

**MOUVEMENT DES ÉTUDIANTS  
PROGRESSISTES BARUNDI**

**M E P R O B A**

\*

**ABC POLITIQUE DE  
LA QUESTION BURUNDAISE**

\*

**VOIE DU PROGRÈS**

(Organe d'expression du Méproba)

**N° 20 - JUIN 1990**

Prix : 200 FB, 30 FF, 10 DM.

MEPROBA-BELGIQUE, B.P. 24, B-7100 LA LOUVIÈRE

### NOTE DE L'ÉDITEUR

La pagination de cette réédition 2016 ne correspond pas à celle de la publication originelle.

Par rapport au texte original qui est paru en juin 1990 dans le numéro 20 de la *Voie du Progrès*, le document que voici contient de légères modifications (ponctuation, orthographe, etc.) touchant sa forme, mais pas son contenu.

Après l'ère Mobutu, le « *Zaire* » s'appelle de nouveau « *République Démocratique du Congo* » (RDC, = Congo-Kinshasa).

Les références sont présentées entre crochets dans le texte, sous la forme [X : Y]. X correspond au numéro donné à l'auteur dans la bibliographie par ordre alphabétique et chronologique, Y indique les pages à consulter dans le document X.

Des extraits *ad hoc* ont été reproduits à la fin de chaque chapitre, pour faciliter la consultation au lecteur qui aurait à sa disposition une partie mais pas la totalité de l'ouvrage.

### AVANT-PROPOS.

Pour redresser la situation dramatique dans laquelle gît le Burundi, la réévaluation du passé doit être complétée par des recherches multilatérales et concertées sur les mesures à prendre pour sortir du bourbier.

Que ce soit entre organisations différentes ou au sein de la même association, une telle démarche exige un langage commun. Il importe donc de créer la clarté sur les concepts et les mots qui dominent les débats actuels sur le Burundi.

À ce propos, le présent numéro de la « VOIE DU PROGRÈS » contient celles de nos réflexions que nous prenons pour **l'ABC politique de la question burundaise**.

Puissent nos compatriotes y voir un effort supplémentaire du MEPROBA pour arriver à construire un Burundi démocratique !

## 1. CLAN, TRIBU, ETHNIE

Les rapports conflictuels entre Hutus, Tutsis et Twas sont une composante majeure de la crise burundaise actuelle. À en croire les idéologues officiels, le colonisateur a falsifié les données à tel point que, de nos jours, le citoyen burundais ne perçoit pas correctement la signification et la sémantique originelles des mots-clés [25 : 7] [41 : 3-4]. L'allégation nous commande d'enquêter sur le Burundi précolonial à ce propos.

Que représentent donc les catégories hutue, tutsie et twa dans le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle, avant l'arrivée des Européens ? Ce type d'identité est conféré sur base de la **patrilinéarité** : telle est la règle fondamentale qui, encore aujourd'hui, se dégage des coutumes en vigueur [41 : 3-4].

En fonction de ces « liens du sang » verticaux qui sont censés exister entre un homme et sa descendance officielle, le premier groupe social à envisager est **la famille**, vue sous l'angle de la consanguinité père/enfants [47 : 21].

Au-delà de cette famille restreinte, toute la descendance patrilinéaire du plus proche ancêtre réel et mort d'Ego, soit en général son arrière-grand-père, constitue un seul **lignage**. On appelle **clan** l'ensemble des lignages qui affirment être de la même souche mais qui ne sont plus en mesure de retracer d'emblée avec précision les échelons généalogiques qui les séparent de l'ancêtre commun, dont le souvenir n'est dès lors perpétué que par un mythe ou une légende.

La profondeur historique varie d'un clan à l'autre et, dans le même clan, d'après la génération d'Ego. Entre le lignage de référence dit minimal et le clan, peuvent dès lors s'intercaler d'autres strates : le lignage mineur (qui rassemble des lignages minimaux), le lignage majeur (qui réunit des lignages mineurs) et/ou le lignage maximal (qui regroupe plusieurs lignages majeurs). Enfin, des clans « consanguins » forment une **tribu** [15 : 309-310], [47 : 56].

