre les Européens, les Pères sont ses amis autant que faire se peut. Un grand nombre de Batutsi se déclarent ouvertement pour nous et se font instruire" (121).

Son hostilité à l'égard des Belges était due à la politique, dirigée contre lui, sous l'occupation militaire et aux limitations portées à ses pouvoirs traditionnels (122). Dès 1923, la collaboration entre Musinga et les Belges devint de plus en plus difficile.

"Actuellement, notait Mgr Classe, dans le pays, la situation est difficile. Le roi travaille activement à déposséder tous les chefs de province pour

augmenter encore sa puissance personnelle déjà si grande. En réalité, ce mouvement est contre les Européens, car nombre de chefs de province se déclarent franchement pour eux, d'autant qu'ils voient que ce rapprochement seul peut les sauver" (123).

Le vicaire apostolique attendait des mesures énergiques de la part du gouvernement, pour couper court à cette opposition.

"Jusqu'à présent, disait-il, on a toujours, depuis 1907, fortifié l'autorité du sultan indigène. On a si bien fait qu'on semble actuellement le craindre beaucoup, à tort cependant, car dans quelque temps les événements auront peut-être tout changé (...). On dit qu'on profitera de la satisfaction que lui donne la récupération de la partie est du pays, pour diminuer son omnipotence. Ce sera un bien. Mais comme on craint d'attaquer la base de l'organisation sociale, nous sommes exposés à des demi-mesures qui ne produiront rien sinon des désavantages pour les catholiques" (124).

Le gouvernement n'a pas agi aussitôt dans le sens indiqué et souhaité par Mgr Classe parce, qu'il était convaincu que Musinga était "de bonne volonté" et désireux "d'améliorer les conditions (matérielles) de son peuple" (125). Pour le gouvernement, seul l'entourage du Mwami était hostile à la collaboration avec les Européens. Telle a été, en tout cas, l'analyse du Commissaire royal Marzorati qui écrivait à ce sujet :

"Notre autorité sur les populations indigènes devrait également s'affirmer avec plus de force, principalement dans le Rwanda, où l'entourage du Mwami vit dans une atmosphère d'intrigues et de superstitions qui entrave notre influence" (126).

Dans un premier temps, l'action gouvernementale s'est limitée à l'affaiblissement de cet entourage (127). La première victime de cette politique fut le grand mupfumu (devin) et mwiru (gardien du code ésotérique), Gashamura, exilé au Burundi en mars 1925. Le rapport administratif de cette

année justifie cette décision de la manière suivante:

"Elle s'imposait en raison de l'opposition obstinée de Gashamura à tout progrès et de l'ascendant illimité et néfaste qu'il exerçait sur Musinga" (128).

D'autres personnages influents de la cour ont été frappés de mesures semblables, citons, à titre d'exemple, Tete et Rudahanwa (129).

La relégation de Gashamura a affligé Musinga qui a fait part de sa peine aux missionnaires de Kabgayi et les a priés d'intercéder en faveur de son mwiru auprès du gouvernement. Mais ces derniers sont restés insensibles à son appel (130).

Ces mesures ont détérioré les rapports de Musinga avec les Européens, comme l'atteste cette lettre de Mgr Classe, écrite après ces événements.

"A Nyanza, disait-il, on semble se montrer de plus en plus contre les Européens. C'est que l'autorité et l'autocratie du roi semblent de plus en plus et il ne voudrait rien céder" (131).

Par ailleurs, le procédé s'est avéré inefficace, car ces mesures n'ont pas rendu le roi aussi coopérant que le gouvernement et les missionnaires le voulaient. Le rapport administratif de 1926 reconnaît indirectement cet échec, en brossant ce tableau peu flatteur de Musinga:

"Musinga, en effet, roi sans énergie, usé et vieilli avant l'âge, d'une susceptibilité malade, est d'une invraisemblable crédulité concernant la divination, les sortilèges et les maléfica, et se soumet aveuglément aux injonctions des sorciers. Ceux-ci en abusent pour le convaincre de ce que tout contrôle de l'administration porte atteinte à son pouvoir et à son prestige, que la solution de tout différend dans lequel elle intervient est entachée de nullité de même que toute désignation de chef proposée ou sanctionnée par elle, que toute palabre ainsi tranchée et toute investiture donnée dans ces conditions devront être révisées bientôt, lors du départ des autorités européennes. Car, jouant le tout pour le tout, les sorciers de

Nyanza ont récemment annoncé urbi et orbi que le départ des Européens était proche et que Musinga reprendrait bientôt son pouvoir absolu de jadis" (132).

Musinga et son entourage ont donc opté pour le radicalisme et non pour la soumission. Dans cette épreuve de force, engagée entre eux et le gouvernement, le roi partait perdant dès le départ non seulement à cause de la puissance des Européens, mais aussi parce que la classe dirigeante était de nouveau profondément divisée par la résurgence des antagonismes entre le clan d'Abega et celui d'Abanyiginya (133).

Cette dissension aux origines complexes et lointaines s'est concrétisée en un procès qui s'est déroulé à Nyanza en décembre 1925 et qui a opposé Kayondo, neveu de Musinga, à deux protégés de celui-ci, les Batware Kanuma et Bandora (beau-père du roi) (134). D'après le rapport administratif confirmé par notre enquête, il portait sur "une cinquantaine de collines et plusieurs milliers de têtes de bétail" que le père de Kayondo, Mbanzabigwi, avait confiés à ces deux Batware en attendant la majorité de son héritier (135). Outrepasant leurs droits, Kanuma et Bandora s'étaient appropriés ces biens, avec, semble-t-il, l'accord tacite du roi et de la reine-mère, et avaient laissé Kayondo complètement démuné (136). Celui-ci, convaincu que la cour ne pouvait pas lui rendre ses biens et conseillé par quelques membres de son clan d'Abega, porta plainte contre les deux Batware devant les autorités européennes. Le Résident " confirma la sentence rendue jadis par le Mwami " qui reconnaissait Kayondo dans ses droits. Mais elle n'avait pas été exécutée : Kanuma et Bandora n'ayant pas été obligés de s'y conformer (137).

Ce procès a constitué un cas de jurisprudence et a eu un grand retentissement dans le pays. Le poids politique et économique du clan d'Abega étant considérable, il a divisé une partie de la population en partisans et adversaires de Kayondo. Ces derniers le traitèrent de grand ennemi du roi et d'homme sans coeur (138).

A Kabgayi, la victoire de Kayondo fut interprétée comme le retour " du parti des Bega à la direction des affaires indigènes" (139). Ce dont la mission se félicitait à cause des appuis que ce parti cherchait effectivement auprès des Européens et plus spécialement auprès des missionnaires (140).

Cette division de la classe dirigeante a été exploitée par les adversaires de Musinga pour l'isoler davantage des membres influents de sa famille, des grands chefs et même de ses propres enfants. Mais il a persisté dans son refus de collaborer avec le gouvernement dans les limites qui lui étaient imposées (141). Plus encore, il devint anticatholique d'après ce témoignage de Mgr Classe :

"Le sultan Musinga est devenu, ou plutôt, s'est dévoilé, absolument anti-catholique" (142).

Cette attitude devait lui valoir des sanctions de la part du gouvernement et des accusations, fondées ou non, de la part des missionnaires et plus particulièrement de Mgr Classe. Celui-ci, avant de demander ouvertement sa destitution, a relevé sans cesse, le radicalisme anticatholique de Musinga. C'est ainsi qu'il écrivait en 1927 :

"Jusqu'à présent rien au point de vue politique ou dans les sphères administratives du Ruanda n'a vraiment favorisé le catholicisme. Nous n'avons pas de Messieurs pratiquants comme dans l'Urundi, et Musinga a toujours conservé son autorité, laquelle devient de plus en plus anti-catholique. Couramment, il le dit : 'les catholiques sont ses ennemis, les ennemis des coutumes du Ruanda' " (143).

Il y a beaucoup d'exagérations dans les propos du vicaire apostolique, notamment en ce qui concerne les rapports de Musinga avec les catholiques. Certes, ce dernier restait toujours attaché à sa religion traditionnelle, mais, et c'est l'avis de tous ceux qui ont vécu près de lui les dernières

années de son règne, il n'était pas plus hostile aux catholiques ni un obstacle pour ceux qui voulaient se convertir (144). Ceci est vrai, dans la mesure où le mouvement des conversions massives se dessinait déjà et qu'il y avait beaucoup de catholiques parmi le petit nombre de Bagaragu qui lui sont restés fidèles. Il faut par contre chercher ailleurs la véritable raison des attaques virulentes de Mgr Classe contre Musinga.

Ce dernier était bien au courant de ce que disaient sur lui et sur son entourage les partisans de Kayondo que l'on a appelé Abahababyi (145). La preuve en est une lettre qu'il a adressée à Mgr Classe pour le convaincre de la fausseté de l'image qui lui était attribuée.

"Celui qui vous a dit, écrivait-il, que mes proches m'opposent aux amis des Européens est mon ennemi (...); il veut me brouiller avec vous pour que vous me haïssiez (...); que vous vous retourniez contre moi (...) et que vous vous disiez : puisqu'il n'aime pas nos amis, il ne nous aime pas non plus (...).

Ou bien alors il veut vous brouiller avec mes Bagaragu (...) pourqu'ils subissent le même sort que Gashamura. Celui-ci a été accusé d'être hostile aux Européens, et ces derniers y ont cru". Il terminait sa lettre en disant :

"Continuons à vivre comme nous avons vécu depuis longtemps (...). Tu as toujours tenu tes promesses. Ce qui me faisait souffrir venant de la part des autres Européens, je te le disais, et tu arrangeais tout" (146).

L'argumentation de Musinga ne manquait pas de fondement, dans la mesure où il avait donné aux missionnaires tout ce qu'ils avaient demandé, mise à part sa conversion, avant que leurs rapports ne se sont détériorés. Mais Mgr Classe, engagé déjà dans une campagne de dénigrement contre Musinga et voulant désormais son éloignement de la scène politique, est resté insensible à ces propos (147).

Musinga, déçu par les catholiques, tenta un rapprochement avec les protestants

: d'abord avec les Adventistes, ensuite avec les Anglicans et, enfin, selon Mgr Classe, il essaya d'entrer en contact avec les Anglais de l'Uganda (148).

Non seulement ces recherches de soutien n'ont pas été d'aucune utilité, mais pire encore, elle ont précipité sa relégation. Mgr Classe les a présentées à ses collaborateurs comme un des motifs importants justifiant cette décision.

"Musinga, leur disait-il, malgré de multiples avertissements chaque année, ne se départit pas de sa résistance passive antieuropéenne et, au point de vue du Ruanda, anti-sociale. Pour nous, ce qui n'a rien à voir dans l'affaire, il est devenu de plus en plus anticatholique et agit pour multiplier l'établissement de nouvelles missions anglicanes" (149).

Dans ce passage, le vicaire apostolique voudrait nier qu'il ait tenu compte des intérêts des missions catholiques dans cette question de la relégation de Musinga. On doit alors se demander pourquoi il s'est acharné contre Musinga s'il n'avait aucun intérêt à en retirer. La vérité est qu'il voulait voiler ses propres intentions et le rôle qu'il a joué dans la destitution de Musinga.

#### b) La destitution de Musinga

Dans la correspondance de Mgr Classe, les premières allusions aux sanctions contre Musinga datent de la lettre du mois de juin 1927, dans laquelle il écrivait:

"Il semble qu'au point de vue politique, nous allons avoir des changements et que l'étoile de Musinga va pâlir sérieusement. Ce sera un bien très grand à tous les points de vue" (150).

Mais, dans les milieux gouvernementaux, le sort du roi du Rwanda fut évoqué officiellement dès 1926. Ainsi, l'on peut lire dans le rapport administratif

de cette année :

"Les Grands de la Cour, les Abiru conseillers, les Bapfumu, en dépit du bannissement de Gashamura, relèvent la tête, guidés par le grand sacrificateur du palais, Bandora, et le Mwami n'est qu'un jouet entre leurs mains" (151).

Le radicalisme du roi et de son entourage allait donc amener le gouvernement à envisager des mesures plus sévères, dont Mgr Classe avait souhaité l'application un peu plus tôt, en 1927.

#### 1) Les préparatifs

C'est dans une lettre que le gouverneur (a.i.) Postiaux a adressée au Ministère des Colonies que le sort du monarque du Rwanda a été abordé d'une manière plus claire.

"Le Gouvernement, disait Postiaux, n'avait aucune idée préconçue sur le roi, mais dès à présent il considère que le prestige de l'administration n'a rien à gagner, au contraire, même aux yeux des nobles Batutsi qui méritent notre considération; je m'empresse d'ajouter que c'est le plus grand nombre, en s'appuyant ou même simplement en paraissant s'appuyer sur cet être sans moralité ni conscience, qui ne voit et ne veut voir, dans les prérogatives qu'il s'efforce de conserver, que les avantages matériels qui en constituent l'apanage et le moyen de satisfaire une ambition dans laquelle n'interviennent ni le sentiment du devoir à remplir, ni la moindre préoccupation intéressant le sort de ses sujets" (152).

Partant de cette constatation du désintérêt total de Musinga pour l'amélioration des conditions de vie de son peuple, le gouverneur a proposé ouvertement sa destitution et sa relégation.

"Je puis conclure que le gouvernement ne s'exposerait, dans le Ruanda, à aucun mécompte en reléguant Musinga et en lui servant une pension qui ne devrait certes pas atteindre, pour lui permettre d'être à l'abri, lui et les siens, de

tous besoins raisonnables, la somme impressionnante que représente le 20ème de l'impôt perçu dans le Ruanda et le tribut que lui payent, en nature, des sujets sur lesquels il n'exerce plus en réalité d'autre autorité que celle que nous nous évertuons à lui conserver, les chefs de province les plus puissants s'étant virtuellement affranchis et parfaitement adaptés au régime nouveau où l'autorité européenne s'est substituée entièrement, peut-on dire, à celle, beaucoup moins appréciée, du Mwami" (153).

Postiaux a précisé dans cette lettre qu'il avait consulté le vicaire apostolique à ce sujet et que celui-ci partageait son opinion. Effectivement, la position de Mgr Classe était semblable à la sienne et l'on peut même dire qu'elle l'a inspirée. C'est dans une lettre du mois de septembre 1927, adressée au Résident du Rwanda Morteauhan, que l'évêque a exposé pour la première fois sa vision globale de l'avenir politique du Rwanda. Partant d'une distinction entre "l'autorité des Batutsi" et "l'autorité de Musinga", il a indiqué d'emblée son choix : la disparition de la dernière et le maintien de la première, en gouvernant par les jeunes Batutsi.

"Actuellement, disait-il, si nous voulons prendre le point de vue pratique et l'intérêt du pays, avec la jeunesse mututsi nous avons un élément incomparable de progrès, que tous ceux qui connaissent le Ruanda reconnaissent (...). Elle s'est rapprochée beaucoup des Européens et ne craint rien tant que le retour de l'ancien régime, (...) les grands et les petits chefs qui en furent victimes (...) ne se comptent pas" (154).

C'est dans ce contexte qu'il a vanté plus qu'auparavant et avec une exagération abusive, les qualités innées de ces jeunes et leurs capacités intellectuelles exceptionnelles supérieures à celles des Bahutu (155).

Ces prises de position pro-tutsi ont valu à leur auteur beaucoup de critiques de la part de ses confrères missionnaires, de la part des auteurs actuels, et même de la part des Batutsi à qui elles ont fait plus de mal que de bien (156). Placées dans leur contexte historique et culturel, ces affirmations

sont le corollaire des thèses de l'inégalité des races de l'anthropologie du siècle dernier qui, dans le cas du Rwanda, a fait des Batutsi des Hamites ou, comme le dit justement J. P. Chrétien, de "faux nègres" (157), supérieurs aux Bahutu classés dans le groupe des Bantou (158). Ces thèses, qui sont à l'origine de la division du peuple rwandais et des affrontements fratricides depuis 1959, ne doivent plus et ne peuvent plus être la grille de compréhension de l'histoire du Rwanda (159).

Quelques auteurs affirment catégoriquement que cette intervention de Mgr Classe en faveur de la jeunesse mututsi est venue contrecarrer l'expérience tentée par le gouvernement de nommer des Bahutu au rang des Batware et des Bakarani. C'est, par exemple, l'avis du P. Van Overschelde qui a écrit : "Devant la hauteur, la suffisance, l'inertie calculée des chefs de l'entourage du Mwami, le gouvernement se tournait vers les Bahutu avec l'espoir de combattre sinon de ruiner tout à fait le monopole politique et les privilèges héréditaires détenus par l'aristocratie de naissance" (160).

Cette expérience, précisent ces auteurs, a échoué à cause de l'incapacité innée des Bahutu à commander :

"On dut convenir que les essais de gouvernement par les Bahutu ne donnaient, en général, que des résultats médiocres. Il leur manquait le prestige et l'autorité. Ils faisaient piètre figure devant les grands seigneurs qu'ils paraissaient supplanter; ils n'arrivaient pas à acquérir cet ascendant fascinateur que les humbles subissent en présence d'une supériorité héréditaire de stature, de fortune et de situation" (161).

Mais pour I. Linden cette expérience a échoué à cause de l'opposition des Batutsi.

"The Belgian had made a half-hearted attempt to introduce a sprinkling of Hutu chiefs and Karani but it had foundered on the entrenched opposition of the Tutsi" (162).

Selon ces auteurs, l'intervention de Mgr Classe a empêché la reprise de cette expérience et obligé le gouvernement de s'appuyer sur les Batutsi. Ces derniers, disait le P. Van Overschelde, ont conservé le pouvoir grâce au vicaire apostolique.

"Déjà redevables à Mgr Classe de la conservation du Gisaka, pays où ils possédaient leurs premiers biens de famille, les Batutsi lui devaient donc en outre un bienfait plus grand encore : leur hégémonie traditionnelle et leurs privilèges héréditaires dans le pays" (163).

Ces affirmations ne nous paraissent pas fondées pour deux raisons. D'abord, il n'y a aucune trace d'affectation des Bahutu aux postes de responsabilité, que ce soit dans les documents du gouvernement ou ceux de l'Eglise. Ensuite, ces affirmations sont contredites par la politique qui était en cours de réalisation, celle de la promotion des élèves de Nyanza au rang de chefs et de sous-chefs. Le rapport administratif de 1927 le confirme en disant :

"Les chefs plus importants furent remplacés par de jeunes Batutsi lettrés, anciens secrétaires indigènes". Les autres rapports attestent que cette politique est restée inchangée (164).

Si donc ce projet a existé, il n'a jamais reçu un début de réalisation. C'est pourquoi, nous pensons que l'intervention de Mgr Classe est à placer dans le contexte de la campagne préparatoire à la destitution de Musinga et du mouvement de conversion que ces jeunes Batutsi avaient lancé. Le vicaire apostolique ne le cache pas dans sa lettre. Il dit :

"Quant à nous-même, au point de vue religieux, puisque c'est le nôtre, nous croyons, expérience faite, que l'élément mututsi est pour nous le meilleur, le plus actif, le plus convaincu, le plus capable de faire dans la masse le rôle de ferment et celui qui exerce la plus heureuse influence directrice sur la masse (...). Ce bon élément, que l'on a à portée de la main, il n'y a qu'à l'employer pour le développement matériel du Ruanda" (165).

Dans un long article publié dans L'Essor Colonial et Maritime du 4 décembre 1930, Mgr Classe a repris les thèmes développés dans sa lettre au Résident Mortehan (166). Mais il les a nuancés sur certains points. C'est ainsi qu'au sujet de l'exercice du pouvoir, il a réfuté l'idée de l'exclusion des Bahutu que ses affirmations précédentes semblaient préconiser (54). D. Murego considère ces précisions comme une simple manoeuvre de politicien. Car, dit-il, Mgr Classe ne croyait pas sincèrement à ce partage du pouvoir entre Abahutu et Abatutsi (167).

Il faut reconnaître, en effet, que ces nuances sont isolées dans l'ensemble des écrits et de la correspondance de Mgr Classe. Mais nous pensons qu'il était sincère dans ses propos et qu'il envisageait leur application à long terme. Ceci d'autant plus que, dans la formation du clergé et des religieux autochtones à laquelle il s'était consacré, le facteur ethnique n'avait pas été déterminant, par exemple, dans la sélection des candidats pour les séminaires.

Dans cet article, le vicaire apostolique s'est également prononcé sur le sort de Musinga et de tous ceux qui, comme lui, restaient attachés à la tradition. Il faut, disait-il, les remplacer par des jeunes, tout en leur facilitant de bien terminer leurs jours dans une certaine aisance matérielle (168). Il s'est montré plus précis sur le sort de Musinga dans une lettre adressée, le 15 janvier 1931, au gouverneur Voisin et dans un autre article publié dans le même journal (169). Dans ce dernier, daté du 21 décembre 1930, Mgr Classe, conscient du reproche qu'on pouvait lui faire, a d'abord expliqué pourquoi, après avoir soutenu Musinga dans un passé récent, notamment pendant l'occupation militaire et la question du Gisaka, il l'avait soudainement lâché.

"Longtemps, j'ai défendu Musinga, parce que c'était nécessaire au début de l'occupation, pour éviter des attaques venant de l'étranger; parce qu'on ne

pouvait rien reprocher à Musinga dans sa conduite pendant la guerre; parce qu'à cette époque l'union des chefs avec lui s'était un peu resserrée et qu'il eût été impossible d'éviter l'anarchie s'il avait été enlevé: il était une force, pour le gouvernement, pour la revendication des territoires du Gisaka, du Buganza et du Mutara; on pouvait alors espérer un changement en bien dans sa mentalité et croire qu'il accepterait, au moins en fait, de coopérer à la transformation du Ruanda" (170).

Qu'était devenu Musinga entretemps ? Selon Mgr Classe, un anti-européen par déception d'avoir perdu ses anciens pouvoirs absolus, un homme égoïste et arbitraire, incapable de gouverner le pays (171), un créateur de divisions qui écoute trop sa mère et ses flatteurs aussi conservateurs et anti-européens que lui (172), un être "amoral" et "dégénéré" aux appétits sexuels débridés (173), et, enfin, un homme sans amour paternel qui a séparé certains de ses enfants de leurs mères et qui menaçait ceux qui ne partageaient pas ses idées, comme Rwigemera ou ses filles Bakayishonga et Musheshambugu (174).

Comme on peut s'en rendre compte, ces reproches concernent à la fois les fonctions royales présumées de Musinga et la vie privée et même intime de ce dernier. Ils ont été repris dans les rapports administratifs qui ont précédé sa destitution (175). La première catégorie de griefs aurait constitué un dossier suffisamment chargé contre Musinga, sans que Mgr Classe et les autorités coloniales se fussent laissés aller à des exagérations.

Dans la conclusion de son article, Mgr Classe a voilé sa véritable pensée, probablement par crainte d'une réaction négative de l'opinion belge et surtout de la SDN, en proposant non pas la destitution de Musinga, mais son éloignement partiel de la scène politique nationale (176). Mais dans sa lettre au gouverneur Voisin sus-mentionnée, il s'est prononcé ouvertement pour la déchéance de Musinga.

"Musinga, disait-il, est devenu un élément de discorde, de suspicion, de gêne



pour tous, sans aucune utilité pour le pays (...), un grand inconvénient pour le gouvernement (...); sa déchéance sera un bien pour le pays et (...) elle ne peut avoir que de bons résultats".

Le gouvernement, ajoutait-il, peut se permettre de prendre une telle décision en vertu des Actes du 31 août 1923 et du 18 avril 1923, art. 3 du Mandat de la Belgique sur le Rwanda-Urundi. Ces textes obligent la puissance mandataire à assurer la paix, la bonne administration du territoire et le progrès économique, social et moral de la population (177).

Pour Mgr Classe, Musinga et sa mère devaient passer "immédiatement l'Akanyaru ou la Ruzizi", donc être exilés au Burundi ou au Congo (Zaire actuel), afin que la situation fût "plus nette et plus franche" pour le nouveau roi. Mais il s'est finalement rallié à la solution du gouverneur Voisin de reléguer le roi et la reine-mère dans une région périphérique du pays, à Kamembe dans le Kinyaga. Il indiquait cependant les précautions à prendre, notamment celles de placer les monarques déchus sous la surveillance de l'administrateur du lieu qui ferait surveiller les allées et venues autour du ruge, de soustraire ce terrain, sur lequel ils seront établis, à la juridiction du chef Rwagataraka, de proclamer dans tout le pays leur éloignement définitif du pouvoir et d'introniser le nouveau roi immédiatement après leur départ devant tous les chefs du pays, convoqués pour cela, mais sans leur dire le véritable motif de leur convocation: ceci pour "ne pas laisser le temps aux intrigues" (178).

Ces recommandations n'ont pas été suivies dans leur totalité. Certaines étaient même difficilement réalisables (179). Mais, comme nous allons le voir, la procédure de succession proposée a été retenue et exécutée presque à la lettre.

Il faut noter que la Maison-Mère des Pères Blancs semble avoir été mise au courant fort tardivement des préparatifs en cours et des bouleversements que

la pays allait connaître. Mgr Classe en a parlé brièvement dans une lettre du mois d'août 1931, en disant :

"Il semble que Musinga, par suite de son opposition folle au gouvernement et à tout ce qui est européen, tend à une solution qui lui sera funeste" (180). Pourquoi ne l'a-t-il pas fait avant ? Voulait-il dissimuler le rôle qu'il jouait, pour ne pas être désapprouvé par ses supérieurs ? C'est possible et même vraisemblable (181).

## 2) La déchéance de Musinga

Conformément aux recommandations de Mgr Classe, tous les chefs du pays ont été convoqués à Kigali le 11 novembre 1931 pour "entendre du Gouverneur l'exposé de son programme économique pour la mise en valeur du pays" (182). Cette convocation a surpris les Pères de Kigali qui, apparemment sans être au courant de son véritable motif et de ce qui se préparait à Nyanza, se sont posé ces questions: "Que se passera-t-il? Que veut-il proclamer? Encore une campagne de cultures? " (183).

Arrivés à Kigali, les chefs ont reçu l'ordre de se rendre à Nyanza (le 13 novembre) où, leur a-t-on dit, les attendaient le Gouverneur et le roi. Ils ont voyagé sous la bonne escorte du Résident Paradis qui, selon un de ceux qui étaient présents, les a conduit comme "des prisonniers", faisant par exemple l'appel avant chaque nouvelle étape pour voir si tout le monde était là (184). C'est après l'étape de Kabgayi, qu'il leur a communiqué le vrai motif de leur convocation et les a laissé rejoindre seuls Nyanza. Ils y sont arrivés le 14 novembre, le jour même du départ de Musinga.

Car, entretemps, le gouverneur était arrivé à Nyanza, avec une troupe de soldats, le jour même de la convocation des chefs. Il a eu un entretien avec Musinga le matin du 12 novembre, pendant lequel il lui a communiqué sa déchéance avec l'ordre de partir le surlendemain pour Kamembe, où un ruge

avait été aménagé pour lui (185). Au jour indiqué, vers 10 heures, une colonne d'environ 700 personnes et 14 hamacs ont quitté Nyanza et se sont dirigés vers l'Ouest sous la conduite d'un administrateur (186). Parmi les partants, il y avait Musinga, sa mère, sept de ses femmes, ses jeunes enfants et plusieurs domestiques.

Le soir du départ de Musinga, pendant une réception, restreinte réunissant autour de Mgr Classe le Gouverneur et sa femme, le Résident du Rwanda, l'Administrateur de Nyanza, Rudahigwa a été proclamé Mwami du pays "par désignation du roi des Belges". Mgr Classe lui a donné le nom de règne, Mutara III, que conformément à la tradition il devait porter (187).

La proclamation et les cérémonies d'intronisation ont eu lieu le lundi (16 novembre) devant les chefs et le peuple qui, surpris et placés devant le fait accompli, ont acclamé le nouveau roi. Le vicaire apostolique n'y a pas pris part "afin que rien ne pût être soupçonné de la part qu'il avait dû prendre dans cette révolution de palais" (188). Effectivement, le rôle exact qu'il a joué dans la destitution de Musinga est mal connu des dirigeants d'alors, et les missionnaires du vicariat n'en parlent pas beaucoup (189). Le remplacement de Musinga par son fils aîné Rudahigwa n'a pas été une simple "révolution de palais" ni un simple "coup d'Etat", comme certaines monographies veulent le faire croire (190). Cela a provoqué un changement profond dans les institutions monarchiques du pays et le début d'une ère nouvelle ou, comme les écrits missionnaires l'ont dit, du "royaume moderne et chrétien" du Rwanda (191). Certes, la monarchie restait toujours en place, mais sa fonction allait complètement changer sous l'effet des orientations définies par la puissance coloniale et par les missionnaires.

Au moment de sa déchéance, Musinga ne régnait plus. Depuis 1928, écrit A. Kagame, le pays s'était engagé résolument "dans sa nouvelle voie sans plus s'inquiéter de la présence de son monarque" (192). L'isolement de ce dernier

s'était accentué. Sous l'action combinée du gouvernement, des missionnaires et des partisans de Kayondo, il avait été abandonné par ses enfants, les Biru et les Batware (193). Ces derniers, retenus par les multiples charges administratives dans leurs chefferies et sous-chefferies ne venaient plus à la cour pour guhakwa, comme le prescrivait la coutume. Les prestations royales avaient été supprimées ou réduites au minimum par le gouvernement. C'est ainsi qu'une partie des maisons royales et leurs enclos (inkike) étaient dans un état de délabrement par manque d'entretien (194).

Pendant les dernières années de son règne, Musinga restait avec un petit nombre de ses propres Bagaragu qui n'avaient pas des charges à assumer devant le gouvernement. La cour était presque déserte, et le faste du passé avait complètement disparu (195): les cérémonies rituelles royales ne se pratiquant que symboliquement et secrètement "en présence de quelques obscurs fonctionnaires restés là à l'instar de reliques auprès du monarque naguère puissant. Son règne avait virtuellement pris fin" (196). Il n'y a pas meilleur témoignage sur cet état que celui de Musinga lui-même. Dans une lettre touchante adressée aux protestants de la Bethel-Mission installés à Ndolage, près du lac Victoria (Tanzanie actuelle), il a décrit son isolement et sa condition de vie difficile en ces termes :

"Ils (les Européens) m'ont privé tout d'abord de tous les chefs qui étaient sous mes ordres et de mes serviteurs aussi. Je n'avais plus le droit ni au lait qu'on apportait habituellement chez moi, ni aux impôts qu'on me payait, ni aux vaches à lait, ni aux gens chargés de construire ma maison et mon enclos (...). Ils m'ont fait détester par mes fils les plus âgés : Rwigemera et Rudahigwa. Ils les ont obligés d'adhérer à la religion catholique (...). J'ai été injurié par tout le monde. Tout sujet qui me restait fidèle perdait ses propriétés et ses vaches avant d'aller en prison. Tandis que celui qui me haïssait recevait des propriétés et des vaches et devenait chef de collines" (197).

La monarchie traditionnelle avait par conséquent perdu son sens non seulement auprès des Européens, mais aussi auprès de la nouvelle génération des dirigeants indigènes (198).

Après cette présentation des dernières années du règne de Musinga, la question qui vient à l'esprit est celle de savoir pourquoi il a opté pour la confrontation et non pas pour le compromis et la collaboration avec le gouvernement et les missionnaires (199).

La plupart des auteurs contemporains reprennent les thèses développées par Mgr Classe, insistant sur la faiblesse de caractère de Musinga, son attachement excessif aux superstitions et aux Bapfumu, l'ascendant de son entourage et de sa mère sur lui, et le manque d'ouverture aux idées modernes. C'est, par exemple, le cas du P. Van Overschelde pour qui la déchéance s'imposait :

"Depuis des années, écrit-il, ce dénouement paraissait inévitable : les jeunes chefs le disaient en haussant de plus en plus la voix, les anciens, fatigués d'un régime de délation, le laissaient entendre prudemment, le gouvernement le demandait, le vicaire apostolique le désirait, le Mwami s'y attendait" (200).

L'abbé A. Kagame a repris ces mêmes thèses dans ses écrits, en disant notamment :

"La déposition de Yuhi V Musinga (...) fut un grand bien pour le Rwanda. Dès son enfance instrument inconscient de vengeance et de domination entre les mains de ses tuteurs, et surtout de sa mère, il ne parvint jamais, même homme fait, à se libérer de la funeste emprise de cette dernière. Ce n'était qu'un mannequin aux ordres de cette femme autoritaire, aux instincts sanguinaires, dont déjà les nombreux documents accusateurs n'en ont pas dit assez. Elle ne se consola jamais d'avoir été obligée de renoncer aux massacres arbitraires dès l'arrivée des Belges dans le pays. Elle livra son fils, corps et âme aux devins de la cour, guides aveugles qui lui inculquèrent l'aversion, non seulement pour le christianisme, mais encore pour toute idée d'évolution dans

le sens des principes de l'Occident. Aussi s'opposa-t-il passivement mais avec une constance désespérante, aux directives du gouvernement belge dont il paralysa jusqu'à un certain point l'action civilisatrice. Se trouvant ainsi être un obstacle sérieux à l'évolution de son pays, sa présence devenait une anomalie criante. Sa déposition a été donc aux yeux des Rwandais éclairés, non seulement le symbole, mais encore le point de départ de notre progrès social normal, sous l'autorité d'un roi foncièrement acquis aux principes apportés chez nous par nos éducateurs civilisés" (201).

I. Linden a une explication différente de cette déposition. Il présente Musinga comme une simple victime d'une manœuvre du gouvernement belge qui, pour cacher l'échec de ses réformes sociales entreprises dès 1923, lui a fait endosser cette responsabilité.

"Committed to social reforms that were being rendered ineffective by Tutsi intransigence, yet wedded to the Tutsi by the policy of indirect rules, the Belgians needed a scapegoat for their failure to provide the hutu real protection" (202).

Même si I. Linden exagère quelque peu les difficultés rencontrées par le gouvernement belge dans ses réformes et l'opposition des Batutsi, en prenant Musinga pour une victime, il est, à notre avis, plus près de la vérité que les auteurs ecclésiastiques. En effet, ces réformes ont été conçues et réalisées sans lui. Le gouvernement aurait pu les poursuivre sans la moindre inquiétude, d'autant plus que l'autorité de Musinga n'existait plus et qu'il était isolé. Quant à ce qui concerne le développement des missions catholiques, sa présence n'était plus un obstacle (203). Le mouvement de conversion était lancé à un point tel qu'avec ou sans Musinga la "tornade" aurait eu lieu (204). En provoquant sa destitution, Mgr Classe n'a fait que choisir un raccourci qui devait mener plus rapidement au même but : celui de l'instauration d'un royaume chrétien au Rwanda.

Pour un historien, l'appréhension du personnage de Musinga et des motifs qui l'ont poussé à cette résistance aux Belges et aux missionnaires n'est pas une tâche facile. Les sources écrites et orales dont il dispose sont fortement tributaires de l'appréciation de Mgr Classe et des propos tenus au sujet du roi par ses opposants Banyarwanda qui cherchaient à l'éloigner du pouvoir et même à lui nuire. Nous pensons que l'opposition de Musinga était d'abord due à sa ferme conviction concernant valeurs traditionnelles (politiques, culturelles et religieuses) dont il était, en tant que roi du pays, le dépositaire et le gardien, et à la non-acceptation de la perte de ses pouvoirs et des humiliations provenant du gouvernement, des missionnaires et d'une partie de ses sujets. Elle était due ensuite à son inaptitude (accentuée peut-être par son caractère et son entourage) à s'adapter aux nouvelles formes de gouvernement qu'on lui imposait, et au souvenir naïf mais toujours vivace de l'époque allemande, pendant laquelle son autorité avait été respectée et renforcée par la puissance coloniale.

Lui et son entourage croyaient fermement au retour des Allemands dans le pays. La lettre adressée aux protestants de Ndolage le lendemain de sa déposition devait précipiter cette échéance :

"J'ai eu des difficultés, leur disait-il, à cause de vous. En plus, parmi tous les peuples blancs, je vous ai choisis pour que vous veniez gouverner mon pays. Je ne veux aucun autre peuple sauf vous. Et je me suis battu pour vous sans savoir si vous seriez de retour. Si vous voulez me sauver, sauvez-moi aujourd'hui. Je suis en danger de mort. Je ne sais pas si vous me trouverez encore vivant (...). Et si vous voulez me sauver, venez à Shangugu. C'est là qu'ils vont me mettre. Si vous passez ailleurs, les Belges le sauront et vous arriverez après qu'ils m'aient tué. Et si vous voyez que vous ne pouvez pas venir, dites-le moi pour que je le sache ainsi que ma mère, mes enfants et mes femmes" (205).

Cet appel n'a évidemment pas eu de suite: ce qui n'a pas empêché Musinga de

rester continuellement en relation avec les missionnaires allemands de l'Afrique de l'Est (206).

Musinga n'était pas un monarque à la hauteur de son père Rwabugili. Il faut cependant reconnaître que son personnage a été déformé par ses faiblesses démesurément grossies ou inventées pour les besoins de l'opération de relégation. De nos jours, son attachement aux valeurs traditionnelles et même sa naïveté ne devraient plus inspirer une attitude de mépris à son égard, mais l'admiration, étant donné qu'il a dû faire face à l'intransigeance des missionnaires catholiques qui ne toléraient aucun dialogue avec les autres religions et à l'incompréhension du colonisateur belge.

#### c) Le choix de Rudahigwa

Dans la lutte pour la succession qui a eu lieu à partir du moment où Musinga était tombé dans la disgrâce auprès des missionnaires et du gouvernement, c'est Rwigemera, et non Rudahigwa, qui était le favori à cause des bons rapports qu'il entretenait avec les Européens (207).

Cela ressort du séjour que Rwigemera a fait à Kigali en 1925 pour y être soigné. Son père l'avait laissé partir avec une suite de Bagaragu auxquels il avait donné l'ordre, selon le Diaire de Kigali, d'empêcher le jeune prince (il était âgé de 14 ans) d'entrer en contact avec la mission (208). Mais le supérieur de la mission, le P. Vanneste, a réussi à déjouer la vigilance de ces gardiens et à entrer en contact avec Rwigemera. Poussé par Nyirakabuga (mère de Rwigemera), Nyakayiru et Kayondo, le supérieur a amené le jeune homme à solliciter un entretien avec le Résident pour lui faire part des menaces dont il était l'objet de la part de son père depuis qu'il s'était déclaré catéchumène, et pour lui demander sa protection parce qu'il était décidé à continuer et à se faire baptiser (209). Le Résident reçut Rwigemera et répondit positivement à sa demande.

Cette mesure de protection a paru insuffisante au Père Vanneste. En accord avec Mgr Classe, il a entrepris une nouvelle démarche pour faire nommer Rwigemera, karani (clerc) à la Résidence de Kigali, afin de le détacher totalement de son père. Le supérieur de Kigali a imaginé "la combinaison" suivante, pour déjouer l'attention des gardiens du jeune homme et faire signer par celui-ci la lettre de demande préparée pour lui :

"Le petit viendra faire au Père une visite. Dans le courant de la conversation lui-même demandera au Père un cahier d'écriture. Le Père lui répondra qu'il y en a un sur son bureau dans sa chambre, qu'il n'a qu'à s'y rendre pour le prendre. Arrivé dans la chambre, Rwigemera trouvera une feuille préparée comprenant ces simples mots : 'Je voudrais être karani à la Résidence'; et en dessous : 'C'est moi'. Il n'aura qu'à signer cette feuille, et le Père se chargera de donner à Monseigneur tous les détails convenables pour les signaler à la Résidence" (210).

Toujours selon ce plan, Rwigemera devait se rendre à Nyanza après sa guérison. Mais après quelques jours, le Résident allait donner l'ordre à l'Administrateur de Nyanza, directeur de l'école, de le renvoyer à Kigali pour y être karani. Et, devant cet ordre, Musinga devait, lui aussi, "s'exécuter" (211).

Le plan du P. Vanneste a réussi, et Rwigemera a été nommé à Kigali comme karani, mais pas dans les délais souhaités. En 1927, il était toujours auprès de son père, écrivant aux missionnaires de Kabgayi "lettres sur lettres pour dire qu'il est de plus en plus persécuté par son père à cause de son rapprochement d'avec les Européens, gouvernement et missionnaires" (212). Mgr Classe affirme que le jeune prince a même failli être empoisonné, mais que "tout fut découvert à temps par un administrateur" (213).

Ces faits sont difficilement vérifiables et peu crédibles, car ils provenaient

de ceux qui étaient derrière Rwigemera, c'est-à-dire sa mère et la faction de Kayondo. L'opinion selon laquelle les Européens voulaient introniser Rwigemera, mais que Mgr Classe y était opposé est largement répandue parmi les anciens Batware (214). À la lumière de ce qui vient d'être dit, elle n'est pas dénuée de tout fondement. Elle confirme notre hypothèse de départ sur la lutte de succession qui s'est engagée à partir de 1925.

Dans cette lutte, le parti de Kayondo a obtenu le soutien de quelques agents de l'administration et de quelques missionnaires. Parmi ces derniers, il y avait le P. Vanneste et le P. Soubielle lequel, à cette époque, était supérieur de la mission de Zaza. Ce dernier traitait Nyirakabuga avec beaucoup d'égards parce qu'il voyait en elle une future reine-mère (215). L'opposition de Rwigemera à son frère Rudahigwa (cf. le mouvement des Basilimu) est aussi une confirmation de cette hypothèse.