Si nous considérons la famille, le lignage, le clan et la tribu comme des cercles de plus en plus larges dont Ego est le centre commun, **les appellations « hutu », « tutsi » et « twa »** s'appliqueront à la couche la plus externe. Ce **sont donc des noms de tribus**, et faire des Himas ou des Ganwas un groupe analogue aux 3 autres n'y changerait rien du tout.

En Kirundi, c'est le terme **UBWOKO** (pluriel : **AMOKO**) qui correspond à « tribu ». La famille restreinte [47 : 60], qu'elle soit monoparentale ou conjugale (et dans ce cas : monogamique ou polygamique), s'appelle **URUGO**. Pour désigner le lignage, le terme **ABAVINDIMWE** [28 : 39] ou (mieux) **ABAVANDIMWE** est inadéquat : il concerne des **ABAVUKANA** [37 : 540], c'est-à-dire les enfants de même père et/ou de même mère [37 : 269].

En fait, le lignage se dit **UMURYANGO** (pluriel : **IMIRYANGO**), le clan aussi. Ceci n'a rien de déroutant si l'on assimile le clan au lignage majeur ou maximal (que nous appelons pour la circonstance **UMURYANGO KAMINUZA**), quitte à surnommer **UMURYANGO WISUMBUYE** le lignage mineur, et **UMURYANGO USANZWE** le lignage minimal.

Ces expressions sont toutefois inusitées au Burundi. L'usage est que le terme **UMURYANGO** renvoie au lignage, sauf quand il est joint au nom propre d'un clan, ou quand le contexte évoque à coup sûr une autre strate. C'est le cas, notamment, lorsqu'on parle d'un

*UMURYANGO* commun à des personnes appartenant à des lignages différents. Vu que les limites exactes de leurs lignages respectifs sont d'ordinaire bien connues des interlocuteurs, le risque de confusion est plutôt virtuel. Pour les rares cas litigieux, on dispose de la tournure « *ABO MU NZU YA NAKA* » : ceux de la maison d'un tel [44 : 135]. Elle connote le lignage plutôt que le clan, car l'*INZU* réunit tous « les membres du groupe restreint des consanguins patrilinéaux du père » [37 : 269].

*UMURYANGO* n'est pas le seul terme à plus d'une acception. Le mot *INZU*, assimilable ici à la **lignée** [47 : 56], signifie plus couramment « maison, habitation, demeure, bâtiment ou édifice », qu'il s'agisse de hutte, de cabane, de case ou de palais [37 : 585]. *URUGO*, mot désignant la famille nucléaire ou conjugale [47 : 60], veut dire aussi « enclos, enceinte ou palissade » [37 : 117]. Comme **maisonnée ou groupe domestique** [47 : 60], l'*URUGO* peut englober beaucoup de maisons (*INZU* au pluriel), plusieurs familles nucléaires (*INGO*, pluriel d'*URUGO*), une famille élargie correspondant à une lignée (*INZU* au singulier), voire un lignage minimal si pas mineur (*UMURYANGO*). D'où l'importance du contexte pour déterminer l'acception à retenir. C'est cette vérité première que feignent d'ignorer ceux qui affirment que le mot *UBWOKO* ne peut signifier ni « race », ni « tribu », ni « ethnie », sous prétexte que dans certaines circonstances il désigne tout autre chose [13 : 96].

**Le lignage est en général le pivot de l'organisation sociale basée sur la filiation.** Idéalement, ses membres se doivent aide et protection mutuelles. Ils collaborent pour punir le meurtre d'un des leurs par un étranger (vendetta). L'individu défend les intérêts du groupe comme ses propres intérêts, et la communauté considère que les affaires de l'individu sont aussi ses affaires à elle. Les biens des morts restent dans le lignage et sont partagés entre les plus proches parents de chaque défunt.

Des cérémonies - religieuses et autres - réunissant tous les membres du lignage ont lieu chaque année. Les problèmes vitaux sont débattus par le Conseil, assemblée de tous les adultes et instance suprême du lignage. C'est le Conseil qui définit la « politique » extérieure et qui donne les directives en matière de vendetta, de déclaration de guerre ou de traités de paix. Le Conseil régit aussi les affaires intérieures. Il nomme et révoque à son gré les responsables du lignage, qui peuvent ne pas être les mêmes en temps de guerre qu'en temps de paix. Quoi qu'il en soit, les chefs n'ont à ce titre aucun moyen de coercition (cachot, prison, armée, etc.) à leur disposition pour réprimer les autres membres du lignage. Ils n'ont droit, du seul fait de leur mandat, à aucun avantage matériel (rémunération, rente, etc.).

**Le clan fonctionne à peu près comme un lignage isolé.** Il a un territoire spécifique, une langue (ou une variante dialectale) ainsi que des conceptions et des cérémonies communes à tous ses membres, sans oublier un Conseil où siègent les représentants des différents lignages pour régler les affaires communes et désigner ou révoquer les chefs du clan. De surcroît, chaque clan porte un nom distinctif. Parmi les pratiques communes à tous les membres, on trouve souvent le respect d'un interdit spécifique (totem).

Tout comme le clan, la tribu possède d'ordinaire un territoire et un nom spécifiques, une langue et des vues et/ou des pratiques religieuses partagées par l'ensemble de ses membres, et un Conseil pour régler les affaires communes. Entre tribus différentes règne en principe l'hostilité, sauf si un traité de paix a été conclu ou si un autre « *modus vivendi* » a pu s'imposer.

Sur la base de ces critères ou de leurs variantes, **tout le monde admet l'existence de lignages dans le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle, mais pas celle des clans ni celle des tribus.** Mworoha, par exemple, estime qu'on ne peut pas parler de clan, parce que l'entité burundaise visée « n'a ni chef, ni organisation interne, ni procédures pour régler les affaires d'intérêt commun » [28 :41]. Elle «ne correspond à aucune unité territoriale, aucune pratique commune, mais seulement à la conscience confuse d'une parenté, d'une origine commune » [28 : 38] que reflète le nom clanique.

En tant que pays ou État, le Burundi n'est-il pas une collectivité qui possède un nom distinctif, un territoire spécifique, son chef, sa propre organisation interne, ses institutions pour régler les affaires publiques et ses propres richesses et options sociales ou culturelles ? Si l'argumentation de Mworoha était juste et suffisante, le Burundi correspondrait à un clan, ou tout au plus à une tribu. Voilà à quel non-sens aboutit celui qui, définissant le clan, en supprime l'ossature : « l'origine commune » basée sur les liens du sang, sur la « parenté », sur la filiation.

Lorsque ce facteur fondamental existe et que l'entité concernée se subdivise en lignages, nous devons parler de clan. Certes, la cohésion et la vitalité du clan se mesurent au moyen des critères évoqués par Mworoha : que l'une ou l'autre de ces conditions vienne à manquer, et le groupe commence à se désagréger. Mais un clan moribond reste un clan.

**La controverse la plus vigoureuse concerne l'usage du terme « tribu » à propos des catégories (hutue, tutsie et twa) du Burundi.** Pour contester cette démarche, certains auteurs comme Mworoha avancent que les groupes en question ne présentent pas de différences physiques assez typiques et indéniables. Selon eux, l'examen de la taille des individus, de la couleur des téguments, du visage et des cheveux ne permet pas de dégager une typologie fiable [28 : 22-24].