Rudahigwa que l'on présente, à juste titre, comme le candidat de Mgr Classe au trône n'est cité de manière fréquente qu'à partir de 1929 par les écrits missionnaires. Avant cette date, le Diaire de Kabgayi parle une seule fois de lui pour l'opposer à Rwigemera. Alors que celui-ci est "persécuté par son père à cause de son rapprochement d'avec les Européens, gouvernement et mission", Rudahigwa a "toutes les faveurs" de son père, parce qu' "il a promis de continuer les traditions païennes de la famille dont la garde est confiée aux fameux Bandora" (216). À cette époque (1926), Rudahigwa travaillait comme secrétaire de son père et n'était pas encore catéchumène (217). Une année plus tard, il était toujours attaché à son père, comme le rapporte le Diaire de Kigali.

"Rudahigwa reste bien païen dans l'âme (...). Quels sont ses sentiments envers les Européens ? Un fait est certain : c'est qu'il reste bien sous la domination des sorciers. Ce qui est un grand mal, si on désire lui confier tôt ou tard un commandement quelque peu important" (218).

Et, en 1930, Mgr Classe écrivait à son sujet: "Seul de ses fils, l'aîné, Rudahigwa, est aimé : c'est le modèle tout à fait ressemblant du père au point de vue de la crédulité païenne, des moeurs, de la dissimulation et de l'avarice" (219).

Rudahigwa a donc "boudé longtemps le mouvement de progrès qui avait entraîné tous les jeunes gens", et cela par fidélité à son père (220). Son rapprochement d'avec les Européens est survenu après sa nomination comme chef de la région de Marangara (7 juillet 1929). Mais ce fut en quelque sorte un changement provoqué, car c'est "par ordre du gouvernement" qu'il a été affecté à cet endroit, contre la volonté de son père qui craignait que son fils ne fût "exposé à être entrepris par Kabgayi et à devenir chrétien" (221). Il est évident que cette nomination entrainait déjà dans le processus de relève, et que le gouvernement plaçait Rudahigwa dans le voisinage immédiat de Mgr Classe afin que ce dernier le préparât à ses tâches futures.

Après avoir pris possession de sa province, Rudahigwa a fréquenté " presque quotidiennement la station de Kabyagi (...), encouragé en cette voie par sa mère". Il s'est déclaré catéchumène "au bout de quelques mois" (222). Les missionnaires l'ont aidé à leur tour à organiser sa chefferie et à subjuguer l'opposition d'une partie de ses sous-chefs.

"Rudahigwa, lit-on dans le Diaire de Kabgayi, essaie d'organiser sa chefferie. Il se fait surveillé par les Pères et désire leur montrer sa bonne volonté. Son rôle n'est pas facile. Certains petits chefs essaient de lui tenir tête et voudraient bien se servir de nous à cet effet. Nous tâchons de montrer à Rudahigwa la confiance que nous mettons en lui. Ce sera pour lui la plus belle épreuve de sa bonne volonté, et le baptême en sera le prix et un essai d'adaptation de la coutume indigène avec le code des commandements de Dieu. Ce sont les premières armes peut-être du futur maître chrétien du Ruanda" (223).

Le rapprochement entre Rudahigwa et les missionnaires a par conséquent facilité la tâche de ceux qui préparaient la relève. Néanmoins certains témoins font remarquer que Mgr Classe et le gouvernement n'avaient pas le choix, Rudahigwa étant le seul enfant de Musinga capable, à l'époque, d'être roi (224). Effectivement, il a démontré par la suite ses grandes qualités de chef.

Il a été informé pour la première fois du rôle qu'il était appelé à jouer "au milieu de l'été 1931" par Mgr Classe (225). Le gouverneur Voisin venait d'avoir l'assentiment du gouvernement central et du roi des Belges pour procéder au remplacement de Musinga. Par la suite, il a été convoqué à Usumbura par le gouverneur qui lui a donné la confirmation du projet en cours. Il l'a accepté et a gardé le secret jusqu'à son intronisation. La date de cette dernière a été fixée aux 11 et 12 septembre, lors d'une réunion qui groupait à l'évêché de Kabgayi le gouverneur général Tilkens, le gouverneur Voisin, Mgr Classe et Rudahigwa (226). Aucun Mwiru ni grand chef n'a par conséquent été consulté, comme le prétendent certains de nos témoins (227). Dans sa lettre au Gouverneur Voisin, Mgr Classe avait été clair. "Quoi qu'on fasse, lui avait-il dit, Rudahigwa sera toujours considéré comme "le Mwami des Bazungu": la situation sera plus claire si l'on se tient à cette donnée en excluant toute consultation. "Le gouvernement lui-même, avait-il ajouté, en tirera plus de force (...) et vis-à-vis du pays et vis-à-vis du nouveau Mwami qui lui devra tout" (228).

Ainsi Rudahigwa a été intronisé "endehors du cérémonial traditionnel", les détenteurs du code ésotérique n'ayant joué aucun rôle. Ce qui a amené certains Banyarwanda à contester sa légitimité (229); ils n'avaient pas tort. Mais, à l'instar de son père, il allait l'acquiescer.

### 3.3.2. Les premières années du règne de Rudahigwa

La déposition de Musinga n'a pas provoqué de remous dans le pays, comme on pouvait le craindre. Dans la région de Nduga, le calme et le silence de la population ont surpris les missionnaires. Le Diaire de Kabgayi rapporte à ce propos :

"Ils (les Banyarwanda) se montrent soucieux du successeur de Musinga et du sort qu'on réserve à celui-ci. Beaucoup sont contents de cette mesure qu'ils comprennent, d'autres se soumettent à l'autorité des Bazungu qui leur en imposent fort. Ishavu lirahali, aliko lizashira vuba. Le calme parfait nous surprend un peu" (230).

Au Nord, la population a "d'abord été un peu étonnée" de la destitution de Musinga. Par la suite, elle s'est montrée "très calme et assez indifférente" à son sort (231). L'arrivée du monarque déchu dans le Kinyaga, région de relégation, n'y a provoqué aucune agitation. Car, explique le Diaire de Mibilizi, son autorité y était faible (232).

Dans l'ensemble, les Batware ont été surpris par cette mesure mais très peu étonnés, dans la mesure où tous reconnaissent que Musinga n'avait plus d'autorité (233). Cependant, ce calme et ce silence cachent une opposition, sourde mais réelle, de la part des légitimistes qui avaient été choqués par les conditions de l'accession au trône de Rudahigwa (234), de la part de quelques Bagaragu de son père et des mécontents des corvées administratives qu'il faisait parfois exécuter en usant de la force. C'est grâce au soutien dont il bénéficiait auprès du gouvernement et des missionnaires qu'il s'est imposé et qu'il s'est vengé de ses anciens opposants et des ennemis de son père, en prenant de sévères sanctions contre eux (235).

L'intronisation de Rudahigwa a par contre été saluée par les missionnaires comme "un geste fort important" qui, pour le catholicisme, devait marquer le début d'une ère nouvelle (236). "De ces événements, lit-on dans une circulaire, tout à l'avantage du Ruanda, peut et doit résulter un grand bien

pour l'évangélisation catholique du pays" (237). Ils ont exprimé l'espoir de voir "un grand nombre de timides et d'indécis (...) se déclarer ouvertement catéchumènes" (238). Ce qui ne tarda pas à se produire, comme le rapporte le Diaire de Kabgayi :

"L'avènement de Rudahigwa et le départ de Musinga ont déjà leurs répercussions très accentuées dans le catéchuménat. Musinga était comme un rocher qui arrête un torrent. Enlevé, l'eau se précipite (...). Rudahigwa est catéchumène; tous ses sujets veulent faire comme lui. Les conséquences pour l'avenir de la religion catholique dans le Ruanda sont évidentes. Un peu partout dans les succursales on constate de nombreuses inscriptions au cours de la semaine. Ici c'est plus accentué encore; les vieux se font inscrire en grand nombre" (239).

En réalité, et nous le verrons plus loin, l'avènement de Rudahigwa n'a fait qu'accentuer un mouvement qui était déjà lancé.

Pour Mgr Classe, l'intronisation d'un roi catéchumène devait conduire à "l'avènement du royaume chrétien du Ruanda" pour lequel on devait prier en récitant à la fin des catéchismes et des messes la prière intitulée : Dusabire Umwami Mutara n'Abatware bo mu Ruanda. Le vicaire apostolique a invité, en outre, ses collaborateurs à garder de bons rapports avec ces dirigeants parce que, leur disait-il, ils sont "des représentants de l'autorité divine" dans le pays (240).

Apprécié par le gouvernement pour son travail qu'il accomplissait avec beaucoup de dynamisme, Rudahigwa l'était également par les missionnaires. Mgr Classe a tenu sur lui ces propos :

"C'est bien, semble-t-il, l'élu qu'il fallait dans ce Ruanda (...). Mutara prend son rôle au sérieux. Il a les qualités du chef et du chrétien : il est juste avec tous" (241).

Un langage différent de la part du vicaire apostolique aurait étonné, étant

donné qu'il était dès le début le "conseiller politique" et le "directeur de conscience" du jeune monarque. Une fonction qui semblait lui revenir de droit et que Rudahigwa a reconnu dès les premiers jours de son règne (242).

Dans ses rapports avec les missionnaires, le roi a fait preuve d'une grande collaboration et d'une grande soumission.

"Généreux, écrivait Mgr Classe, Mutara l'est (...). Il l'est sans bruit et sans affectation (...). Qu'il s'agisse d'une mission à aider, de la chapelle ou des écoles de Nyanza, même d'un malheureux à secourir, il est toujours prêt" (243).

Parmi ces interventions directes pour aider les missions, citons la construction de l'église de Rwamagana, pour laquelle il a donné le kigabiro de Rwabugili et celle de Nyanza (244). Pour cette dernière, il a accordé gratuitement la propriété du terrain, à l'emplacement même du ruco de Musinga, et a fait préparer les briques (245).

En plus de cette soumission et de cette collaboration, les missionnaires et le gouvernement appréciaient son acceptation du modèle du monarque " nouveau style" qu'ils voulaient lui imposer et sa bonne adaptation. En effet, Rudahigwa a supprimé tout ce qui pouvait rappeler le genre de vie de son père, notamment en ce qui concerne le personnel et les cérémonies de la cour. Seuls ont été conservés les Biru, quelques honneurs dus au roi et les divertissements traditionnels (tambours et Intore).

Dans l'administration du pays, le nouveau style lui a apporté beaucoup d'avantages matériels et d'indépendance vis-à-vis de ses Batware et de ses sujets (246). La diminution du rôle de la reine-mère dans la direction des affaires du pays a également accru aussi son autorité.

Rudahigwa a poursuivi son instruction religieuse avec son catéchiste privé

Laurenti Nduhura (247). Mais le fait de ne pas avoir d'héritier l'a condamné à un catéchuménat très long, décidé très tôt par Mgr Classe, qui écrivait déjà en 1934 :

"Notre jeune roi reste bon et confiant, toujours catéchumène avec sa femme ; il sait que je n'autoriserai pas qu'il soit baptisé avant qu'il ait eu au moins un héritier" (248). Il a renouvelé cette condition deux ans plus tard : "Nous demandons à Dieu de nous le conserver tel qu'il est, bon, juste pour tous ses sujets, grands et petits, affable, dévoué et généreux pour la Mission, simple et de jugement droit. Il s'intéresse à l'avancement de son pays et à la stabilité des foyers. Que Dieu lui accorde un héritier mâle, et il pourra recevoir ce baptême qu'il désire si vivement, baptême que seule cette question capitale d'hérédité retarde" (249).

Il a été baptisé (sans héritier), avec sa mère, le 17 octobre 1943, peu de temps après son mariage avec une chrétienne, Rosalie Gicanda (250). Il a choisi de porter les prénoms de Charles-Léon-Pierre "en témoignage de gratitude pour Mgr Classe qui l'avait toujours entouré d'une paternelle affection, et de déférence pour M. le gouverneur général qui avait accepté d'être son parrain" (251).

Ce parrainage avait une signification politique qui n'a pas échappé aux observateurs d'alors. Ainsi pour A. Van Overschelde :

"Ce jour-là, la Belgique catholique, par son représentant officiel, qui adoptait le premier roi chrétien du Ruanda comme filleul, montrait au monde entier combien intimement elle associait l'oeuvre de christianisation à la tâche civilisatrice qu'elle avait généreusement entreprise au Ruanda" (252).

Cette alliance de l'Eglise et de l'Etat, symbolisée par ce geste, était considérée comme une évidence et une nécessité non seulement par ses promoteurs mais aussi par les colonisés. Ainsi, pour le chef Rwabutogo "l'avancement du pays ne réside pas seulement dans le seul progrès matériel,



il doit être allié au progrès religieux. Ce jour constitue le point de départ du progrès de notre pays" (253).

Le baptême royal a indubitablement constitué une victoire du catholicisme qui était devenu une religion de la cour bien avant cette date. Ce fut aussi le couronnement de l'action de Mgr Classe, que le chef Birasa a remercié au nom du peuple rwandais en disant:

"Vos mains nous ont donné un roi chrétien. Nous vous disons un grand merci mais notre action de grâces va surtout à Dieu qui vous a fait arriver dans ce pays en 1904, les festivités de ce jour venant couronner les 42 ans que vous avez passés au Rwanda. Nous réalisons que vous avez plus de motifs que nous tous de vous réjouir, vous qui avez à l'esprit ce qu'était le Rwanda à votre arrivée, et qui mesurez le chemin que vous lui avez fait parcourir. Nous nous réjouissons de pouvoir vous qualifier Apôtre du Rwanda à l'instar de certains grands saints qui dans des pays ont propagé le royaume de Dieu" (254).

Mgr Classe ne pouvait recevoir meilleur hommage, lui dont l'état de santé commençait à empirer à ce moment-là. Il est vrai aussi, que le baptême royal a ranimé la vitalité de la communauté chrétienne dans sa pratique et dans son prosélytisme, dont l'intensité avait diminué suite à la crise que traversaient le pays et l'Eglise.

### Conclusion

Ce tour d'horizon des interventions des missionnaires en général et de Mgr Classe en particulier dans les domaines politiques et économiques montre à quel point aucun aspect important de la vie nationale n'a échappé à leur attention (255). Il rend compte de l'étroite collaboration qui existait entre l'Eglise catholique et le gouvernement colonial belge: "pouvoir civil et mission marchaient la main dans la main" (256). Cependant les missionnaires

et Mgr Classe ne se sont pas contentés d'appliquer les décisions prises par leur partenaire. Ils en ont aussi inspiré quelques-unes, refusé et même bloqué l'exécution d'autres. Quant à la puissance coloniale, elle a certes profité de l'expérience, des réalisations, du réseau et de l'influence des missionnaires. Mais, du même coup, elle s'est rendue trop dépendante de l'Eglise catholique. Ce qui l'a empêché de mener, dans certains domaines (p.ex., scolaire et administratif), la politique qu'elle avait définie ou qu'elle souhaitait appliquer.

Pour les missionnaires de l'époque, cette collaboration étroite était normale. "Une Eglise, écrit l'un d'eux, n'est-ce pas un jalon de la civilisation ? Un pilier inébranlable de l'entreprise colonisatrice (...) ? La croix fortifie le drapeau qui l'abrite dans ses plis" (257). Dans l'ensemble, les Banyarwanda, catholiques ou non, percevaient de la même manière les relations entre l'Eglise catholique et l'Etat colonial.

Le résultat de cette collusion est que le catholicisme, devenu religion d'Etat et de la cour, a profondément marqué les institutions du système colonial. D'autre part, sa diffusion à travers le pays a été facilitée par le statut de fondement de la légitimité du nouvel ordre politique et de la nouvelle élite politique locale. Cependant, liée et compromise dans cette entreprise de domination, l'Eglise ne pouvait pas réagir fermement contre les injustices du système colonial.

Ceci dit, les succès du catholicisme ne s'expliquent pas uniquement par ce cadre politique et économique qui lui était favorable. Sans les mécanismes et les structures internes de l'Eglise, le résultat eut été beaucoup moins important. Ce sont ces mécanismes et structures, dans la création desquels Mgr Classe a joué un rôle déterminant, qui seront l'objet des chapitres suivants.

CH. IV. L'EXTENSION DU CHAMP D'ACTION: SES MOBILES ET SES  
CONSEQUENCES

Après le retour, en septembre 1922, de Mgr Classe au Rwanda, deux préoccupations majeures d'ordre intra-ecclésial ressortent de la correspondance du début de son épiscopat: l'extension du champ d'action et l'assainissement des finances du vicariat. Dans ce dernier domaine, son plan consistait à réduire les dépenses, devenues excessives, à son avis, durant son absence, et de rendre les missions moins indépendantes dans ces questions financières et matérielles.

"Ces deux années, écrivait-il, ont été tellement chargées de dépenses qu'il faudra bien les réduire un peu et obtenir surtout que chaque station n'agisse pas à sa guise et sans rien dire pour le matériel" (1).

Cette volonté de tout centraliser à Kabgayi n'était pas nouvelle. Elle avait été, durant les années précédentes, au centre des mésententes entre, d'une part, Mgr Hirth et son vicaire général et, d'autre part, les supérieurs des postes. Par contre, la question à laquelle il faut chercher une réponse est celle de savoir si Mgr Classe allait réussir là où son prédécesseur et lui-même semblaient avoir échoué.

Au moment de son érection, le vicariat du Rwanda disposait, comme principales ressources financières, de ses propres avoirs, des allocations versées par les Oeuvres Pontificales (Propagation de la Foi, Sainte-Enfance, Saint-Pierre Apôtre et Saint-Pierre-Claver), de la collecte des fidèles et des aides des bienfaiteurs d'Europe. En 1923, les rentrées se chiffraient à 248.627,40 francs (belges) contre 273.653,59 francs de dépense, soit un déficit de 25.026,19 francs (2). Ce déficit ne cessera de s'alourdir. Il atteindra son niveau le plus élevé pendant les années de conversions massives (1930-1934) qui ont coïncidé avec la grande dépression économique (3).

Même avec une bonne gestion, ces ressources initiales ne pouvaient suffire aux besoins d'une mission appelée à se développer (4). C'est pourquoi Mgr Classe a déployé tous ses efforts pour trouver des solutions complémentaires.

"L'argent dans les oeuvres de Dieu, écrivait-il, n'est pas le principal, loin de là, mais il est nécessaire" (5).

Pour ce faire, il a invité ses collaborateurs, d'une part, à organiser rigoureusement la collecte du denier du culte: cette dette que tout catholique doit à son évêque pour l'entretien du clergé et des oeuvres du vicariat (6); de 1.147 francs en 1923, la collecte atteignit, en 1925, la somme de 62.912 francs (7). D'autre part, il a demandé de faire appel "au dévouement" et "au zèle" des chrétiens pour la construction des succursales, des écoles et des églises (8).

A travers des articles publiés dans les revues et journaux, Mgr Classe et ses collaborateurs ont intéressé l'Europe aux progrès du catholicisme au Rwanda en vue d'obtenir une aide (9).

Enfin, le vicaire apostolique a déployé tous ses efforts pour intégrer le Rwanda (et le Burundi) au système de l'enseignement libre subsidié, qui allait être mis en vigueur au Congo belge à partir de 1925. Ses démarches ont été couronnées de succès. Car le contrat scolaire liant les deux vicariats au gouvernement, dont il sera question plus loin, fut signé en 1930. Ce sont ces subsides scolaires qui seront, par la suite, la source principale des revenus financiers du vicariat (10).

Finalement, on ne peut toutefois pas dire que Mgr Classe a atteint complètement son objectif. Certes, il a réussi à limiter la dépendance financière du vicariat vis-à-vis des aides extérieures, en trouvant des solutions de substitution locales. Mais il n'a pas pu équilibrer son budget ni atteindre l'autosuffisance financière (11). A ce sujet, le chanoine de

Lacger fait l'observation suivante:

"L'Eglise du Ruanda est loin d'une situation qui lui permette de suffire à ses propres nécessités" (12).

Sans entrer dans le débat de la justification des dépenses engagées, nous ne pensons pas que Mgr Classe pouvait faire davantage. Le développement du pays était encore embryonnaire et la population soumise à d'autres contraintes. La communauté chrétienne pouvait difficilement donner à son Eglise plus qu'elle ne l'a fait.

#### 4.1. La fondation de nouvelles missions

Après la première visite pastorale de son vicariat, Mgr Classe a exprimé son vif désir d'occuper sans tarder les endroits "les plus peuplés" et "les belles provinces" qui échappaient à l'action des missionnaires (13). Le moyen de réaliser cet objectif était de fonder de nouvelles missions et de multiplier le nombre des succursales.

En ce qui concerne la fondation de nouvelles missions, l'intention de Mgr Classe était de réoccuper d'abord les postes abandonnés suite à la première guerre mondiale ou au manque de personnel, c'est-à-dire Bushiru et Kigali. Pour lui, la priorité revenait au premier à cause de la présence des Adventistes du Septième Jour à Gitwa, alias Rwankeli (14). Mais sur la demande insistante de la Résidence, Kigali a été repris en premier lieu pour la simple raison que Kigali restait toujours la capitale européenne (15).

En raison du manque du personnel, Mgr Classe savait qu'il ne pouvait pas réaliser tous ses projets d'extension, même les plus urgents. Il l'a dit quelques mois après la reprise de Kigali:

"Nous ne pouvons nous étendre dans les provinces libres (de concurrence protestante) par manque de missionnaires" (16).

Le problème était si crucial que la réoccupation de Kigali, décidée pour répondre aux vœux de la Résidence, créa un déséquilibre dans le reste du vicariat. Mgr Classe a adressé des demandes de renfort à la Maison-Mère qui, en guise de réponse, lui a ordonné d'abandonner une nouvelle fois Kigali. Cet ordre a été interprété, à notre avis, comme un signe de désapprobation de la part de la Maison-Mère. Celle-ci reprochait à Mgr Classe et à son prédécesseur d'avoir fondé, par le passé, beaucoup de postes, sans tenir compte du personnel à leur disposition (17). C'est cette désapprobation qui

expliquerait en partie le peu de renfort en personnel que le vicariat du Rwanda a eu jusqu'aux conversions massives.

L'ordre d'abandonner provisoirement Kigali a été exécuté avec beaucoup d'amertume de la part de Mgr Classe. Il a exprimé sa peine en ces termes: "Nous avons travaillé quinze ans au milieu de toutes sortes de difficultés à gagner la confiance du roi indigène et de la caste noble. Maintenant que nous les avons gagnés nous ne pouvons profiter de la situation" (18).

Cet abandon n'a pas soulagé les autres postes. L'éventualité d'abandonner un nouveau poste a même été discutée au conseil du vicariat. Mais on a jugé prudent de rester sur les positions acquises "pour ne pas céder la place aux protestants et pour ne pas décourager les missionnaires et les chrétiens" (19).

Grâce à l'arrivée de renfort et à l'augmentation du nombre des prêtres indigènes, Kigali a été réoccupé définitivement en 1924 (20). On a procédé ensuite à la fondation de Muramba, dans le Cyingogo (cf. Carte IV), pour empêcher les Anglicans, installés à Shyira, de pénétrer dans le réseau des succursales de la mission de Rwaza (21), et à la reprise de Murunda, fondé en 1913 (22).

La situation ne cessera de s'améliorer au point de vue du personnel: ce qui accélérera le rythme de fondation de nouvelles missions. Ainsi, de 1930 jusqu'à sa mort (le 31 janvier 1945), Mgr Classe aura présidé à la fondation d'une quinzaine de nouvelles missions, soit trois postes tous les deux ans (23).

Ces nouvelles missions répondaient aux préoccupations désormais traditionnelles qu'étaient l'occupation des endroits très peuplés (Bushiru), la concurrence confessionnelle (Muramba), l'intervention du gouvernement

## LES MISSIONS DU RWANDA 1945



Carte IV

(Kigali) et l'importance économique réelle ou éventuelle d'une région (24).

Mais à ces préoccupations se sont ajoutés de nouveaux facteurs. En effet, il devenait nécessaire, d'une part, de subdiviser les anciennes missions surchargées d'activités suite au développement rapide (25). Ce fut le cas de Kabgayi, Save, Kansi et Rwaza (26). Il a fallu, d'autre part, répondre aux demandes des chrétiens et surtout des Batware qui voulaient leurs propres missions (27). Comme ces demandes ne pouvaient pas être satisfaites dans leur totalité, on y a répondu en multipliant les succursales.

#### 4.2. La multiplication des succursales

Le vicariat du Rwanda a pris naissance au moment où tous les postes étaient engagés dans une campagne d'occupation de leurs districts respectifs par des succursales (28). Cette campagne n'a cessé de prendre de l'ampleur que lorsqu'elle a été ralentie à dessein, vers 1935, pour mieux consolider l'acquis (29).

##### a) Les conditions de fondation

Les missionnaires ont bénéficié, dans leur tâche, de la collaboration du gouvernement colonial et des dirigeants indigènes. L'intervention de ces derniers provenait du fait que la procédure d'acquisition d'ibibanza (sing. ikibanza = terrain concédé) de la période allemande est restée en vigueur jusqu'aux réformes administratives des années 30 (30). Elle consistait à faire dépendre tout acte de cession ou de concession de l'accord des dirigeants indigènes, l'administration coloniale se contentant d'enregistrer cet acte et de préciser les modalités d'occupation (31).

L'une des multiples formes d'aide que le gouvernement a fourni aux missionnaires catholiques a été de restreindre ces modalités d'acquisition et surtout de ne pas contrôler l'accomplissement des conditions d'occupation. Il les a aidés, en outre, en leur indiquant les endroits les plus propices et en leur accordant des travailleurs, par le truchement des Batware, pour la construction des hangars et l'entretien des catéchistes (32). Les missionnaires ont profité de ces conditions favorables et multiplié leurs succursales. Mais ils en ont abusé en demandant plus de terrains qu'ils n'étaient capables d'en occuper.

1) Les mesures de 1928

C'est pour limiter ces abus et pour offrir à toutes les confessions les mêmes conditions d'évangélisation qu'en 1928 le Gouverneur a édicté de nouvelles directives. Le Résident du Rwanda les a communiquées à Mgr Classe, en lui faisant d'abord remarquer que la règle de 10 km de distance devant séparer deux succursales de même confession n'avait pas été observée par ses collaborateurs.

"Mon attention a été attirée sur la situation créée au Rwanda par l'attitude de certains missionnaires qui, dans le but d'exclure les missions concurrentes de certaines régions, y ont sollicité un peu partout des terrains situés à environ 10 km l'un de l'autre (...). La règle édictée précédemment est d'un autre esprit. Pour prévenir à cet égard toutes difficultés, les instructions ont prévu qu'il n'y avait pas lieu d'accorder aux missions des terrains à usage de chapelles-écoles dans des endroits rapprochés de ceux où ils avaient déjà obtenu des concessions similaires. En tout état de cause, il convient qu'il y ait entre les deux concessions une distance d'au moins 10 km" (33).

Pour remédier à cette situation irrégulière, le Résident a invité le vicaire apostolique et ses missionnaires à se retirer des chapelles-écoles non conformes à ces prescriptions et non occupées d'une manière effective, c'est-à-dire ne disposant pas encore de constructions en matériaux durables. "Afin de remédier aux inconvénients de la situation que vous m'avez décrite, il conviendra que vous retiriez toutes les autorisations d'occupation précaire qui auraient été consenties et qui ne se concilieraient pas avec les susdites instructions, à la condition que ces concessions ne soient pas encore occupées effectivement. Si elles étaient occupées, mais qu'aucune construction en matériaux durables n'y aurait été établie, vous voudrez bien user de tous les moyens en votre pouvoir pour décider les intéressés à ne pas y maintenir leur installation. Il y aura lieu à cet effet de leur faire savoir que le gouvernement, ne pouvant porter atteinte à la liberté de culte, se réserve la faculté de ne pas tenir compte de l'existence de ces concessions lorsqu'il y

aura à apprécier l'opportunité d'autoriser l'installation de chapelles-écoles de confessions différentes" (34).

Il leur a indiqué ensuite les nouvelles distances à respecter: 5 km entre les concessions de confessions différentes et 10 km entre deux concessions d'une même confession. Le Résident a précisé aussi que les concessions obtenues devaient être occupées effectivement dans un délai de trois mois à partir de la date de leur acquisition, que la superficie qu'on peut demander pour une chapelle-école ne pouvait être supérieure à un hectare, sauf lorsque les circonstances l'exigeaient: dans ce dernier cas, le gouvernement pourra accorder trois à quatre hectares avec l'obligation pour les missionnaires de consacrer un sixième de cette superficie au reboisement et, enfin, que l'enquête de vacance et le procès-verbal de l'accord des dirigeants locaux et éventuellement des expropriés étaient désormais obligatoires (35).

## 2) La réaction de Mgr Classe

Ces mesures ont créé, on s'en doute, un climat de panique et de confusion parmi les missionnaires. Mgr Classe a pressenti à temps le danger de cette réaction et indiqué à ses collaborateurs la ligne à suivre. "Nous garderons, leur disait-il, toutes nos positions et, la liberté d'évangélisation étant reconnue, nous pourrions même envahir les territoires fermés jusqu'ici par des règlements de la Résidence" (36). Il les a invités à "agir rapidement (...) pour gagner de l'avance" sur les protestants, notamment dans le sud-est et le sud-ouest de la mission de Kabgayi, le nord-ouest de Save et Kansi et entre Rwaza et Muramba. Il faut, précisait-il, se prémunir "contre l'avance probable d'abord, possible ensuite, des autres confessions" par une occupation immédiate des endroits "les plus stratégiques et les plus importants", en y plaçant même "des catéchistes de fortune qui seront plus tard remplacés" (37).

La seconde tâche de Mgr Classe a consisté à affronter le gouvernement pour le

faire revenir sur sa décision. Il l'a fait par une lettre adressée au Résident du Rwanda dans laquelle il réfutait point par point les reproches qui lui avaient été faits, et donnait sa position sur les mesures prises.

Pour le vicaire apostolique, le reproche de ne pas avoir respecté les distances réglementaires était sans fondement. Car les distances en question ont été établies non pas par un acte officiel mais par un simple arrangement pour le maintien de l'ordre public.

"Cette mesure, disait-il, je l'ai fait observer: pour moi, telle quelle, elle n'entraînait pas une question de principe. Si cette règle m'avait été présentée avec le but, clairement assigné maintenant aux nouvelles prescriptions, mon devoir eût été de protester hautement, au nom de la liberté de conscience et de demander purement et simplement cette liberté, comme je le fais aujourd'hui" (38).

Mgr Classe a rejeté ensuite l'ordre d'abandonner les chapelles-écoles non conformes aux nouvelles prescriptions, en relevant d'abord que celui-ci ne tenait pas compte du travail effectué par les missionnaires catholiques depuis qu'ils sont dans le pays:

"Sans tenir compte de notre long séjour dans le pays, avant tous les autres, du nombre de nos établissements, du chiffre de notre personnel, du patient travail de pénétration, le jour où légitimement mais naturellement nous commençons à recueillir les fruits de ces efforts, les instructions nouvelles non seulement égalisent officiellement les parts de terrain d'action mais encore nous demandent de renoncer à ce que nous avons fait (...). Quel chef d'entreprise serait satisfait si on venait lui dire de bien vouloir abandonner une partie de ses affaires à ses concurrents parce qu'ils ne trouvent pas à avancer assez vite les leurs ? Que la concurrence soit absolument libre, pourvu que loyale, oui: nous ne la refusons pas. Ce que nous demandons c'est la seule liberté de conscience, de travail" (39).

Pour Mgr Classe ces mesures étaient une atteinte à sa propre personne et un affront que lui infligeait le gouvernement:

"Que le gouvernement me demande de consentir volontairement à sacrifier ainsi les intérêts qui m'ont été confiés; qu'il demande d'user de tous les moyens possibles pour décider les intéressés, donc moi-même, à l'abdication d'un devoir, c'est un affront qui m'est extrêmement sensible".

Car l'ordre ne prenait pas en considération les fonds engagés pour la fondation de ces chapelles-écoles à abandonner. Cet ordre allait aussi à l'encontre du projet gouvernemental d'organiser le système de l'enseignement libre subsidié, projet qui autorisait qu'en dehors des centres, les locaux des écoles primaires du premier degré pourraient être construits en matériaux non durables (40).

Les missions catholiques, poursuivait Mgr Classe, ont déployé leurs efforts dans ce sens depuis la conclusion du contrat provisoire de 1925, comme le leur permettait le gouvernement.

"Des efforts ont été déployés par les missions comme le leur demandait le gouvernement depuis deux ans pour construire ces chapelles-écoles pour l'enseignement masculin et féminin (...), au prix de dépenses excessives qui ont compromis la situation financière du vicariat".

Faut-il conclure, demandait-il, que le gouvernement a changé soudainement sa politique sociale sans aviser ses partenaires ?

"Devant le développement imminent du pays, nous étions heureux de voir que l'instruction nécessaire, non seulement d'une partie de la jeunesse mututsi aisée, mais de toute jeunesse (...), de la masse si nombreuse de celle du peuple jusque-là à peu près totalement oubliée, était voulue efficacement. Devrons-nous dire maintenant devant l'amputation de nos oeuvres que le gouvernement voudrait me faire décider que, en le suivant activement dans cette oeuvre indispensable d'enseignement, nous avons indirectement travaillé contre nos intérêts, contre notre devoir d'évangélisation, contre notre prestige moral péniblement acquis depuis trente ans ? " (41).

Enfin, cet ordre risquait de décourager la jeunesse mututsi, acquise aux idées modernes et au catholicisme.

"Quelle serait la répercussion d'une telle idée sur la jeunesse mututsi de la classe dirigeante surtout, dont le gouvernement a constaté la sympathie manifeste pour le catholicisme et le grand mouvement qui les porte de plus en plus à s'y convertir au point qu'il a voulu en faire état pour le rapport de la SDN ? Ne serait-ce pas les porter à croire que cette liberté de conscience à laquelle ils tiennent tant, et à juste titre, qu'ils savent très réelle, est devenue subitement illusoire par la volonté du gouvernement ? ".

Dans la dernière partie de sa lettre, Mgr Classe réfutait les autres mesures, à commencer par les nouvelles distances à observer. Celles-ci, disait-il, sont propres à créer des zones confessionnelles.

"On doit donc accepter que le Ruanda soit constitué comme un vaste échiquier dont les cases, comme de petites zones, une sur deux, quel que soit le travail, antérieurement fait par nous, nous seraient interdites afin de permettre aux missions de confessions différentes d'intercaler les leurs, tandis que nous resterions dans les nôtres" (42).

Les zones confessionnelles sont une atteinte à la liberté d'évangélisation. De surcroît, elles ne garantissent pas la paix et l'ordre public.

"Jamais les zones, si petites soient-elles, ne peuvent être un élément de paix et de concorde, comme d'ailleurs tout ce qui va contre une liberté essentielle (...). Si l'on veut la vraie hostilité interconfessionnelle, le moyen est adéquat" (43).

Concernant le délai de trois mois pour une occupation effective, le vicaire apostolique faisait remarquer que les missionnaires attendaient plus longtemps pour obtenir les concessions. Selon lui, il fallait plutôt simplifier davantage les modalités d'acquisition, pour permettre aux missionnaires de fonder le plus de chapelles-écoles possible et atteindre par là un grand



nombre d'enfants scolarisables.

"Le premier moyen pour fournir des auxiliaires pour quelque organisme que ce soit, c'est de pouvoir attirer de nombreux enfants dans les écoles rurales, donc d'avoir de ces écoles en nombre suffisant pour pouvoir faire un choix des meilleurs et des plus intelligents pour les écoles des missions et, ensuite, les orienter vers les endroits où ils sont nécessaires" (44).

Quant à la superficie d'un hectare, Mgr Classe la trouvait insuffisante à cause de l'usage du terrain concédé. Une succursale, écrivait-il, doit avoir une école avec une cour de récréation, un terrain à la disposition du catéchiste et du moniteur, un jardin scolaire, une plantation d'arbres ... Il proposait la superficie minimale de deux hectares.

Mgr Classe terminait sa lettre en faisant encore une fois allusion à la politique de collaboration dans le domaine scolaire qui serait compromise si ses arguments n'étaient pas pris en considération.

"Très volontiers je donnerais tout mon concours, mais encore faut-il que ce concours ne me soit pas rendu impossible, comme m'en donnent l'impression ces instructions nouvelles. Ce n'est pas à quoi le gouvernement nous avait habitués et c'est pourquoi je suis obligé de faire cette protestation" (45).

Il protesta dans les mêmes termes auprès du Gouverneur Marzorati. Il décida d'annuler le voyage qui devait le conduire à Léopoldville (Kinshasa actuel), où il devait participer à la conférence des ordinaires du Congo belge et du Rwanda-Urundi, pour suivre de près l'évolution de la situation. Il était décidé à tenir tête au gouvernement.

"J'ai relevé le gant, écrivait-il au supérieur général, car jamais ces Messieurs ne m'amèneront à sacrifier une centaine de succursales pour l'amour des protestants et autres" (46).

Dans cette détermination, Mgr Classe avait l'approbation et le soutien de Mgr

Hirth qui, de sa retraite au grand séminaire, suivait de près l'évolution du vicariat. Après la publication des nouvelles mesures par le Résident, l'ancien vicaire apostolique écrivait à son frère:

"J'ai dû commencer ma carrière en Uganda, il y a quarante ans, par une lutte terrible avec les protestants, et c'est par une lutte assez semblable, sinon aussi brutale du moins aussi violente, que je vais la terminer (...). Voici ce dont il s'agit: on trouve nos stations secondaires trop nombreuses, on veut nous enlever un bon nombre pour les donner aux protestants. Cependant ce que nous avons fait par le passé a toujours été fait avec l'agrément du gouvernement" (47).

Le vicaire apostolique du Rwanda était par contre en désaccord avec son collègue du Burundi, qui, en principe, était aussi concerné que lui par les mesures promulguées.

Lors de l'éclatement de l'incident, Mgr Gorju fut obligé d'annuler également son voyage pour Léopoldville. Il le fit par souci de sauvegarder les apparences d'unité et de suivre de près l'évolution des événements que Mgr Classe avait eu tort, selon lui, de provoquer:

"Notre crainte, c'est que Mgr Classe, lequel, vite énervé, voyant tout en noir et, disons-le, ne consultant guère personne, a couvert son vicariat d'un nombre invraisemblable de chapelles-écoles, en général non occupées effectivement, peu ou point visitées (...) ne nous attire, en raison même de sa protestation, un inspecteur scolaire grincheux qui, constatant le peu d'efficacité pratique des écoles missionnaires ainsi comprises, nous vaudra au moins une réduction sensible de nos crédits scolaires, tant ici que là (...).

Le collègue, mis en face d'une lettre qui lui fait envisager la suppression possible de ses écoles en excès, ne voit pas que pratiquement il a par ce fait institué des zones réservées, dont le Mandat ne saurait admettre la licéité, et nous expose à des représailles sous forme de zones hérétiques auxquelles Rome ne pourrait consentir. Bref, il y a là une impasse dont, à mon avis, il

devrait chercher, au moyen d'une entente, à sortir un peu honorablement au lieu de s'enfermer" (48).

Mgr Gorju désapprouvait par conséquent son collègue, avec qui il avouait ne pas pouvoir se concerter, et se rangeait du côté du gouvernement qui, selon lui, a voulu mettre sur pied une réglementation plus équitable suite aux abus qui avaient été commis.

"La législation qui est imposée au Ruanda en matière de chapelles-écoles l'est également à l'Urundi. Mais ce sont les abus, disons le mot, commis là-haut, avec la multiplication insensée de chapelles-écoles qui ont amené le Ministre à chercher une solution équitable. Ici, non talonnés par les hérétiques, nous avons marché petitement et nous nous trouvons pratiquement dans une situation telle que la loi n'a pour nous rien de mortifiant" (49).

Pour Mgr Gorju, l'acceptation de ces mesures, y compris celle de l'évacuation des succursales "en excès", était la seule issue pour sortir de l'impasse (50).

Or, contrairement à ce que croyait Mgr Gorju, le vicaire apostolique du Rwanda savait, dès l'éclatement de l'incident, qu'il était en position de force. Il était au courant des divergences de vues qui existaient entre le Gouverneur et le Résident du Rwanda au sujet de la politique confessionnelle. Il l'a dit au supérieur général en ces termes:

"Les difficultés sont fréquentes depuis quelque temps. C'est surtout la jalousie d'influence. Le Gouverneur est un homme excellent qui nous est très certainement favorable, mais la Résidence est plutôt mal montée. Ces gens ne sont cependant pas bien redoutables et craignent une lutte ouverte" (51).

En outre, il était certain que ces mesures avaient été prises à la demande de la Résidence du Rwanda qui, sous la pression des protestants, avait réussi à convaincre le Gouverneur. En agissant comme il l'a fait, il était par conséquent sûr d'obtenir de ce dernier l'annulation de ces mesures ou alors la

révision dans le sens proposé par lui. D'où le ton tranquilisant qu'il a adopté à l'égard du supérieur général.

"Ces Messieurs n'ont pas calculé leur effet et probablement pas réfléchi aux conséquences de leur ordonnance malencontreuse. Il n'y a pas, je crois, à s'inquiéter: ils ont voulu se mettre à l'abri des criailleries de nos sectes, et ils ont mal réussi: nous les malmènerons un peu plus" (52).

3) L'annulation des mesures de 1928 et la formulation d'une nouvelle réglementation

Comme il fallait s'y attendre, le Gouverneur a évité l'épreuve de force. Dans la première lettre qu'il a adressée à Mgr Classe, il se défendait d'avoir voulu "porter atteinte à la situation longtemps acquise par les missions catholiques, ni de vouloir enrayer le développement de leurs oeuvres" (53).