Nous pensons que ces critères, valables sans doute pour la notion de « race », ne sont pas nécessaires ici. Des jumeaux peuvent ne pas se ressembler du tout, et par ailleurs avoir des sosies hors de leur tribu. À elle seule, la similitude morphologique des individus ou des groupes n'exclut donc pas leur appartenance à des tribus différentes, pas plus qu'elle n'établit leur appartenance à la même tribu. Au reste, considérer que les différences morphologiques ont été émoussées par des « métissages » [28 : 24], c'est admettre qu'elles ont existé dans le passé.

Même le terme *UBWOKO* est de plus en plus exploité pour établir l'absence de tribus au Burundi. On prétend que le champ sémantique de ce mot est trop vaste, trop profond et trop variable pour contenir les notions de race, d'ethnie ou de tribu. L'assertion est d'autant plus absurde que le mot *UBWOKO* « peut être appliqué à des essences d'arbres, à des variétés de minerais ou à tout autre classement » [30 : 96], donc aussi au classement de la population d'après les « races », les ethnies et les tribus. Au demeurant, la traduction d'*UBWOKO* en Français n'apporte rien de positif au débat. Pour établir ou réfuter la présence de tribus au Burundi, il faut en effet considérer le terme « tribu » lui-même et lui seul, le définir, et ensuite prouver l'existence ou l'absence de réalités burundaises concrétisant les aspects retenus.

Dans cette optique, l'argument classique et capital contre l'assimilation des groupes hutu, tutsi et twa à des tribus est « qu'aucun d'eux n'occupe à lui seul un territoire, ni ne possède un chef et sa propre organisation, ni une histoire ou une culture propres... Les habitants du Burundi (au 19<sup>e</sup> siècle) parlent la même langue, occupent un même espace, pratiquent une même religion et sont soumis à la même autorité du *Mwami* (roi). Par conséquent, il n'y a pas de raison de parler de tribu tutsie, de tribu hutue ou de tribu twa » [28 : 28].

La présence d'une autorité politique suprême pour tout le pays est-elle un argument valable contre l'existence de tribus différentes au sein de la population concernée ? Les cas fort actuels de l'Éthiopie, du Soudan, du Kenya, de l'Ouganda et du Congo-Kinshasa prouvent que non. Il est vrai, cependant, que les membres de la même tribu doivent avoir dans l'ensemble une culture, des représentations religieuses et une langue communes. ***C'est justement le cas pour les Hutus aussi bien que pour les Tutsis et pour les Twas du Burundi.*** Pourquoi n'en ferions-nous donc pas des tribus, alors que nous avons d'ailleurs affaire à des groupes fondés sur la filiation, subdivisés en clans et en lignages, et dotés chacun d'un nom distinctif ? Le manque d'organisation sociale interne et l'absence de territoire propre à chacune suggèrent que ces tribus sont en dissolution, et rien de plus.

Les affinités et interdépendances entre Hutus, Tutsis et Twas, telles que soulignées par Mworoha et beaucoup d'autres, ont cependant leur importance : elles plaident en faveur de **l'ethnie**. Celle-ci est le plus grand groupe humain qu'il soit possible de distinguer des ensembles voisins en invoquant pour ses membres une aire géographique, une langue, une histoire et une culture communes [12 : 129, 163]. Vis-à-vis des pays frontaliers comme le Rwanda, le Bushi et le Buha par exemple, le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle recèle une telle collectivité réunissant les Hutus, les Tutsis et les Twas. Ces groupes forment donc ***ensemble une seule ethnie rundie*** [26 : 7]. Au Burundi comme dans beaucoup d'autres pays, l'érosion des liens intraclaniques et intratribaux catalyse l'éclosion et la maturation de l'ethnie [32 : 274-278].

***L'actuelle question ethnique du Burundi repose ainsi sur des dissensions entre tribus de la même ethnie***, et non sur des conflits entre ethnies différentes. Il faut donc ***encourager l'ethnisme***, c'est-à-dire la politique et l'idéologie progressistes pour rendre effectives l'égalité en droits, la coexistence pacifique et la symbiose harmonieuse des tribus hutue, tutsie et twa du Burundi. En même temps, ***le tribalisme doit être combattu***. C'est un ensemble de courants rétrogrades qui sapent l'ethnie rundie: soit qu'on camoufle, tolère, justifie ou favorise les inégalités sociales entre les Hutus, les Tutsis et les Twas, au besoin en niant l'existence même des tribus; soit qu'on invoque ces inégalités pour prôner le retour à une situation « claire » où chaque tribu, après s'être débarrassée des éléments « impurs », gênants ou « douteux », disposerait d'une zone particulière et d'une administration autonome au sein du Burundi; soit, enfin, qu'on prône le maintien d'une seule tribu dans le pays et l'extermination ou l'expulsion des 2 autres.

En attendant l'issue finale de ce combat, le processus de la dissolution des clans et des tribus au Burundi suscite des interrogations [28 : 34-42]. À quoi tient, par exemple, ***l'éparpillement des membres du même clan*** ? On répond que jadis la population était souvent acculée à changer de terroir, chassée par les guerres et les calamités naturelles, ou poussée par les besoins économiques, notamment par la recherche de sols et de pâturages plus riches.

Toutefois, l'ampleur de la dispersion géographique dans le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle serait incompréhensible si ces migrations avaient toujours concerné des tribus en tant que telles ou des clans entiers. Il semble donc que les unités migrantes aient été surtout des lignages ou des lignées.

Plus complexe est l'inhomogénéité « biologique » (réelle ou apparente) des clans et des tribus. Comment expliquer, entre autres, la **présence du même nom clanique dans des tribus différentes** ? Le territoire du Burundi et de ses voisins actuels a abrité plusieurs États aujourd'hui disparus [11 : 23-33]. Peut-être que dans certains d'entre eux, par exemple au Gisaka, au Buyogoma et au Buha, la population provenait de plusieurs tribus et formait déjà des ethnies. Lorsque chacun de ces États a été détruit, amputé ou annexé, sa peuplade a pu prendre (ou se voir attribuer) un nom connotant l'ancienne entité politique. De ce fait, ses membres inclus dans les nouvelles formations étatiques y portaient par la suite le même nom « clanique », en dépit de leurs racines tribales différentes. Ainsi trouve-t-on maintenant des *Banyabugufi* et des *Bayogoma* parmi les Tutsis et les Twas, des *Bajiji* au sein des Hutus et des Twas, des *Baha* et des *Banyagisaka* dans les 3 catégories tribales du Burundi, nonobstant l'absence de parenté « biologique ».

Mais le mécanisme le plus naturel et le plus ancien pourrait bien être la pure coïncidence. Dans chaque tribu prise à part, les clans choisissent un à un leur nom distinctif ; après quoi certaines appellations apparaissent dans deux ou plusieurs tribus, à l'instar de ce qui se passe souvent pour les noms de personnes ou de lieux, donc sans « métissage » préalable.

La troisième modalité à mentionner est l'imitation. Le chef d'un clan adopte exprès un nom déjà porté par un clan d'une tribu autre que la sienne. Les motifs ou les ressorts potentiels de cette option sont multiples : poids de la dépendance personnelle qu'entretient d'habitude le clientélisme politique ou économique (*UBUGABIRE*), amitié découlant du « pacte du sang » dénommé *UBUNYWANYI* [37 : 304], snobisme, etc.

La dernière éventualité est qu'un clan très peuplé se scinde en plusieurs branches de même appellation, dont quelques-unes demeurent dans leur tribu tandis que d'autres sont incorporées telles quelles aux tribus voisines. Ici peuvent intervenir la mise au ban d'un clan par ses frères (à la suite d'un crime, d'une mésalliance ou de l'indigence), et l'anoblissement pour les motifs inverses. Par ce biais, quelques branches de clans hutus à l'origine seraient venues gonfler la tribu tutsie, des clans tutsis la tribu hutue, et ainsi de suite.