Ces mesures, expliquait-il, ont été prises suite aux abus commis par les protestants qui demandaient plus de terrains qu'ils n'étaient capables d'occuper réellement.

"Les directives données au Résident ont été provoquées par une situation récente et toute particulière et avaient pour but d'empêcher certaines confessions de se réserver un nombre de concessions manifestement hors de proportion avec leurs moyens d'action" (54).

Voilà qui semble contredire les affirmations de Mgr Gorju. Mais nous croyons que par crainte d'affronter plus longtemps Mgr Classe, le Gouverneur s'en soit pris à la réaction protestante, tout en sachant bien que la véritable cause était la provocation des catholiques.

Dans cette même lettre, le Gouverneur affirmait que ces prescriptions n'avaient aucune "portée générale et absolue". Or la Résidence du Rwanda s'était comportée autrement en les appliquant systématiquement dans trois

territoires (55).

Enfin, il y promettait déjà de "nouvelles instructions complémentaires", suite auxquelles Mgr Classe reviendrait sur sa décision de ne pas se rendre à Léopoldville: ce que ce dernier a fait sans tarder.

Entretemps il avait fait appel au concours de Mgr Roelens, vicaire apostolique du Kivu, pour relativiser la portée de ces prescriptions, surtout l'ordre d'évacuer les succursales non occupées ou rapprochées de succursales protestantes. L'intention du gouvernement, expliquait ce dernier, était que "Là où il y a des chapelles-écoles trop rapprochées, on s'adresserait aux missionnaires pour savoir s'ils ne voudraient pas se déplacer. Dans le cas où ils ne le voudraient pas, on leur dirait qu'on ne peut pas empêcher des missionnaires d'une autre confession de se mettre entre elles, alors même que la distance de 5 km ne serait pas observée" (56).

Mgr Roelens était aussi embarrassé dans ses explications que le Gouverneur. Car il faut reconnaître que l'ordre du Résident du Rwanda était clair et sans nuances contrairement à ce que veulent faire croire ces propos de l'évêque.

La seconde lettre que le Gouverneur a adressée à Mgr Classe était plus détaillée. Elle traitait des mesures complémentaires.

Dans son préambule, le Gouverneur regrettait encore une fois le malentendu qui a fait croire que le gouvernement voulait limiter l'action et l'influence des missions catholiques.

"Je regrette que les conditions dans lesquelles ces instructions ont été communiquées à votre Grandeur aient pu lui donner l'impression qu'il entrait dans l'intention du gouvernement de limiter l'action évangélisatrice des missions catholiques, voire même de réduire l'influence qu'elles avaient acquise dans certaines régions" (57).

Le gouvernement, poursuivait-il, ne veut pas non plus créer des zones confessionnelles mais "concilier la liberté avec le maintien de l'ordre et de la police générale du territoire (...) selon l'état actuel d'une occupation fort embryonnaire". Enfin, le Gouverneur tenait à redire à Mgr Classe que cette réglementation qui était à l'origine du malentendu n'était ni "absolue" ni "immuable", à cause de la motivation et de la formulation "incomplète" de la part de la Résidence du Rwanda (58).

Les nouvelles mesures que le Gouverneur présentait et comptait faire appliquer étaient une simple reproduction des idées de Mgr Classe. Ainsi pour ce qui concerne le délai d'occupation, le Gouverneur promettait que les terrains concédés feraient l'objet "d'une occupation effective dans un délai à déterminer". Donc plus question des trois mois précédemment imposés.

Dorénavant, poursuivait-il, les Résidents pourront autoriser l'occupation immédiate des terrains demandés sans procéder aux enquêtes de vacance. Ceci pour éviter que ces dernières ne retardent la multiplication des chapelle-écoles. Mais cette sorte d'occupation se fera aux risques des missions.

Comme Mgr Classe, le Gouverneur ne voyait aucun inconvénient dans le principe du voisinage des chapelles-écoles de confessions différentes. Il était également convaincu que "la diffusion parmi les Indigènes des idées de tolérance en matière religieuse était la meilleure sauvegarde de l'ordre public". C'est pourquoi les Résidents n'ont plus été tenus, par la suite, d'exiger une distance quelconque entre deux succursales de confessions différentes. Leur tâche principale a plutôt consisté à veiller à ce qu'aucune atteinte ne soit portée à "la liberté d'instruction religieuse, du culte et d'enseignement" (59).

Le Gouverneur a également accepté que la superficie à accorder soit de deux à quatre hectares, mais à la condition que les concessions d'étendue maximale (quatre hectares), "intéressant une même confession", soient "séparées par une distance correspondante à 10 km" (60).

Ce sont effectivement ces nouvelles directives qui ont été communiquées au Résident du Rwanda et aux agents territoriaux (61).

Comme on peut s'en rendre compte, elles annulaient celles qui étaient à l'origine de l'incident et maintenaient le statu quo dont les catholiques étaient les bénéficiaires. D'ailleurs ils n'allaient pas tarder à profiter de ces conditions qui leur étaient favorables.

En effet, Mgr Classe, qui venait de remporter une victoire relativement facile, a poussé ses collaborateurs à redoubler d'activité dans l'occupation du pays. Il les a invités à préparer sans tarder des catéchistes qu'ils plaçaient dans les endroits choisis "avec soin", que l'on délimiterait clairement. Il leur a enjoint, et c'est peut-être le seul résultat de l'incident présenté plus haut, de ne pas protester si une autre confession venait se placer à côté de leurs concessions. La seule chose à faire, leur a-t-il suggéré, est de "renseigner chefs et gens sur leur droit de refuser ceux qu'ils ne veulent pas" (62). Nous verrons plus loin comment l'information deviendra contrainte déguisée.

Les missionnaires ont répondu à l'appel de leur évêque et multiplié les succursales sauvages. Mgr Classe l'a reconnu en écrivant:

"Entratemp, nous avons profité de l'occasion pour fonder davantage, et nous mieux installer au grand mécontentement des protestants et autres" (63).

C'est après que l'avance eût été assurée qu'il a accepté le principe d'abandonner quelques succursales fondées dans la précipitation. Il l'a conseillé à un collaborateur en lui disant, en 1929:

"Maintenant qu'il y a liberté, nous n'avons plus les mêmes raisons d'être partout très serrés. Dès maintenant, voyez bien ce que vous maintiendrez des nouvelles succursales et ce que vous laisserez" (64).

Il pouvait également accepter une autre réglementation tant qu'elle ne mettait pas en cause l'acquis. En effet, c'est en 1934 que de nouvelles mesures concernant l'acquisition des terrains pour chapelles-écoles et postes de missions ont été arrêtées. Il était décidé que les terrains pour postes de missions d'une superficie ne dépassant pas vingt-cinq hectares seraient cédés gratuitement: le gouvernement prenant à sa charge les frais de mesurage, tandis que les confessions devaient indemniser les expropriés. Comme par le passé, les missionnaires ont été autorisés à établir des chapelles-écoles sur les terrains des Indigènes, mais à condition qu'ils eussent l'accord de ces derniers, que ces terrains fussent reconnus vacants et que leur étendue ne dépassât pas un demi-hectare. Enfin, les confessions ont été invitées à espacer leurs concessions: aucune distance n'a été indiquée (65).

En application de ces directives ministérielles, le Gouverneur Jungers a décrété que les catéchistes pouvaient être installés sur des terres indigènes à condition d'être acceptés par la population. Ils étaient soumis aux prestations coutumières dues aux Batwara, mais avaient la possibilité de se racheter en payant une taxe. Les terres concédées pouvaient être des terres de pacage ou des terres cultivables, acquises selon les règles de la coutume en matière foncière. Cette acquisition devait être ratifiée par l'administrateur. Mais il était précisé dans cette circulaire du Gouverneur, et c'est, à notre avis, le point le plus important, qu'il y avait primauté "du droit des missions chrétiennes de toutes les confessions d'évangéliser, instruire, posséder et construire les édifices du culte et des écoles" sur les droits des Batwara et des propriétaires fonciers (66). Ceux-ci ne pouvaient donc pas faire opposition au choix des missionnaires en vertu de leurs droits, si les conditions posées par le gouvernement étaient remplies. Autrement dit,

l'accord primordial des Batware et des propriétaires fonciers que l'on venait de poser comme condition n'était plus déterminant puisque, dans le nouveau cadre, il était subordonné aux intérêts des missions chrétiennes (67).

La superficie maximale qui pouvait être accordée pour les chapelles-écoles était fixée à un demi-hectare, comme le Ministre l'avait prescrit (68). Enfin, pour des raisons d'ordre public, les succursales devaient être distantes les unes des autres de deux kilomètres, qu'elles fussent de la même confession ou de confessions différentes (69).

Les missionnaires étaient, en outre, invités à demander des terrains qu'ils pouvaient occuper effectivement dans un délai de six mois dans n'importe quel coin du pays (70).

La réaction de Mgr Classe a été différente de celle de 1928. Il a reconnu, d'une part, que la circulaire tenait compte du principe de "la liberté de conscience pour tous", c'est-à-dire pas de création de zones confessionnelles (71). Il a admis, d'autre part, que, vu la faible étendue des terres libres et les réclamations de plus en plus nombreuses des sociétés missionnaires protestantes, le gouvernement devait intervenir pour "limiter les superficies à concéder et les distances à observer pour empêcher des abus et prévenir des difficultés" (72).

Le vicaire apostolique a donc cédé sur trois points: la question de la superficie maximale, le délai d'occupation effective et la distance à observer. Mais il a retiré de sa modération des avantages non négligeables pour les catéchistes, la subordination des droits des Batware et des propriétaires fonciers aux intérêts des missions, et l'abandon du principe de zones confessionnelles par le gouvernement.

Ce changement d'attitude de Mgr Classe ne s'explique pas uniquement par

l'exiguïté du territoire ni par la montée du protestantisme. Il lui a été dicté également par le développement rapide des missions catholiques.

En effet, au moment où sortait la circulaire gouvernementale de 1935, les chapelles-écoles étaient considérées comme suffisamment nombreuses et "l'occupation du pays assez effective" (73). Le travail le plus urgent, écrivait Mgr Classe dans une circulaire, était d'organiser convenablement celles qui existaient, de régulariser la situation de celles qui, aux yeux des agents du gouvernement, se trouvaient dans "une situation irrégulière" et de suivre de près par des visites fréquentes le travail qui s'y effectuait (74). Le vicaire apostolique voulait que la succursale centrale eût désormais deux objectifs distincts mais complémentaires à remplir. D'une part, celui d'une école organisée selon "les conditions imposées" par le gouvernement; d'autre part, celui d'"un noyau, un centre actif d'apostolat pour l'extension du christianisme et pour l'entretien de la vie chrétienne des néophytes" (75). Pour atteindre ce double objectif, les missionnaires ont été invités par leur évêque à se précoccuper davantage de la conservation de "la confiance des chefs principaux et celle des gens". Effectivement, "la grande force" des catholiques résidera en l'appui qu'ils obtiendront des dirigeants indigènes et de la population (76).

b) La concurrence confessionnelle, motif principal de la multiplication des succursales

La fondation de succursales était devenue le moyen réglementaire et normal, accepté et utilisé par tous les postes, qui, à défaut ou en préparation de nouvelles missions, devait étendre le champ d'action des missionnaires. La particularité de l'épiscopat de Mgr Classe réside par conséquent dans la quantité de succursales fondées et non pas dans le principe. Un facteur a été déterminant: la lutte confessionnelle.

Après la première guerre mondiale, ce sont les Adventistes du septième jour qui, les premiers, ont demandé aux Belges de réoccuper les anciens postes des Luthériens allemands, à savoir Kilinda, Remera, Zinga et Rubengera. Obligés d'appliquer les traités internationaux, les Belges ont répondu positivement à cette demande.

Les Adventistes ont occupé ces quatre postes pendant trois ans au bout desquels ils les ont cédés à la Société belge des missions protestantes, à qui ces postes allemands revenaient de droit en tant que société nationale (77). Les Adventistes ont compensé cette perte en fondant Gitwe dans le Kabagali, Rwankeli alias Gitwa dans le Buhoma et Ngoma sur les bords du lac Kivu.

En plus de ces deux branches du protestantisme, il y avait la Church Missionary Society (CMS) qui avait profité de la présence des Anglais dans l'est du pays, pour s'y installer également. Elle a fondé le poste de Gahini, à partir duquel elle rayonnera dans cette région et dans le reste du pays, en fondant Kigeme dans le Bufundu et Shyira dans le Mulera. Ce sont ces trois sociétés missionnaires protestantes que Mgr Classe et ses collaborateurs allaient combattre avec acharnement (77bis).

#### 1) L'agressivité des catholiques

Le rapport annuel du vicariat de 1921/1922 indique la nature des rapports qui devaient exister entre les protestants, désormais agréés par le gouvernement, et les catholiques:

"L'erreur s'organise (...): il s'agira de la prévenir en occupant le plus de centres possibles" (78).

Ce sont, par conséquent, des rapports de concurrence pour une plus grande occupation du pays.

L'agressivité des catholiques n'allait pas tarder à se manifester. Mgr Classe

a écrit quelques jours après son retour au Rwanda:

"Actuellement je suis en guerre avec les protestants, un avantage que n'a pas l'Urundi: les catholiques y sont seuls. Christian Church, Mission évangélique et Adventistes se sont unis (...) contre nous. Ils veulent arriver à avoir des sphères d'influence. Depuis un mois, j'ai reçu deux fois un ultimatum demandant la retraite de catéchistes. Nous ne le pouvons accepter" (79).

Dans une lettre de 1924, le vicaire apostolique fait état d'une plus grande acuité de la lutte confessionnelle dans la recherche de terrains pour succursales. Désormais elle ne cessera d'être vive.

La consigne donnée aux missionnaires catholiques était celle que nous venons de mentionner: l'occupation immédiate des endroits importants au point de vue démographique et politique (par exemple, près des résidences des chefs), convoités par les protestants ou susceptibles de l'être. Telle était la seule solution pour Mgr Classe devant la supériorité numérique, financière des protestants et les prestations que ces derniers étaient en mesure de fournir dans le domaine médical.

"Leurs médecins avec leurs hôpitaux, écrivait-il, seront un grand obstacle contre lequel nous ne pourrions que bien peu de chose. Car là ils finiront par avoir l'appui du gouvernement. Ne font-ils pas de beaux rapports annuels pour la Société des Nations et pour le parlement ? Et dans ces rapports il y a toujours le chapitre: hygiène et assistance médicale" (80).

Mgr Hirth faisait la même analyse. Il écrivait à son frère:

"Nous essayons bien de multiplier surtout nos succursales, occupées par des catéchistes indigènes, à défaut de missionnaires européens; mais que pouvons-nous contre les dollars surtout et les livres sterling ?" (81).

Les missionnaires catholiques ont suivi la consigne, si l'on en juge à ce bon satisfait de Mgr Classe, qui écrivait en 1926:

"Les protestants et autres se défendent comme ils peuvent; il est vrai que nous les malmenons fort: tant pis pour eux" (82).

Les résultats confirment, eux aussi, l'application des directives données.

Si la multiplication des succursales était une mesure de prudence pour contrecarrer l'appui éventuel que le gouvernement, sous la pression de la SDN, pouvait accorder aux protestants, elle était aussi perçue comme une mesure devant prévenir un changement d'attitude de la part des dirigeants indigènes à l'égard des catholiques: une éventualité que Mgr Classe n'excluait pas, au début de son épiscopat.

"Cette opposition des Batutsi aux protestants, écrivait-il, n'aura qu'un temps, car ceux-ci emploieront tous les moyens, à commencer par l'intimidation en haut lieu et ici l'argent" (83).

Il a fait une réflexion analogue, lorsque les catéchistes de la CMS ont été mal reçus par le roi, et leurs cadeaux refusés.

"C'est trop de bonne volonté, de désintéressement surtout, pour que cela dure longtemps, d'autant que nos teachers tireront peut-être cette conclusion que leurs cadeaux n'étaient pas assez grands" (84).

Ces craintes ont été exprimées et ces précautions prises avant que la collaboration entre les missions catholiques et le gouvernement ne soit étroite et que les Batware ne se convertissent en masse au catholicisme (85).

Il est normal qu'une fois cette étape atteinte, Mgr Classe ait manifesté moins d'inquiétude, sauf à l'égard de l'avance réelle des protestants dans le domaine médical. En 1936 il écrivait à ce sujet:

"Les sectes nous inquiètent moins que les hôpitaux qui ont le don de mettre les nerfs des confrères à fleur de peau" (86).

Dans cette lutte confessionnelle, le rôle joué par les autorités civiles a été déterminant pour garantir le maximum d'avantages aux catholiques. Nous avons

vu que la réglementation de la procédure d'acquisition mise en place par le gouvernement a d'abord été marquée par un laisser-aller qui profitait à la confession la plus solidement établie dans le pays. Après l'incident de 1928, elle s'inspirait largement des propositions de Mgr Classe.

Si, dans l'exposé des principes, la liberté d'évangélisation était garantie à toutes les confessions, sur le terrain la réalité était tout autre. En effet, les demandes des protestants étaient systématiquement repoussées par les agents du gouvernement. Ceux-ci agissaient ainsi pour plusieurs raisons, dont notamment: la peur de mécontenter les missionnaires catholiques, fort influents dans le pays (87), la conviction, pour plusieurs d'entre eux, que "le catholicisme était la sécurité pour l'avenir", et la volonté de limiter, en ce qui concerne les Adventistes et la CMS, l'influence anglo-saxonne dans le pays (88). C'est cette raison qui a été évoquée par le Commissaire royal Marzorati (Gouverneur à partir de 1926) pour justifier le refus qu'il a opposé à une demande du pasteur Geoffrey Homes, de Gahini. Il s'est exprimé en ces termes:

"La question est assurément fort délicate et il ne paraît nullement désirable, pour des raisons d'opportunité politique, qu'une société britannique prenne dans nos nouvelles possessions une trop grande influence" (89).

Cependant le ministre des Colonies, à qui le Commissaire royal faisait part de sa position, était plus nuancé sur la question confessionnelle. Il ne s'opposait pas à ce que des missions "étrangères", c'est-à-dire non belges ou n'ayant pas de siège en Belgique, "d'un caractère sérieux et dont la doctrine et l'action ne vont pas à l'encontre de l'ordre public" s'établissent au Rwanda et au Burundi (90). Car les traités internationaux (Art. VI de l'Acte de Berlin; Art. 10, alinéa 2 de la Convention de Saint-Germain-en-Laye; Art. 6 du Mandat de la SDN) et la Charte coloniale du Congo belge (art. 5), applicables dans les territoires sous Mandat à partir de 1925 (loi du 24 août), obligeaient la puissance coloniale "à protéger" et "favoriser" toutes les

confessions sans distinction de nationalités. Mais, poursuivait-il, un gouvernement colonial est libre d'aller au-delà de cette obligation en décidant d'aider plus spécialement les missions "nationales". Il y a, concluait-il, une différence entre "protéger" et "favoriser" d'une part, une responsabilité qui découle du droit international, et d'autre part "assister" ou "subsidier", un engagement qui découle du droit national (91).

Effectivement, seules les missions nationales, les missions catholiques et les protestants belges, bénéficieront des subsides du gouvernement pour l'enseignement et les activités médicales. Ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale que ces accords de collaboration entre le gouvernement et les missions seront ouverts à toutes les confessions.

Dans cette lutte confessionnelle, le concours de dirigeants indigènes a également été d'un apport précieux pour les missions catholiques. En effet, ils n'ont pas attendu le moment de leur baptême pour prendre parti pour les Bapadiri. En 1924, Mgr Classe reconnaît que les demandes de terrains des protestants sont souvent repoussées par Abatware - nous en indiquerons les raisons plus loin - alors que les catholiques sont accueillis "à bras ouverts" (92).

Devenus catholiques dans leur majorité, ces Batware vont se montrer plus zélés dans leur opposition aux protestants.

"Nombre de chefs, écrivait Mgr Classe, chrétiens ou catéchumènes mêmes, devant le danger (protestant), ont d'eux-mêmes installé des catéchistes de fortune, construit des succursales" (93).

Cette attitude ne pouvait évidemment pas être bien appréciée par les protestants.

"Ces Messieurs, écrit encore Mgr Classe, sont excités par la fin de non-recevoir que partout les chefs chrétiens et catéchumènes opposent à leurs

établissements" (94).

Mgr Classe affirme que cette opposition aux protestants était "spontanée". Or, il semble que les Batware se soient comportés de cette manière par l'obligation d'accomplir "un ordre on officiel mais réel d'Abapadiri" (95). A ce sujet, les témoignages d'anciens Batware sont sans équivoque.

"C'est tout récemment, dit l'un, que les protestants ont pu obtenir facilement ibibanza. Avant, Abapadiri défendaient aux Batware de les leur accorder, et ces deniers obéissaient à cette consigne (...). Lorsqu'un mutware se voyait dans l'impossibilité de rejeter une demande protestante, il accordait un terrain mal situé et de petite étendue" (96).

Un autre témoin affirme catégoriquement:

"Nous avons un ordre formel de la part d'Abapadiri de ne pas accorder ibibanza aux protestants. Et nous les leur refusions" (97).

Les affirmations de ce genre sont assez nombreuses pour nous permettre de conclure que les missionnaires poussaient les Batware à s'opposer aux protestants (98).

Leur comportement portait aussi de la haine des protestants, inculquée à tous les catholiques par les missionnaires. A ce propos le bulletin trimestriel des Anglicans rapporte:

"The fundamental fact is that all over the country the Roman Catholics are teaching their people to hate us, to think that they will be serving God by making it impossible or useless for us to continue in the country" (99).

Cette constatation est confirmée par les catholiques eux-mêmes. Un ancien sous-chef dit:

"Les Bapadiri nous ont opposés aux protestants, il nous était interdit de lire leurs livres. En famille, nous prenions nos frères protestants comme des drogués" (100).

Enfin, les liens étroits qui existaient entre les missionnaires catholiques et



le gouvernement faisaient qu'ils distinguaient mal le cadre politico-administratif du cadre religieux.

Il faut ajouter à ces facteurs le fait que Rudahigwa a opté pour le catholicisme, sans toutefois se comporter comme le roi d'une partie de la population. Un ancien sous-chef adventiste a dit à ce sujet:

"Tous les Banyarwanda étaient égaux devant lui (...). Il ne méprisait pas les protestants et ne se comportait pas comme le roi d'une seule religion. C'est sous son règne que nous, les protestants, nous avons eu la paix" (101).

Ce choix de Rudahigwa, qui était différent de celui de son père, peu de temps avant que celui-ci ne fût destitué, a mis tous les atouts du côté des missionnaires catholiques (102).

Il est, par conséquent, inexact de dire que les Batware se sont opposés spontanément aux protestants. Ils se sont conformés aux préférences et aux ordres non officiels mais réels de leurs maîtres, à savoir les Bapadiri et le gouvernement. Longtemps, ce dernier, fortement influencé par Mgr Classe, n'a pas tenu compte des réclamations justifiées ni des propositions des protestants (103).

## 2) La réaction protestante

Pour faire face aux injustices dont elles étaient l'objet, les trois branches protestantes se sont réunies à Kilinda en 1927. Elles y ont décidé de se concerter régulièrement et de présenter ensemble leurs doléances au gouvernement, en vue de jouir de la liberté d'évangélisation au même titre que les catholiques (104).

Les Anglicans et les Adventistes ont poussé plus loin leur concertation en concluant, en 1930, un accord délimitant des zones d'activité propres à chacune des deux confessions (105).

A partir de ce moment Anglicans et Adventistes se sont montrés également agressifs et ont multiplié les demandes de concession. Mgr Classe parle "d'une vraie frénésie" qui les poussait à employer "tous les moyens" (106).

Le vicaire apostolique en était peu inquiet à cause de l'avance confortable que les catholiques avaient sur les protestants à ce moment-là. "Nous avons, écrivait-il, une avance très forte, mais la situation n'est pas moins grave" (107).

En avril 1935, Kilinda a, une nouvelle fois, été le lieu de rencontre des branches protestantes travaillant au Rwanda et au Burundi. Au cours de cette réunion, on a principalement parlé des difficultés rencontrées dans le travail d'évangélisation, difficultés dues à l'absence de liberté dans ce domaine. Un memorandum a été élaboré et adressé à la SDN et au gouvernement central de Léopoldville (108).

Le Gouverneur en a tenu compte. Car, lors de sa visite au Rwanda, il a rencontré les représentants des Eglises protestantes, le 27 novembre 1935. Il leur a promis la liberté totale, comme en témoignent ces propos du bulletin anglican:

"We have been given full liberty of religion by the Government (...). The whole country is open to us, as it never has been before and the prestige of the priests has had a good hard knock, so that our opportunities are unlimited" (109).

Le ton de satisfaction affiché dans ce passage, inhabituel jusque-là, témoigne de l'importance de l'événement qu'est ce changement de politique confessionnelle du gouvernement. Celle-ci se traduira, par la suite, par une plus grande tolérance du gouvernement et de ses agents à l'égard des protestants, tolérance qui sera imitée par les Batware.

Ces derniers ont été invités à ne pas manifester leurs préférences religieuses et à ne considérer que l'instruction donnée ou susceptible d'être donnée par toutes les confessions, tant que ces dernières "n'enseignent pas des choses immorales" (110).

Il faut cependant préciser que ce changement de politique confessionnelle ne s'est pas opéré d'un coup. Il a été précédé, au niveau de l'administration locale, d'une attitude moins partisane que par le passé. La preuve en est l'octroi facile de Shyira et Kigeme aux Anglicans en 1932.

Dans le Bufundu, où Kigeme a été fondé, les agents administratifs ont invité les Batware à laisser leurs sujets s'instruire dans la religion de leur choix. L'invitation a porté ses fruits:

"In the beginning some of those who come were threatened by their local chiefs, who are mostly throughout this district (Nyaruguru) Roman Church adherents, but the Belgian administrator told the chiefs on his last visit here that the people were to be allowed to worship where they wished and the result has been that we are getting 100 and 200 for the Sunday morning service with good numbers during the week for instruction" (111).

Avant 1935, la volonté de changement politique est par conséquent manifeste. Même cette volonté de changement tient plus d'un calcul politique que d'une nouvelle appréciation du protestantisme.

En effet, dans le cas de Shyira et Kigeme, c'est à cause des critiques incessantes de la SDN au sujet des faibles résultats obtenus par la Belgique dans le domaine sanitaire au Rwanda et au Burundi, que le gouvernement a accordé ces concessions (112). Par là, il voulait mettre à profit les capacités et l'expérience de la CMS dans le domaine médical, pour améliorer l'état sanitaire de la population et son image de marque (113). Les Anglicans

étaient conscients de ce calcul:

"The reason why the Belgian granted these sites (Shyira and Kigeme) to our mission was the fact that we were going to do medical work where the government medical service could not reach. Consequently the medical work is the key to the situation and it is obligatory on us to do effective medical work on both these new stations" (114).

Mgr Classe a critiqué le gouvernement d'avoir cédé devant les pressions de la SDN. "Notre parrain, écrivait-il, le conseil des Mandats, est fort redouté, d'où ces extravagances" (115). Mais il ne s'est pas engagé plus loin dans ses critiques. Il savait bien que les catholiques n'étaient pas en mesure de fournir au gouvernement ce que celui-ci attendait des protestants.

### 3) Les lieux d'affrontement confessionnels

Dans une lettre déjà citée de Mgr Classe, celui-ci localisait la lutte confessionnelle en trois endroits: le Nord, le triangle Nyamasheke-Nyundo-Kabgayi et la ligne Save-Astrida-Kansi (116). Cette information est vraie mais incomplète. Car, à travers leurs diaires, tous les grands postes font état, à cette époque, d'une lutte acharnée contre les protestants dans leurs districts respectifs.

Une lecture attentive du diaire de la mission de Rwaza permet de constater à quel point les missionnaires de ce poste se sont très souvent déterminés à occuper tel endroit par référence aux positions et aux projets des protestants de Shyira et de Rwankeli. C'est ainsi que le Bukoma a été occupé de façon soudaine en 1924, avant le Bushiru et le Buberuka, présentés jusque-là comme des régions prioritaires dans l'extension de la mission, à cause de la venue des Adventistes dans le Rwankeli. Ce fut ensuite le tour du Bukamba, parce qu'un pasteur protestant y était passé, le Bukonya pour rendre plus difficile l'extension des protestants (117), un peu plus tard le Kibali (1930) et le

Buberuka (1934), toujours dans la même intention d'y précéder les protestants.

Le diaire qualifie le réseau de succursales ainsi créé, surtout celles fondées le long de la Nyabarongo et Mukungwa, de "cordon serré contre les protestants", qui a été posé sous les encouragements du vicaire apostolique (118).

Les abbés de Murunda faisaient preuve d'une égale agressivité à l'égard des protestants belges de Rubengeru (119). Abandonné provisoirement en décembre 1930, le poste de Murunda sera repris par les missionnaires qui ont multiplié les incidents avec les pasteurs Durand et Lestrade (120). Leur "intolérance" a amené le premier à écrire à Mgr Classe pour lui demander de rendre ses confrères plus tolérants. Cette démarche n'a eu aucun effet dans le sens voulu par son initiateur. Au contraire, elle a provoqué un redoublement d'activité de la part des missionnaires de Murunda. En peu de temps, ces derniers vont s'implanter dans les régions suivantes: Kanage, Bwishaza, Nyantango, Musenyi et Itabire, afin que ces régions ne deviennent pas "un petit parc Albert à l'usage exclusif des protestants" (121).

Dans le Bugoyi, le nombre des succursales fondées dans dans le but de devancer les protestants était aussi élevé qu'à Rwaza (122). L'attention des missionnaires de Nyundo s'est spécialement portée sur les bords du lac Kivu. Car, rapporte le diaire du poste, "la population, le site et le voisinage du lac peuvent attirer d'un moment à l'autre les Adventistes" (123).

L'affrontement y est devenu très aigu à partir de 1932, à cause du pasteur Meunier qui avait réussi à gagner l'appui des administrateurs de Gisenyi, notamment celui de M. Bourgeois. Jusqu'en 1939, des différends ne cesseront d'opposer le pasteur de Rwankeli aux Pères de Nyundo et même à ceux de Rambura (124).

Au sud du lac Kivu, l'affrontement a été moins violent qu'au nord et au nord-ouest. Le champ d'action des Adventistes de Ngoma a été énormément réduit par celui de nouvelles missions fondées dans son voisinage immédiat: Nyamasheke (1928), Kaduha et Mubuga (1933) (125).

Dans sa localisation de l'affrontement confessionnel, Mgr Classe n'a pas mentionné l'est du pays. Or, les missionnaires catholiques de Rwamagana et de Zaza se sont efforcés, après la rétrocession du Gisaka, de rattraper leur retard sur la CMS, laquelle s'était installée dans la région pendant l'occupation anglaise. Avec la complicité des Batware locaux, les catholiques ont installé des catéchistes dans les endroits jugés importants. Fait unique dans tout le pays, ces Batware avaient reçu l'ordre suivant de la part de Musinga:

"Par la présente, je vous annonce que les Bapadiri sont mes amis actuellement comme ils l'ont toujours été. Donc, s'ils veulent installer des écoles pour instruire les Banyarwanda, donnez-les. Je suis heureux sous le régime de Bula-Matali, et pour cette raison j'aime que dans mon royaume il n'y ait pas d'Européens d'autre nationalité. Et vous aussi dites à vos sous-chefs ce que je viens de vous dire" (126).

Cette déclaration doit être interprétée comme un geste de remerciement de la part de Musinga adressé, sans doute à leur demande, à Mgr Classe et au gouvernement pour les efforts qu'ils ont déployés en vue de la récupération du Gisaka. Les missionnaires catholiques de l'Est n'ont pas manqué de se référer à cette déclaration dans leur lutte contre les Anglicans de Gahini (127).

Ces derniers, en dépit du soutien officiel dont bénéficiaient les catholiques, vont rayonner à partir de ce centre où ils ont construit un hôpital qui a eu un grand succès dans la région.

"Les protestants de Gahini, a dit un témoin originaire du Buganza, avaient des médicaments pour toutes les maladies et les Bapadiri (de Rwamagana) pas. Nos

Familles et nos parents se faisaient soigner là. Il y en avait même qui revenaient convertis au protestantisme à cause des bons soins qu'ils y avaient reçus" (128).

Le pendant catholique sera l'hôpital de Kabgayi, créé en 1937, pour "contrecarrer, dans le centre du Ruanda, les efforts protestants" (129).

Dans cette partie du pays, les missionnaires de Kabgayi se sont toujours sentis plus menacés que les autres parce qu'entourés par trois postes: Gitwe, Kilinda et Remera. En peu de temps, ils ont multiplié plus qu'ailleurs les succursales à tel point que le poste qui n'en avait qu'une dizaine en 1923, en comptera une cinquantaine en 1928. Certaines, précise le diaire du poste, n'avaient pas un local convenable pour le catéchisme, et plusieurs n'existaient que "sur papier", à cause de "leur situation officielle" non réglée (130).

Comme le disait Mgr Classe dans la lettre citée, le sud du pays n'a pas pas été épargné par l'affrontement confessionnel. Son témoignage est confirmé par cette note de Kigeme:

"Since our arrival in this part of Ruanda they have done their utmost to oppose our work. Outschools have been started in the district: one of which is almost on the same hill as our concession and a tremendous amount of propaganda has been disseminated against us" (131).

La cour de Nyanza attirait également, du temps de Musinga, l'attention des protestants. Ceux-ci avaient la même préoccupation que les catholiques: gagner d'abord les dirigeants indigènes pour gagner leurs sujets (132).

Le pasteur Meunier venait souvent à la cour de Musinga pour y prêcher (133). Ce dernier faisait "battre le tambour d'appel" pour que pages et autres gens de la cour viennent écouter le pasteur (134). Il faisait de même pour les catholiques.

Ces tentatives de gagner la cour ont échoué parce que la jeunesse mututsi était en train de se convertir au catholicisme (cf. infra), que les grands et la cour se rendaient compte du peu d'influence des protestants auprès du gouvernement et que celui-ci et les missionnaires leur avaient dit que les protestants prêchaient l'insoumission.

"Les Batutsi, rapporte le Diaire de Kabgayi, n'aiment pas beaucoup ces Messieurs, car ils prêchent l'insubordination aux chefs. Le gouvernement surveille leurs démarches" (135).

Conclusion

Il ressort de ce qui précède qu'aucune région du pays n'a été épargnée par l'affrontement confessionnel. Celui-ci a baissé en intensité à partir de 1935, suite au changement de politique confessionnelle et suite à la volonté des catholiques de réparer les erreurs commises.

"Dans toutes les stations, écrivait Mgr Classe, au lieu d'augmenter le nombre de succursales, il importe avant tout de se mettre en règle avec les prescriptions du gouvernement, de manière à pouvoir maintenir dans celles qui sont concédées un moniteur-catéchiste. On a un peu oublié que les terrains pour chapelles-écoles sont concédés en vue de l'établissement d'une école; que l'école à ouvrir est et reste le motif de la concession (...). Le point à envisager n'est donc pas de multiplier les chapelles-écoles sans se préoccuper de leur but, ou plutôt en restreignant ce but, mais d'avoir des chapelles-écoles où la classe et la fréquentation remplissent les conditions imposées qui permettront d'obtenir les subsides indispensables" (136).

Nous sommes bien loin de l'outrance des premières années de l'épiscopat de Mgr Classe. Il est vrai qu'entretemps, les deux parties ont conclu la convention scolaire qui a tout modifié.

Pour devancer leurs concurrents, les catholiques ont adopté, à notre avis, trois comportements. Ils ont érigé des réseaux de succursales, une sorte de mur de protection, face aux établissements protestants, pour préserver les endroits jugés importants ou pour circonscrire l'action des concurrents dans une région donnée. Ce fut le comportement des missionnaires catholiques du Nord. Ailleurs, ils ont visé à les encercler: ce fut le cas à l'Est, comme le confirme cette note de Gahini:

"The game of chess continues. Eastern Ruanda is the board. Roman catholic churches are being built on all the hills around us. Their aim is to hem us

in and swamp our work by sheer number" (137).

Dans le Sud ce fut la même démarche comme le rapportent les Fondateurs de Kigeme (cf. note 131).

Dans le centre du pays, les missionnaires catholiques se sont installés le plus souvent dans le voisinage immédiat des établissements protestants. La réglementation des concessions, pour laquelle ils s'étaient battus, le leur permettait. C'est pourquoi, le supérieur de la mission de Kabgayi pouvait se permettre de répondre aux protestants de Remera, qui lui faisaient remarquer qu'il noyait leurs succursales, qu'il ne connaissait "d'autres limites à la mission de Kabgayi que les missions catholiques environnantes, que le gouvernement n'admet pas les systèmes des zones et qu'ils sont libres, si l'envie leur en prenait, de bâtir dans notre zone près de Kabgayi" (138).

L'affrontement confessionnel que nous venons de décrire n'a rien de surprenant, si l'on se rappelle que les premières missions du Rwanda ont été fondées dans cette optique (cf. première partie). Il démontre une fois de plus la persistance de cette préoccupation qui, comme par le passé, a conditionné et motivé l'extension du champ d'action des missions catholiques.

Les facilités avec lesquelles ces dernières ont atteint leur objectif et pris une avance considérable sur les protestants s'expliquent par leur ancienneté dans le pays, les contrats de collaboration conclus avec le gouvernement, le rôle primordial joué par les missionnaires catholiques dans la direction des affaires du pays et la conversion des dirigeants indigènes au catholicisme. Il faut y ajouter une raison d'ordre théologique et rappeler que cette extension à outrance s'expliquait par la conception de la mission des principaux acteurs, Mgr Classe et ses collaborateurs, qui, insistant sur le salut des âmes, voulaient convertir le plus grand nombre possible de "païens" (139).

## CH. V. LES ARTISANS DE L'ESSOR DU CATHOLICISME

L'extension du champ d'action dont nous venons de parler et les autres réalisations qui seront présentées plus loin n'ont été possibles que grâce à un personnel qui avait crû considérablement en nombre. Comme auparavant, il s'agissait, d'une part, de missionnaires européens: les missionnaires de la Société des Pères Blancs (Pères et Frères), les Soeurs Blanches (1), à qui sont venus s'ajouter les Frères de la Charité de Gand (2), les Dames Bernardines d'Audenaerde et les Soeurs de Saint-François d'Assise (3). Ceux-ci ont été rejoints, d'autre part, par des auxiliaires indigènes qui étaient des prêtres autochtones, des religieux Bayosefiti et Bensebikira (4), des catéchistes, des Bakuru d'inama et des chefs chrétiens (5).

5.1. Les missionnaires européens

## a) Leur insuffisance numérique

Peu de temps après la création du vicariat du Rwanda, Mgr Hirth prévoyait, pour les années à venir, des difficultés pour obtenir des missionnaires européens en nombre suffisant selon les besoins d'une jeune mission appelée à se développer. Fidèle à sa conception de l'évangélisation indirecte (cf. la Ire Partie), il préconisait, comme solution, le développement rapide de l'oeuvre du clergé indigène (6). Il a personnellement contribué à la formation de celui-ci en faisant partie du personnel du grand séminaire de Kabgayi jusqu'à sa mort, survenue le 6 janvier 1931 (7).

Les prévisions du vieux prélat se révélèrent justes. Car, dès son retour au Rwanda, Mgr Classe ne cessera de faire part à ses supérieurs des inquiétudes que lui inspirait le petit nombre des missionnaires du vicariat face aux multiples besoins de celui-ci (8). Il écrira pendant la période des

conversions massives:

"C'est la réalité malheureuse, et l'avenir de notre chrétienté nous échappera sans que nous en soyions responsables" (9).

L'insuffisance numérique des missionnaires était aggravée par les départs définitifs (ou en congé) non remplacés (10), les maladies, les fatigues et la question des nationalités. En effet, le gouvernement belge s'opposait toujours à la présence des missionnaires de nationalité allemande au Rwanda-Urundi, à l'exception de ceux qui y avaient travaillé avant la première guerre mondiale (11). Il s'est montré plus souple après l'établissement du Mandat (1925). Mais Mgr Classe n'a pas profité de cet assouplissement pour, dira-il, ne pas créer un précédent dont les confessions concurrentes se seraient réclamées (12).

L'urgence de certains travaux lui a fait abandonner cette retenue. Ainsi, pour hâter la construction du Groupe scolaire d'Astrida, il a demandé à la Maison-Mère qu'on lui envoyât des Frères sans considérer leur nationalité (13).

La Maison-Mère a mis du temps pour répondre positivement aux demandes pressantes de Mgr Classe. Le P. Voillard ne tenait pas compte de ses demandes, pour la raison évoquée dans le chapitre précédent. Pour lui, la solution résidait dans l'abandon de deux ou trois jeunes postes: ce que Mgr Classe ne pouvait admettre.

Le successeur du P. Voillard, Mgr Birraux, s'est montré plus compréhensif. Il a répondu à une des nombreuses demandes de renfort de Mgr Classe en ces termes:

"Vous en feriez plus encore et vos missionnaires seraient moins surmenés, si nous pouvions chaque année vous envoyer de plus nombreux renforts. Le P. Meuleman (...) se fait lui aussi l'écho de cette plainte douloureuse. Je la

sens très vivement moi-même et je souffre de ne pouvoir y répondre (...); je ne vois pas la solution de ce grave problème" (14).

Le Supérieur Général était désormais convaincu que le Rwanda méritait une attention spéciale dans la répartition des missionnaires.

"Nous ne pouvons pas vous aider, écrivait-il à Mgr Classe, dans la mesure où nous le voudrions et où il le faudrait" (15).

Ce sont, par conséquent, les faibles entrées dans le noviciat de la Société qui l'en empêchaient. Pour y remédier le chapitre a décidé d'intensifier le recrutement dans les pays d'Europe et d'Amérique du Nord (16). Une campagne qui semble avoir porté ses fruits, si l'on en juge par la régularité dans l'envoi de renforts à partir de 1936.

Face à ces difficultés de l'insuffisance numérique du personnel étranger, une solution a été sciemment écartée: celle de faire appel aux autres congrégations missionnaires. Les Pères Blancs de Belgique l'avaient vivement recommandée à Mgr Classe. Celui-ci, encouragé par le Délégué Apostolique, l'a rejetée (17). Et c'est sur la pression du gouvernement qu'il accepta les Frères de la Charité et les Dames Bernardines. A trois autres congrégations missionnaires qui voulaient travailler au Rwanda, mais qui ne bénéficiaient pas d'appui gouvernemental, il a répondu "d'attendre" (18).

L'objectif de Mgr Classe était donc de faire du Rwanda un terrain d'évangélisation réservé aux Pères Blancs. C'est par attachement à sa Société et par un esprit de conquête dont l'évangélisation, à l'instar de la colonisation, n'était pas exempte, qu'il a montré une grande détermination pour atteindre cet objectif. Mais, en tenant compte des problèmes auxquels il devait faire face (la pénurie du personnel et les faibles revenus financiers du vicariat), on peut dire qu'il a été victime de ces préoccupations de l'époque, étrangères au travail pastoral proprement dit.

## b) Les rapports intra-missionnaires

Au début de son épiscopat, pour rétablir l'union entre les missionnaires, ébranlée par les discordes de l'après-guerre, Mgr Classe s'est donné comme objectif de faire disparaître "toutes les petites divergences" et de ne plus être "l'obstacle à l'union" (19).

Après deux ans, il a pu rassurer le supérieur général sur l'absence de divisions parmi les missionnaires qui formaient désormais, selon lui, "une vraie famille" (20). Ce climat d'entente était confirmé indirectement par le P. Gisi-Via qui se disait satisfait des orientations du vicaire apostolique. "Pour notre Ruanda, écrivait-il, c'est bien Mgr Classe qu'il nous fallait à tout point de vue: ce n'est que la continuation de Mgr Hirth" (21).

Un seul missionnaire semble, à l'époque, désapprouver catégoriquement l'action de Mgr Classe: le P. Schumacher. Les critiques de ce dernier portaient sur l'organisation générale de la mission et sur son évolution. Il s'en prenait notamment aux fondations injustifiées de succursales et de postes de missions dans le simple but de devancer les protestants, à l'absence d'une action sérieuse de formation de la classe dirigeante, pour laquelle il préconisait la création "d'une académie de nobles" et au système de regroupement des chrétiens en inama (réunion) (22).

Comme à l'accoutumée, lorsqu'il était mis en cause, Mgr Classe n'est pas entré en polémique avec le P. Schumacher, qu'il considérait comme "un grand théoricien vivant dans le rêve et l'utopie", depuis qu'il s'était lancé dans des recherches ethnologiques sur les pygmées (23).

Il est indéniable que le P. Schumacher critiquait des orientations qu'il avait approuvées lorsqu'il était le bras droit du vicaire général de Mgr Hirth.

Mais il est aussi vrai qu'il relevait quelques failles, déjà mentionnées, dans les orientations de Mgr Classe, notamment en ce qui concerne la fondation de succursales et de nouvelles missions.

Parmi les autres conflits internes auxquels Mgr Classe a dû faire face pendant les premières années de son épiscopat, citons entre autres celui qui l'a opposé au P. Roussez, et le climat de tension qui a régné entre les missionnaires du Rwanda et les confrères du Burundi (24).

Tout en qualifiant le comportement de ces derniers de "peu amical", suite aux insinuations continuelles dénigrant systématiquement tout ce qui se faisait au Rwanda, Mgr Classe se gardait, à ce moment-là, de mettre en cause son collègue, Mgr Gorju, avec qui, disait-il en 1923-24, il collaborait étroitement.

"Dès qu'une mesure ou une manière de faire peut avoir une répercussion d'un vicariat à l'autre, nous nous la communiquons" (25).

Mais à la lumière des propos tenus par Mgr Gorju en 1928 au sujet des succursales et de ceux qu'il tiendra sur le clergé, on est en droit de se demander si cette collaboration a réellement existé ou si elle ne fut pas de courte durée.

C'est à partir de 1928/1929 qu'à l'intérieur du vicariat une plus grande opposition à Mgr Classe s'est manifestée parmi les missionnaires. Le P. Lecoinde a fait l'observation suivante à ce propos:

"Vous avez dû remarquer chez certains confrères un peu d'esprit d'opposition au vicaire apostolique: il existe un peu encore, malheureusement, bien que personne n'ose l'afficher comme ça s'est produit autrefois" (26).

Cette opposition sera plus vive pendant et surtout après les conversions massives, elle se centrera sur la dénonciation des trois orientations



attribuées au vicaire apostolique: la provocation des conversions massives, le laisser-aller dans la direction du vicariat et le parti pris pour les Bayozefiti (27). Nous reviendrons sur ces thèmes dans les chapitres suivants. Ici, nous nous contenterons de relever les points de discorde.

Les propos tenus par le P. Witlox, après la nomination du P. Deprimoz comme coadjuteur de Mgr Classe, montrent à quel point les rapports entre celui-ci et ses confrères s'étaient détériorés:

"Il devenait urgent, écrit le supérieur de Rulindo, que nous ayions un nouveau pasteur. Mgr Classe n'en pouvait plus et avait perdu la confiance et la sympathie des confrères. Il a étonné les missionnaires par sa conduite et blessé plusieurs parmi eux dans leurs sentiments" (28).

Cette détérioration des rapports verticaux s'accompagnait, au niveau horizontal, d'une augmentation de conflits entre missionnaires de même poste (29), d'un certain relâchement dans l'observance des Règles de la Société (30), et d'une réapparition des anciennes habitudes comme l'ingérence dans les affaires politiques régionales ou nationales (31).

Mgr Classe n'ignorait pas l'existence de ce malaise. Il s'en montrait peu inquiet. Il l'expliquait d'abord par un conflit de génération entre les jeunes et les anciens missionnaires. Dans une lettre non datée, mais dont la rédaction doit être placée entre la fin de 1936 et le début de 1937, le vicaire apostolique se plaignait "des misères" que lui causaient "les jeunes Pères". Certains, disait-il, "se croient nés pour commander et supérieurs à tous" (32). Il reprochait à ces jeunes ambitieux beaucoup de manquements dont 3 majeurs: le manque d'obéissance à l'égard de leurs supérieurs, le manque de respect à l'égard des "Bayozefiti"; comme ce jeune Père de Rwaza qui s'est permis de gifler un Frère devant les servants de messe et "en pleine sacristie" parce que "ne sachant pas qui dira la deuxième messe" il avait préparé "les ornements mais pas le calice"; ou encore cet autre missionnaire

qui a pris la décision suivante: "Je ne puis pas donner le nom de Frère à des Noirs. Je les appellerai toujours de leur nom de baptême; ce sont des Noirs" et, enfin, le manque de respect à l'égard des prêtres indigènes et des séminaristes (33). Mgr Classe a donné deux exemples aussi révélateurs de la mentalité de l'époque que les précédents. Le premier est celui d'un jeune missionnaire qui disait que "voir les séminaristes le rendait malade" et que d'une manière générale il éprouvait "une antipathie invincible" à l'égard des prêtres et religieux indigènes. Le second est celui d'un autre missionnaire qui a dit:

"Jamais je ne pourrai vivre là où il y a des prêtres, ou des séminaristes, ou des Frères indigènes: ce sont de sales Noirs" (34).

L'incompréhension que rencontraient les oeuvres que Mgr Classe jugeaient capitales pour l'avenir de la Mission au Rwanda lui a donné l'idée de faire comme Mgr Gorju et de sortir "de la mêlée" en démissionnant (35). Mais il ne l'a pas fait dans l'immédiat pour des motifs non explicites.

A côté des jeunes missionnaires contestataires et indépendants (36), Mgr Classe reconnaissait l'existence de toute une autre gamme de missionnaires, mécontents pour diverses raisons: comme "les complexés" pour n'avoir jamais été nommés supérieurs de mission, "les zélés" mais "sans jugement", "les scrupuleux" comme le vieux P. Smoor (37), "les fatigués" pour qui le retour en Europe est une urgence, "les découragés" qui prétendent qu'un missionnaire qui "reste longtemps dans ces pays ne peut travailler efficacement au salut des âmes" (38).

En dépit de cette opposition, de ce malaise évident et profond, comme des observations négatives faites par le supérieur régional sur les méthodes de direction peu régulières de Mgr Classe (39), celui-ci gardait l'estime de ses supérieurs majeurs. Ainsi, au moment où la contestation battait son plein, à l'occasion du jubilé de ses 40 ans de sacerdoce, Rome lui a décerné une

distinction en le nommant "Assistant au Trône Pontifical" sur proposition de Mgr Dallepiane, Délégué Apostolique. Le supérieur général a rendu hommage au travail qu'il avait accompli en ces termes:

"Vous pouvez jouir pleinement à la pensée de ces 40 années d'apostolat si laborieuses et si fécondes. Vous avez eu un grand et dur privilège d'aborder le Rwanda au moment où il était encore un lieu de prédilection pour le vieux paganisme qui pensait bien ne jamais devoir mourir. Peu à peu, vous avez pénétré dans cette citadelle, vous l'avez exploré et vous en avez fait la conquête. Grâce à vous, grâce à votre vénéré prédécesseur, grâce à tant de généreux confrères, vous contemplez maintenant les champs mûrs pour la moisson, et c'est dans la joie que vous récoltez ce qu'autrefois vous avez semé dans la douleur et dans les larmes" (40).

Un mois après cette lettre, le supérieur général se déclarait opposé à tout ce qui peut "secouer les fondements de cette oeuvre qui, malgré sa belle jeunesse et toutes les promesses de durée qu'elle porte avec elle, est cependant encore fragile à cause même de sa jeunesse" (41).

Mgr Birbaum n'a donc pas cédé devant les missionnaires contestataires et mécontents. Il s'est toujours rangé toujours du côté de Mgr Classe jusqu'à accepter et soutenir le candidat que ce dernier a présenté pour lui succéder: le P. Deprimoz (42).

c) Les rapports de Mgr Classe avec les autres congrégations missionnaires

Les rapports de Mgr Classe avec les autres congrégations missionnaires ont également connu également des hauts et des bas. Le différend le plus grave l'a opposé aux Soeurs Blanches et aux Frères de la Charité. Il portait sur la propriété des terrains sur lesquels habitaient ces congrégations et sur les statuts des écoles dont elles avaient la charge (43). Les congrégations voulaient que ces terrains, même ceux que le vicariat avaient mis à leur

disposition, leur appartinsent et que ces écoles restassent indépendantes du vicariat. Mgr Classe défendait évidemment les thèses contraires.

Les Frères de la Charité acceptèrent assez vite les conditions posées par le vicaire apostolique. A leur sujet, ce dernier écrivit en 1932:

"Les Frères de la Charité marchent bien actuellement: l'esprit est changé. A Gand, on paraît comprendre un peu les leçons reçues" (44).

Mais l'entente totale ne sera pas rétablie pour autant. Les méthodes d'enseignement des Frères, sur lesquelles nous reviendrons, amèneront Mgr Classe à "bouder" le Groupe scolaire dont ils avaient la charge (45).

Les Soeurs Blanches porteront par contre ce différend devant le Ministère des Colonies où il y a eu, selon Mgr Classe, "de petits arrangements secrets" avec "des conseillers un peu trop dans les nuages". Suite à cette démarche, le ministre a exigé, sans avoir consulté au préalable les responsables de l'administration coloniale locale, que tous les terrains soient répartis entre les Pères Blancs et les Soeurs Blanches. Il a décidé de bloquer tout octroi de concession aux vicariats du Rwanda et du Burundi jusqu'à ce que cette répartition soit effectuée (46). Devant ce qu'il a appelé "une intervention maladroite et coupable des Soeurs Blanches", la réaction de Mgr Classe a été rapide et sans équivoque (47).

Concernant les terrains mis à la disposition des Soeurs, il a relevé avec raison qu'ils avaient été "acquis et payés par les Pères Blancs à l'époque allemande". Ils sont, disait-il, la propriété de la Propagande et le vicaire apostolique n'en est que l'administrateur. Par conséquent, personne d'autre, et en cela il répondait au ministre, ne peut lui imposer "telle quantité de biens à affecter aux oeuvres des Soeurs, si ces biens sont pris dans le domaine du vicariat". Le vicaire apostolique était le "seul juge" des biens ce qu'il pouvait et devait attribuer (48).

Pour ce qui était des écoles, Mgr Classe rejetait le principe posé par les Soeurs et les Frères selon lequel "toutes les écoles libres subsidiées, déjà existantes ou à créer, confiées aux mêmes Soeurs, doivent nécessairement se trouver sur les terrains et dans des bâtiments au nom de la personne civile des Soeurs" (49). Il en a décidé ainsi de l'école normale des filles, que les Soeurs voulaient faire dépendre de leur Maison-Mère (Saint-Charles) et non du vicariat.

"Tout cela, écrivait-il, est contre les règles de l'Eglise. Les Soeurs oublient qu'elles sont dans un pays de mission et qu'elles ne peuvent pas organiser ici les oeuvres comme dans les diocèses de Belgique". Aucune oeuvre, poursuivait-il, jugée "importante" pour l'avenir de la mission ne peut échapper au contrôle du chef de mission. Aussi l'école normale des filles doit "être libre au sens strict du mot et appartenir au vicariat" (50).

Le Délégué apostolique a désapprouvé le comportement des Soeurs Blanches et a pris personnellement en main cette question de l'enregistrement des propriétés. La Maison-Mère des religieuses a fini par accepter les directives de ce dernier (51). Mais au Ministère des Colonies on est resté longtemps convaincu que les Soeurs étaient des "victimes du vicaire apostolique" (52). On a essayé, en dernière tentative, d'obliger celui-ci à indiquer dans ses demandes de concessions la partie réservée aux Soeurs Blanches.

"Ces Messieurs, écrivait Mgr Classe, voudraient que sur la concession une moitié du terrain fût cédée en propre à telle ou telle congrégation, tout en se défendant de le vouloir, de l'ordonner, mais en me retournant pour la troisième et quatrième fois mes demandes, lesquelles je renvoie aussi régulièrement" (53).

Cette mesure n'a pas eu plus de chance de réussite que les précédentes. Les positions de Mgr Classe ont fini par s'imposer.

Comme on peut s'en rendre, la majeure partie de l'épiscopat de Mgr Classe a

été marquée par une tension continue. Il faut souligner que celle-ci était provoquée moins par des facteurs d'ordre personnel, comme par le passé, que par des divergences portant sur le travail du missionnaire: les méthodes d'évangélisation, la direction du vicariat et le statut des principales oeuvres mises en place (le clergé indigène) ou en voie de l'être (les écoles secondaires et la congrégation des Bayozefiti).

Cela dit, relever ces divergences ne ressort pas d'une intention de rabaisser le travail accompli par les missionnaires européens. C'est avec raison que l'on a insisté sur leur patience, leur souffrance et leur dévouement, comme le faisait Mgr Classe dans ce passage:

"Ce changement total de la mentalité d'un peuple très fier de ses qualités et même de ses défauts, qui affichait un très réel et profond mépris pour l'Européen, ne s'est pas fait seul. Il a exigé des missionnaires de longues années de travail, de souffrances, de dévouement et d'oubli de soi. Grâce à Dieu, aux jours sombres des dix premières années a succédé une ère de conversions presque sans pareille dans l'histoire des missions d'Afrique. Ce succès, dix-huit de nos missionnaires, Pères, Frères, Soeurs, l'ont payé de leur vie" (54).

Ces vertus, longtemps présentées comme les seuls qualificatifs du travail missionnaire, ne montrèrent finalement qu'une partie de ce travail: l'autre étant celle des hésitations, des divergences, des découragements et même des erreurs.

## 5.2. Le clergé indigène

Au moment de sa création le vicariat du Rwanda comptait cinq prêtres indigènes. A la mort de Mgr Classe ils étaient plus de soixante. C'est dire que l'oeuvre avait atteint une étape supérieure dans son développement.

### a) L'évolution de l'oeuvre

Le principe de la nécessité d'un clergé indigène étant devenu une évidence acceptée par tous les missionnaires, l'objectif était, au début de l'épiscopat de Mgr Classe, de former "un clergé nombreux". Pour ce faire, les supérieurs des postes et les directeurs des écoles ont été invités à intensifier le recrutement pour le séminaire parmi les enfants "les plus doués" de leurs écoles (55).

Les conditions de ce recrutement s'annonçaient favorables à cause du mouvement des conversions massives qui se dessinait déjà au moment où cette invitation était lancée et surtout à cause de l'instauration du système de l'enseignement subsidié. C'est ainsi que l'on a enregistré, par la suite, beaucoup d'entrées d'enfants des dirigeants batutsi au séminaire, fréquenté jusque-là par des enfants d'origine sociale modeste (56).

De leur côté, les responsables de la formation des séminaristes s'efforçaient d'améliorer la qualité de l'enseignement. Au petit séminaire, de nouveaux cycles d'études ont été introduits (57); le nombre d'heures de latin a été diminué au profit du français qui avait été négligé avant le rectorat du P. Van Overschelde (58). Lorsqu'il est entré en fonction, celui-ci écrivait à ce sujet:

"Nos séminaristes causent français mais un français sui generis avec un accent

fortement indigène; tandis que certains indigènes qui ont eu l'oreille formée en causant avec les Européens parlent le français avec un accent très naturel" (59).

Un témoin qui était entré au séminaire en même temps que cette vague de candidats parle de la formation qu'il y a reçue:

"Au petit séminaire, nous avons reçu tout d'abord une formation hautement humaine. Au point de vue scientifique, c'était une formation générale parce qu'on nous disait: vous entrerez tôt ou tard dans la société où vous aurez affaire à un agriculteur, à un éleveur... Il faut savoir les problèmes qui les préoccupent: le prêtre doit connaître tout ce monde" (60).

Cette préoccupation de ne pas former des hommes étrangers à leur milieu d'origine et d'action est une constante de l'époque. On en reparlera lorsqu'il sera question des écoles.

Après six ans de formation au petit séminaire, les candidats sélectionnés pour entrer au grand séminaire avaient, d'après le P. Endriatis, "une connaissance suffisante du français et du latin, et l'esprit assez développé pour suivre bien convenablement et parfois même brillamment la philosophie de Lorty, le dogme de Tanqueray et la morale de Noldin, sans parler des cours d'Écriture Sainte, d'Histoire et de Liturgie qui sont donnés en français" (60).

Le latin restait par conséquent la langue d'enseignement pour la philosophie, le dogme et la morale, à cause, dit le rapport annuel, de sa plus grande capacité d'exprimer la pensée chrétienne,

"Autant il est difficile de rendre les idées abstraites, spécifiquement chrétiennes, ainsi que les termes techniques modernes dans un idiome nègre, autant il est avantageux de se servir, pour les enseigner, d'une langue où ces idées ont droit de cité" (62).

Au grand séminaire, le temps de formation durait huit ans: trois ans de philosophie et cinq ans de théologie, auxquels il faut ajouter une année de probation (63).

Les capacités intellectuelles des séminaristes n'ont jamais été mises en doute. Un professeur de Nyakibanda écrivait même à ce propos:

"La plupart sont studieux parmi nos grands séminaristes: quelques-uns même se portent par goût aux études et sont insatiables. Je me demande si l'on peut dire que les nègres sont plus fermés que les Européens à l'abstraction" (64).

Seul leur rythme d'assimilation très lent était constamment présenté comme une particularité négative (65).

Dans le débat qui avait lieu autour de l'oeuvre du clergé, personne parmi les missionnaires qui la contestaient ne mettait en cause la solidité de la formation des séminaristes. L'enseignement donné les satisfaisait tant qu'il ne visait pas à former des savants mais des auxiliaires.

"Le but n'est pas d'être savant, écrivait le P. Martin, mais apte à être un bon instrument dans la main du Bon Dieu pour sauver les âmes" (66).

Il est très difficile de connaître le jugement qu'à l'époque les bénéficiaires portaient sur la formation qu'ils recevaient. Leur jugement global actuel semble ne pas être défavorable, bien que certains expriment des regrets sur des points bien précis de leur formation. Un prêtre ordonné en 1940, fait cette remarque pertinente:

"Nos éducateurs étaient très rigides au point de vue du caractère. Comme à toutes les époques coloniales, la première vertu cultivée était l'obéissance: obéir aux autorités c'était la base de la colonisation. Aucune question mettant en cause l'ordre colonial ne pouvait être posée (...). Le seul reproche que je formule à l'égard de nos éducateurs est de ne pas avoir formé des esprits critiques. On nous faisait croire, par exemple, que la colonisation était bonne et que les Belges ne faisaient que perdre au Congo et

au Rwanda-Urundi. C'est un peu plus tard que nous avons découvert que c'était juste le contraire (...). Donc beaucoup de générosité de la part de nos éducateurs mais aussi énormément d'erreurs et de faux jugements sur les situations" (67).

Ce n'est pas non plus pour des raisons de formation que le projet d'envoyer "quelques élèves de philosophie" au Collège de la Propagande a été abandonné (68). Dans sa réponse au Délégué apostolique, Mgr Classe justifiait son opposition à ce projet en évoquant plusieurs raisons, notamment la fragilité de la santé des Banyarwanda, très sensibles aux changements d'altitude, l'opposition des parents qui n'accepteraient pas de voir leurs enfants partir pour longtemps et loin d'eux, le risque d'avoir beaucoup "de déchets" parmi les candidats, étant donné que c'est pendant leur formation au grand séminaire "qu'on peut les étudier" et voir s'affirmer "leur caractère, leur tempérament et leurs aptitudes", le risque de diviser le clergé en créant des mécontents non seulement parmi ceux qui n'auront pas été sélectionnés, mais aussi parmi les sélectionnés qui, de retour dans leur pays, critiqueront le régime politique en place et, enfin, la réaction des protestants qui "ne manqueront pas d'utiliser à leurs fins l'enlèvement de ces jeunes gens" et "à semer la défiance et la panique" (69).

La non-évocation des carences ou des retards du système de formation des séminaristes est, à notre avis, une preuve de plus de l'amélioration qualitative de l'enseignement dans le petit et le grand séminaire.

Les missionnaires relevaient, par contre, l'insuffisance numérique du corps enseignant, particulièrement au petit séminaire où l'on a été obligé de faire appel, à contre-cœur, aux grands séminaristes en probation et même aux laïcs (70).

Ils mettaient également en cause la manière dont les séminaires étaient

dirigés. Un missionnaire qui a été professeur au petit séminaire dit avoir gardé "un assez mauvais souvenir" des années qu'il y a passées, à cause de l'absence d'union entre les membres du corps professoral: les missionnaires enseignants, dit-il, préféraient garder le silence pendant le conseil, au lieu d'exprimer leurs opinions, souvent contraires à celles du recteur; et à cause de l'autoritarisme dont ce dernier (il s'agit du P. Van Overschelde) et le vicaire apostolique faisaient preuve pour les admissions au grand séminaire ou les renvois. Ils ne consultaient personne, poursuit-il, ou alors passaient outre les avis exprimés sur les candidats par les professeurs (71).

Dans ses conclusions, le Père rejoint ceux qui, à l'époque, soutenaient que l'on allait "trop vite" pour ce qui est de l'oeuvre du clergé, alors que l'on avait déjà "des expériences (négatives) de l'Uganda et des défections" (72).

Le P. Martin tenait des propos similaires au sujet du grand séminaire. Il trouvait également que l'on allait "trop vite" et donnait comme preuve le fait qu'à Nyakibanda les Banyarwanda étaient plus nombreux que les candidats des autres vicariats. Sa crainte, partagée par d'autres missionnaires, était qu'à ce rythme on accumulait "des prêtres médiocres" (73).

Les missionnaires les plus critiques à l'égard de l'oeuvre du clergé ont été de tout temps ceux du Burundi dont les candidats étaient formés à Kabgayi (ensuite à Nyakibanda) depuis 1942 (74).

Paradoxalement c'est Mgr Gorju qui était le plus virulent contre les séminaires de Kabgayi alors que, pour s'être occupé pendant plusieurs années de la formation des prêtres en Uganda, on aurait attendu de lui des jugements plus modérés.

Le vicaire apostolique du Burundi attribuait au mauvais emplacement les difficultés de ravitaillement et de financement que rencontraient les

séminaires de Kabgayi, le petit et le grand. Il le disait dans une lettre de 1924:

"N'en déplaise à ceux qui ont fondé le séminaire de Kivu là où il est et restera, le terrain y est mauvais, la chrétienté petite et, pour ne pas dire plus, on eût pu trouver dans le Ruanda un centre plus peuplé, d'où plus d'aide matérielle pour une oeuvre qui est toujours de sa nature très coûteuse" (75).

Il reformule ce même reproche, quelques années plus tard, en ces termes:

"Le séminaire existant ne mérite guère qu'une critique, et cette critique on pourra sans doute l'adresser demain à tout autre qui prendra sa place. Il est en mauvais terrain, au centre d'une région riche en disettes plus qu'aucune autre du Ruanda. Bref, la vie y est chère". Il termine cette dernière lettre en disant:

"Pour être raté, c'est raté, et j'aurais peine à vivre dans ce monastère-prison. Mais je raisonne en Européen, et il s'agit de Noirs pour lesquels, vu leurs habitudes, la plus infecte cambuse sera toujours une beauté pour peu que (plus) éclairée que la hutte familiale" (76).

Il est vrai que les difficultés de ravitaillement étaient réelles et fort anciennes à Kabgayi (77). Elles se sont atténuées suite aux effets de la lutte contre les famines. Mais, contrairement à ce que disait Mgr Gorju, elles n'ont jamais menacé l'existence des séminaires ni ralenti leur activité.

Parlant de la formation au petit séminaire, le vicaire apostolique du Burundi se disait opposé au cycle de 6 ans. Il proposait l'instauration d'un cycle plus long, 7 à 8 ans, pour les raisons suivantes:

"L'impression que font sur les étrangers nos séminaristes à base de français, c'est que nous voulons brûler les étapes, soit faire faire les humanités en six ans à des enfants noirs à peine sortis de l'école primaire. Or nous n'avons aucune raison de les croire plus intelligents que nous qui avons fait nos humanités en sept ou huit ans, précédés encore d'une sérieuse école

primaire" (78).

Il critiquait sévèrement l'usage du français comme langue d'enseignement.

"Il n'est pas admissible qu'un enfant noir, sans études primaires dignes de ce nom, puisse en cinq et six ans, faire des humanités tant soit peu sérieuses à base de français" (79).

Le français était, selon lui, un grand obstacle dans la formation des séminaristes. Car, en tant que langue étrangère, il empêchait ces derniers de s'épanouir:

"On ne peut connaître et former sérieusement des séminaristes, à commencer par des petits, si entre eux et la direction se place l'écran qui se nomme la langue européenne comme langue véhiculaire de l'enseignement et de la formation spirituelle. C'est la bonne manière de supprimer la personnalité individuelle, obligée par là, contenue parfois, de se dérober" (80).

Dans les vicariats où le latin était enseigné dans les langues du pays (81), disait-il, "l'indigène y est resté lui-même avec toute sa spontanéité native" (82). Mgr Classe et son prédécesseur ont commis l'erreur d'avoir voulu être "allemand avec les Allemands", et "belge avec les Belges" sans y être obligés (83).

Mgr Gorju ne niait pas les avantages du français, mais trouvait son introduction au petit séminaire précoce. "Tout cela n'est pas pour nier les avantages du français. Ils existent, mais pour plus tard" (84).

Après ces critiques, qui dans le contexte d'alors étaient des querelles entre les anciens et les modernes, on est en droit de se demander pourquoi Mgr Gorju n'a pas poussé la logique jusqu'au bout en imposant le Kirundi comme langue d'enseignement dans son séminaire de Mugeru (fondé en 1926). Il s'en explique de la manière suivante:

"Obligé de faire ici mon petit séminaire, il m'était malaisé de ne pas faire ce que l'on faisait à côté". Autrement dit, il ne voulait pas se distancer de son collègue du Rwanda qui avait opté pour "ce mode de formation" parce que "les gouvernants y tenaient" (85).

L'attitude de Mgr Gorju à l'égard du clergé indigène s'explique, à notre avis, par ses préjugés provenant des thèses, répandues à l'époque, sur l'inégalité des races, par ses divergences (plutôt théoriques et personnelles) avec Mgr Hirth au sujet des méthodes et moyens d'évangélisation (cf. supra) et, enfin, par sa déception devant les difficultés ministérielles rencontrées par quelques prêtres barundi. Ces derniers lui faisaient écrire:

"Vraiment ce pays, qui nous donne tant et de si braves chrétiens, est encore bien peu mûr pour le sacerdoce, et je ne vois pas luire le jour où je pourrai en prendre trois pour leur donner une mission à conduire. Pour l'instant, ce serait le bon moyen de la ruiner" (86).

Ces prêtres ayant été formés à Kabgayi, il attribuait la responsabilité de leurs échecs à leurs éducateurs.

"A Kabgayi, tout le mal a été cette manie de faire du nombre la règle. Bref, on n'y connaît pas son monde. Depuis mon entrée dans l'Urundi, j'ai vu partir ou bien j'ai congédié du grand séminaire 15 jeunes gens, dont la plupart n'auraient jamais dû y mettre les pieds. C'est une pitié. Aujourd'hui encore on m'envoie en probation des jeunes gens avec cette note: 'se révélera peut-être pendant la probation'. C'est ineffable" (87).

L'origine du mal est donc, selon lui, la recherche du nombre et non de la qualité: une perpétuation des méthodes de Mgr Hirth.

"J'ai estimé et vénéré le regretté Mgr Hirth. J'ai trouvé sa manière trop papa et ai regretté que, démissionnaire, il soit resté là, condamnant son successeur à suivre pratiquement son sillage. Mais libre de ses mouvements, il ne se fût sans doute pas affranchi de disciplines contre lesquelles

d'ailleurs il eût difficilement réagi, faute d'expérience. Or, dans ces pays arriérés, à cent coudées au-dessous de l'Uganda, on a cru, sans y mettre la main qu'il eût fallu, et de la bonne manière comme là-haut, pouvoir tabler sur le nombre et sur un personnel absolument insuffisant (...), et pouvoir aller devant soi" (88).

Avant 1930, Mgr Gorju disait, comme certains missionnaires du Rwanda, qu'à Kabgayi on allait "trop vite" et que "la moitié des grands séminaristes" y était de trop (89). Ses positions étaient partagées, à quelques rares exceptions près, par la majorité des missionnaires de son vicariat. Sans être aussi catégoriques que leur évêque, plusieurs d'entre eux regrettaient l'acculturation des grands séminaristes ou des prêtres indigènes suite à la formation reçue. Le Diaire de Busica rapporte cette constatation:

"En général, ces séminaristes ont pris trop du style (...) kizungu (européen), pour être encore de vrais Barundi et pas assez pour figurer comme des Bazungu. Aussi pour faire du bon kirundi, ils sont comme hantés par le texte français et n'arrivent que difficilement à se défaire de la manie pour montrer leur savoir" (90).

Les professeurs des séminaires, directement mis en cause, ont réagi à ces critiques de leurs confrères du Burundi. Le P. Donders, recteur du grand séminaire de Kabgayi avant le P. Deprimoz, a dénoncé les mauvais traitements dont les prêtres indigènes et les grands séminaristes probationnaires étaient l'objet de la part des missionnaires du Burundi. Il a exprimé le désir de voir ces derniers soutenir davantage le clergé et collaborer avec les éducateurs.

"Nous souhaitons, disait-il, que, dans certains postes, on considère nos séminaristes comme futurs auxiliaires et non comme étrangers ou même ennemis: qu'on veuille bien leur montrer plus d'intérêts; ne pas être trop exigeant, leur formation n'étant pas achevée lorsqu'ils viennent en vacances, en probation; ni même après le séminaire; qu'on soit moins pressé pour congédier

les sujets douteux" (91).

Le P. Cunrath, professeur au petit séminaire, abondait dans le même sens en écrivant au supérieur général:

"... à l'Urundi on manque de tact, pour ne pas dire de plus, et vis-à-vis des prêtres indigènes et aussi vis-à-vis des séminaristes. Cela indispose ces jeunes gens, les aigrit, les décourage et n'est certainement pas pour leur faire donner ce qu'ils donneraient autrement. De ce que l'un ou l'autre prêtre donne du fil à retordre, il ne faut pas s'attaquer indifféremment et sans précaution à tous ceux de leur race. Si l'attaque semble dirigée contre la race, le mal est plus grand que si elle est dirigée contre un particulier" (92).

Le Père a repris les mêmes observations et mises en garde dans une lettre adressée au supérieur régional, le P. Ecomard, en ces termes:

"Il me semble qu'à l'Urundi ils s'éviteraient bien des misères avec leurs prêtres, s'ils les traitaient avec tact: une humiliation infligée à un individu fait moins mal qu'une humiliation infligée à la race; avec plus de circonspection on éviterait facilement l'une et l'autre (...). Un coeur passionné, blessé, qui se voit en butte à des persécutions, que ce soit à vrai ou à faux, ne réfléchit plus et tombera insensiblement plus bas. Ne traite-t-on pas à l'Urundi, dans certaines stations, nos séminaristes comme on ne l'avait pas voulu être soi-même? Cela indispose et ne s'oublie pas vite, et puis nos jeunes gens voient bien des choses qui se font et qui ne correspondent pas à l'enseignement qu'on leur donne au séminaire" (93).

Le P. Martin, également professeur au petit séminaire, a exprimé son étonnement de voir les prêtres barundi devenir soudainement mauvais et différents de leurs confrères du Rwanda dont on reconnaissait "le bon esprit" et "le bon travail" (94). Plus tard, le P. Hellemans s'est posé la même question et a tenté d'y répondre.



"Comment se fait-il que les prêtres du Ruanda (...) n'aient pas à déplorer les mêmes chutes ? Il faut donc chercher une explication en dehors de la formation du Ruanda" (95).

En fait, les missionnaires du Burundi n'ont vu que le côté négatif de l'oeuvre du clergé indigène. Pour cette raison ils ont manifesté "peu de sympathie" à son égard, se comportant comme leur évêque, pour qui le moment n'était pas propice à la création de ces oeuvres d'auxiliaires (96).

Au Rwanda, Mgr Classe avait un autre objectif: celui de poser les cadres institutionnels devant permettre l'établissement à long terme d'une Eglise locale avec son clergé, ses congrégations religieuses et ses oeuvres. C'est parce qu'il avait adopté l'exprit des directives de la Propagande et des encycliques des papes Benoît XV (Maximum illud) et Pie XI (Rerum Ecclesiae), et aussi à cause des résultats obtenus qu'il a été chargé par le Délégué apostolique de créer un grand séminaire interrégional, commun aux vicariats du Rwanda, Urundi, Kivu et Lac-Albert (97).

b) Le grand séminaire interrégional de Nyakibanda

Le projet de la création d'un grand séminaire interrégional est mentionnée pour la première fois dans la correspondance de Mgr Classe en 1929. Mais, à cette date, il est déjà à un stade avancé, car il est question de la collecte d'argent par la Maison-Mère pour les constructions de cet institut (98). Deux ans après (23 novembre 1931), les vicaires apostoliques concernés se sont réunis avec le Délégué apostolique à Gatara (Burundi), où la création a été officiellement décidée. Son emplacement fut localisé à Nyakibanda, près d'Astrida (Butaré actuel), centre géographique des vicariats qu'il devait desservir (99).

Les travaux de construction et la responsabilité générale ont été confiés au

vicariat du Rwanda qui, en plus d'être l'hôte du séminaire en question, comptait plus de la moitié des pensionnaires prévus. Les autres vicariats devaient participer aux constructions par des contributions financières ou matérielles. Ils devaient aussi fournir des professeurs selon leurs possibilités et le nombre de leurs séminaristes. La plus importante participation financière (pour les constructions et l'entretien des séminaristes) revenait à Rome (100).

Dans leur plan, les vicaires apostoliques avaient prévu le début des cours en 1936. Ce délai a failli ne pas être respecté parce que les fonds promis par Rome et les contributions de chaque vicariat n'ont pas été versés à temps (101). Ce n'est qu'en 1935 que les constructions ont débuté.

Mgr Classe, qui voulait exécuter les travaux sans précipitation, a été pressé de tous côtés afin qu'il respectât le délai fixé pour le début des cours. Le Délégué lui a même proposé de commencer avec un petit nombre de séminaristes en fonction des bâtiments disponibles et de restreindre le nombre des candidats rwandais (102). Ce à quoi Mgr Classe a répondu:

"Il serait inadmissible qu'un père de famille qui a 12 enfants en renvoie 6 pour faire de la place à ceux d'autrui" (103).

Finalement c'est dans une grande confusion que, le 21 juillet 1936, le grand séminaire de Kabgayi a été transféré à Nyakibanda. Quelques jours après cet événement, Mgr Classe écrivait:

"Triste séminaire pseudo-régional: les dépenses sont au Ruanda, le personnel fourni par le seul Ruanda".

S'il a cédé devant les pressions, c'est que le grand séminaire était vital pour son vicariat.

"Il nous est indispensable; sans lui nous n'aurions qu'à abandonner à d'autres le Ruanda" (104).

Il faut reconnaître que, dans cette question du séminaire interrégional, Mgr Classe a été laissé seul devant de lourdes tâches. Il lui a surtout manqué la collaboration de Mgr Gorju, dont dépendait le second contingent de séminaristes par l'importance numérique (105). Cela ressort d'un incident qui a opposé les deux vicaires apostoliques suite à une idée soudaine de Mgr Gorju de procéder à la fondation de son propre grand séminaire. Celui-ci n'a connu aucune réalisation, mais elle a contribué à aggraver encore la confusion.

Mgr Gorju justifiait sa décision par l'aide "platonique" que lui accordait Mgr Classe en ce qui concerne la formation des séminaristes burundi et par le retard prévisible de l'ouverture de Nyakibanda (106). En attendant l'accord du Délégué apostolique, il a demandé à son collègue de prendre pour un temps ses séminaristes.

Cette décision mettait évidemment Mgr Classe dans l'embarras. Sans les grands séminaristes du Burundi, il se voyait obligé d'entretenir un établissement qui ne correspondait pas aux besoins de son vicariat.

"Votre décision, a-t-il répondu à Mgr Gorju, que j'approuve sans réserve (...) nous met dans l'embarras. Si elle est acceptée, le Ruanda aura son séminaire, (...) mais alors, à notre point de vue mal placé, mal conditionné et nous imposant des frais très considérables de déménagement que nous pouvions nous épargner" (107).

Il a profité de cette occasion pour exprimer ses sentiments mitigés à l'égard du séminaire interrégional, lequel comportait deux inconvénients majeurs. Le premier était la limitation des vocations: car, disait-il, contrairement aux deux autres vicariats "sans grands besoins urgents" de prêtres pour un avenir rapproché, le Rwanda et le Burundi, pays "à grandes chrétientés, (...) ne peuvent être servis par un séminaire régional sans s'exposer rapidement à l'encombrement et à la limitation des vocations" et ainsi "mettre en péril la

vie même de leurs chrétientés" (108). Le second était le danger d'avoir un nombre très élevé de séminaristes, dépassant le chiffre (150 à 160 candidats) au-delà duquel on ne peut aller sans porter atteinte à la qualité de la formation et sans augmenter le nombre des professeurs (109).

Mgr Classe expliquait ensuite les raisons qui l'avaient poussé à accepter le projet de Nyakibanda et d'en assumer la réalisation.

"Ce n'est pas moi qui l'ai demandé de mon gré, mais contraint. Je pouvais me suffire et je ne lésais personne le faisant". Il l'a fait parce que les supérieurs le voulaient et qu'il fallait sauvegarder "la paix et l'entente entre les confrères" (110).

Quant au retard de l'ouverture de Nyakibanda, il faisait remarquer à son collègue que la responsabilité revenait, d'une part, à Rome qui n'avait pas tenu ses promesses, et, d'autre part, à Mgr Gorju lui-même qui n'avait pas respecté ses engagements.

"Je ne demande à l'Urundi, disait-il, ni une aumône ni qu'il dépense pour le Ruanda (...). Ce que je vous demande seulement c'est une réponse claire et précise au sujet de votre promesse répétée de portes et de fenêtres, réponse qui me permette de décider sans retard ce que je puis faire et ce que je dois faire à Nyakibanda" (111).

Sans le respect de ces engagements, il se disait incertain de pouvoir prendre en charge les séminaristes du Burundi.

"Vous comprendrez, devant compter avec le temps, je ne pourrai vous prévenir et prendre des engagements pour vos séminaristes qu'à peu près au dernier moment".

Il terminait sa lettre en posant la question suivante à Mgr Gorju:

"Fin 1934 et jusqu'en mai 1935, alors que vous commenciez à préparer votre beau livre 'la geste de Dieu en Urundi', rien n'était commencé: l'Oeuvre de Saint-Pierre Apôtre ne pouvant donner que des promesses multipliées. Comment

alors n'avez-vous pas envisagé froidement la situation qu'en demandant la limitation des entrées au grand séminaire ? Je ne le comprends pas" (112).