Tout comme l'imitation évoquée plus haut, ce processus suppose que les tribus entretiennent déjà des rapports variés, fréquents et plutôt pacifiques. Il n'a donc pu jouer un rôle qu'à une phase tardive de leur évolution. Ses aspects particuliers les plus connus sont les **naturalisations** dénommées *UKWIHUTURA* et *UKWIYANDURA* : selon le cas, cesser officiellement d'être Hutu ou Twa (synonyme : *YANDA*) pour devenir respectivement Tutsi ou Hutu [34 : 10-11].

**L'adoption d'un individu hors de sa tribu** d'origine aurait d'ailleurs le même effet qu'une naturalisation. Ce phénomène-ci contribue, plus encore que les fameux brassages biologiques, à expliquer pourquoi le morphologiste d'aujourd'hui n'obtient pas une typologie tout à fait infaillible, malgré l'abondance de Hutus, de Tutsis et de Twas pur-sang.

**Naturalisation et consanguinité ne sont pas du tout identiques ou indistinctes.** Par exemple, on dit *UMUTUTSI W'UMWIHUTURE* (Tutsi ex-Hutu) pour désigner le Hutu naturalisé Tutsi et le démarquer du Tutsi de naissance [42 : 169-170]. Le client (*UMUGABIRE, UMUGERERWA, UMUKEBERWA*) est parfois qualifié de Hutu [44 : 130], mais uniquement dans le cadre et pour la durée de son allégeance envers son patron ; on l'appelle d'ailleurs *UMUHUTU WA NAKA* : le Hutu d'Untel [37 : 183]. Ces précautions et restrictions prouvent, si besoin est, que **la seule identité hutue, tutsie ou twa reconnue à 100 % est celle que confère la consanguinité ou plutôt la filiation** [16 : 288].

Parfois, l'appellation *hutu, tutsi ou twa* connote l'activité professionnelle, le rang, la condition socio-économique, la classe sociale. N'avons-nous pas signalé que le Tutsi client d'un autre Tutsi - et même d'un Hutu - peut passer pour être le Hutu de ce dernier ? Mais **cette extension-là du champ sémantique ne concerne pas le terme UBWOKO**. Quand on dit - par exemple - que les Hutus forment l'*UBWOKO* des cultivateurs, cet abus de langage ne signifie point que ceux-ci constituent un *UBWOKO*. Il faut plutôt entendre par là que les cultivateurs sont en majorité des Hutus et que, dans la tribu correspondante, le métier de cultivateur est d'ordinaire exercé de père en fils.

Nous retrouvons ici la notion essentielle déjà soulignée : **les caractéristiques - morphologiques et autres - inhérentes à la constitution physique ou liées à l'hérédité forment la quintessence de l'UBWOKO**. On ne peut donc pas faire de ce mot le synonyme de « profession » ou de « classe sociale », à moins de croire à l'équation entre le type physique et le rang social [30 : 95-96].

La linguistique condamne sans appel cette conception déterministe dont les rapports avec les « fantasmes raciaux » et les préjugés racistes sont bien connus [30 : 95-96]. Le Kirundi désigne en effet la catégorie par le terme *UMUTIGIRI*, la classe sociale par *UMURWI*, la profession par *UMWUGA* (et parfois *UMURIMO*), mais jamais par le mot *UBWOKO*. Des appellations plus spécifiques se rapportent aux métiers : *UMURIMYI* (agriculteur, cultivateur), *UMWOROZI* (éleveur, pasteur), *UMUBUMVYI* (potier), *UMUCUZI* (forgeron), *UMUJISHI* (vannier, tisserand), *UMUHIGI* (chasseur), *UMUROVYI* (pêcheur), etc. Roturiers et manants (*NYARUCARI*) sont distincts des nobles (*ABAPFASONI, ABAGANWA*), tout comme les riches (*ABATUNZI, ABAKIRE*) le sont des pauvres (*ABORO, ABAKENE*). Le patron s'appelle *SHEBUJA* ; son client est un *MUGABIRE*, parfois un *MUGERERWA* ou un *MUKEBERWA*, etc.