Les supérieurs majeurs n'ont pas certainement manqué de relever les contradictions de Mgr Gorju. Celui-ci, au moment des consultations, avait traité le projet d'un séminaire régional de "prématuré", mais l'avait accepté également par obéissance à ses supérieurs. Paradoxalement il avait indiqué comme lieu d'emplacement Kabgayi qu'il avait tant décrié (113). Il n'est donc pas étonnant que l'autorisation par le Délégué apostolique et la Maison-Mère ne lui a pas été accordée. Ses positions peu enthousiastes sur l'oeuvre du clergé étaient si bien connues que l'on pouvait mettre en doute la sincérité de ses intentions. Il faut ajouter, que démissionnaire, Mgr Gorju n'attendait, au moment de cet incident, que la désignation de son successeur pour retourner (et mourir) en Uganda, pays qu'il a beaucoup aimé et même idéalisé.

A partir de 1939, le grand séminaire de Nyakibanda a cessé d'être une lourde charge pour le vicariat du Rwanda. En effet, au début de cette année-là, un nouvel accord a été conclu entre les évêques concernés, lequel répartissait équitablement "la participation de chaque vicariat aux frais d'entretien du séminaire, des séminaristes et du personnel" (114). C'est aussi au cours de cette année que les statuts de Nyakibanda ont été approuvés par le Délégué apostolique (115).

#### c) Les rapports entre les prêtres indigènes et les missionnaires

D'une manière générale, le travail pastoral des prêtres indigènes était assez bien apprécié par les missionnaires du Rwanda. Le P. Lecoindre qui a travaillé longtemps avec eux, le qualifiait "d'excellent", mais leur nombre était encore infime (116). Presque tous les missionnaires reconnaissaient, par exemple, qu'au point de la prédication les abbés avaient plus d'impact sur

les chrétiens du fait qu'il parlaient bien la langue et connaissaient la mentalité (117).

Au début de son épiscopat, Mgr Classe ne trouvait pas "vaillants" les cinq prêtres indigènes que comptait le vicariat (118): il n'a pas donné les raisons qui l'avaient poussé à prononcer ce jugement. À la veille de la seconde guerre mondiale, il se disait par contre content d'eux; il les trouvait "bons", "dévoués" et "réguliers" dans leur travail (119). Il ne déplorait, à cette époque, que trois cas décevants: deux par suite d'un "penchant vers la boisson", et le troisième à cause de "sa grande propension à quémarder chez les chefs" (120).

Le seul reproche que le vicaire apostolique portait contre ces prêtres indigènes était de prendre facilement parti pour tel ou tel mutware. Il le disait dans un rapport qu'il a adressé à la Propagande en ces termes:

"Pour la plupart, le point dangereux reste la faiblesse à prendre parti pour l'un ou l'autre chef au détriment des autres et à aliéner ainsi, sans s'en apercevoir, leur indépendance: ce qui nuit à leur impartialité vis-à-vis des âmes et aussi à leur influence. C'est surtout le faible de ceux qui sortent de la classe dirigeante des Batutsi. Ceux qui viennent du peuple, les Bahutu, sont plus portés à la même faiblesse, mais pour obtenir l'aide et des secours matériels des grands. Ils sont tellement ancrés chez tout munyarwanda, grand et petit, la pensée et le besoin de se faire le client d'un plus riche que soi, pour obtenir aide, protection ou avantages temporels, que même chez les prêtres cette habitude disparaît difficilement" (121).

Pour le reste, les difficultés qu'ils rencontraient provenaient, d'une part, de la nouveauté de leur rang social trop élevé:

"Dans les stations où ils sont seuls, écrit Mgr Classe, les prêtres indigènes ont des difficultés qui viennent du fait qu'il n'existe pas de statut légal pour les Indigènes évolués, du voisinage des missions protestantes, du manque

d'ouvriers qualifiés dans le pays: seuls les Frères européens pouvant les aider" (122).

Et, comme ce passage le souligne, ils rencontraient des difficultés dues à un manque d'initiation dans le domaine des travaux de construction et de la gestion des économats (123). Mais, reconnaissait Mgr Classe, "on ne peut leur demander ce à quoi ils n'ont pas été préparés" (124).

Les difficultés provenaient, d'autre part, de la cohabitation des abbés et des missionnaires dans les communautés mixtes. En effet, depuis la suppression des communautés réservées aux prêtres indigènes, les plaintes des missionnaires n'avaient cessé d'affluer à la Maison-Mère, tantôt reprochaient Mgr Classe de défendre aveuglement les abbés, et tantôt se plaignant des manières dites "grossières" de ces derniers (125). Les missionnaires mécontents prétendaient qu'en vivant avec eux, leur vie communautaire en pâtissait (126).

Dans certaines communautés mixtes, l'incompatibilité a engendré des tensions graves. Ainsi à Save, poste remis aux abbés en 1932, le P. Mulder, qui vivait avec eux, a réclamé avec insistance la reprise du poste par les missionnaires parce que, d'une part, les relations des abbés avec les Batware étaient devenues mauvaises:

"Depuis deux ans, écrivait-il, que la mission de Save est confiée aux prêtres indigènes, elle a bien changé d'aspect. Le curé muhutu n'a pas de bonnes relations avec les chefs, n'ayant pas su se plier, ni respecter leur autorité: il a trop voulu s'imposer" (127).

D'autre part, les abbés ne s'entendaient pas entre eux, et les missionnaires avaient été exclus de "l'administration de la mission" (128).

Un événement malheureux est venu aggraver le malaise qui régnait entre le vicaire apostolique et les missionnaires du Sud: la découverte de deux abbés

atteints de tuberculose (129). Les missionnaires de Save ont accusé Mgr Classe de les avoir obligés de vivre avec ces malades; ce que niait ce dernier, en disant:

"Jamais, en connaissance de cause, je ne me permettrai d'imposer à des confrères, des abbés en de telles circonstances, pas plus d'ailleurs qu'à une communauté de prêtres indigènes" (130).

A Rulindo, un conflit semblable à celui de Save a opposé les abbés Fidèle et Bernard au supérieur du poste, le P. Witlox. Celui-ci se plaignait d'abord de l'abbé Fidèle en lui reprochant "d'avoir baptisé à plusieurs reprises des écoliers qui étaient loin d'avoir fini leur catéchuménat (...), d'accaparer les chefs (...) alors que le Directoire de la Société dit que les relations avec l'autorité reviennent au supérieur" et de n'accepter aucun contrôle ni remarque (131).

Dans une seconde lettre, le Père s'en prenait à l'abbé Bernard, "cause de graves inquiétudes", et énumérait également contre lui une série de reproches (132). Dans une troisième lettre, il reprenait les mêmes plaintes et y ajoutait cette constatation:

"La vie commune avec les abbés est, dans les conditions actuelles, des plus pénibles" (133).

Une des principales causes de ces difficultés de coexistence était, selon lui, l'absence d'un règlement détaillé pour les abbés (134).

Mgr Classe n'a pas cédé devant ces critiques et plaintes. D'une manière générale, il les a considérées comme des exagérations. Les missionnaires, disait-il, "écrivent trop de choses sur les prêtres indigènes" et "souvent de fausses choses"; ils exigent d'eux "une perfection absolue" que personne ne peut atteindre (135).

Il admettait que des erreurs avaient été commises, notamment en ce qui concerne leur formation, et qu'il fallait que les abbés s'améliorassent parce que, disait-il, "il y a des choses qu'ils ne comprennent pas encore". Néanmoins, il était convaincu que, pour la réussite de l'oeuvre du clergé indigène, les missionnaires devaient considérer les abbés comme "leurs égaux" et que ceux-ci avaient plutôt besoin "d'encouragement et qu'on leur fasse confiance" (136). Comme Mgr Hirth, il reconnaissait la difficulté de mettre sur pied cette oeuvre, car "tout le monde est novice dans l'art de diriger les prêtres indigènes" (137). Le P. Endriatis confirmait cette constatation, en écrivant:

"C'est beau réellement de se dévouer aux âmes, de courir les collines, d'administrer les sacrements, sans jamais se lasser. Cependant, c'est beaucoup plus beau d'admettre à ses côtés, dans la vie commune, avec affection, prévenance et vraie charité, le jeune Noir, prêtre comme vous (...). Il faut davantage de vertu pour admettre, pour l'amour de Dieu, un indigène qui vous égale, que pour évangéliser mille autres qui vous sont incontestablement inférieurs" (138).

Le Père a relevé plus que d'autres les sentiments racistes dont ses confrères faisaient preuve vis-à-vis des prêtres indigènes, et a mis en garde la génération future des missionnaires, en disant:

"À ceux qui viendront, nous voudrions dire ceci: au point où en est la conversion du Ruanda, il nous faut des hommes pour qui la couleur ne compte absolument pas. Blanc ou noir n'a aucune importance: le sacerdoce, voilà tout. Cela est plus facile à dire, il est vrai, qu'à mettre en pratique" (139).

C'est une évidence que les missionnaires du Rwanda étaient divisés au sujet du clergé indigène. L'originalité de la situation situation locale est que, si on la compare à celle du Burundi, la cause des divergences se situait au niveau des rapports sociaux entre abbés et missionnaires et non sur le plan de

la raison d'être ou de l'opportunité de l'oeuvre. L'attitude des vicaires apostoliques a évidemment influé sur le comportement des missionnaires: d'un côté, en les rendant plus compréhensifs et tolérants, ce fut le cas au Rwanda; et, de l'autre côté, en les maintenant dans une attitude négative, comme au Burundi.

Les prêtres indigènes ont fait preuve de résignation devant le racisme et les vexations dont ils étaient l'objet. Il n'y a pas eu de réaction commune, mais seulement de rares réactions individuelles contre les humiliations qui les visait. C'est après la seconde guerre mondiale qu'un mouvement, réclamant le respect et l'égalité avec les missionnaires, s'est dessiné dans tout le clergé (140).

Quant à la communauté chrétienne, elle n'était pas au fait de ce qui se passait entre missionnaires et abbés. Pour elle, ils étaient égaux, mais avec cette différence que "le missionnaire avait deux pouvoirs: celui qui a trait à Imana et celui d'être consulté régulièrement par les Bazungu de l'administration" (141).

### 5.3. Les congrégations religieuses indigènes

Notre intention est moins de faire l'historique de la congrégation des Benebikira ou de celle des Bayozefiti que de dégager les objectifs que leur avait assignés leur Fondateur, les difficultés que celui-ci a rencontrées lors de leur création et le rôle qu'elles ont joué dans le travail global de l'évangélisation (142).

Mgr Classe a exposé ses vues sur les congrégations religieuses indigènes lors de la première conférence des Ordinaires du Congo belge et du Rwanda-Urundi, tenue en octobre 1932 à Léopoldville (Kinshasa actuel). Parlant d'abord de leur nécessité, il disait:

"Nos églises ne sauraient échapper à la règle commune. Pour se perfectionner et parvenir au développement normal qui assurera leur stabilité (...), elles ont besoin de ces auxiliaires nés que sont les congrégations religieuses de l'un et de l'autre sexe" (143).

Il a évoqué ensuite l'importance du caractère indigène de ces congrégations et de leur indépendance par rapport aux congrégations religieuses européennes.

"Nous voulons d'abord des congrégations indigènes, comme nous voulons former et avoir un clergé indigène (...). Pratiquement nous ne voyons aucun avantage, ni pour les oeuvres et le développement du vicariat, ni pour nos religieux et religieuses indigènes, à leur incorporation dans les congrégations européennes. Evidemment nous n'empêcherons ni Frères ni Soeurs, parvenus au terme du temps de leurs vœux, de solliciter leur admission dans une congrégation européenne, si vraiment ils sont aptes à y entrer (...).

Mais, dans les conditions présentes (...) toutes nos préférences, comme tous nos efforts, vont aux congrégations indigènes, plus aptes aux circonstances et à la contrée, qui nous donneront les auxiliaires indispensables et nombreux

dont nous avons besoin actuellement et dont plus encore le clergé indigène aura besoin dans l'avenir" (144).

Mgr Classe passera les dernières années de sa vie à établir des congrégations indigènes et indépendantes et surtout à les faire accepter par ses confrères missionnaires.

#### a) La congrégation des Frères Joséphites (Abayozefiti)

La congrégation des Frères Joséphites avait été supprimée après la mort du Frère Oswald, survenue le 2 octobre 1926. En 1929, Mgr Classe a décidé de la reprendre; le 24 août de cette même année, le postulat a ouvert ses portes à Kabgayi.

Le vicaire apostolique voulait alors obtenir des auxiliaires du clergé indigène et européen dans leur travail pastoral, c'est-à-dire des catéchistes, des moniteurs, des sacristains et des animateurs de la liturgie dans les missions. Il cherchait aussi à disposer d'auxiliaires pour les travaux matériels: des menuisiers, des maçons, des secrétaires... (145). La congrégation devait être polyvalente dans ses activités. Elle l'a été dès le début de sa fondation, mais l'enseignement a mobilisé le plus grand nombre de ses membres.

Reprise à la veille des conversions massives et de l'instauration du système de l'enseignement subsidié, la congrégation a très vite enregistré une grande affluence de candidats, dès ses nouveaux débuts. En 1929, au moment de l'ouverture du postulat, on en a refusé plusieurs et on a sélectionné une vingtaine de candidats, parmi lesquels on comptait beaucoup de Batutsi "de bonne famille" (146). Presque tous venaient du séminaire où ils ne pouvaient pas continuer à cause de leur âge avancé ou de difficultés pour assimiler au rythme voulu les matières enseignées.

Le postulat des premiers Frères Joséphites a duré trois ans. Après quoi, ils ont été envoyés dans les missions pour deux ans de probation. Le noviciat n'a été organisé qu'à partir de 1936, comme l'indiquent ces propos du P. Smoor, qui regrettait ce retard.

"Il y a, disait-il, un commencement de congrégation de Frères indigènes: chose curieuse, plusieurs sont profès, et aucun n'a achevé son noviciat: le premier noviciat ayant été ouvert fin 1936 compte une quinzaine de novices" (147).

Il faut attribuer ce retard au manque de locaux et surtout de personnel. A ce propos, le P. Van Overschelde, qui a été le premier supérieur régulier des Joséphites, disait:

"L'instruction des foules de catéchumènes occupait tellement les Pères que, pour l'heure, on ne pouvait en distraire un maître des novices" (148).

Après l'instauration du noviciat, la congrégation a pris une structure plus précise et indépendante. Le postulat durait toujours trois ans; les plus aptes le terminaient avec un diplôme de moniteur. Les candidats Joséphites faisaient ensuite deux ou trois ans de probation, au bout desquels ils entraient au noviciat pour dix-huit mois. C'est après ce parcours qu'ils pouvaient prononcer des vœux annuels. Les premiers vœux perpétuels ont été prononcés en 1941, soit après l'approbation des Constitutions de la Congrégation par la Propagande (12 avril 1939).

En plus des difficultés que nous venons de signaler, Mgr Classe a dû faire face à des critiques sévères de la part des missionnaires qui, sans sa ténacité habituelle, auraient pu provoqué une nouvelle fois la disparition de la Congrégation des Joséphites.

Certains missionnaires, comme le P. Martin, s'en prenaient à la très grande dépendance de la Congrégation à l'égard du vicaire apostolique.

"C'est l'oeuvre chère entre toutes à Mgr Classe, écrivait le Père, et cependant, il faut bien l'avouer, elle est loin d'avoir les sympathies générales à cause de la manière dont l'oeuvre est menée, et tous nous en souffrons. Et tous disent: rien à faire, parce que après tout c'est Mgr qui est le maître" (149).

D'autres se plaignaient de l'orgueil et de l'insolence des Joséphites. Tel était le cas du P. Righi qui disait:

"Ces braves gens lèvent la tête vis-à-vis des Pères, parce qu'ils savent qu'ils ont un grand protecteur en la personne du vicaire apostolique. Sauf quelques cas, ce mauvais esprit semble généralisé, et si le vicaire apostolique empêche celui qu'il a chargé de leur formation d'en faire l'épuration nécessaire, à quoi cela aboutira-t-il ?" (150).

Ou encore le cas du P. Weymersch qui écrivait au supérieur général:

"Permettez-moi, Très Vénéré Père, de vous signaler un petit point noir dans le ciel du Ruanda (...). C'est la manière d'agir de Mgr Classe, quand les Joséphites sont en jeu. Ces braves gens, qui jusqu'ici ne sont que de pieux laïcs, puisque le noviciat a commencé en octobre, obtiennent toujours satisfaction dans leurs différends avec les Pères sans avoir nécessairement raison (...): ce qui à leurs yeux vaut une victoire sur les Pères. Leur orgueil natif en est affermi d'autant, et j'ai déjà entendu plusieurs Pères me dire qu'ils n'obtenaient rien de ces braves soi-disant religieux" (151).

D'autres, enfin, contestaient le statut religieux des premiers Frères, comme le prouvent la citation précédente et bien d'autres témoignages (152). Ils relevaient aussi les carences de leur formation dues, selon un professeur, à la recherche de la quantité et non de la qualité.

"Mgr Classe me semblait viser plus au nombre qu'à la qualité. J'ai perdu confiance en lui et au P. Van Overschelde, supérieur régulier des Frères. J'ai perdu confiance dans l'avenir de l'oeuvre, je m'en suis dégoûté et j'ai

demandé mon changement" (153).

De même, pour le supérieur régional, le P. Hellemans, la Congrégation des Joséphites avait été également "mal lancée" (154). Comme les autres missionnaires et pour les mêmes raisons, il mettait en cause l'autoritarisme de Mgr Classe dans la direction de l'oeuvre (155). Il ajoutait la remarque suivante au sujet de l'amalgame de l'école normale et du postulat:

"Fondé en 1936, ce noviciat admettait, au début, des sujets ayant travaillé comme Frères dans les missions, après avoir passé par un postulat. Cette combinaison offrait des difficultés particulières pour l'élimination nécessaire, par crainte de décourager les aspirants. Actuellement les novices sont tous des sujets ayant fait un postulat de trois ans qui fonctionne en même temps comme école normale. Pour faire adopter celle-ci, on a ajouté comme élèves des laïcs fréquentant la même école. Donc dans une maison trois oeuvres: noviciat, postulat, école normale" (156).

Il est vrai que l'organisation de la jeune Congrégation laissait beaucoup à désirer, et que l'excès de protection dont Mgr Classe a fait preuve à l'égard des Frères a exacerbé les sentiments racistes d'une grande partie des missionnaires de son vicariat (157). Les critiques émises n'ont pas provoqué la disparition de la Congrégation qu'un Joséphite avait prédite par ces mots: "quand Mgr Classe sera mort, c'en sera fait de nous" (158). Mais elles ont constitué un lourd héritage qui a pesé de son poids dans les rapports mouvementés des Bayozefiti avec les Pères Blancs (159).

À la mort de Mgr Classe, la Congrégation comptait 64 Bayozefiti, répartis en huit couvents indépendants, vivant selon les directives de leur fondateur (160). L'attachement spécial de ce dernier à la jeune Congrégation ressort de ses écrits et de cette intention de son testament:

"De l'argent que je posséderai au moment de ma mort, le R.P. Econome du vicariat prendra de quoi faire célébrer cent messes pour le repos de l'âme des

prêtres, Frères et Soeurs, européens et indigènes, et des novices, postulants et postulantes, ainsi que des séminaristes décédés du vicariat. Tout ce qui resterait en surplus, je demande qu'on veuille bien le destiner au noviciat futur des Frères Joséphites, c'est-à-dire à sa construction ou sa reconstruction" (161).

#### b) La Congrégation des Soeurs Indigènes (Abenebikira)

Contrairement à la Congrégation des Joséphites, celle des Bénébikira n'a pas connu d'interruption. Au moment où la première était en train d'être réorganisée, les Soeurs Indigènes, placées toujours sous la tutelle des Soeurs Blanches, étaient au stade de la formation de communautés plus ou moins indépendantes. En 1936, la Congrégation comptait 59 Soeurs, réparties en sept communautés (162): à la mort de Mgr Classe, elle avait 120 Soeurs, réparties en douze communautés.

Ces dernières avaient leurs supérieures propres mais dépendantes des supérieures locales des Soeurs Blanches, conformément à cette circulaire qui prescrivait que "la supérieure locale des Soeurs Blanches doit veiller à faire toujours passer ses ordres par la petite supérieure indigène" (163).

Les Soeurs Indigènes s'occupaient principalement de l'enseignement du catéchisme aux enfants, aux jeunes filles, aux femmes, de la préparation des enfants chrétiens à la première communion et des premiers soins à donner aux malades. Par la suite, elles ont été chargées "du catéchisme de persévérance pour les femmes chrétiennes" et "de toutes les oeuvres pour femmes" (164).

Le mode de recrutement des aspirantes à la vie religieuse avait été défini par la circulaire déjà citée. Il y est dit que pour être postulante il faut avoir 15 ans révolus, savoir lire et écrire, avoir été agréée par le supérieur et la



supérieure des Soeurs Blanches du poste d'origine.

Les candidates retenues (au maximum 10 par poste) étaient ensuite prises en charge par les Soeurs Blanches du poste d'origine où pendant deux ans elles recevaient une préparation "au postulat régulier" de Save (165). La suite de la formation des Benebikira ressemblait à celle des Joséphites: postulat de trois ans avec possibilité d'obtenir un diplôme de monitrice (à partir de 1939), probation et noviciat de 18 mois. Chez les Benebikira, les premiers vœux perpétuels ont été prononcés en octobre 1937.

Les Benebikira n'ont pas connu les mêmes difficultés que les Joséphites dans leur apostolat. Les missionnaires qui se plaignaient du "mauvais esprit" des derniers trouvaient les premières "très édifiantes" et "très soumises, "parce que, disaient-ils, Mgr Classe ne s'était pas occupé de leur formation (166).

C'est un fait que le vicaire apostolique n'est pas entré dans le détail de la formation des Benebikira, comme il l'a fait pour les Bayozefiti à qui il avait accordé "la première place" dans ses préoccupations depuis 1929. Mais il en a tracé les grandes lignes, notamment en ce qui concerne le recrutement et la préparation au postulat régulier. C'est lui qui a écrit les Constitutions que Rome a approuvées le 25 juin 1935. Et à maintes reprises il est intervenu afin que les Soeurs Indigènes ne soient pas considérées, dans leur ministère, comme des auxiliaires de second rang. Car telle était la tentation parmi les missionnaires. Il a mis ceux-ci en garde en disant:

"Pères et Soeurs, nous considérons un peu trop nos petites Soeurs Indigènes comme des auxiliaires d'un rang inférieur, comme de simples catéchistes qui dépendent davantage de nous, avec lesquelles nous pouvons être plus libres et que nous pouvons faire marcher davantage à notre gré, leur faisant sentir leur infériorité. C'est une erreur et ce n'est pas l'obéissance que nous demande le Pape (...): c'est même un manque d'esprit de foi" (167).

Les Soeurs Indigènes, ajoutait-il, qui sont "des personnes consacrées à Dieu, en tant que telles, méritent du respect et de l'estime". Dans cette circulaire, les missionnaires étaient invités à abandonner certains comportements qui tendaient à rabaisser les Benebikira (168).

Mgr Classe a pris encore une fois leur défense dans l'importante question du statut de leur Congrégation. Sa position était claire, et on la connaît: il ne voulait pas que cette dernière fût "assimilée partiellement ou totalement" à la Congrégation des Soeurs Blanches. Pour lui, les Benebikira devaient arriver à former "des communautés autonomes chargées de leurs oeuvres propres" (169).

Secondé en cela par le Délégué apostolique, il se battra pour que les Benebikira ne soient pas laissées "à la dévotion des Soeurs Blanches" mais qu'elles constituent "une Congrégation diocésaine dépendant de l'autorité ecclésiastique". C'est pour cette raison qu'il s'est opposé à ce que les subsides versés par le gouvernement aux Soeurs Indigènes, maîtresses d'écoles, soient attribués et gérés par les Soeurs Blanches, sous prétexte que les premières étaient leurs auxiliaires. Il a posé le problème comme suit: "Puisque les Benebikira tiennent leurs écoles, que les Soeurs Blanches reçoivent une allocation du gouvernement pour ces maîtresses indigènes, il me semble juste que cette allocation aille à l'entretien de ces Benebikira" (170).

Mgr Classe n'est pas entré dans le détail de la Congrégation des Benebikira, pour la simple raison que son organisation avait été confiée aux Soeurs Blanches. Mais, autant que pour les Joséphites, il a lutté pour sauvegarder cette Congrégation.

Les obstacles franchis pour mettre sur pied un clergé et des Congrégations religieuses indigènes font ressortir la constance de Mgr Classe dans la

réalisation des options fondamentales. Depuis sa nomination à la tête de la Mission du Rwanda, il n'a cessé de relever l'importance des auxiliaires indigènes et de leur formation. Telle a encore été sa dernière recommandation à ses confrères missionnaires, dans son testament:

"Je demande (...) pardon à tous les missionnaires que j'ai toujours aimés de toutes mes forces, pour la peine que j'ai pu leur causer, et je les supplie de prendre de plus en plus à coeur, même s'il doit leur en coûter et malgré les difficultés inévitables, les oeuvres qui sont la vie même du vicariat, le clergé indigène, les Congrégations religieuses indigènes et les écoles, en commençant par nos séminaires. Par là, ils feront acte de vraie et filiale obéissance au Pape et assureront la constitution de l'Eglise du Ruanda" (171).

Certes, on peut contester, comme ses collaborateurs l'ont fait, certaines méthodes qu'il a appliquées, notamment dans la direction des séminaires et des congrégations, et certaines orientations. Mais on ne peut ignorer les résultats positifs qu'il a obtenus: que ce soit au point de vue de l'accroissement numérique de ces auxiliaires, de la contribution de ces derniers au développement des missions ou de la création des cadres institutionnels nécessaires aux oeuvres dites vitales pour le vicariat. Il va de soi qu'il accomplissait les directives de la Maison-Mère et de Rome en la matière. Cependant, contrairement à certains de ses collègues, par exemple Mgr Gorju, il a toujours été convaincu de la justesse et de l'opportunité de leur réalisation.

Un Africain doit, en outre, être particulièrement sensible aux rapports de Mgr Classe avec les auxiliaires indigènes. A l'époque où plusieurs de ses confrères missionnaires pouvaient être facilement aveuglés par le racisme, lui s'est montré bien supérieur à eux par ses prises de position et par sa lutte pour la dignité et le respect des prêtres indigènes. Il a été un des rares missionnaires à leur avoir fait constamment confiance et à avoir pris au sérieux leur engagement religieux, dès les premiers instants de leur existence.

#### 5.4. Les auxiliaires laïcs

##### a) Les catéchistes

L'importance des catéchistes ne pouvait pas ne pas croître au moment où les activités se multipliaient et se diversifiaient tant à la mission que dans les succursales. La plupart étaient placés à la tête des nombreuses succursales fondées à partir de 1922, avec comme principale tâche l'enseignement du catéchisme:

"Ce n'est pas au catéchiste, dit une circulaire, à recruter les postulants: c'est là le devoir de tout chrétien et de tout catéchumène (...). Le catéchiste, lui, a pour fonction de suivre, d'encourager pour les faire persévérer, d'instruire et de former ces recrues qu'on lui amène" (172).

Après la convention scolaire, ils pouvaient aussi être sélectionnés pour être instituteurs.

Après avoir réussi l'examen de sélection, les catéchistes-instituteurs suivaient des sessions de formation accélérée, organisées par l'inspecteur diocésain et les directeurs des écoles de mission, tandis que les catéchistes traditionnels étaient recrutés et formés de la manière habituelle, c'est-à-dire dans les écoles de mission. Mgr Classe voyait toujours plus d'inconvénients que d'avantages dans l'organisation d'une école spéciale pour les catéchistes. Il s'en est expliqué en disant:

"Jamais je n'ai écarté a priori l'idée d'une école de catéchistes, mais jusqu'à présent, nous ne voyons pas la possibilité d'une vraie école et pratiquement, à une vraie école nous voyons plus d'inconvénients que d'avantages" (173).

Pour justifier sa position, il donnait deux raisons. D'abord le fait qu'une

école pareille devrait être fréquentée par "de jeunes gens" alors que les catéchistes sont nécessairement "des hommes variés". Ensuite, l'expérience missionnaire qui a prouvé que "les meilleurs catéchistes et les plus souples sont et seront ceux que forment les stations" (174).

Pourtant les missionnaires des postes déplorait, comme par le passé, des carences de la part de leurs auxiliaires qu'une école spéciale aurait, à notre avis, comblées.

C'est ainsi que, pour l'époque qui nous concerne, ils reconnaissent que quelques catéchistes avaient été placés à la tête de succursales dans la précipitation, sans qu'ils aient les qualités requises. C'est la raison pour laquelle, rapporte le Diaire de Nyundo, plusieurs de ces succursales sont dirigées par des catéchistes médiocres, irréguliers dans leur travail et de surcroît non suivis par les missionnaires (175).

Dans la réorganisation qui a précédé de près la seconde guerre mondiale, on a tenté de remédier à ces carences, d'une part, en rendant obligatoire le contrôle des catéchistes:

"Trop souvent, écrivait Mgr Classe, en pratique, nous agissons comme si nous étions avant tout des curés ou des vicaires. C'est une erreur, et la S.C. de la Propagande, meilleur juge en la matière, nous le dit: les missionnaires ne doivent pas se confiner dans les chrétientés, consacrant la majeure partie de leur temps au soin spirituel des chrétiens, abandonnant quasi entièrement la conversion des infidèles ou laissant ce grand oeuvre à de simples catéchistes ... Soyons donc des missionnaires, puisque telle est notre vocation, et faisons de notre temps deux parts dont la principale sera consacrée à l'évangélisation des infidèles et l'autre à la formation et l'entretien des âmes chrétiennes, sans se laisser aller à l'illusion que tout doit céder devant les confessions à entendre et qu'il y faut consacrer le plus clair de notre temps" (176);

et d'autre part, en luttant contre l'irrégularité de certains catéchistes par l'imposition d'une série de registres à tenir (177).

Dans leurs relations sociales avec les Batware, les seules au sujet desquelles nous disposons de quelques informations, il semble que les catéchistes n'ont pas toujours fait preuve de modération, comme semblent le dire les écrits missionnaires. Certains considéraient leurs catéchumènes et leurs chrétiens comme leurs bagaragu et les faisaient cultiver pour eux (178). D'autres exigeaient des sous-chefs des travailleurs alors que, d'après les directives de Mgr Classe, chaque catéchiste devait mettre en valeur lui-même sa propriété (179). Enfin, presque tous les catéchistes ont été tentés d'être indépendants des Batware et de se comporter comme s'ils exerçaient une fonction politique (180). En effet, dans la société, les catéchistes occupaient une position convoitée. Ils étaient considérés comme des protégés des Bapadiri et, à ce titre, jouissaient d'une grande considération parmi la population et les dirigeants (181); ils bénéficiaient d'avantages matériels réels et étaient exempts de certaines corvées administratives (182).

Les catéchistes devaient être secondés par les Bakuru b'inama dont il va être question et les Batware. A propos de ces derniers, lit-on dans une circulaire, l'expérience avait démontré que "les succursales qui marchent le mieux sont celles où l'entente entre le chef et le catéchiste est bonne: ce qui existe lorsque le catéchiste ne sort pas de son rôle, ne s'occupe pas de procès et ne cherche ni à supplanter le chef, ni à créer un parti" (183). Le rôle des Batware dans le domaine de l'évangélisation sera présenté plus loin.

#### b) Les Bakuru b'inama

Pendant l'épiscopat de Mgr Classe, les objectifs des inama, dont la création remonte à la veille de la première guerre mondiale, ont été repris et précisés. D'abord, en 1923, où le vicaire apostolique a insisté sur les

objectifs traditionnels, à savoir, le maintien de la persévérance des chrétiens, la création de "l'esprit de charité" et "du zèle pour le salut des âmes", c'est-à-dire l'encouragement au prosélytisme (184).

Ensuite, les inama sont devenus, en 1933, "l'Action catholique" conformément à l'esprit de l'encyclique Acerba Animi (29 septembre 1932), qui insistait sur l'apostolat des laïcs.

"Nous avons dans le vicariat, écrivait Mgr Classe, une forme d'Action catholique très réelle qui sera efficace si nous le voulons (...). Ces inama répondent au but de l'Action catholique" (185).

Dans le nouveau contexte, les inama gardaient le but initial (186), mais recevaient en plus la mission de "christianiser tout", c'est-à-dire de transformer non seulement l'individu mais aussi la société dans laquelle il vit.

"Il ne suffit pas d'atteindre les individus, il faut christianiser les familles et la société entière, c'est-à-dire tous les éléments qui la constituent et toute son activité, ses moeurs..." (187).

Dans la pratique, cette nouvelle mission n'a modifié en rien la nature du travail des Bakuru d'inama. Mais le développement de ces nouveaux thèmes a donné lieu à la création d'inama pour les chefs chrétiens.

"Il ne serait pas inutile, dit la circulaire, parce que nous avons un très grand nombre de chefs chrétiens, pour arriver à l'instauration de la société chrétienne, d'organiser aussi des réunions réservées uniquement aux chefs chrétiens, pour leur expliquer leurs devoirs, surtout au point de vue charité et justice, mais s'abstenant absolument de toute question de politique. Puis encore de leur donner annuellement une retraite fermée, comme cela doit se faire pour les catéchistes. Autant que ces derniers, et plus peut-être, ils ont besoin de ce secours spirituel, pour être à la hauteur de leur devoir et pour le bien et le progrès religieux du pays" (188).

Les nouveaux thèmes ont également contribué à l'extension d'inama existants et à leur organisation uniforme. Avant les modifications de 1933, les inama présentaient des visages différents suivant les postes qui les avaient organisés. Ainsi, à Nyundo, il y avait deux sortes d'inama. Les inama des chrétiens "qui veulent vivre leur vie chrétienne; ayant cette volonté très arrêtée (...) d'être instruits, grondés, punis dans les manquements", et les inama de "tous ceux qui ont projeté de devenir chrétiens" et qui, comme les précédents, "acceptent d'être instruits, surveillés et grondés par leurs confrères" (189).

Le diaire du poste semble indiquer, par ailleurs, que les inama sont subdivisés en catégories pour les bons, les tièdes et les mauvais: on y lit, en effet, qu'il y a les inama formés par "tous les chrétiens qui publiquement sont en dehors des lois de Dieu et de l'Eglise et qui ne veulent pas rester au bercail" et une autre sorte d'inama formés par "tous les chrétiens qui extérieurement suivent le reste de la chrétienté, mais qui en cachette font des sacrifices (...) ou se mettent contre d'autres lois et ne veulent pas se corriger quand on les avertit" (190).

Ces catégories répondaient peut-être à un besoin bien précis et particulier du poste, mais ne correspondaient à aucune directive de l'évêque.

Dans leurs activités, les inama de Nyundo tels qu'ils sont présentés, étaient même en contradiction avec les directives formulées jusque-là sur certains points. Ainsi l'aide mutuelle devait se manifester, selon le diaire, par le règlement des différends entre chrétiens: ceux-ci, lit-on, "doivent laver ensemble leur linge sale et ne pas recourir aux païens pour leurs différends ou querelles" (191).

Cette aide mutuelle devait se manifester aussi par la protection contre "les

menaces venant de l'extérieur", à savoir "les attaques" contre les chrétiens, "les litiges" et "les procès" dans lesquels ils étaient impliqués (192). Les inama de ce poste poussaient par conséquent les chrétiens à former de véritables clans, à la manière de ceux qui existaient dans la région, avec comme buts la cohésion et la discipline internes, l'entraide des membres, l'auto-protection et une certaine indépendance politique, notamment en matière judiciaire. Cette vision et organisation clanique d'inama allaient à l'encontre de l'esprit des prescriptions qui étaient supposées les régir.

Dans les autres missions, la situation n'était pas meilleure. Le Diaire de Kabgavi rapporte que, dans ce poste, les inama "sont tombés dans l'oubli" et qu'il faut "les relancer" (193). A Zaza, on déplorait les abus dont les Bakuru d'inama s'étaient rendu coupables:

"Plusieurs abus s'étaient introduits dans les réunions, et la conséquence était que les inama languissaient de plus en plus (...). Un de ces abus, par exemple, c'est que plusieurs Bakuru s'amusaient à kubaza (interroger) les chrétiens sur les prières, catéchisme... et ceux qui ne savaient pas, bien sûr ne faisaient plus acte de présence. Ensuite, femmes et filles faisaient aussi partie de l'inama, ce qui est maintenant aboli" (194).

Avant 1933, les inama végétaient et étaient peu conformes, dans leurs activités et organisation, aux objectifs de leurs initiateurs. Les directives qui les ont transformés en Action catholique remédiaient à ces carences et déterminaient avec précision les fonctions de leurs membres.

#### 1) Les membres des inama

Dans les écrits de Mgr Classe de 1923, il est simplement souhaité que les chrétiens d'une colline forment un ou plusieurs inama. En 1933, le souhait est devenu une obligation.

"Dans chaque mission, toute la chrétienté, tant des environs de la station que

des chapelles-écoles, doit être divisée en un nombre plus ou moins grand de conseils ou inama de chrétiens, nombre qui sera proportionné au chiffre de la population chrétienne" (195).

La circulaire précise qu'il ne pouvait pas y avoir de chrétiens indépendants. "Tous les hommes et grands jeunes gens (...) sont inscrits d'office dans un inama ou conseil, on n'admet pas d'indépendants. Même et surtout les chrétiens négligents ou tombés restent inscrits dans l'inama de leur village et comme les autres, sont appelés à chaque réunion pour leur bien montrer qu'on ne veut ni les oublier ni les laisser à l'écart" (196).

Dans une de ses lettres, Mgr Classe parlait d'embrigadement: ce qui est apparemment le cas.

"Chrétiens et catéchumènes, écrivait-il, sont tous embrigadés dans des groupes de 50 à 60 personnes sous la direction d'un chef avec réunion hebdomadaire, et ces chefs par groupement ont leur réunion mensuelle à la station" (197). Ne faisaient pas partie d'inama, et pour des raisons non explicitées, "les femmes et les filles" (198).

#### 2) La présidence d'inama

L'inama se tenait sous la présidence d'un chrétien, choisi par les autres membres. Il devait être "un chrétien sérieux, digne de confiance et homme de bon conseil (...), un mari et père de famille irréprochable (...), un homme respectueux et soumis envers les autorités et spécialement envers le chef de la colline (...), un homme influent par sa situation aisée, son caractère et sa tenue" (199).

Le Mukuru w'inama ne pouvait présider plusieurs réunions à la fois. Il ne bénéficiait "d'aucune rétribution matérielle": ceci "pour ne pas tuer son initiative religieuse" (200). En plus de la présidence des réunions

hebdomadaires qui se tenaient chez un membre, le Mukuru "organise et dirige l'entraide chrétienne de son groupe de chrétiens (...), pourvoit au prosélytisme dans son village ou sur la partie de sa colline occupée par son groupe (...), adresse au catéchiste les recrues faites" (201).

Ses tâches étaient par conséquent distinctes de celles du catéchiste qui, comme nous l'avons déjà dit, était "chargé de la direction de la chapelle-école, de l'instruction religieuse aux différentes catégories, des réunions dominicales..." (202).

Dans ses fonctions, le Mukuru w'inama était aidé par un adjoint qu'il nommait lui-même. Comme le catéchiste, le Mukuru w'inama travaillait sous le contrôle et la direction du supérieur de la mission. Celui-ci rencontrait tous les Bakuru b'inama, ensemble ou par région, une fois par mois. Mais à côté de ces rencontres officielles, le supérieur devait essayer de rencontrer chaque Mukuru w'inama en particulier, "pour se rendre compte de l'état du groupe de chacun, de la marche de la mission dans cet endroit particulier" (203).

Ces contacts réguliers ont fait des Bakuru b'inama ainsi que les catéchistes les intermédiaires indispensables "entre les groupements et les Pères ou les Abbés de la mission" (204). Mais aux yeux de certains de leurs compatriotes, et surtout des Batware, ils sont devenus "l'œil et la main du curé" qui ne retenaient que les fautes ou les erreurs des chrétiens pour les rapporter à la mission (205). C'est la raison pour laquelle les rapports entre les Bakuru b'inama et les catéchistes, d'une part, et les Batware, d'autre part, ont été marqués par la suspicion et la méfiance des derniers à l'égard des premiers. La protection dont ceux-ci bénéficiaient en tant qu'auxiliaires de la mission et l'influence qu'ils avaient parmi la population chrétienne empêchaient les Batware d'entrer en conflit ouvert avec eux. C'est pourquoi peu de travaux obligatoires leur étaient demandés, et qu'ils ne pouvaient être punis comme les autres sujets sans que la mission ne fût avertie au préalable (206). Car,

dit un ancien chef, "les frapper c'était comme si on frappait Padiri: les traduire en justice c'était comme si on accusait Padiri" (207).

Il est, par conséquent excessif d'affirmer, comme le fait Mgr Classe, que c'est sur l'initiative des Batware eux-mêmes que les Bakuru b'inama et les catéchistes ont été exemptés de prestations coutumières:

"Chefs et sous-chefs, en effet, se rendent compte que ces Bakuru b'inama devant (...) visiter, suivre, aider les chrétiens dont ils sont chargés, il leur faut du temps pour cela. Ils sont aussi trop intelligents et trop politiques pour ne pas se rendre compte qu'une certaine considération est indispensable à ces hommes qui ne touchent aucune rétribution" (208).

De même, ils ne se sont pas toujours soumis aux corvées du gouvernement, comme il est dit dans le passage suivant:

"Les Bakuru b'inama ne sont pas dispensés des cultures imposées à tous. Jamais nous n'avons demandé cela. Ils doivent évidemment avoir leurs cultures vivrières ainsi que caféiers, blé, manioc (...) suivant les régions, et donner l'exemple sur ce point" (209).

Certes, il n'y avait aucun écrit officiel leur accordant ces privilèges: c'est ce que Mgr Classe voulait obtenir les dernières années de sa vie en écrivant.

"Ce que nous souhaitons et ce que la plupart des chefs et sous-chefs ont compris d'eux-mêmes, c'est qu'ils (les Bakuru b'inama) aient un peu de liberté, soient un peu considérés par leur groupement et ne soient pas pris à tout propos et corvéables à merci, afin qu'il leur soit possible de s'acquitter de leur ministère, ce qui ne peut être qu'au profit et à l'avantage du bon ordre et de la mentalité publics" (210).

Or, c'est un fait établi que, grâce à l'influence que les Bapadiri exerçaient sur les Batware et les agents gouvernementaux, les Bakuru b'inama et les catéchistes (abalimu) jouissaient déjà de ces privilèges, dont Mgr Classe souhaitait l'officialisation. Comme ils étaient considérés comme "des

employés de la mission" et se comportaient comme tels (211), les Batware devaient les ménager "pour ne pas avoir des ennuis avec les missionnaires" et chercher à tout prix à être en bons termes avec eux (212): ceci d'autant plus que "de bons rapports entre les Bakuru b'inama et les sous-chefs favorisaient l'ordre sur les collines" (213). Il est fort compréhensible que le poids politique et social des missionnaires catholiques se soit répercuté sur leurs auxiliaires.

Pour se prémunir contre tout danger pouvant venir de ces derniers, les Batware, même les non-baptisés, fréquentaient avec zèle la mission. Car un Mutware qui y était bien reçu n'avait rien à redouter des propos tenus sur lui par les Bakuru b'inama et les Balimu (214).

### 3) Les questions à aborder au cours d'inama

D'après les directives de 1933, l'inama était avant tout une occasion de prier ensemble, de relire et de commenter (par le Mukuru w'inama) les textes évangéliques du dimanche qui précède l'inama. C'est après la prière commune et l'approfondissement du message évangélique qu'étaient abordées les questions concernant l'entraide (assistance aux pauvres, visites des malades...) et le prosélytisme. Les petits différends entre les membres pouvaient y être traités en vue de la réconciliation mais pas "la politique et les procès". Autrement dit, tout ce qui était "du ressort du gouvernement européen ou des chefs indigènes" y était interdit (215).

A la suite de ces directives, l'organisation d'inama s'est généralisé. Ceci d'autant plus que Mgr Classe en avait donné l'ordre à toutes les missions. "Aucune station, écrivait-il, même récente, n'a de raison de s'abstenir ou de retarder cette institution. Toutes doivent organiser maintenant les inama suivant les règles revues que je vous communique: c'est de nécessité absolue, pour la direction des missions, leur progrès, leur persévérance et aussi pour

l'instauration d'une société vraiment chrétienne" (216).

Les missionnaires se disaient satisfaits du travail des Bakuru b'inama. Car ceux-ci leur permettaient de diriger leurs paroisses.

"Nous les missionnaires, dit l'un d'eux, nous n'hésitons pas à déclarer qu'ils (les Bakuru b'inama) sont pour nous un précieux secours dont nous ne pourrions plus nous passer. Grâce à eux, il nous est en quelque sorte possible, malgré notre nombre insuffisant et le travail écrasant, d'être à tout moment présents sinon à tout chrétien, au moins à toute colline. Ils nous remplacent journallement près des chrétiens et beaucoup s'en acquittent fort bien" (217).

C'est aussi grâce aux Bakuru b'inama que les missionnaires étaient beaucoup plus au courant des besoins et de l'état de la population que ne l'était le gouvernement. Ceci dit, le fait d'être considérés comme les hommes des missionnaires et les surveillants de la chrétienté a favorisé des conversions et pratiques religieuses superficielles dont il sera question au chapitre suivant.

Conclusion

Les artisans de l'essor du catholicisme furent, comme nous le disions au début du chapitre, les missionnaires européens et les auxiliaires indigènes. Parmi ces derniers on distingue deux catégories: l'élite, formée par les prêtres et les religieux, et le laïcat traditionnel, constitué par les catéchistes auxquels sont venus s'ajouter les Bakuru b'inama. Si notre analyse a montré le rôle prépondérant joué par les auxiliaires indigènes, elle a relevé également les problèmes spécifiques à chaque groupe.

Du côté des missionnaires, nous avons évoqué les divergences profondes, que les monographies passent sous silence, entre Mgr Classe et une partie de ses confrères. Elles portaient surtout sur l'élite des auxiliaires: sa formation, son statut et ses rapports avec les missionnaires.

Dans le climat de tension et de contestation que nous avons décrit et dont elle est la raison principale, cette catégorie d'auxiliaires était plus défendue par Mgr Classe qu'elle ne se défendait elle-même. Tout comme elle ne participait pas à la définition des orientations qui la concernaient. Au stade des faits analysés, des indices portent à redouter, pour l'avenir, le réveil (anti-missionnaire) de cette élite, résignée et brimée.

Nous avons aussi parlé des catéchistes et des Bakuru b'inama, sans lesquels le catholicisme eût été territorialement fort limité. Comme ils étaient des auxiliaires de rang inférieur et devaient le rester (dans la mesure où, d'après la vision qui prévalait, ils recevaient un mandat de la hiérarchie pour accomplir certaines tâches), la réadaptation et même la redéfinition de leurs fonctions ont été acceptées sans difficultés par les missionnaires (218). Ces derniers les ont voulu à la fois parmi et au-dessus de la

communauté chrétienne dont ils faisaient partie et de toute la population, sans se douter des effets négatifs qu'une protection excessive et une promotion sociale pouvaient avoir sur leur travail de conversion.

Ceci dit, les effectifs dont il vient d'être question ne sont pas les seuls moyens qui expliquent les progrès du catholicisme dans le pays. Le chapitre suivant en propose d'autres, à savoir les moyens institutionnels.



## CH. VI. LES MOYENS INSTITUTIONNELS

Les moyens institutionnels sont ceux grâce auxquels l'enseignement religieux était donné aux catéchumènes et aux chrétiens: d'une part "dans les écoles aux enfants et jeunes gens qui veulent venir en classe", et d'autre part, "dans les missions et chapelles-écoles aux jeunes gens et aux personnes mariées qui veulent suivre les cours de catéchuménat pendant deux ou trois années au minimum" (1). Dans ce chapitre, il s'agira de présenter l'évolution des écoles des missions et du catéchuménat pendant l'épiscopat de Mgr Classe, et de voir son résultat global sur l'évangélisation.

6.1. Les écoles des missions

Au cours de cette période, les écoles des missions connaîtront deux régimes. Celui qui va de 1922 à 1930, où elles constituent le secteur scolaire privé à côté du secteur public, formé par les écoles gouvernementales. Et celui de l'enseignement subsidié, qui débute après la convention scolaire de 1930.

## a) Le régime de la coexistence des deux secteurs

Sous ce régime, les écoles des missions avaient la structure et l'organisation alors traditionnelles. C'étaient des écoles à grande population scolaire, comportant trois niveaux (pour les débutants, les moyens et les grands) et des sections spéciales (pour fils de chefs, futurs séminaristes et futurs catéchistes).

Le but n'avait pas changé. Elles devaient favoriser l'extension de la religion chrétienne, et c'est pourquoi elles ne pouvaient pas être "neutres"; et elles devaient s'occuper plus spécialement de la formation des auxiliaires des missions et du gouvernement (2).

Mgr Classe a accordé une attention particulière à la formation de la jeunesse mututsi pour les raisons qu'il avait déjà exposées et qu'il a repris dans une carte de visite adressée aux missionnaires de Rulindo.

"Encourager le mouvement mututsi vers la mission, leur disait-il, c'est l'avenir de la religion qui est en jeu. Ces jeunes gens sont de futurs chefs: il nous importe de nous les attacher. Même s'ils ne se font pas instruire et baptiser, leurs relations avec nous donneront plus de stabilité et d'activité à nos oeuvres. Les chefs sont et seront notre grande force contre l'action et les projets des protestants. Le peuple aussi aura plus confiance pour venir à nous. Donc développer l'école tutsi, lui donner la plus grande attention et de vrais soucis, ce sera le moyen de garder cette jeunesse chez nous si le gouvernement réalisait ses projets d'écoles laïques dans toutes les chefferies. Mais il faut que l'école marche, soit une véritable école où ces jeunes gens progressent" (3).

Mgr Classe était donc persuadé que le rapprochement des jeunes Batutsi du catholicisme, et mieux encore leur conversion, procureraient une grande stabilité aux oeuvres missionnaires, qu'ils favoriseraient la conversion du peuple et qu'ils permettraient de lutter efficacement contre la concurrence protestante.

À ces thèses traditionnelles s'ajoutaient deux nouvelles préoccupations. La première était de pouvoir ainsi "fermer la porte aux idées bolchevistes qui trouveront un terrain préparé dans les sentiments xénophobes de beaucoup de vieux Batutsi" (4). Car, poursuivait Mgr Classe, "les mesures radicales ne se trouvent que dans le christianisme. C'est pourquoi les écoles, créées par nous un peu de tous côtés, en propageant des idées saines, seront encore la meilleure barrière" (5).

La seconde préoccupation, de loin la plus importante, était de s'opposer au danger constitué par la multiplication des écoles gouvernementales, synonymes,

pour Mgr Classe, d'écoles neutres et laïques. Il écrivait à ce sujet au mois de juin 1923:

"L'école laïque est à l'ordre du jour. Deux écoles de fils de chefs viennent de nous échapper. Les Pères ne pouvant les suivre assez, le gouvernement a fondé les siennes il y a un mois. Ce sera pour les protestants. Et que faire?" (6).

Il y a ajouté quelques mois plus tard:

"On rêve de laïcisme, d'écoles gouvernementales desquelles sortiront tous les éléments directeurs de ce pays, chefs, employés..." (7).

Il reconnaissait cependant que le gouvernement ne disposait pas d'assez de moyens pour réaliser ses projets scolaires, et que, de ce fait il devait faire appel aux missions catholiques.

"Le danger ne paraît pas être encore immédiat: on a trop besoin de nous. On ne fera guère, je crois, que de petits essais (...). À nous de nous défendre, si nous le pouvons. Même sur ce point, notre séminaire nous aide. C'est lui toujours qu'en vient ces Messieurs qui en voudraient les élèves pour eux et leur administration" (8).

Effectivement, dans deux de ses lettres, Mgr Classe a fait état d'une démarche du Résident du Rwanda, l'invitant à créer une école pour futurs employés Batutsi de l'administration (9). Par manque de personnel et de moyens financiers, le vicaire apostolique a été dans l'impossibilité de saisir cette offre.

"Comment, se demandait-il, entreprendre cette oeuvre nécessaire qui nous donnerait aussi des maîtres d'écoles pour la lutte contre les écoles protestantes et mettrait les catholiques partout dans l'administration? C'est encore un secret de Dieu" (10).

Il écrivait encore à ce sujet:

"Cette jeunesse mututsi, c'est l'avenir pour nous. Nous sommes déjà assez

malheureux de ne pas pouvoir leur ouvrir une vraie école qu'elle réclame et que le gouvernement voudrait" (11).

Les écoles laïques que redoutait Mgr Classe sont celles qui ont été créées par le gouvernement. Il s'agit d'abord de l'école de Nyanza, reprise par M. Defawe (surnommé Sebiziga), dans le but "d'instruire et d'éduquer les fils des chefs afin de les préparer aux devoirs de leur charge et d'en faire ainsi des auxiliaires éclairés de l'administration; de former des moniteurs pour les écoles du gouvernement; d'instruire des Batutsi, dont les parents n'exercent pas de fonctions de chefs ou de sous-chefs, pour en faire des clercs" (12).

Il s'agit ensuite de quatre autres écoles territoriales (Rukira, Gatsibo, Ruhengeli et Cyangugu), préparatoires à l'école centrale de Nyanza (13). En 1925, ces écoles comptaient 265 élèves Batutsi (contre 677 en 1929). Celle de Nyanza comptait à la même époque 349 inscrits, et avait déjà formé 78 secrétaires (abakarani) et 59 fils de chefs, héritiers de leurs pères (14).

Ces résultats étaient relativement bons, si on se réfère au but recherché, à savoir la formation d'auxiliaires subalternes, et à leur statut d'écoles strictement réservées aux enfants Batutsi (15). Ceci dit, il faut reconnaître que la plupart des carences relevées avec un peu d'exagération par les missionnaires ne sont pas dénuées de tout fondement.

Parlant de l'école de Nyanza, Mgr Classe écrivait:

"Cette école ne peut donner que des résultats très mélangés. Elle est placée en trop mauvais milieu, le plus ordurier que l'on puisse imaginer, celui de la cour de Musinga. De plus, c'est un mélange qui est un défi à la plus élémentaire psychologie pédagogique, d'hommes mariés, séparés dix ou douze mois de leurs femmes, de grands jeunes gens et de gamins de douze ans, et tout cet amalgame n'est pas et ne peut être surveillé en dehors des heures de classe. Chacun gîte où il peut" (16).

Dans les quatre autres écoles gouvernementales, "les élèves venaient à contrecœur, sous le coup de pressions administratives et sous la menace de lourdes amendes. Les installations étaient sommaires, et les moniteurs manquaient souvent d'autorité pour imposer la discipline à des individus de haut rang et parfois d'âge déjà mûr. L'administration elle-même reconnut que ces écoles étaient de très peu d'utilité" (17).

Leur état n'a pas été étranger à leur suppression et à leur intégration dans le système subsidié, mais, comme nous le verrons plus loin, ce n'était pas le seul facteur.

Comme on peut s'en rendre compte, une certaine concurrence existait entre le gouvernement et les missions catholiques, pour ce qui est de la formation des enfants batutsi. Du côté gouvernemental, elle n'a pas revêtu l'anti-catholicisme, dont certaines affirmations de Mgr Classe suggéraient l'existence.

En effet, les moniteurs de ces écoles provenaient, dans leur totalité, des écoles des missions et faisaient du prosélytisme auprès de leurs élèves (18). Le catéchisme y était enseigné publiquement et les administrateurs, directeurs de ces écoles, souhaitaient tous l'essor du catholicisme dans le pays. Ce fut, par exemple le cas de M. Lenhaerts (Bwanakweli) qui a succédé à M. Defawe à la tête de l'école de Nyanza et qui, nous le verrons plus loin, a joué un rôle déterminant dans la conversion des jeunes batutsi de son école.

Rien, par conséquent, ne pouvait justifier les appréhensions de Mgr Classe au sujet du danger constitué par les écoles gouvernementales, sinon la peur de perdre le contrôle d'un des moyens précieux d'évangélisation.

Son attitude s'expliquait, en outre, par les résultats médiocres obtenus par

les missions dans l'organisation des sections spéciales pour les enfants batutsi.

Cette idée a été reprise avec plus d'insistance à partir du moment où les écoles gouvernementales se sont multipliées. A ce sujet, le vicaire apostolique a dit aux missionnaires de Rulindo:

"Il faut tendre à ce que l'école mututsi n'ait dans son local que des Batutsi, avec un ou plusieurs maîtres d'écoles qui aient leur confiance. Il ne faut pas une classe unique mais des sections suivant la force des élèves, seul moyen de faire des progrès" (19).

Plusieurs missions (Rulindo, Rwamagana, Zaza, Kabgayi, Kigali et Save) ont essayé de se conformer à ces prescriptions. Mais seules les sections pour enfants Batutsi de Save et de Kigali ont été organisées convenablement et avec succès. Ailleurs, elles n'ont existé que sur le papier ou ont été supprimées peu de temps après leur création (20).

Le système de l'enseignement subsidié dont il va être question convenait par conséquent aux deux parties, c'est-à-dire au gouvernement et aux missions catholiques, dans la mesure où il permettait à chacune de combler ses carences et d'atteindre ses objectifs.

#### b) Le régime de l'enseignement subsidié

Le régime de l'enseignement subsidié a été instauré au Rwanda et au Burundi à partir du 1er janvier 1930, suite à un accord entre le gouvernement et les missions dites "nationales". Celles-ci étaient représentées, du côté catholique, par les vicaires apostoliques, les Frères de la Charité et les Soeurs Blanches. Du côté protestant, seule la Société belge des missions protestantes a accepté de se conformer aux conditions posées par le gouvernement (21).

En étendant aux deux pays sous mandat ce système en vigueur au Congo belge depuis 1928, le gouvernement se conformait à une des idées largement répandues dans les milieux coloniaux et dans la métropole selon laquelle l'éducation des indigènes colonisés était du ressort des missionnaires. Le ministre des Colonies Franck, qui est à l'origine de ce système de collaboration avec les missions, l'a exprimé en ces termes:

"Pour l'éducation morale, c'est sur l'évangélisation qu'il faut surtout compter. On ne fera rien de permanent sans elle. Cette conviction est indépendante de toute considération de foi ou de dogme. Elle est basée sur cette observation que la vie indigène est profondément pénétrée de religiosité et dominée par le mystère. Seul un autre sentiment religieux plus élevé mais aussi profond paraît capable de remplacer ces influences traditionnelles et d'amener la moralité indigène à un plan supérieur" (22).

Mais cette collaboration avec les missions comportait d'autres avantages pour le gouvernement. Elle lui permettait de profiter de la connaissance du milieu, de la disponibilité et de l'infrastructure scolaire des missionnaires.

"Les missions religieuses, lit-on dans le rapport administratif de 1925, sont mieux qualifiées et mieux outillées que toute autre institution pour répandre dans le pays les bienfaits de l'instruction. Les missionnaires ont reçu une formation pédagogique spéciale. N'ayant d'autres préoccupations que celle de leur apostolat, spécialisés en vue de celui-ci dans l'étude de la langue et de la mentalité indigène, faisant dans la même région des séjours beaucoup plus longs que les fonctionnaires de l'Etat, séjours que n'interrompent que de bien rares congés, ils sont les meilleurs éducateurs de l'indigène. Ils s'occupent, en outre, depuis de longues années, de former des auxiliaires: un clergé indigène, un corps nombreux de catéchistes, des artisans de tous les métiers" (23).

Cette option était de ce fait moins dispendieuse et plus assurée d'atteindre la masse jusqu'au fond de la brousse en peu de temps.

Par ailleurs, les avantages que ce système offrait aux missions catholiques étaient considérables. Il permettait, selon Mgr Classe, d'entretenir les écoles des missions et leurs maîtres, de gagner les futurs dirigeants du pays au catholicisme, par conséquent, d'avoir une grande influence dans la société (24), de former les cadres nécessaires à l'administration et aux sociétés minières qui s'intéresseront au pays (25), et, enfin, de former les futurs auxiliaires des missions que sont: les catéchistes, les maîtres d'écoles, les Bakuru d'inama, les futurs séminaristes et les candidats à la vie religieuse (26).

Pour pouvoir bénéficier de ces avantages, Mgr Classe a invité ses collaborateurs à se conformer aux prescriptions gouvernementales et à organiser autant que possible des écoles susceptibles d'être agréées et subsidiées.

#### 1) La mise en place du nouveau système

Avant les accords définitifs, une phase transitoire a été instaurée à partir de 1925, pendant laquelle les deux vicariats devaient doter "chaque poste de missions (...) d'une école primaire complète à trois classes, dirigée par un Européen". En outre, chaque succursale devait avoir "son catéchiste et son instituteur": ceci "pour marquer l'importance attachée à l'enseignement proprement dit et pour ne plus confondre les deux fonctions (27).

Suite à cet accord provisoire, le gouvernement a accordé des subsides aux missions nationales, mais pas de manière systématique comme il le fera à partir de 1930 (28).

#### - La direction

Dans les missions, on a mis à profit la phase de transition, pour mettre en place les cadres structurels préconisés par la convention. Au point de vue de la direction, les écoles du vicariat ont été placées sous la direction d'un inspecteur diocésain, nommé par le vicaire apostolique et dépendant lui-même de l'inspecteur provincial du gouvernement. Ses tâches étaient multiples. Il devait contrôler l'application du programme gouvernemental et l'enseignement religieux, qui était partie intégrante du programme global; traiter avec l'inspecteur provincial de toutes les questions relatives aux écoles subsidiées, diriger et contrôler les directeurs des écoles, s'occuper du personnel des écoles subsidiées: c'est-à-dire leur faire passer les examens, procéder aux mutations, accepter ou refuser les démissions..., déterminer les allocations à attribuer à chaque mission pour les salaires des maîtres d'écoles et le matériel scolaire, visiter une fois par an toutes les écoles du vicariat et établir un rapport annuel sur l'état des locaux, la qualité du travail des moniteurs et de celui des élèves... (29).

Dans ses multiples tâches, l'inspecteur diocésain était secondé, au niveau de chaque mission, par un directeur des écoles. Celui-ci était chargé de la direction des écoles situées sur la mission, appelées "écoles urbaines", et des écoles des succursales ou "écoles rurales". Sa tâche principale consistait à surveiller et à guider les maîtres d'écoles dans l'application du programme établi (30).

#### - L'organisation structurelle

Les écoles subsidiées ont été divisées en deux degrés (le premier et le second), chacun d'une durée de deux ans. Elles étaient fréquentées principalement par "les enfants chrétiens des deux sexes"; il était interdit de prendre des enfants catéchumènes ou païens, sous prétexte qu'ils étaient "brillants" (31).

De sept à huit ans, les enfants fréquentaient "l'école enfantine", tenu généralement par les Soeurs.

"Jusqu'à l'âge de huit ans, les enfants des chrétiens sont à l'école enfantine. Il y a parmi eux une section spéciale pour les enfants de sept à huit ans qui se préparent à la première communion, sans préjudice à d'autres divisions qu'il est nécessaire ou opportun de faire pour la bonne marche de cette école enfantine" (32).

A l'âge de neuf ans, ils entraient dans la première année du premier degré.

"A l'âge de neuf ans, ces enfants devraient pouvoir entrer régulièrement dans une classe du premier degré. Il y aurait évidemment plusieurs classes de cette catégorie tant pour les filles que pour les garçons, si le nombre des élèves le demande (...). A la fin de la première année, les enfants qui auraient le petit bagage d'instruction requis passeraient dans la classe du premier degré, deuxième année" (33).

On y enseignait principalement la religion, la lecture et l'écriture (34). Le premier degré se terminait vers l'âge de onze ans. Ceux qui étaient jugés capables entraient dans le second degré. Ici, les matières enseignées étaient plus variées et plus nombreuses. Une grande place était toujours réservée à la religion, au français et au calcul (35).

Par la suite, deux années d'études ont été introduites, portant ainsi la durée de l'école primaire à six ans (36). Et, à partir de 1937, les écoles du Rwanda-Urundi ont été détachées d'Usumbura (Bujumbura actuel), et rattachées à l'organisation scolaire congolaise. Elles ont été mises sous le contrôle de l'inspecteur provincial, résidant à Irumu (37).

- Les orientations méthodologiques et pédagogiques

Mgr Classe n'a pas oublié d'indiquer à ses collaborateurs quelques

orientations méthodologiques et pédagogiques. Dans une circulaire de 1932, il leur disait d'être méfiants à l'égard de tout système éducationnel tendant à négliger l'éducation morale:

"Loin d'adopter d'emblée toute méthode pour faire preuve qu'ils sont up to date, ils (les éducateurs religieux) s'en méfieront plutôt et n'en feront l'application que dans la mesure où elle ne présente plus d'inconvénient pour l'éducation morale" (38).

Il fallait que les éducateurs aient le souci de développer le sens critique des élèves qui, par nature, sont plus portés à la mémorisation qu'au raisonnement:

"Le Noir a la mémoire très développée et raisonne peu. Leur enseignement tendra à développer le jugement, et à apprendre à raisonner sur les choses qu'on fait apprendre en général, et spécialement pendant les leçons de religion. Un raisonnement proposé et répété fidèlement ne doit pas donner le change et faire croire qu'il a parfaitement compris" (39).

Enfin, pour Mgr Classe, ils devaient prendre garde de ne pas réveiller l'orgueil naturel des élèves en leur prodiguant des louanges excessives:

"... louanges et approbations prodiguées en guise de stimulant sont bien plus dangereuses pour les élèves noirs que pour leurs condisciples d'Europe. Elles fortifient et développent la vanité qui leur est déjà si naturelle, et conduisent à un esprit de suffisance et d'orgueil" (40).

Il ne nous appartient pas d'aborder, dans ce cadre, la manière selon laquelle ces consignes ont été appliquées. Ce qu'il importe de relever c'est la tendance de conformer le nouveau système éducationnel à certaines images traditionnelles que ses initiateurs se font du Noir en général et du Munyarwanda en particulier. Celui-ci est par nature intuitif, mémorisateur et orgueilleux (cf. Ire Partie).

Ceci dit, il faut reconnaître que le système scolaire mis en place est indéniablement plus développé que l'ancien, notamment en ce qui concerne les structures et le contenu de l'enseignement.

## 2) Les difficultés rencontrées

Le premier problème qui s'est posé aux organisateurs du nouveau système a été celui du recrutement de moniteurs répondant aux nouvelles exigences. Comme les écoles normales n'existaient pas encore, on a fait appel aux anciens séminaristes et surtout aux catéchistes. C'était la tâche du P. Deprimoz, premier inspecteur diocésain, de recruter les plus aptes parmi les candidats présentés par les missions.

Ceux qui réussissaient l'examen étaient classés en diplômés définitifs et diplômés provisoires: ces derniers devant refaire un autre examen pour passer dans la première catégorie. Ce sont ces diplômés que le gouvernement acceptait de prendre en charge (41). A noter également que tel sera le mode de recrutement des moniteurs jusqu'à l'arrivée des normaliens.

Le second problème, lié au premier, consistait à trouver un personnel enseignant féminin pour les écoles des filles. Il était davantage ressenti dans les missions qui n'avaient pas de communauté de Soeurs.

"La grande question, disait Mgr Classe, sera de préparer des institutrices. Dans les stations où les Soeurs Blanches sont aidées des Soeurs Indigènes, la chose sera plus aisée (...). Il faut préparer d'autres maîtresses indigènes, en commençant par les Postulantes qui pourraient servir une année au moins, et en choisissant d'autres filles intelligentes" (42).

La question de la scolarisation féminine se reposera en 1935 avec le projet du gouvernement de multiplier les écoles primaires pour filles et de créer pour elles un cycle moyen ainsi que des écoles ménagères. Mgr Classe, à qui ce

projet a été soumis, se disait, lui aussi, convaincu que cet enseignement était nécessaire et urgent:

"L'éducation et l'instruction correspondante aux futurs chefs et aussi aux auxiliaires que se prépare le gouvernement postulent bien une formation sinon semblable du moins analogue pour les jeunes filles appelées à être un jour leurs compagnes. Il y a à éviter un déséquilibre qui pousserait les jeunes gens, éduqués et formés à d'autres habitudes et à un genre de vie plus élevé, à mépriser leurs compagnes restées avec une mentalité et un degré de culture si différents" (43).

Mais il voyait deux grandes difficultés à son organisation immédiate: les faibles revenus des Banyarwanda et Barundi, et le risque de rencontrer une opposition de la part des parents qui ne comprendront pas le bien-fondé de cet enseignement, que le gouvernement voulait "payant". Le projet a été remis à plus tard, comme le demandait le vicaire apostolique.

"Le mieux, me paraît-il, (...) est de préparer pour une époque prochaine, donc pas pour le budget de 1936, la situation à Astrida. Avec les Soeurs qui sont en cause et les premières intéressées (...), nous étudierons les moyens pratiques de réaliser cet enseignement (...), selon les vues de Mr le Ministre des Colonies" (44).

La dernière difficulté rencontrée était la réticence de quelques missionnaires qui ne partageaient pas les mêmes idées que leur évêque sur le système scolaire à mettre en place. Ces missionnaires redoutaient une mainmise du gouvernement sur toutes les écoles des missions ainsi que le nouveau statut des moniteurs diplômés lesquels, selon eux, se prendront pour des fonctionnaires de l'Etat et non pour leurs auxiliaires (45).

A ces craintes, Mgr Classe répondait que les écoles appartenaient toujours aux missions et que les instituteurs dépendaient du vicaire apostolique qui les contrôlait et les suivait par l'intermédiaire de l'inspecteur diocésain. Ce

sont, poursuivait-il, "nos auxiliaires", à qui leurs salaires permettent de mieux accomplir "leur ministère". C'est pourquoi, concluait-il, il faut plutôt beaucoup de moniteurs agréés par le gouvernement. Car c'est par leur action que l'on convertira un plus grand nombre de gens:

"Plus que jamais la bataille pour les âmes se concentrera sur la question scolaire: qui aura la jeunesse, donc la formera dans de bonnes écoles, aura le peuple entier" (46).

Mgr Classe a repris à maintes reprises ces précisions dans ses écrits officiels, signe qu'il y attachait une grande importance, mais aussi qu'une partie de ses collaborateurs a mis du temps pour y adhérer (47).

Enfin, en ce début du système scolaire subsidié, presque tous les missionnaires étaient tentés de se limiter au minimum exigé, à cause du "grand travail" provoqué par les conversions massives. Mgr Classe a dû également intervenir sur ce point et leur expliquer que les écoles n'étaient pas "un hors-d'oeuvre", et que ce serait une grave erreur de leur part de "ne pas remarquer l'évolution qui se produit partout et exige des missionnaires une adaptation indispensable et une forme nouvelle d'activité" (48).

### 3) L'état des écoles subsidiées

Lors de sa première visite en tant qu'inspecteur diocésain (en 1927/1928), le P. Deprimoz s'est montré satisfait des efforts déployés dans les missions pour mettre sur pied des écoles acceptables par le gouvernement.

"Un grand effort, écrivait-il, a été réalisé pour obtenir dans toutes nos missions du Ruanda une organisation scolaire préparant la réalisation des programmes exposés dans le projet du gouvernement. On a tout mis en oeuvre, soit dans les écoles des missions, soit dans nos chapelles-écoles, pour arriver le plus tôt possible à des résultats qui justifient pleinement les espérances que fonde le gouvernement sur le concours des missionnaires pour

cette oeuvre de l'éducation de nos Noirs" (49).

Il relevait, comme facteur particulièrement important, la popularité dont les écoles étaient l'objet parmi la population comme parmi ses dirigeants.

D'après son rapport, les écoles en voie d'organisation étaient de deux sortes: "les écoles urbaines" et "les écoles rurales" ou écoles des succursales centrales. Les deux degrés étaient divisés en années, groupées à leur tour "en sections", suivant "l'état de condition (sociale) variée, "l'âge" et "la valeur intellectuelle des élèves". Car, expliquait-il, il faut mettre l'enseignement à la portée de chacun, et former des classes plus ou moins homogènes" (50).

C'est en vertu de ce principe et de ce qui a été dit plus haut à ce sujet que des sections pour les enfants batutsi ont été organisées pendant un certain temps dans les missions où leur nombre le permettait: Save, Kansi, Kigali, Rwamagana et Mibilizi (51).

Le P. Deprimoz déplorait cependant deux carences. D'abord, l'existence d'un seul degré dans plusieurs missions (Rwamagana, Rulindo, Rwaza et Nyundo); ensuite, le retard général des écoles rurales sur les écoles des missions (52).

Mais, lors de sa seconde tournée (en 1930), son impression sur l'état général des écoles a été plus négative. Il l'a même qualifiée "d'alarmant". Ceci à cause surtout de leur grand nombre et de leur non-conformité aux prescriptions gouvernementales. A la veille de l'entrée en vigueur de l'accord définitif, les responsables ecclésiastiques étaient ainsi devant ce dilemme:

"Partout, disait Mgr Classe, les écoles sont trop nombreuses, trop petites, et cependant avec les accords signés avec le gouvernement, il faudrait aller de l'avant" (53).



Pour atteindre la qualité voulue, la priorité a été donnée, par la suite, aux écoles urbaines. Ce sont elles qui devaient bénéficier "des meilleurs moniteurs" car, lit-on dans une circulaire, "jamais personne n'admettra que les écoles des succursales soient en règle et sérieuses, si celles de la station ne le sont pas. Par celles-ci, les autres seront jugées" (54).

Cette orientation rejoignait la conviction des missionnaires lesquels, comme le P. Smoor, étaient convaincus qu'on ne pouvait accepter tous les enfants scolarisables, sans porter atteinte à la qualité de l'enseignement.

"Certains, écrivait le P. Smoor, voudraient que nos milliers d'enfants passent par les écoles, tous sans exception (...). Mieux vaudrait, à mon avis, établir une école par poste, bien montée, capable d'éduquer 200 élèves au plus. Les autres se contenteraient de l'instruction religieuse ou apprendraient à lire en dehors de l'école au moyen d'un syllabaire" (55).

La coexistence des écoles subsidiées et non subsidiées s'explique par conséquent par l'incapacité des missions d'appliquer partout les conditions posées par le gouvernement: les carences du secteur organisé étant toujours importantes.

A ce sujet, les observations des personnes étrangères au vicariat sont significatives. La première est celle du supérieur régional, le P. Ecomard, qui a fait la remarque suivante au sujet de la formation pédagogique des instituteurs diplômés:

"En général, les instituteurs ont la science suffisante, l'inspecteur du gouvernement le reconnaît, mais il leur manque la formation pédagogique. Les Soeurs sont plus avantagées que nous. Elles n'ont pas d'école normale. Mais chaque mission possède une Soeur brevetée, laquelle dirige les Soeurs, forme les Soeurs Indigènes. D'ailleurs, les Pères ont d'autres travaux et oeuvres" (56).

La création des écoles normales aurait pu résoudre ce problème. Mais elle a été retardée pour des raisons qui seront exposées plus loin.

La seconde observation est celle du premier inspecteur du gouvernement, M. Halloy, qui a trouvé, lors de son inspection de 1932, qu'à Kabgayi les élèves étaient irréguliers dans leur présence et que les instituteurs étaient mal encadrés (57). A Kigali, il n'a pas apprécié le nombre élevé de mariés parmi les élèves, ni la pratique d'admettre tous les trois mois de nouveaux élèves. Il a également relevé que les instituteurs ne suivaient pas le programme du gouvernement. Ce à quoi les missionnaires de Kigali ont retorqué:

"Depuis 1927, où on a commencé l'enseignement organisé, nous n'avions pu avoir une visite de l'école, ni des directives nécessaires" (58).

Cette remarque s'adressait-elle à l'inspecteur provincial ou diocésain ? Il est difficile d'y répondre. Mais, quoi qu'il en soit, elle ne se justifiait pas, à notre avis, car les directives avaient été données.

La seconde inspection gouvernementale a eu lieu en 1937/1938, et a été effectuée par M. Liesenborghers. D'après Mgr Classe, elle s'est terminée "à l'honneur de nos écoles, de nos maîtres et surtout spécialement des Soeurs et des Frères indigènes" (59).

Mais d'après l'inspecteur diocésain d'alors, le P. Merry, la situation n'était guère encourageante. En effet, 136 maîtres d'écoles venaient d'être radiés de la liste des diplômés, parce que "ne réunissant pas les conditions voulues". Et dans cinq missions, le second degré était menacé d'être supprimé. Cependant, pour ce dernier cas, précisait le P. Merry, "M. Liesenborghers a demandé pour nous imbabazi (pardon) à Léopoldville" (60).

L'augmentation du nombre des écoles subsidiées, des élèves et des moniteurs diplômés que les statistiques affichent ne doit pas par conséquent cacher les

carences du système mis en place par les missions ni son insuffisance. Il n'est pas exclu que cet état ait influé sur le gouvernement qui a envisagé, dès 1938, la révision des accords de 1930 et une réforme scolaire (61).

#### 4) Le Groupe scolaire d'Astrida et la question des écoles normales

L'école normale a été, comme nous le disons, ressentie assez tôt comme un facteur nécessaire à la réussite de l'enseignement subsidié. Dans le plan de Mgr Classe, elle devait faire partie d'un complexe scolaire que voulait créer le gouvernement. Ce dernier, que l'on appellera "Groupe scolaire", devait être, toujours selon le vicaire apostolique, "une école d'arts et métiers" pour le Rwanda et le Burundi (62), et englober, comme son nom l'indique, plusieurs sections professionnelles:

une école normale

une école professionnelle

une école pour employés de l'administration

une école pour fils de chefs

une école pour assistants médicaux

une école pour assistants vétérinaires

une école pour moniteurs agricoles

une école pour accoucheuses (sous la direction des Soeurs Blanches).

Source: Mgr Classe au P. Marchal, 4 juin 1927, A.P.B., Dossier 220/004-086.

En réalité, le Groupe scolaire comprendra deux cycles: le cycle de l'enseignement primaire, d'une durée de quatre ans, et dont le début remonte au mois de janvier 1932, et le cycle de formation spéciale, d'une durée d'un à trois ans, qui a débuté en 1937 avec cinq sections (63).

Théoriquement, le Groupe scolaire, dont l'existence rendait superflue celle de

l'école de Nyanza (supprimée en 1935), était ouvert à "toute caste". Mais pendant plusieurs années, il sera fréquenté principalement par les Batutsi. Ceci non seulement pour des raisons financières comme le prétend De Laoger (64), mais surtout suite à la politique de ségrégation ethnique, pour laquelle les missions catholiques et le gouvernement avaient opté.

Du côté missionnaire, l'idée d'une école de cette nature n'était pas nouvelle. L'ancien vicaire général de Mgr Hirth en avait parlé à ses supérieurs généraux à la veille de la première guerre mondiale. Devenu évêque, il a proposé, dès les premières années de son épiscopat, la création d'un collège, semblable à celui du "Saint Mary's College de l'Uganda", pour les fils de chefs "destinés par leur naissance et leur intelligence à diriger un jour le pays" (65).

C'est au moment où la convention scolaire était à l'ordre du jour, en 1925, que le projet d'une école professionnelle, tenue par les Frères de la Charité de Gand, a été évoqué par le Gouverneur Marzorati et les vicaires apostoliques du Rwanda et du Burundi (66).

Ces derniers l'ont accepté à condition que le gouvernement s'engage à donner le terrain, à assumer les frais des constructions, et d'entretien ainsi que les traitements des Frères (67). Le Gouverneur voulait cependant placer cet institut à Shangi, où il projetait d'installer la capitale administrative du Rwanda-Urundi. Mgr Classe, à qui avait été confiée l'exécution des travaux de construction (68), s'opposait à ce choix.

"Je viens, disait-il, de refuser l'offre du gouvernement, si on ne me laisse le choix de l'emplacement tout près d'une mission existante" (69).

Il n'est pas certain que cette difficulté a été surmontée par l'abandon du projet du transfert de la capitale dans le Kinyaga au profit de son transfert à Astrida (70). La mission d'Astrida a justement été fondée à cause de ces projets (71). Mgr Classe a par conséquent cédé devant les pressions du

gouvernement et aussi, comme il l'a dit, devant l'urgence de cette école.

"Je désire les Frères, écrit-il en 1927; ils feraient tant de bien à cette jeunesse qu'avec tant de regret nous ne pouvons aider" (72).

Ses considérations portaient des avantages que l'Eglise catholique pouvait tirer de la formation des cadres politiques du pays et de ses propres auxiliaires. A ce propos il s'adressa à ses collaborateurs en ces termes:

"Je n'ai pas à vous redire le grand bien que nous attendons, pour l'influence du catholicisme dans le vicariat, de l'éducation de la jeunesse dirigeante, de la formation de moniteurs instruits selon les meilleures méthodes pédagogiques" (73).

Quelques mois plus tard, il les a invités à participer au recrutement des candidats au Groupe scolaire (section normale).

"Nous avons besoin, leur disait-il, de bons moniteurs formés suivant les méthodes nouvelles. Cette école normale, école libre et non officielle, nous fournira ces moniteurs indispensables (...). Je serais heureux que toutes les stations, ou du moins la plupart d'entre elles, puissent présenter chacune quelques élèves pour la prochaine rentrée" (74).

Selon cette circulaire, les candidats devaient "avoir une intelligence vive et un jugement sain, avoir terminé et réussi le second degré, être d'une conduite irréprochable, être honnête, soumis, diligent et sociable, réussir un examen portant sur la lecture, l'explication d'un texte, la dictée, la rédaction, l'arithmétique et la religion, être âgé entre 12 et 16 ans" (75).

Cette invitation semble avoir été accueillie d'une manière mitigée. Car quelques missionnaires, méfiants à l'égard du Groupe scolaire, préféraient envoyer leurs meilleurs élèves au séminaire (76). Mgr Classe a lui-même changé d'avis sur cette école suite aux mésententes qui ont surgi entre lui et les Frères de la Charité.

Dans un chapitre précédent, nous avons déjà parlé des points de discordance, à savoir l'exigence des Frères de rester indépendants du vicaire apostolique et celle d'être propriétaires des terrains et établissements du Groupe scolaire (77). Nous avons dit également que c'est sur "une intervention autoritaire" du Délégué apostolique et du Gouverneur qu'ils ont cédé sur les deux points en question (78).

L'acceptation forcée des conditions de Mgr Classe par les Frères a débloqué quelque peu la situation. Mais elle n'a pas réglé tous les problèmes en suspens, notamment celui de l'école normale. Mgr Classe voulait pour elle un statut spécial. Elle devait être construite à part, sur le terrain de la mission d'Astrida, et être dirigée par un représentant du vicaire apostolique: les Frères ne s'occupant que de l'enseignement (79).

Ces derniers ne cachaient pas leur désir de s'occuper de la formation des moniteurs et surtout des Frères indigènes qui devaient la fréquenter en priorité. C'est pourquoi, ils ont rejeté ces conditions. Le Frère Gabriel, supérieur régional, a suspendu l'envoi du renfort en personnel, dont une partie était destinée à l'école normale. Le Délégué apostolique a demandé, en guise de réplique, le rappel du Frère (80).

Face à l'intransigeance des Frères, le Délégué apostolique et Mgr Classe ont décidé, en accord avec le gouvernement, que l'école normale ne ferait pas partie du Groupe scolaire, mais qu'elle serait "une école libre subsidiée (...) dépendant du vicariat" (81).

Mgr Classe n'a pas procédé immédiatement à sa création par manque, a-t-il dit, d'un personnel qualifié pour s'en occuper.

"Mon grand désir, autant pour assurer l'oeuvre que pour éviter des difficultés, car je ne puis recourir à une autre congrégation de Frères

enseignants, serait de faire cette école normale avec un Père. Mais je n'ai aucun Père en supplément, et plus encore aucun ayant un brevet de Belgique ou de France" (82).

Lorsqu'il s'y est décidé en 1936, la situation au point de vue du personnel demeurait inchangé (83). Pourtant il a reconnu en 1933, que les Frères de la Charité avaient accepté, une fois encore, ses conditions sur le statut spécial de l'école normale.

"Les Frères de la Charité, écrivait-il, viennent d'eux-mêmes d'accepter au sujet de l'école normale les conditions que je mettais, il y a trois ans: à eux l'enseignement, au vicariat la direction" (84).

Ce sont, sans nul doute, leurs méthodes pédagogiques, dont il désapprouvait le "libéralisme", qui l'ont empêché de confier aux Frères la formation des moniteurs (85).

Ces divergences et la forte personnalité du Frère Secundien, premier directeur du Groupe scolaire, ont amené Mgr Classe à ne plus s'intéresser à cet institut (86).

"Mgr Classe, écrivait le P. De Schryver, n'a pas mis les pieds chez eux (les Frères de la Charité) depuis 1932. Depuis bientôt dix ans, il leur laisse comme confesseur et conférencier ascétique, le P. Cornélius Smoor, connu par ses scrupules, avec lequel les Frères ne sont pas toujours à leur aise" (87).

Les difficultés rencontrées dans la mise en place du secteur secondaire sont un exemple de la concurrence ou de la lutte d'influence entre les sociétés missionnaires catholiques. Celles-ci auraient été plus vives, si Mgr Classe avait laissé d'autres sociétés missionnaires s'installer dans le pays et si les responsables de l'administration coloniale avaient cédé aux exigences initiales des congrégations missionnaires, différentes de celles du chef de Mission (Mgr Classe).

Cette concurrence est évidemment en partie responsable du retard dans la mise en place et des carences internes du système scolaire subsidié. Mais d'autres facteurs limitatifs non négligeables ressortent des considérations précédentes.

On peut citer, à ce sujet, la détermination de Mgr Classe de faire contrôler tout le système éducationnel par l'Eglise catholique ainsi que les préjugés racistes et paternalistes des promoteurs et organisateurs de ce système. Ce sont ces préjugés qui ont fait dire à un auteur de l'époque que:

"Si les élèves noirs sont remarquables lorsqu'il s'agit d'observer et de retenir des phénomènes physiques, ils sont singulièrement inaptes à raisonner et à établir des ponts entre les faits. Par ailleurs, l'éveil de leurs facultés intellectuelles ne va pas sans les incliner à une certaine vanité, dont il importe de les corriger, fût-ce en les mortifiant" (88).

Il faut ajouter à ces facteurs limitatifs les objectifs assignés aux écoles. Ces dernières devaient fournir à l'administration et à l'Eglise catholique des auxiliaires subalternes sans lesquels, il est vrai, "les succès de l'évangélisation et de la colonisation auraient été sérieusement compromis" (89).

En plus de cette orientation utilitaire et religieuse, il ressort des descriptions précédentes que le système mis en place accordait une plus grande importance à la scolarisation de base qu'à la formation d'une élite. À ce niveau, son but était de "coller très étroitement aux réalités paysannes", dans le sens défini par le rapport administratif de 1934 (90). Il devait assurer "une préparation efficace aux travaux artisanaux et agricoles et une réinsertion normale des élèves dans le milieu d'origine"; une préoccupation qui reste toujours d'actualité (91).

Enfin, la ségrégation ethnique est aussi un des traits dominants de ce système éducatif. Celui-ci a aggravé les inégalités entre les Hutu et les Tutsi, en monopolisant le pouvoir culturel et politique entre les mains de l'élite tutsi scolarisée et a, de cette manière, suscité les clivages ethniques qui n'existaient pas auparavant (92).

Il ne nous appartient pas de développer ces thèmes dans ce cadre. Plusieurs études en parlent d'une manière poussée. Il n'entre pas dans nos intentions non plus d'aborder les mutations profondes opérées dans la société rwandaise par l'introduction de l'école occidentale (93). Pour notre propos, il importe de souligner que la collaboration du gouvernement avec l'Eglise catholique a permis à cette dernière d'être un partenaire indispensable dans l'entreprise de colonisation, d'avoir une grande influence dans le fonctionnement des institutions du pays et de rehausser son prestige devant la population et ses dirigeants traditionnels. Ce statut n'a pas été le fruit du hasard. Il a été voulu tant par le gouvernement que par la hiérarchie catholique. Dans l'immédiat, il a été à la base de l'essor du catholicisme. Mais, plus tard, il est devenu l'objet de critiques sévères, dénonçant ou regrettant cette alliance de l'Eglise avec le pouvoir colonial.

## 6.2. Le catéchuménat

Le catéchuménat, second moyen institutionnel d'évangélisation, a connu, pendant l'épiscopat de Mgr Classe, des modifications structurelles qui, bien que légères, ont eu des répercussions sur le développement des missions. D'après les statuts synodaux de 1929 (94), dont une grande partie est consacrée à l'organisation du catéchuménat, celui-ci comporte toujours deux parties: le postulat pour les débutants, et le catéchuménat proprement dit ou la section des médaillés.

### a) Le postulat

Cette partie, qui dans le système scolaire correspond au premier degré, dure en principe deux ans. Mais elle n'est exigée au complet que de "certaines catégories de gens, qu'il est nécessaire d'éprouver sérieusement avant de les admettre au baptême". Ce sont "les grands chefs, leurs héritiers directs" et "certains qui viennent pour des raisons politiques ou des procès". Ne doivent pas être retenus longtemps dans le postulat les jeunes mariés âgés de 20 à 25 ans, les jeunes et les jeunes filles dont "l'éducation chrétienne est assurée, les fiancés des néophytes et les femmes mariées aux chrétiens" (95).

### b) Le catéchuménat ou la section des médaillés

La section des médaillés correspond, dans le système scolaire, au second degré et dure aussi, en principe, deux ans. Chaque année se termine par un examen. Dans les épreuves à faire passer aux catéchumènes, peut-on lire dans les statuts synodaux, les examinateurs ne doivent pas faire preuve d'une grande sévérité.

"Le principal, pour les admissions, doit être fait en conseil, comme c'est

prescrit. L'examen est un encouragement et, dans certains cas, une sanction. Donc, à cet examen, il ne faut ni trop de sévérité, ce qui n'est pas raisonnable, ni trop de bonté qui admet tous indistinctement. Le supérieur doit exiger et procurer le juste milieu" (96).

Ces épreuves annuelles portent naturellement sur le catéchisme de l'année en cours et, pour les jeunes gens et jeunes filles de moins de 18 ans et pour les Batutsi, sur la lecture (97). Pour ces derniers, précisent les statuts, c'est un service à leur rendre à cause du rôle politique qu'ils sont appelés à jouer.

"Pour les Batutsi, plus intelligents et moins occupés et qui doivent être plus instruits, on doit demander plus longtemps la lecture: c'est un service à leur rendre" (98).

Quant aux autres, la lecture leur permettra "de s'occuper fructueusement à l'Eglise pendant l'assistance aux offices (...), de soutenir et d'alimenter la foi et la vie chrétienne" (99).

Aux catéchumènes proprement dits, il est demandé "des garanties morales" avant le baptême. Il s'agit de l'abandon de la polygamie et du divorce, de la soumission aux chefs et aux lois du pays ainsi que du renoncement aux pratiques dites "superstitieuses" de la religion traditionnelle (100).

Comme le postulat, la section des médaillés comporte également des dispenses. Elle a notamment une section spéciale, appelée "catéchuménat des vieillards" ou de toute personne âgée, dont la durée est d'une année. Sa raison d'être "est d'abord de promouvoir et faciliter le baptême des parents des chrétiens afin d'avoir des familles complètement chrétiennes et d'éloigner de nombreuses difficultés dans les mariages chrétiens; en second lieu, de montrer pratiquement que le baptême n'est pas réservé aux jeunes" (101).

A ce qui précède, il faut ajouter la conviction selon laquelle les personnes âgées sont les piliers du paganisme et que leur conversion entraînerait celle de tout le pays (102).

Pour toutes les sections, Mgr Classe insistait sur la régularité des catéchumènes aux instructions. Car, disait-il, "il n'y a rien à gagner à baptiser des gens ayant une instruction et une formation faibles" (103).

Les éléments structurels de base du catéchuménat demeurent par conséquent inchangés. Le but de l'enseignement religieux reste également le même: celui d'agir "sur la conscience, la volonté, le coeur, les habitudes, la vie entière de l'individu" (104). Les modifications que nous évoquons sont les dispenses accordées aux jeunes et aux personnes âgées. Ces exceptions à la règle de quatre ans de catéchuménat avaient été admises par le fondateur de la Société des Pères Blancs qui disait à ses premiers missionnaires:

"Il y a cependant, dans cette règle, comme dans toutes les règles, des exceptions à faire, par exemple pour les enfants de vos catéchumènes. On pourrait faire des exceptions pour les adultes eux-mêmes qui témoigneraient de dispositions héroïques" (105).

La particularité des années qui ont suivi l'élaboration des statuts synodaux réside dans le fait que l'exception est devenue la règle (106). Les dispenses ont été accordées avec beaucoup de facilité à tel point que la durée moyenne du catéchuménat ne dépassait plus trois ans. Les témoins rencontrés, baptisés dans leur majorité à cette époque, se rappellent que, pour être admis au baptême, ils ont passé quelque temps dans la partie des débutants au nom évocateur d'ibiburamwaka (ce qui n'a pas de durée précise). Après la réception de la médaille (umudali), ils ont suivi, pendant une année, l'instruction du matin (amanvwa) et celle du soir (umugoroha) (107).

Ce raccourcissement de la durée du catéchuménat et l'abandon de la sévérité

dans les admissions au baptême sont à inclure parmi les causes immédiates des conversions massives qui ont suivi la publication des statuts synodaux. Ils sont aussi à l'origine de la baisse générale du niveau d'instruction religieuse que quelques missionnaires ont continuellement signalé durant et après les moments d'euphorie des conversions massives.

#### CH. VII. LES CONVERSIONS MASSIVES: ESSAI D'INTERPRETATION

Avant 1929/1930, l'affluence vers les salles de catéchisme existait, mais elle n'avait rien d'exceptionnel (1). Les missions de Kansi, Save, Kabgayi et Rwaza la signalaient d'une manière continue à partir de 1924. Mais, pour des raisons particulières, les autres missions ne signalaient pas ces mouvements. C'est le cas des missions de l'Est, Rwamagana et Zaza. Pour la première, cela était dû vraisemblablement à sa jeunesse, à la famine et à la peste bovine qu'avait connus la région du Buganza (2). Pour Zaza, les causes étaient, d'après le P. Smoor, de deux ordres: les mauvaises méthodes d'évangélisation suivies pendant les premières années de la mission et le fait d'avoir placé, par une crainte excessive des protestants, "des maîtres d'occupation" à la tête de plusieurs succursales (3). Ses observations sont reprises dans un rapport sur la mission de Zaza, publié en 1929 (4).

La mission du Rulindo située au milieu des Bakiga (montagnards) était dans la même situation. Ceux-ci, disait le P. Martin, sont réticents à l'égard de toute nouveauté et indépendants vis-à-vis de toute autorité. Il faut, concluait-il, que ces obstacles disparaissent pour que "le mouvement vers la religion" puisse s'y dessiner (5).

Le supérieur de Nyundo, le P. Pagès, expliquait le retard du poste comme une conséquence de la psychologie des Noirs, profondément attachés à leurs traditions et lents à s'adapter aux nouvelles situations.

"Il ne faut pas se faire illusion, écrivait-il, le Noir n'évoluera que lentement et ne se débarrassera pas facilement de son tempérament. Avec la pénétration européenne telle qu'elle se fait à l'heure actuelle, les conversions en masse seront plutôt rares (...). Il ne faut donc pas

s'emballer au sujet de nos néophytes ni bâtir à leur sujet des châteaux en Espagne" (6).

Une prédiction qui allait être bientôt démentie par le cours des événements.

À cette liste de missions en retard, il faut ajouter Mibilizi qui a connu les mêmes difficultés que Zaza durant les premières années de sa fondation. Ces missions combleront néanmoins assez vite leur retard. À partir de 1930, elles se mettront au rythme de celles du Centre et du Nord pour ce qui est des entrées massives au catéchuménat et des admissions au baptême.

Suite à ce développement rapide, le problème, déjà évoqué, de la pénurie du personnel devenait plus aigu. Partout il s'avérait nécessaire de transformer certaines succursales éloignées en postes indépendants. Il fallait également décharger les anciennes missions d'une partie de leurs grands districts en fondant de nouvelles (7). Ceci est devenu réalité à partir de 1935 lorsque, comme nous l'avons déjà souligné, la fondation de nouvelles missions s'est effectuée à un rythme plus élevé.

L'affluence vers les salles de catéchisme devait conduire inévitablement aux "très grands baptêmes" de 1934/1935. Ils sont connus sous le nom de "tornade", mot lancé par le numéro spécial de Grands Lacs de 1935, consacré aux progrès de l'évangélisation au Rwanda (8). Les Banyarwanda ont appelé ce mouvement ilivuze umwami (litt.: la parole prononcée par le roi), conformément à l'opinion qui régnait selon laquelle le roi Rudahigwa avait ordonné à tous ses sujets de se faire baptiser. Un tel ordre n'a évidemment pas existé (9).

La tornade a été saluée comme "la plus grande affaire missionnaire de l'Eglise catholique" sur le continent (10). Par ses augmentations annuelles de chrétiens, notamment en 1933 et 1934, le Rwanda détenait même "le grand record missionnaire mondial" (11).

Elle a été célébrée par le numéro spécial de Grands Lacs, déjà mentionné, comme "le miracle" que "le doigt de Dieu" écrivait "au centre de cette terre africaine, là où il y a 60 ans encore, les cartes de géographie avaient une tâche blanche qui signifiait terre inexplorée, terre inconnue" (12).

Dans leurs postes, les missionnaires admiraient l'élan et "l'ardeur" de leurs chrétiens qui se manifestaient par un prosélytisme sans précédent (13). Mgr Classe décrivait cette ardeur de la manière suivante:

"Le catéchuménat fait le pendant de la chrétienté tant par le nombre que par la qualité. Quant aux postulants, leur nombre n'est presque plus déterminable: ceux qui se font instruire chez eux, par leurs enfants, en attendant que le missionnaire soit plus à leur portée, sont très nombreux. Le prosélytisme des chrétiens et leurs exemples, l'importance qu'ils attachent à la question du salut, forcent l'attention des païens. La foi se répand, pénètre partout et soulève cette pâte comme un ferment irrésistible (...). L'immense majorité des chefs sont chrétiens ou catéchumènes: il n'y a guère, même au loin, de famille qui n'ait quelque membre chrétien (...). L'Eglise ici est, de plus en plus, le phare lumineux qui attire (...). Ce qui manque c'est de pouvoir décupler nos efforts et mettre à la portée de ces âmes de bonne volonté (...) la possibilité d'arriver au baptême tant désiré, puis vivre leur foi chrétienne" (14).

L'ardeur et le prosélytisme des chrétiens se manifestaient, d'autre part, par une pratique sans failles, visible par l'empressement et la régularité dans la réception des sacrements.

"Il n'y a pas ici, écrivait le supérieur de Kabgayi, de chrétiens qui ne font que leurs Pâques ou qui ne communient qu'aux grandes fêtes. On communie chaque fois qu'on peut assister à la messe. Lorsqu'une chute se produit, on s'empresse de se remettre debout par la confession" (15).

Le P. Cazenau, de Zaza, précisait encore:



"A voir chaque dimanche l'église débordante de chrétiens, les longues files de fidèles se dirigeant vers la Table Sainte, à voir l'affluence aux confessionnaux, un passant ne manquera pas de se rendre compte de l'extraordinaire vitalité de la chrétienté" (16).

Le P. Schumacher, pourtant critique sur plusieurs points de la Mission du Rwanda, approuvait la tornade. Il y voyait un aboutissement logique de l'organisation mise en place par Mgr Hirth.

"Mgr Hirth, écrivait-il, faisait de l'organisation du mouvement de conversion, en vue de la solidité chrétienne, sa principale affaire. Il a établi les bases en Ruanda et Urundi. On peut espérer en l'avenir. Les vieux missionnaires se montrent un peu inquiets, mais j'ai l'impression que notre oeuvre va se consolidant vu l'ambiance chrétienne et l'esprit de corps" (17).

Parmi les effets immédiats provoqués par la tornade, signalons le surmenage du personnel, tant missionnaire qu'indigène (18), dû à ce que le P. Van Overschelde appelait "les corvées apostoliques". Ce sont les journées passées aux confessionnaux:

"Les confessions deviennent la corvée apostolique. Les prêtres du Ruanda passent une bonne partie de leurs journées au confessionnal. En moyenne chaque prêtre, directement affecté au ministère, reçoit par an l'aveu de 10.000 pénitents. A l'approche des grandes fêtes, ils font des séances de 6 à 7 heures au confessionnal. Et malgré tout, bien des gens, même venus de très loin, rentrent chez eux sans avoir eu l'occasion de se présenter au prêtre" (19).

Il s'agit, ensuite, de longues heures de distribution de la communion les dimanches et les jours de fêtes. Ainsi "plus de 3.000.000 communions furent distribuées dans la seule année 1934. Pour la confection de ces hosties, le vicariat a payé 15.000 frs (...). Dès que les foules assiègent les tabernacles, les ciboires s'avèrent insuffisants" (20).

Enfin, ce sont de longues séances de baptême dans les grandes missions comme à Kabgayi où, en 1936, on a baptisé 3.600 personnes en trois jours (21).

La mort de deux missionnaires, suite à ce surmenage, a obligé Mgr Classe à demander à ses collaborateurs un engagement raisonné qui ne mette pas leurs vies en danger (22).

Le second problème auquel devait faire face le vicariat était celui, déjà mentionné, de l'incapacité dans laquelle il se trouvait de subdiviser les missions surchargées ou de fonder celles qui s'imposaient.

"Puisque vous constatez notre détresse, disait Mgr Classe à ses collaborateurs, ne me demandez pas d'augmenter votre personnel: je ne le puis absolument pas, vous le savez assez. Autant que vous, je me rends compte des besoins de nos stations et aussi de la nécessité impérieuse de diviser nombre d'entre elles. Seuls nos Supérieurs et aussi, peu à peu mais régulièrement, nos séminaires peuvent nous donner le personnel indispensable. En dehors de ces sources de secours, ni vos désirs ni les miens, si grands soient-ils, ne peuvent avoir d'efficacité. C'est une évidence à laquelle il faut se rendre pratiquement. Restons donc calmes et ranimez votre confiance en Dieu, tout en prenant les moyens possibles et pratiques d'améliorer un jour une situation si pénible pour tous" (23).

Enfin, ce développement rapide des missions a placé le vicariat dans une situation financière critique.

"Les ressources, disait Mgr Classe, nous manquent au point de vue financier. C'est une réalité qui n'est pas à discuter. De toute nécessité vous devez rester dans les limites des budgets alloués pour l'entretien du personnel, les oeuvres, les écoles et les constructions. Ces budgets, nous ne pouvons pas les augmenter" (24).

Il était de ce fait impossible de procéder à la construction de nouveaux locaux (salles de catéchisme, écoles et églises) ou à l'agrandissement des anciens, devenus trop exigus (25). La seule solution, et c'est celle que Mgr Classe a proposée aux supérieurs et aux économes des missions, était d'explorer les ressources locales et surtout les bonnes dispositions des chefs chrétiens.

"Dieu, ne l'oublions pas, veut être aidé, et le moyen de l'aider c'est l'organisation sérieuse du peuple chrétien, surtout la formation réelle, foncièrement chrétienne de ses chefs. Il est grand temps de comprendre partout l'impérieuse nécessité d'unir ces chefs chrétiens dans une charité vraie et pratique, de leur inculquer une foi vive et éclairée, de leur faire comprendre le rôle, que Dieu leur veut, d'être les soutiens de l'ordre chrétien dans leur pays" (25).

Nous verrons plus loin que la contribution des chefs, chrétiens ou non, a été capitale pour la solution de ces problèmes et l'essor du catholicisme.

Mgr Classe ne cachait pas son dilemme ou, comme il le dit, "son cas de conscience" (27), devant ces problèmes provoqués par la tornade. D'un côté, mieux informé, il était certain que l'avenir serait sombre tant que les missionnaires ne contrôlèrent pas ce mouvement.

"Pour qui observe, disait-il, (...) la situation se révèle angoissante et presque sans issue, humainement parlant. Le nombre des chrétiens s'accroît très vite, très fortement; les chefs presque en totalité (90 %) sont chrétiens, et c'est un grand point car, tôt ou tard, leur conversion entraînera celle de la masse; la mentalité païenne est en baisse d'une manière remarquable; le peuple entend partout s'instruire, et, qu'il le veuille ou non, entraîne les missionnaires et les devance" (28).

Et, de l'autre côté, il ne comptait pas renoncer à certains résultats obtenus ni freiner volontairement le mouvement.

" Que faire ? Se décourager ? Faire la part du peu ? Non, certes. Vingt-six d'entre nous, près de la moitié, ont plus de vingt-cinq années de travail et tous, jeunes et vieux, ont même pensée et même désir: tenir et malgré tout tendre la main à ces milliers et milliers d'âmes qui n'entendent pas, faute de mieux, aller à l'hérésie. Pour sombre qu'elle soit, du côté des moyens, la situation ne reste pas d'être consolante (...) et pleine d'espoir" (29).

Les missionnaires opposés à la tornade, car il y en avait, souhaitaient ce coup de frein et même l'abandon des positions acquises pour sauvegarder une foi et une pratique religieuses, conscientes et profondes, parmi les chrétiens.

#### 7.1. Interprétation de la tornade par les missionnaires

Les rapports officiels du vicariat et les écrits missionnaires traitant de l'évangélisation du Rwanda passent sous silence les critiques formulées contre la tornade par une partie des missionnaires. Pourtant elles ont existé et ont été à l'origine de vives tensions intermissionnaires. Mais il faut préciser que les dénonciations des méfaits de la tornade ont été plus nombreuses lorsque le mouvement a commencé à s'éteindre.

Parmi les adversaires de la tornade, le P. Smoor est le plus constant dans ses observations. D'après l'état de nos sources, il est le seul qui, dès le début, n'a cessé d'en parler d'une manière négative. Le Père a d'abord mis en cause la recherche du grand nombre sous le prétexte fallacieux d'une concurrence imminente de la part des protestants.

"Je pense, écrivait-il, qu'à vouloir faire trop on nuit plutôt à l'oeuvre de l'évangélisation (...). C'est le cas de dire qui trop embrasse mal étreint. Dans le Ruanda, le péril protestant est moins à craindre que dans le pays anglais" (30).

Pour lui, il était "moralement impossible" d'instruire convenablement les nombreux catéchumènes qui se faisaient inscrire, de les connaître et de les suivre après leur baptême.

"C'est plus qu'on ne peut demander raisonnablement: je crains même que ce ne soit un danger et un mal pour la chrétienté (...); tout le monde est d'accord que la formation d'une mission nombreuse de catéchumènes ne peut pas être très soignée" (31).

Contre le chiffre de 1.000 baptisés par trimestre que les partisans du grand

nombre prônaient, le P. Smoor proposait celui de 300 baptisés par trimestre. "Pour toutes ces raisons et d'autres encore, je crois que c'est dans l'intérêt de l'Eglise et des âmes de se limiter pour l'admission au baptême à un certain nombre" (32).

La recherche de la quantité conduisait inévitablement, selon lui, à la baisse de la pratique des chrétiens et même aux défections. Et il donnait deux exemples pour étayer ses affirmations: l'expérience missionnaires du Burundi et celle de l'Uganda.

Au Burundi, disait-il, la moyenne de 500 baptêmes par trimestre a été dépassée, suite à la réduction de la durée du catéchuménat (33). Le résultat est que "plus d'un quart de ceux qui devaient la recevoir n'ont pas reçu la communion pascale" (34). Au Rwanda, concluait-il, on ne tardera pas à connaître une situation analogue, car Mgr Classe tient "à marcher sur les traces de son collègue de l'Urundi" (35).

Il citait, enfin, l'expérience missionnaire de l'Uganda pour faire remarquer que ce pays de mission, devenu la référence des Pères Blancs en ce qui concerne les méthodes d'évangélisation, n'a pas connu une évolution semblable à celle du Rwanda et du Burundi:

"L'exemple de l'Uganda où (...) on n'a jamais eu pareil mouvement, où les premiers chrétiens avaient eu une formation extraordinaire, pourrait nous avertir" (36).

Mais en dépit de cette singularité il connaît, disait-il, des défections parmi les chrétiens.

"Vous entendez donc continuellement des nouvelles merveilleuses sur la chrétienté du Ruanda. Je pense que sous peu d'années nous aurons un déchet formidable. Il y a quelque 25 ans, l'Uganda offrait un spectacle semblable à celui du Ruanda actuel, quoique les baptêmes n'y aient jamais été si nombreux que par ici. D'après un rapport de Mgr Streicher d'il y a deux ans, 25 % des

chrétiens qui devaient les faire, ne feraient plus leurs Pâques. Je ne pense pas que nos Banyarunda soient supérieurs aux Baganda" (37).

En comparaison avec la chrétienté d'Europe, celle du Rwanda était, pour le P. Smoor, "très médiocre", parce que peu "fervente" et qu'elle ne manifestait pas sa foi dans les actes, notamment en se montrant plus pressée d'aider son Eglise (38).

L'analyse et les prévisions pessimistes du P. Smoor tranchaient par conséquent avec l'enthousiasme de la majorité de ses confrères. Elles allaient être confirmées par les faits.

Ces critiques sévères du P. Smoor ont été combattues par le supérieur régional, le P. Ecomard qui, avant d'assumer cette charge, avait été missionnaire au Rwanda et le premier vicaire général de Mgr Classe. En intervenant, il défendait ainsi des options à l'élaboration desquelles il avait participé. Il l'a fait dans une lettre adressée au supérieur général qui répondait à celle, déjà citée, du P. Smoor du mois de mai 1931 (39).

Le P. Ecomard approuvait ce qui avait été fait. Aux prévisions alarmantes du P. Smoor, il opposait deux arguments. Dans les missions qui se développent très vite, disait-il, "il est impossible de connaître individuellement toutes ses ouailles". Ensuite, Rome n'accepterait pas la limitation des baptêmes, après les avoir encouragés par des directives "très nettes de la Propagande" (40).

Les responsables du vicariat évoquaient aussi les avis des théologiens de l'époque pour justifier leur pratique. C'est ainsi que les observations du R. P. Mommens, professeur de missiologie à la Grégorienne, ont été reçues comme un encouragement à aller de l'avant. De passage au Rwanda en 1933, il a donné l'avis suivant:

"Quand bien même on aurait à craindre des déchets de 50 %, on ne devrait pas hésiter à aller de l'avant, et plus rapidement encore que ce qui se fait habituellement".

Pour le professeur, les conditions idéales étaient réunies en vue de convertir le plus grand nombre, et il fallait en profiter (41).

Les responsables du vicariat se réclamaient donc des enseignements du magistère, des directives de la Propagande et des avis autorisés des théologiens. On comprend mieux, dès lors, la détermination de Mgr Classe d'aller de l'avant, en dépit des problèmes évoqués plus haut, et la conclusion du supérieur régional au sujet de critiques du P. Smoor. Ce dernier, disait-il, doit "dominer ses scrupules et faire confiance à son chef de mission" (42).

Cette intervention n'a pas fait taire le P. Smoor qui fut rejoint dans ses critiques par d'autres missionnaires, déçus par les conséquences négatives de la tornade. Ces derniers déploraient, d'une manière générale, la réduction de la durée du catéchuménat, principale cause, pour eux, des conversions massives. A ce sujet, les témoignages sont unanimes pour affirmer que la règle des quatre ans n'était appliquée nulle part. "On a baptisé trop et trop vite, disait le P. Clerck; de concessions en concessions, on était arrivé à la concession-règle" (43). Et le P. Smoor de préciser: "on parle toujours du catéchuménat de quatre ans. Ici cela n'existe plus depuis longtemps: dans l'Urundi non plus. La plupart arrivent au baptême en moins de trois ans". Ce qui est plus regrettable, poursuivait le Père, ce sont les dispenses accordées aux personnes âgées, alors que "les gens de cette catégorie sont ancrés dans le paganisme et très lents à comprendre" (44). Autrement dit, c'est à ces personnes qu'on devait imposer un temps plus long d'instruction religieuse (45). Nous avons vu de quelle manière Mgr Classe justifiait ces dispenses.

Les missionnaires déçus déploraient, ensuite, une grande indulgence dans les

épreuves à faire passer aux médaillés. Le P. Dubuc écrivait à ce sujet:

"On laisse passer des inaptes au baptême dans les examens d'admission au baptême" (46).

Le P. Hellemans croyait aussi que l'on faisait preuve de "peu de sévérité dans les examens" (47), de même que le P. Righi pour qui il n'y avait plus "d'examens sérieux avant le baptême" (48).

Ces missionnaires se disaient, enfin, déçus par l'attitude de Mgr Classe. Pour le supérieur régional, le vicaire apostolique avait son attention ailleurs:

"Il se désintéresse de la mission: il ne porte son attention que sur le clergé indigène et surtout les Joséphites" (49).

Tandis que le P. Gasser expliquait le silence par le découragement devant les menaces qui pesaient sur son oeuvre.

"Il voit la catastrophe malgré ses bons rapports et ses statistiques gonflantes: il semble qu'il ne veuille pas considérer l'état réellement défectueux" (50).

Les missionnaires mécontents l'ont rendu responsable de la crise qui a suivi la tornade, pour avoir approuvé "tacitement" ceux qui recherchaient "le nombre et non pas la qualité" (51). D'après le P. Righi, il aurait cédé devant de mauvais conseillers.

"On le rend responsable de l'actuelle déchéance de la chrétienté, comme ayant poussé à l'admission en masse au baptême au temps de la fameuse tornade (...); un certain P. Coubeau, mort maintenant, l'a poussé à cela, lui disant que l'esprit chrétien avait mis au Ruanda de profondes racines. Si l'on en croit tout ce qu'on dit, les examens pour l'admission au baptême à Kabgayi (...) auraient été faits avec une extrême légèreté. On y aurait appelé à faire le rôle d'examineur non seulement les catéchistes mais aussi les simples chrétiens qui se promenaient. On y faisait quelques demandes

superficielles et ça marchait" (52).

Cette question des conversions massives ne préoccupait pas que les ecclésiastiques. Elle inquiétait aussi la Commission Permanente de la SDN, mais pour d'autres raisons. En effet, certains de ses membres craignaient que la contrainte ne fût la cause de ces résultats rapides, d'après ce témoignage du P. Perbal:

"Certains membres de la Commission des Mandats, M. Palacios et Lord Lugard, se sont étonnés du bond, prodigieux à dire vrai, des conversions au catholicisme (...). Certains semblent soupçonner en toute bonne foi, de sinistres machinations contre la liberté de conscience, dues à la complicité de l'Eglise et de l'Etat" (53).

Par son représentant, Halewyck de Heusch (Directeur Général au Ministère des Colonies), la Belgique a nié toute existence de pressions exercées sur les Indigènes en vue de les convertir au catholicisme. Il est vrai que la pression officialisée n'a jamais existé. Mais on ne peut pas nier l'existence de certaines formes de pression indirecte, exercée notamment par les Batware chrétiens sur leurs sujets.

Parmi les effets négatifs de la tornade relevés par les missionnaires, il faut mentionner, d'abord, l'insuffisance de l'instruction religieuse, conséquence de la réduction de la durée réglementaire du catéchuménat. Le P. Hellemans écrivait à ce propos:

"Il y a eu un enseignement insuffisant, non contrôlé, à cause du grand nombre de succursales qu'il est impossible de visiter fréquemment (...) les Pères, dans certaines missions, ne font pas eux-mêmes le catéchisme mais surveillent simplement les moniteurs" (54).

Le P. Clerck était plus explicite en disant:

"La grande masse (des chrétiens) fait peur: elle n'est pas assez instruite et

ne se donne pas la peine de se faire instruire après le baptême" (55).

Même les protestants se rendaient compte de cette carence des chrétiens catholiques. Ainsi le bulletin anglican rapporte à ce sujet:

"Every where the same story is told, of hurriedly baptised converts, knowing only a few prayers, unable to read, fed on latin mass and distinguished from their heathen neighbours only by the black beads of a rosary, turning back even from the outward performances which had never touched their hearts" (56).

Le second effet négatif de la tornade était la "médiocrité" de la chrétienté, d'après, selon le P. Smoor, à ces carences de la formation religieuse.

"Etant ici depuis 1901, disait-il, j'ai assisté à la naissance et à la croissance de la chrétienté du Ruanda. Quoi qu'on dise ailleurs, je ne puis m'empêcher de dire qu'elle est médiocre et qu'il y a recul" (57).

Et, parlant plus particulièrement des chrétiens de la jeune mission de Kanyanza, le P. Gai-Via écrivait:

"(Il y a) beaucoup de médiocres qui n'ont jamais compris grand'chose au christianisme, formés eux-mêmes par des catéchistes de fortune qui ne se sont jamais peut-être doutés des grandes obligations qu'ils ont contractées en devenant chrétiens. Ils se sont fait baptiser parce que c'était la mode (...). Leur connaissance du catéchisme est plutôt minime" (58).

Signalons aussi les témoignages des missionnaires de Mutolere (Bufumbira - Uganda) qui, par leur voisinage, observaient de près ce qui se passait au Ruanda. Par exemple, celui du P. Nicolet :

"Nous sommes ici, dit-il, dans le voisinage immédiat du Ruanda. Cela nous vaut d'être envahis par quantité de chrétiens baptisés au temps fameux de la tornade. Quelle pitié !" (59);

ou encore ce témoignage du P. Le Pohic:

"Nous sommes sur la frontière du Ruanda: beaucoup de leurs chrétiens viennent

ici aux offices et aux sacrements: leur instruction religieuse laisse beaucoup à désirer" (60).

Ces témoignages confirment ce que plusieurs de leurs confrères du Rwanda disaient et qui faisait dire au P. Righi:

"Si cela était possible, il faudrait en débaptiser les trois quarts" (61).

Ce radicalisme portait de véritables signes de crise religieuse dans la communauté chrétienne, comme la baisse dans la réception des sacrements, de l'assiduité aux offices religieux et de la diminution de la vitalité du prosélytisme (62). Cet état était prévisible, disait un missionnaire, dans la mesure où "beaucoup sont devenus chrétiens avec leurs chefs et à cause d'eux, sans vraie foi à la base de leur conversion" (63).

Le P. Marx Klep brossait le tableau suivant de l'état de la chrétienté en général:

"Il y a quelques bons chrétiens, quelques crapules franches, beaucoup de tièdes, ignorant presque tout de la religion, baptisés à la va-vite" (64).

En dépit de son excès de langage, il semble avoir exprimé l'opinion majoritaire des missionnaires et avoir été plus proche de la réalité que ceux qui ont trop vanté les qualités imaginaires de cette chrétienté "quasi unique par le nombre, la qualité, le mordant" (65).

Le troisième effet négatif de la tornade était la défection des chrétiens et des catéchumènes. Le P. Belloy écrivait à ce sujet:

"Il y a (...) une certaine inquiétude des esprits causée par des défections parmi les chrétiens et un abandon très accentué dans le catéchuménat" (66).

En effet, c'est à ce moment-là que les changements de religion (du catholicisme au protestantisme) devenaient plus fréquents (67).

Pour montrer la gravité de cette "crise morale", le P. Gasser donnait des

chiffres significatifs. A Rambura, disait-il, 800 chrétiens sur 2.000 que compte la mission ne pratiquent plus (68). Ce sont encore une fois des données qui contredisent ce qui a été dit pendant les moments d'euphorie au sujet de la solidité de la foi des convertis de la tornade.

"Il s'agit, avait écrit un missionnaire, de conversions réelles, solides, profondes et il suffit d'avoir donné une fois la communion à ces braves gens pour sentir à quel point ils ont 'pris'. Leur attitude ne trahit pas. Ils ont une foi sincère et font certainement leur possible pour s'approcher du nouvel idéal qu'on leur a proposé" (69).

Enfin, le dernier effet négatif attribué à la tornade est le retour aux pratiques de la religion traditionnelle. Le P. Gasser disait à ce propos:

"Les pratiques païennes sont revenues, et cette défection empêche les braves fidèles de se convertir: 'nous sommes tous sur le même pied', disent-ils" (70).

Il faut plutôt parler d'une extériorisation de ce qui se faisait en cachette. Car, comme nous l'ont confirmé plusieurs témoins, ceux qui ont été baptisés, étant avancés en âge, continuaient à pratiquer leur religion traditionnelle en même temps que la nouvelle (71). Mgr Classe se montrait compréhensif à leur égard parce que, disait-il, on ne peut exiger d'eux l'abandon total "des remèdes qui sauvaient autrefois", et que l'important est qu'ils aient accordé la liberté à leurs enfants:

"Nous avons obtenu ce beau résultat qu'ils ne tentent plus leurs fils et leurs filles et qu'au prix de leur conversion s'est achetée la stabilité des unions de leurs enfants chrétiens" (72).

Contrairement au P. Smoor, le vicaire apostolique semble donc s'être accommodé du syncrétisme comme d'une étape transitoire conduisant à la christianisation des individus et de la société.

La tornade a, par conséquent, laissé un mauvais souvenir parmi une grande partie des missionnaires. Devant ses méfaits, certains sont revenus sur leurs positions. C'était le cas du P. Cazenau, longtemps supérieur de Zaza, qui, après l'avoir approuvée, l'a condamnée.

"Ce n'est plus la tornade, écrivait-il, l'élan des années précédentes s'est un peu émoussé. A vrai dire, nous y souffrions plus: la tâche était trop grande et, malgré l'espoir dans la grâce de Dieu, nous devions nous souvenir du proverbe: qui trop embrasse mal étreint" (73).

D'autres n'ont cessé de la traiter de folie, comme le faisait ce jeune missionnaire:

"Les pompiers n'existent plus, ou du moins ne peuvent plus pomper, comme ce fut la folie au Ruanda il y a quelques années. Ce qu'on a appelé en style de propagande 'quand le Saint-Esprit souffle en tempête' et qu'on aurait pu appeler plus justement 'tempête ou vent de folie sur le Ruanda'. On n'a plus maintenant qu'à en recueillir les fruits amers" (74).

Il n'y a pas que les auteurs contemporains pour relever les dégâts de la tornade (75). Les témoins de ce mouvement l'ont fait avant eux, et d'une manière exhaustive. Il est vrai que, de leur temps, l'enthousiasme cohabitait avec le pessimisme.

Les critiques et les dénonciations des missionnaires ont amené le supérieur général à faire part à Mgr Classe de "l'angoisse et l'inquiétude" de plusieurs de ses collaborateurs.

"Nombre de missionnaires, lui disait-il, pensent qu'il y a encore autre chose que du surménagement, et ils sont d'avis qu'on a peut-être été trop vite dans les admissions au baptême dans le vicariat, ce qui s'explique assez bien quand on est débordé par un mouvement de masse. Ils sont assez unanimes pour dire que l'instruction n'a pas pu se faire d'une manière suffisante avant le baptême, et que la persévérance des nouveaux chrétiens est rendue d'autant plus

difficile. Beaucoup expriment des craintes et des inquiétudes pour l'avenir. Je n'ai pas de peine moi-même à partager ces inquiétudes, tellement j'ai vu par expérience qu'il est aussi difficile d'entretenir et conserver la foi que de la propager. Peut-être avez-vous quelques missionnaires qui ne comprennent pas cela aussi bien que vous et moi: vous ne manquerez pas de le leur dire au besoin" (76).

Mgr Birraux ne rapporte que ce qui lui a été écrit au sujet de l'insuffisance de l'instruction religieuse des chrétiens et de la baisse de leur pratique. Mais il ne condamne pas la tornade. Il semble même l'approuver en disant comprendre que l'on puisse être débordé par un mouvement de masse et que, dans tous les cas, les baisses de pratique sont inévitables. Et lorsque Mgr Classe lui a appris qu'il avait imposé "l'observance totale des statuts pour le catéchuménat" (77), le supérieur général l'en a félicité.

"Beaucoup trop ont été touchés par ce mouvement de masse, et ont rêvé d'aligner de beaux chiffres en fin d'année, ceci non seulement chez vous mais dans d'autres vicariats encore; cette erreur doit se payer tôt ou tard. Je suis heureux de ce que vous me dites que ces erreurs sont encore réparables" (78).

A la Maison-Mère, on a donc minimisé les dégâts, et les propos alarmants n'y ont provoqué aucun pessimisme quant à l'avenir de la Mission du Rwanda.

De son côté, Mgr Classe ne faisait pas preuve de désarroi, comme certains de ses collaborateurs l'ont dit. Il se montrait sûr de ce qu'il faisait. Il jugeait la situation avec moins de pessimisme. C'est ainsi qu'il évaluait "le déchet" ou les défections des chrétiens à 5 % (79). Il admettait l'existence d'une baisse générale tant dans la pratique que dans les baptêmes. Mais il l'attribuait à l'éloignement de certaines succursales "où les gens, moins formés et instruits, viennent moins souvent à l'Eglise et sont moins souvent visités" (80). C'est pour cela que la fondation de nouvelles missions et

l'organisation plus soignées des succursales constituaient sa principale préoccupation durant les dernières années de sa vie. Il les considérait comme les seuls moyens d'enrayer les effets négatifs de la tornade, dont il ne niait pas l'existence.

Son analyse des causes de la tornade était, elle aussi, différente de celle de ses collaborateurs mécontents et déçus. Alors que, pour ces derniers, il l'avait lui-même sciemment provoquée pour baptiser un plus grand nombre, le vicaire apostolique l'expliquait par un certain "relâchement" dans l'application des directives concernant le catéchuménat (81). Dans une lettre, déjà citée, adressée au supérieur général, il a reconnu implicitement avoir été débordé pendant un certain temps et avoir réinstauré le règlement par la suite.

Il est excessif de l'accuser d'avoir provoqué la tornade. Mais on ne peut dire non plus qu'il a su maintenir "le juste milieu entre l'enthousiasme et la méfiance" (82). Il n'a pas voulu l'arrêter, ce qu'il ne pouvait pas, étant donné que telle était la conception prédominante de la "mission", et il n'a pas pu la contrôler non plus. Il y a eu, de ce fait, un encouragement et une autorisation indirecte du mouvement des conversions massives, dont il n'est pas plus responsable que les autres responsables des Missions.

Les conditions locales étaient, en outre, si favorables qu'elles ont aggravé ce laisser-aller.

"Les candidats, écrivait le P. Nothomb, étaient si sincères et si courageux, leur affluence si écrasante, l'épreuve déjà si longue, et les circonstances générales si avantageuses et si riches de promesses qu'on ne peut faire grief à personne de s'être laissé entraîner à trop d'indulgence dans l'admission au sacrement qui introduit à jamais dans l'Eglise" (83).

Enfin, Mgr Classe expliquait la tornade par le régime féodal et de clientèle



du pays. Par la structure "hiérarchique très prononcée" de ce dernier, disait-il, "l'adhésion des vassaux" à la religion que "le Mwami et quelques chefs" avaient choisie a été presque "automatique" (84). Mais, rassurait-il, "la liberté individuelle" n'a pas été supprimée, car "il se trouve des chefs, et des mieux notés auprès du gouvernement, en relations suivies avec les missionnaires, qui ne ressentent aucune attraction pour la religion chrétienne" (85).

Quant au choix du Mwami et des chefs qui se sont convertis, Mgr Classe l'expliquait, dans ce document, par la prise de conscience de la futilité de la religion traditionnelle:

"... une intelligence supérieure reconnaissant l'inanité des superstitions païennes explique une rapidité relative du christianisme, le mouvement une fois amorcé dans les sphères supérieures" (86).

Ce n'était pas, à notre avis, la principale cause de la conversion de la classe dirigeante: nous allons y revenir.

Par ailleurs, Mgr Classe qui ajoutait, comme autre élément explicatif de la tornade, la politique coloniale du gouvernement.

"Un autre élément du succès, de première valeur, il n'est que juste de le reconnaître, est venu faciliter la tâche si laborieuse et écrasante des missionnaires du Ruanda: l'occupation belge. L'autorité, innée en ce pays, a été affermie et réglée; les montagnes sillonnées de bonnes routes; les famines périodiques ont cédé devant l'organisation des cultures; l'abondance est venue, et demain ce sera le bien-être après la multiplication intelligente des caféiers. Grâce à la sage conception du gouvernement, l'instruction a été à la portée d'un plus grand nombre d'enfants, mais l'instruction qui attache à la terre et ne veut faire ni des déclassés ni des dégénérés" (87).

Ces facteurs politiques et économiques, si importants fussent-ils, n'expliquent pas, à eux seuls, seuls les conversions massives (88). La

présentation détaillée des moyens institutionnels, notamment l'évolution du catéchuménat, et du comportement des missionnaires pendant la tornade démontre l'importance des causes internes. La torade s'explique aussi par le succès qu'a remporté la stratégie missionnaire consistant à convertir le plus de personnes possible en commençant par le haut, c'est-à-dire par les dirigeants du pays.

## 7.2. La conversion de la classe dirigeante

Le catholicisme a bénéficié dans son essor des sympathies et de la collaboration étroite des autorités civiles, européennes et indigènes. A ce propos, le fait marquant de l'épiscopat de Mgr Classe est sans nul doute le rapprochement des Batware des missionnaires et de leur religion, évolution qui les a conduits à la conversion massive après l'intronisation de Mutara III Rudahigwa.

Lorsque Mgr Classe est revenu au Rwanda, les signes extérieurs de ce rapprochement existaient déjà. Nous avons déjà évoqué les services rendus par les Batware dans l'octroi des bibanza et la construction des chapelles-écoles.

A ce sujet, Mgr Classe disait:

"Plus que jamais, le roi et les Grands se sont rapprochés de nous. Ce sont eux maintenant qui nous pressent pour avoir des succursales et des écoles" (89).

Ce parti pris des Batware a permis aux catholiques d'avoir une avance considérable sur les protestants.

On peut aussi mentionner la pleine liberté laissée aux sujets de fréquenter les écoles des missions et les salles de catéchisme, et les nombreuses visites que chefs et sous-chefs rendaient régulièrement aux missionnaires (90). Mgr Classe, satisfait de cette évolution, écrivait en 1929:

"Dans l'ensemble, la population, chefs et paysans se sont beaucoup plus rapprochés de nous et nous marque une plus grande confiance" (91).

Il a été encore plus satisfait après la destitution de Musinga, dernier obstacle à la réalisation de son objectif. En 1933, 80 % des Batware du Rwanda étaient catholiques ou en voie de l'être, 17 % étaient encore "païens"

et 3 % protestants (92). Tous, précisait Mgr Classe, faisaient preuve "d'une grande docilité" à l'égard de l'autorité civile européenne et des missionnaires (93).

### a) La conversion des jeunes Batutsi d'amatorero

Ce sont les Intore de Musinga (notamment Inshocozababizi) qui, en se convertissant au catholicisme, ont provoqué une attitude analogue parmi leurs collègues d'autres matorero et, plus encore, ont créé un mouvement de conversion parmi leurs parents.

En 1924, ils étaient une vingtaine d'Intore inscrits officiellement au catéchuménat et au sujet desquels Mgr Classe écrivait:

"Ce qui m'a le plus frappé, c'est l'avidité de la jeunesse mututsi pour tout ce qui regarde notre religion" (94).

Après la suppression d'amatorero et l'instauration du système scolaire subsidié, le mouvement est devenu plus important, à tel point qu'en 1929, presque tous les élèves de l'école centrale de Nyanza étaient catéchumènes (95). Une lettre écrite à cette époque rapporte:

"Notre jeunesse mututsi montre de plus en plus d'ardeur et de décision pour s'instruire de la religion. A l'école de Nyanza, nous avons 350 (...) de ces jeunes gens: il n'en reste que 20 à ne pas suivre, dont quelques baptisés adventistes que les nôtres ont, d'eux-mêmes, mis à l'écart à cause de leurs moeurs" (96).

Le mouvement a fait tache d'huile dans les autres écoles gouvernementales et s'y est développé sous l'action combinée des moniteurs, anciens de l'école de Nyanza ou des écoles des missions, et des administrateurs territoriaux. La suppression de ces écoles a encore amplifié le mouvement et poussait même plusieurs parmi les élèves à se porter candidats au séminaire et au postulat

des Frères Joséphites (97). Comme l'école était déjà perçue comme un moyen de promotion politique et sociale, il va sans dire que la plupart de ces candidats se sont dirigés vers ces instituts religieux plus par manque de places ailleurs que par désir profond et réfléchi de se consacrer à la vie religieuse (98).

À sa naissance, ce mouvement des Intore de Nyanza a été combattu par les parents et la cour (99). Il semble même qu'il y aurait eu, parmi les catéchumènes clandestins, des morts que les missionnaires ont attribués au roi (100).

La réaction des parents et de la cour est fort compréhensible. Pour eux, ce mouvement signifiait la trahison, d'où le nom d'inyangarwanda (renégats) donné à ses adeptes, l'insoumission au roi et même l'impureté (101). En effet, ils voyaient que les valeurs traditionnelles étaient bafouées par ces jeunes, que l'autorité du roi était méconnue au profit de celle des Bazungu (Européens) et sa réputation salie (102).

Les parents ont changé d'attitude, lorsqu'ils se sont rendu compte que ce mouvement était voulu et soutenu par les missionnaires et le gouvernement, et que tel était le seul moyen de sauvegarder leurs biens (103). Seuls Musinga, sa mère et un petit nombre de leurs fidèles (abayobo) ont persisté dans leur opposition aux nouvelles valeurs européennes et à la religion officielle. De ce fait, ils sont devenus, tant auprès des Européens que de ces jeunes acquis au modernisme les représentants de l'obscurantisme et du paganisme aliénant.

C'est surtout le mouvement des Intore de Nyanza qui a fort contribué à la détérioration des rapports de Musinga avec le gouvernement et les missionnaires (104), d'autant plus qu'un de ses fils, Rwigemera, faisait partie du mouvement. Au sujet de ce dernier, Mgr Classe écrivait en 1925: "La jeunesse mututsi se déclare de plus en plus pour nous, malgré tout. Le

second fils de Musinga accélère le mouvement pro-catholique, ce qui lui attire force mauvais traitements de la part de son père, lequel cependant extérieurement est pour nous" (105); et quelques mois plus tard: "Il y a trop de jeunes gens, même un de ses fils, qui veulent être catholiques et ne se prêtent plus à ses volontés sadiques" (106).

Nous avons indiqué plus haut le rôle déterminant joué par Rwigemera et ceux qui étaient derrière lui dans l'isolement et l'éloignement de Musinga. À ce qui a été dit il faut ajouter que cette évolution de la jeunesse mututsi a été présentée par Mgr Classe comme un des motifs sérieux justifiant la destitution de Musinga.

La nouvelle situation créée par ce mouvement était une victoire personnelle de Mgr Classe, qui s'était consacré depuis des années à l'apostolat auprès des Batutsi de la cour. Nous avons parlé de ses directives dans ce domaine, de son action et des résultats qu'il a obtenus sous l'occupation allemande. Devenu évêque, il n'a modifié en rien son objectif de convertir les dirigeants du pays. Il l'a rappelé continuellement à ses collaborateurs dans ses écrits officiels, comme dans cette circulaire de 1923:

"En général, leur disait-il, et vous le savez, nos Batutsi sont plus intelligents, plus ardents et plus zélés à répandre leur foi. Faisons-leur confiance; aidons-les, loin de les décourager. Qui aura ces jeunes gens batutsi, aura le Ruanda entier" (107).

Il a fait de même dans des entretiens privés:

"C'est par la conversion des Batutsi, disait-il aux missionnaires de Rulindo, que nous assoierons définitivement la conversion du Ruanda: un pays est converti quand ses chefs le sont" (108).

De même, il n'a modifié en rien ses directives méthodologiques. Pour convertir ces jeunes Batutsi, conseillait-il, il faut "les travailler

prudemment" et ne pas se presser de "les inscrire dans le catéchuménat". Seules les conversations régulières sur la religion peuvent transformer "les motifs politiques et intéressés" en dispositions idéales pour entrer dans le catéchuménat régulier (109). Une fois catéchumènes, ces jeunes Batutsi ne devaient pas être l'objet de mesures spéciales. "Il n'est pas permis de suivre, au gré de chaque station, des règles spéciales et d'une sévérité exagérée ou des règles d'exception" (110).

Par contre, Mgr Classe recommandait à ses collaborateurs de ne les admettre au baptême qu'étant "en règle pour le mariage" (111): c'est-à-dire mariés ou fiancés à des filles, chrétiennes ou catéchumènes, de leur ethnie. Car, précisait-il, dans le cas contraire, "de tels mariages, motivés seulement par le désir du baptême, ne peuvent être stables, et ils exposeraient les conjoints à une situation dangereuse pour leur foi et sans issue" (112).

Nous ne pouvons pas dire avec précision, si ces directives ont favorisé ou pas l'endogamie parmi les Batutsi dirigeants. Mais on ne peut exclure l'hypothèse selon laquelle elles ont provoqué la conversion de la gent féminine de cette catégorie sociale (113).

La conversion des jeunes Batutsi a été acquise grâce à une action pastorale de longue haleine, grâce au système scolaire mis en place et à la promotion politique et sociale qui l'a suivi. En ce qui concerne le développement des missions, elle a produit les effets escomptés: la conversion des Batutsi adultes influents, et le début de celle de la population (114).

#### b) La conversion des adultes

Mis à part les baptêmes de ces jeunes Batutsi d'amatorero, dont certains étaient originaires de familles influentes de l'époque (115), à notre connaissance, il n'y a pas eu, avant le départ de Musinga, de baptême d'un

grand chef d'un âge avancé. Seuls quelques petits Batware (par exemple Abatware b'ibikingi) s'étaient faits baptiser avant cette date.

C'est dans la mission de Kabgayi que ce mouvement des petits Batware s'est développé. En effet, suite au baptême de Karoli Naho (1917), des cas analogues n'ont cessé de se multiplier. Le rapport annuel de 1922/1923 du poste en confirme l'existence et l'augmentation.

"Non seulement, lit-on, les conversions de chefs sont de plus en plus nombreuses, reçues même dans la plus haute aristocratie, mais encore la mission jouit des sympathies de tout le pays, roi, chefs et tout le monde païen" (116).

Le P. Lecointre, principal animateur de mouvement, écrivait à ce sujet:

"Les Batutsi qui nous ont tellement combattus au début et créé toutes sortes de misères, sont maintenant les plus empressés autour de nous. C'est, chaque semaine environ, une nouvelle figure qui vient m'offrir une concession pour l'installation d'une chapelle-école. Qui l'eût jamais pensé !" (117).

Dans les autres postes, l'affluence des Batutsi dirigeants vers les salles de catéchisme s'est généralisée à partir de 1927. Dans la mission de Kigali, le diaire la mentionne pour la première fois au mois de juillet, presque au même moment que les diaires des postes du Nord: Nyundo et Rwaza (118). Dans le Kinyaga et le Buganza, elle est relatée à partir de 1928. Pour cette dernière région, elle est survenue après la mort de Sharangabo (fils de Rwabugili) qui, en tant que chef des Imandwa (119), était considéré par les missionnaires de Rwamagana comme le principal obstacle au progrès de la religion dans cette région (120). Tandis que, dans le Kinyaga, le mouvement a été déclenché par le grand chef Rwagataraka (fils de Rwidembya) qui en se convertissant entraîna une partie de ses Batware (121).

Dans le Gisaka, l'affluence, signalée pour la première fois en 1929 par le

Diaire de Zaza, a été provoquée par l'entrée au catéchuménat des enfants des grands chefs du lieu, Kanuma et Mpiga, de celle de Nyirakabuga, ancienne femme de Musinga, et de leur entourage (122).

Quant aux postes du Sud, Save et Kansi, pour des raisons compréhensibles de voisinage et de communication plus facile, ils ont connu, avant les autres, la répercussion du mouvement de Kabgayi (123).

La conversion des Batware a pris une proportion plus grande et nationale, après le départ de Musinga et l'avènement de son fils Rudahigwa qui était catéchumène au moment de son intronisation. Après ces changements, dans tous les postes du pays on ne cessait de parler du "mouvement nouveau, inouï, éclatant" qu'était "l'enrôlement par groupe des Batutsi dans l'armée catholique" (124). Très peu de Batware, comme l'indiquent les statistiques, sont restés à l'écart de ce mouvement. Les quelques rares irréductibles qui ont persévéré dans la religion traditionnelle ou qui sont passés au protestantisme prenaient soin d'avoir toujours de bons rapports avec Abapadiri (125). Et d'une manière générale, tous les grands chefs non baptisés ont envoyé leurs enfants dans les écoles des missions catholiques (126).

Les mobiles qui ont poussé les dirigeants indigènes à se convertir sont multiples. Sans pouvoir établir les proportions exactes selon leur importance, on peut dire que, pour certains, la conversion portait véritablement d'une conviction profonde et consciente (127). Mais, pour d'autres, elle provenait d'arrière-pensées ou motifs non religieux, comme la curiosité et le goût de la nouveauté, surtout de la part des jeunes, la recherche ou la sauvegarde d'intérêts politiques et économiques, la simple imitation du choix des Batware et du roi Rudahigwa ... (128).

Dans le cas d'Inshoqozabahizi, il y avait aussi le désir, suscité évidemment par les missionnaires et les catéchistes, d'imiter l'exemple des Martyrs de

l'Uganda qui, comme eux, avaient été des pages du roi (129).

La conversion de la classe dirigeante a été considérée par tous les missionnaires comme "un coup de la grâce" (130), un résultat exceptionnel, à la mesure des dures épreuves du passé:

"Ces chefs, disait Mgr Classe, si méprisants, qui avaient juré de ne jamais pactiser avec les bisimba (bêtes sauvages), sont presque tous tombés dans les filets de Saint Pierre, et leur générosité n'a d'égale que leur simplicité. En les voyant souvent le long de la route ou dans les missions s'agenouiller, si simplement et sans respect humain, dans la poussière pour recevoir la bénédiction de leur évêque, je ne puis ne pas me rappeler ces jours où les premiers Batutsi, dans l'ardeur de leur vingt ans, venaient, de nuit, au péril de leur vie, implorer la grâce du baptême qui allait les mettre, ils le savaient, au ban de la société et les placer, aux yeux du maître craint, parmi ses ennemis, les renégats du Ruanda" (131).

L'occasion était unique de réaliser un des rêves du Cardinal Lavignerie: l'instauration "d'un royaume chrétien" en Afrique centrale (132).

Les missionnaires se sont accommodés de l'ambiguïté de cette conversion parce qu'elle était conforme à la stratégie d'évangélisation préconisée par le fondateur de leur Société et que la situation ainsi créée offrait des avantages à la diffusion du christianisme dans le pays. Pour ce qui est de la disparition des arrière-pensées, les missionnaires comptaient sur l'action de la grâce pour une amélioration post-baptismale.

"Le motif, lit-on dans le Diaire de Zaza, n'est pas peut-être des plus désintéressés, mais la grâce de Dieu aidant ils (les Batware) pourront eux aussi devenir de bons chrétiens" (133).

Seul le P. Hellemans a mis en doute, à notre connaissance, le bien-fondé de cette recherche excessive de gagner le plus de Batware possible. Pour lui, celle-ci avait occasionné des erreurs.

"Par la préoccupation d'avoir le pays en mains, disait-il, beaucoup de chefs ont été baptisés dans des conditions défectueuses" (134).

Pourtant, il ne semble pas que la pratique religieuse des Batware ait été inférieure ou meilleure que celle des autres chrétiens. Il y a eu, parmi eux, certains dont la piété et le dévouement pour les missions sont restés presque légendaires (135). D'autres, convertis sans grande conviction ou avec des arrière-pensées, sont devenus plus croyants en leur nouvelle religion (136). Plusieurs, sans être servants de messe, tenaient à remplir leurs devoirs de chrétiens (137). D'autres enfin, surtout les plus âgés, pratiquaient, comme nous l'avons déjà dit, le syncrétisme. Il y en a même eu qui, souvent pour des questions matrimoniales, ont changé de confession en devenant protestants (138). La pratique des Batware ne devait donc pas être plus préoccupante que celle des autres chrétiens. Ceci d'autant plus que ces Batware étaient très dociles à l'égard des missionnaires.

Pourtant, à l'époque même de la tornade, un mouvement de contestation menaçait, pour un temps, cet état de satisfaction: le mouvement des Basilimu (139). Ses promoteurs étaient de jeunes Batware et quelques Bakarani du Bwanamukali, du Buliza et du Bwanacyambwe. Le P. Schumacher écrivait au sujet des Basilimu des deux dernières régions, dont les chefs de file étaient Rwigemera et Nyamucenshera:

"Dans les missions de Kigali et Rulindo, il règne un esprit abominable parmi la jeunesse mututsi chrétienne. Ils ont formé la société des Basilimu, européanisants irréguliers. L'habillement est à l'européenne, ils ne font plus la genuflexion, ne portent plus d'enseignes religieuses, communient sans se confesser, libertinage, communauté des femmes, etc... A leur tête, un fils de Musinga, chrétien, qui veut se prendre une deuxième femme" (140).

Mais, d'après un ancien du groupe du Bwanamukali, leur mouvement était plus profond et global que ne le laissent croire les propos du P. Schumacher. Il

contestait, selon lui, certaines injustices du gouvernement, la collaboration aveugle de Rudahigwa avec ce dernier et les missionnaires, ainsi que l'imposition de la religion catholique par l'usage de la force et de la contrainte (141).

Par leurs nouvelles manières de s'habiller à l'européenne (amafureho), de se nourrir (par exemple, manger des oeufs) et de se loger en maisons construites en briques, les Basilimu étaient, en dépit de leurs extravagances, imprégnés de l'idée de progrès et de modernisme: ce qui les rendait suspects non seulement auprès des missionnaires et du gouvernement mais aussi de la majorité de leurs collègues, Batware et Bakarani, qui étaient plus conformistes (142).

Pour Rwigemera, il faut voir, dans son opposition à son frère, une suite de la lutte pour la succession de leur père que le premier avait perdue. C'est du reste pour cela que le mouvement des Basilimu a été pris pour un début de rébellion ou une tentative de "créer un parti avec espoir de mettre Rwigemera sur le trône" et aussi pour un début "d'un nationalisme noir, xénophobe et subversif" (143). De ce fait, il a été condamné par Mgr Classe et combattu par les autorités coloniales (144). La dernière intervention de celles-ci a été celle de l'administrateur de Kigali qui, au mois de février 1937, a convoqué tous les Batware de son ressort pour leur dire:

"Que des vieux continuent à prendre des femmes, soit, ils ne sont pas à encourager. Mais que des jeunes élevés dans une école européenne (Nyanza) et pour la plupart venant d'une mission catholique le fassent, c'est une honte qui rejaillit sur nous, puisque nous vous avons choisis pour participer à notre autorité. Vous devez vous résigner à vivre avec une seule femme. Tous ceux qui s'y refuseraient seront spoliés" (145).

La menace a produit l'effet escompté. Au mois de mars, le mouvement avait déjà perdu de son acuité.

"M. Dessaint, rapporte le Diaire de Kigali, a provoqué une réponse des Basilimu: depuis fin février, ils ont eu le temps de réfléchir. Alphonse Nyamucenshera de Muhororo, Sylvestre Nturo de Museke, Nicodème Kimonyo de Cyuga, viennent le trouver en délégués, pour annoncer qu'ils abandonnent leurs concubines" (146).

Finalement, le mouvement n'a pas dépassé le cadre restreint de quelques Batware et Bakarani qui n'ont pas pu tenir devant la réaction menaçante et conjuguée des missionnaires et du gouvernement. Mais certaines revendications de ses membres ont été reprises par les évolués après la seconde guerre mondiale (147). Il n'a modifié en rien les rapports des Batware chrétiens avec les Bapadiri, caractérisés par une grande soumission des premiers aux seconds.

Devant jouer un rôle actif dans l'Action Catholique à partir de 1933, ils y ont répondu en exécutant tout ce qui leur était demandé, comme la participation aux réunions mensuelles à la mission et à la retraite annuelle de trois jours (148). Ils ne pouvaient pas être élus Abakuru b'inama "pour éviter qu'ils ne fassent pression sur leurs sujets et pour nous éviter des réclamations de la part des protestants" (149).

Mais comme tous les autres chrétiens, et même plus qu'eux, ils étaient tenus à faire du prosélytisme auprès des non-baptisés. Aucune directive ne les y obligeait, mais missionnaires et prêtres indigènes devaient les y inviter.

"Les chefs, rapporte une circulaire, peuvent faire beaucoup de bien, mais il faut savoir les encourager, ne jamais prendre parti contre eux ni leur faire des reproches devant les gens, et toujours les traiter avec égard, patience et bonté, respectant et faisant respecter leur autorité (...). Le chef, par ses exemples, ses encouragements, peut aider et favoriser ce recrutement, mais on ne peut ni on ne doit lui demander de recruter d'autorité: on n'aurait que des échecs: les postulants recrutés par autorité ne persévèrent pas" (150).

Dans la vie quotidienne, ces invitations se traduisaient en plusieurs manières de faire du prosélytisme: par exemple, par un recrutement direct ou par des comportements poussant les sujets à la conversion au catholicisme (151). Sur ce point, Mgr Classe a reconnu que les Batware chrétiens avaient démontré "un zèle véritable, persuasif et conquérant" (152). C'est dire qu'ils ont bien accompli leur mission.

D'autres fonctions attendaient les chefs chrétiens. Nous avons vu le rôle important que la première génération des Batware a joué dans la lutte confessionnelle. Il a été poursuivi, certes avec moins de brutalité, par la seconde génération des Batware. Ceci d'autant plus facilement que ces derniers avaient été formés dans les écoles des missions catholiques et qu'être auxiliaire des missionnaires faisait partie de leurs attributions. L'observation suivante d'un membre de la Commission Permanente des Mandats, Lord Lugard, rapportée par le P. Perbal, ne comporte aucune exagération. "Au Ruanda-Urundi, disait-il, l'instruction des fils de chefs est aux mains de maîtres catholiques, généralement des prêtres, à qui le gouvernement a confié la direction des écoles officielles de Nyanza et d'Astrida. Les chefs qui en sortent et tous les autres chefs déjà baptisés, soit pour éviter à leurs groupements des dissensions, soit même par zèle de néophytes, refusent de donner suite à toute demande de terres qui leur sont faites par les missions protestantes belges et danoises pour l'établissement de leurs chapelles-écoles" (153).

Les Batware chrétiens devaient veiller, en outre, à la bonne pratique de leurs sujets baptisés, en luttant notamment contre la résurgence des pratiques religieuses ancestrales de kuraguza, guterekera et kubandwa. Certains Batware, poussés par leur zèle ou à la demande des missionnaires, n'hésitaient pas à punir "les coupables" par des coups d'ikiboko (154). Mgr Classe a dû intervenir, comme pendant les premières années de la Mission du Rwanda, pour

interdire l'usage de ces moyens violents (155).

Enfin, les Batware chrétiens devaient, comme nous l'avons déjà souligné, aider matériellement leurs missions: en faisant construire des succursales, en participant avec leurs sujets à la construction des églises, en accordant des travailleurs à la mission ou des bahinzi (cultivateurs) aux catéchistes ...

D'après le Diaire de Nyundo, cette aide a été importante et précieuse:

"En réalité, y lit-on, nous aurions tort de nous plaindre de nos chefs en général. Jusqu'ici ce sont eux qui ont construit et entretenu les hangars en paille qui servent encore d'école en maints endroits. Ils les ont élevés au moyen de leurs baretwa ou corvéables qu'ils avaient parfaitement le droit de nous prêter pour ce faire, malgré les criaileries injustifiées de l'adventiste, M. Meunier, qui voulait y voir un déni de justice au gouvernement. Aucune injustice n'a été commise à son égard. Les chefs, chrétiens ou non, avaient parfaitement le droit de nous aider en nous prêtant des hommes au travail duquel ils ont droit pour leurs cultures particulières douze jours par année (...). L'aide apportée par ces mêmes chefs pour la construction en matériaux durables de nos onze écoles définitives que nous possédons est plus qu'appréciable. Ils nous ont offert un concours dévoué et désintéressé dont nous leur restons reconnaissants" (156).

Ce sentiment était partagé par la majorité des missionnaires du vicariat et par Mgr Classe lui-même, à l'exception, encore une fois, du supérieur régional, le P. Hellemans, pour qui on avait agi "beaucoup par les chefs", et qui estimait que "les candidats au baptême espéraient l'exemption des corvées" (157). Le Père ne se trompait pas. Les Batware chrétiens répondaient aux demandes des missionnaires, comme s'ils répondaient aux ordres du gouvernement. Les missionnaires en ont profité pour réaliser les travaux que leurs maigres budgets ne pouvaient pas leur permettre d'entreprendre.

Un missionnaire qui a connu ces années de triomphe, dont le livre du chanoine

de Lacger est le miroir, a écrit au sujet de la conversion de la classe dirigeante quelques années plus tard:

"Avant la conversion en masse des Batutsi, nous avions des milliers et des milliers de chrétiens Bahutu. Mais leur influence ne s'imposait pas au pays, à sa mentalité (...). Il en fut autrement lorsque les Batutsi se firent chrétiens. Ils sont les directeurs de la conscience nationale et forment la charpente de la hiérarchie féodale qui règle la vie sociale du Ruanda" (158). Autrement dit, une religion qui n'était pas la religion des dirigeants était loin d'être solidement implantée dans le pays.

Il n'entre pas dans nos intentions de discuter la raison pour laquelle ce qui était absolu au point de vue de la méthodologie d'évangélisation à l'époque de Mgr Classe ne l'est plus de nos jours. Mais on ne peut s'empêcher de relever le rigorisme et finalement le conservatisme étroit dans lesquels le vicaire apostolique vieillissant était tombé. Les nouvelles situations n'avaient plus d'impact sur lui pour l'obliger, comme il l'avait fait par le passé, à adapter ses idées et ses manières de faire au nouveau contexte. C'est ainsi que le mouvement des Basilimu n'a pas été interprété comme il fallait, notamment comme un désaveu de l'attitude unidirectionnelle des missionnaires vis-à-vis des Batware chrétiens que Mgr Classe voulait perpétuer. L'émerveillement, qu'il partageait avec ses confrères, devant le succès ne lui a pas permis de scruter les signes des temps pour réadapter ses méthodes d'évangélisation, par exemple en instaurant des rapports de dialogue avec les auxiliaires indigènes, ce qui aurait rendu moins acerbes les critiques de son oeuvre.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx



## CONCLUSION

Dans ses inspirations profondes, l'action missionnaire et politique de Mgr Classe, telle que nous avons essayé de la cerner, n'a rien de spécifiquement original, par rapport à d'autres expériences missionnaires de même nature dans les régions environnantes. Elle s'enracinait profondément dans une vision et une pratique missionnaires, propres à cette époque de la colonisation et de l'extension du christianisme occidental, que de nombreux travaux scientifiques récents ont bien étudiée. Le but de notre travail n'était pas d'établir cette similitude, mais plutôt de voir sa concrétisation dans un contexte local bien déterminé.

Nous avons suffisamment démontré que le cadre général de l'action pastorale de Mgr Classe s'inscrivait dans l'esprit de la Contre-réforme du catholicisme occidental de la fin du XIXe siècle. Dans les pays de mission, le travail de conversion était alors effectué dans un esprit apologétique, qui caractérisait les missionnaires tant catholiques que protestants, préoccupés qu'ils étaient de repousser les attaques des adversaires et non pas de présenter la totalité de leur message religieux de manière sereine et équilibrée.

La lutte confessionnelle, que ce fût dans l'occupation territoriale ou dans l'instruction religieuse, était, elle aussi, une constante de l'histoire de l'implantation de l'Eglise au Rwanda. Nous avons souligné à quel point leur champ d'action, à savoir la fondation des missions et des succursales ou chapelles-écoles, a été déterminée dans une perspective de concurrence confessionnelle. Celle-ci était plus imaginaire que réelle, dans ce sens que les protestants ne pouvaient pas constituer une menace pour les catholiques à cause de leur petit nombre et de l'absence de support de la part de l'autorité coloniale belge. Certes, d'autres facteurs y ont également contribué: nous avons relevé, notamment le facteur démographique, l'importance politique et économique de certains endroits, par exemple les environs des résidences des

chefs ou les centres administratifs, et les exigences d'une communauté chrétienne en croissance rapide. Mais l'angoisse d'être devancé par les protestants, et dans une moindre mesure par l'islam, a constitué avant et durant l'épiscopat de Mgr Classe un critère d'orientation et d'action dans le travail pastoral. Ce n'est qu'après l'affermissement du catholicisme dans le pays qu'une liberté relative a été accordée aux confessions protestantes.

Il ressort des écrits de Mgr Classe que, dès le début de son ministère dans le pays, il a partagé avec ses confrères l'objectif de convertir au christianisme le plus de Banyarwanda possible, en commençant par les dirigeants traditionnels. La conversion était alors perçue, du côté missionnaire, comme un passage d'un état de misère morale et matérielle, qui est celui du paganisme ancestral et des structures sociales traditionnelles, à un état supérieur et meilleur, d'autant plus humain et plus juste qu'il était présenté comme basé sur la révélation divine et sur les valeurs chrétiennes.

Les moyens d'action étaient divers. Ceux dont nous avons parlé, à savoir les moyens humains et institutionnels (les écoles et le catéchuménat), comptaient parmi les plus importants, car c'est principalement à travers et grâce à eux que le contenu de la nouvelle religion et de l'ordre politique nouveau a été transmis et diffusé. Nous avons essayé d'indiquer le processus par lequel l'école et le catéchuménat ont contribué, et tel était l'objectif de leurs initiateurs, à former et à promouvoir une élite "religieuse" (le clergé indigène et les auxiliaires laïcs) et une élite "socio-politique" (les Batware et autres fonctionnaires de l'administration coloniale) qui ont été le moteur du grand mouvement vers le catholicisme et des changements profonds que la société rwandaise a connus durant cette période.

La conception et la manière de faire la mission de Mgr Classe et de ses collègues a une origine et un conditionnement socio-politique et historiques liés aux mutations des sociétés occidentales. Vis-à-vis de la culture locale,

elles se caractérisaient par un comportement négatif, car les missionnaires jugeaient celles-ci corrompue et envisageaient, à long terme, son éradication totale. Dans le conflit de valeurs qui s'est produit au moment de la rencontre de la culture européenne avec la culture rwandaise, Mgr Classe représentait la tendance modérée et réaliste. En effet, sans doute à cause de son pragmatisme, il ne s'est pas laissé aller à des considérations théoriques simplistes, que l'on trouve dans les écrits de certains de ses confrères (p. ex. de Mgr Gorju ou du P. Brard), sur la misère morale et matérielle des Banyarwanda, ni à recourir à outrance de la contrainte dans le travail pastoral. Mais il n'empêche qu'il expliquait, lui aussi, la société rwandaise par un schéma de l'anthropologie occidentale de la fin du XIXe siècle, qui a cristallisé des divisions parmi le peuple rwandais ou en a même créées de nouvelles cristallisé celles qui existaient. Il était également convaincu de la supériorité de la religion chrétienne sur la religion traditionnelle et de l'exclusivité de son salut.

Dans le travail pastoral, Mgr Classe était de ceux dont la conception initiale de "faire la mission" a évolué, suite à une meilleure connaissance des réalités et culture locales et suite aux réactions des convertis qui n'abandonnaient pas complètement leur religion traditionnelle. Celle-ci a fini par avoir quelques valeurs positives, considérées comme des "pierres d'attente" que l'on pouvait purifier et utiliser pour mieux implanter une Eglise locale. Cette dernière devait être semblable, dans son personnel, ses oeuvres et ses méthodes d'apostolat, à l'Eglise telle qu'elle se présentait en Occident. L'insistance pour créer un clergé local, susciter des prêtres et des religieux indigènes, était une concrétisation de cette préoccupation.

Grâce à la correspondance particulièrement abondante de Mgr Classe, nous avons pu suivre l'évolution de l'oeuvre du clergé. C'est dans ce domaine que Mgr Classe s'est montré un pionnier et non comme simple exécutant des directives du Magistère. Dès le début de sa nomination à la tête des missions du Rwanda,

il a perçu la nécessité d'un clergé indigène pour la survie du catholicisme dans le pays. La persévérance dont il a fait preuve pour surmonter l'incompréhension de ses confrères et les difficultés, inhérentes à toute nouvelle institution qu'il a rencontrées et dont nous avons largement parlé, a été couronnée de succès. A la fin de sa vie, l'Eglise catholique était solidement implantée dans le pays; elle était puissante et bien structurée. A ce niveau structurel, les faiblesses de cette implantation, que nous avons souligné en parlant des auxiliaires laïcs, résident dans sa domination de l'Eglise par le clergé et dans sa centralisation autour de celui-ci. D'autre part, en tant que modèle transplanté, l'Eglise locale était condamnée à la dépendance vis-à-vis de l'extérieur, p. ex. au point de vue du personnel et des finances, et, par conséquent, étrangère au milieu.

En définitive, la conception que Mgr Classe et ses confrères avaient de la mission est restée fondamentalement inchangée malgré cet effort de valorisation de la culture locale. Elle a consisté à rechercher l'instauration d'une Eglise dont le modèle existait déjà, à faire croître celle-ci par la multiplication de ses membres, par l'évolution continue des institutions et par sa pénétration dans le tissu social. Cette vision accordait une grande importance à l'appareil organisationnel de l'Eglise qui assurait le maintien et la croissance de cette dernière par les sacrements, les mouvements et les oeuvres.

Les conversions massives des années 30 ont été le résultat de l'application de cette conception. Les interprétations contradictoires, par les missionnaires eux-mêmes, de leurs causes et des mobiles des convertis étaient jusqu'à présent passées sous silence. En les relevant, la complexité d'un processus comme celui de la conversion ressort davantage, qu'il soit considéré à partir des convertisseurs ou à partir des convertis. Ainsi dans le premier cas, on ne peut pas dire que tous les missionnaires ont partagé, pendant "la tornade", les sentiments de satisfaction que l'on trouve dans l'historiographie

missionnaire. De même, la conversion des premiers chrétiens rwandais ne s'explique pas de manière unilatérale, c'est-à-dire seulement sociologiquement ou seulement religieusement. S'il est vrai que le cadre politique et économique colonial était favorable à un tel mouvement, il n'en est pas moins vrai que les moyens intra-ecclésiaux déployés et les facteurs psychologiques font, eux aussi, partie des causes et mobiles de la conversion massive des Banyarwanda au catholicisme.

Dans le domaine politique, l'action de Mgr Classe s'est basée sur deux principes, à savoir la supériorité de l'ordre socio-économique de l'Occident sur les structures traditionnelles locales et la subordination du politique au religieux. Pour instaurer l'ordre nouveau, les missionnaires et le gouvernement colonial ont d'abord commencé par anéantir les supports (idéologique, religieux, politique et économique) de l'ordre ancien. Pour atteindre ce but, Mgr Classe a alterné l'action politique, la contrainte, ou même la force, et des moyens non violents mais tout aussi efficaces, des actions à court terme et des actions à longue portée. La promotion d'une nouvelle élite socio-politique, choisie parmi les Batutsi scolarisés et ayant accès aux biens et avantages de l'ordre nouveau, a été le pilier de son oeuvre et la clef de sa réussite dans ce domaine.

Durant l'épiscopat de Mgr Classe, la collaboration et la concertation entre les missionnaires et le gouvernement colonial sont devenues des pratiques courantes et acceptées tant par les gouvernants que par les gouvernés. Les missionnaires catholiques, et plus particulièrement Mgr Classe, ont été étroitement liés à la définition des orientations politiques importantes et à leur exécution. Cependant, il serait inexact de rendre ces missionnaires globalement responsables, au même titre que le gouvernement colonial, de tout ce qui a été fait de bon ou de mauvais durant cette période. Car leur engagement dans les différents secteurs de la vie nationale n'a pas été identique. Certains secteurs, comme l'éducation, la restructuration

administrative et économique, le social dont il a été question dans notre travail, les ont intéressés plus que d'autres, parce que ces secteurs étaient plus déterminants pour leur propre action. Ceci a, par conséquent, entraîné de leur part un engagement plus intensif et constant dans ces secteurs-là.

Mais, en dépit de ses apports positifs et indéniables à la société rwandaise, tels que les écoles, les réseaux sanitaires, l'insistance sur les libertés individuelles..., cet engagement a contribué, on ne peut le nier, à renforcer et à légitimer le système colonial, qui, pour ceux qui le subissaient, était un état de soumission. C'est pour cela que, étroitement liés à ce système, Mgr et ses confrères, pouvaient difficilement réagir contre les injustices du système colonial.

Cette lacune n'a pas été compensée par la formation de chrétiens éveillés, conscients et responsables de leurs droits et devoirs dans l'Eglise et la société. Car, conformément à la conception hiérarchique de l'Eglise qui était celle de Mgr Classe et de ses confrères et par peur des déviations ou du pluralisme, ils ont accordé plus d'importance, dans la formation de leurs auxiliaires et des chrétiens, à l'obéissance à l'autorité, à la conformité aux réglementations qu'aux principes de participation, de dialogue et d'initiative.

xx