Mais **dans le cas des tribus, UBWOKO est le seul terme générique utilisé**. Vu que les qualificatifs *hutu, tutsi et twa* renvoient en premier lieu au concept *UBWOKO* [36 : 9], les groupes correspondants ne peuvent pas être des ensembles professionnels ou des classes sociales plutôt que des tribus. La dénomination « *catégorie sociale* » préférée par certains est correcte et commode, et cependant stérile : elle pose le problème sans le résoudre, car elle s'applique autant aux tribus et aux ethnies qu'aux castes et aux classes.

- [11] CHRÉTIEN J.-P., « *Nouvelles hypothèses sur les origines du Burundi. Les traditions du Nord* », in : NDORICIMPA L. et GUILLET C., « *L'arbre-mémoire. Traditions orales du Burundi* », pp. 11-52. Éditions Karthala, Paris, **1984**, 249 pages.
- [12] CHRÉTIEN J.-P., « *Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi* », in : AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E. (éditeurs), « *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et États en Afrique* ». Éditions LA DECOUVERTE/Textes à l'appui Paris, **1985**, pp. 129-169.
- [13] CHRÉTIEN J.-P. et VANACKER C., « *L'âge du fer et l'histoire du peuplement* », in : MWOROHA E. (éd.), « *Histoire du Burundi, des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle* ». Éditions Hatier, Paris, **1987**, 272 pages, pp.79-104.
- [15] DOZON J.-P., « *En Afrique, la famille à la croisée des chemins* », in : BURGUIÈRE A. et al., « *Histoire de la famille* », tome 2, 560 p., pp. 300-337. Éditions Armand COLIN, Paris, **1986**.
- [16] GAHAMA J., « *Le Burundi sous administration belge. La période du mandat (1919-1939)* ». Éditions Karthala, Paris, **1983**, 465 pages.
- [25] MADIRISHA J., « *Le facteur ethnique dans les États africains. Première partie* ». Bujumbura, 23/12/**1988**. Cfr. LE RENOUVEAU DU BURUNDI : n° 2770.
- [28] MWOROHA E., « *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au dix-neuvième siècle* ». Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan, **1977**, 352 pages.
- [30] MWOROHA E. (éditeur), « *Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle* ». Éditions Hatier/Paris **1987**, 272 pages.
- [32] NDAYWEL E NZIEM, « *Histoire clanique et histoire ethnique : quelques perspectives méthodologiques* », in : « *La civilisation ancienne des peuples des grands lacs* » (ouvrage collectif), pages 272-282. Éditions KARTHALA, Paris, **1981**, 497 pages.
- [34] NTAHOKAJA J.-B., « *Imigenzo y'ikirundi* ». Université du Burundi, Bujumbura, **1978**, 185 pages.
- [36] RÉPUBLIQUE DU BURUNDI, « *Rapport de la commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale* ». Bujumbura, avril **1989**, 165 pages.
- [37] RODEGEM F.-M., « *Dictionnaire Rundi-Français* ». Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren/Belgique, Série in-8°, Sciences humaines, n° 69, **1970**, 644 pages.
- [41] SIBOMANA Adrien, Premier Ministre, « *Déclarations à la Presse* », in : LE RENOUVEAU DU BURUNDI, n° 2740, 18.11.1988, pp. 3-4.
- [42] SIMONS E., « *Coutumes et institutions des Barundi* ». Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais, Elisabethville (Lubumbashi aujourd'hui), **1944**, n° 7 à 12, pp. 137-282.
- [44] TROUWBORST A.A., « *Le Burundi* », in : d'HERTEFELT M., TROUWBORST, SCHERER J.H., « *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale: Rwanda, Burundi, Buha* ». Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren/Belgique, Monographies ethnographiques - n° 6, **1962**, 247 pages, pp. 113-169.
- [47] ZONABEND F., « *Regard ethnologique sur la parenté et la famille* », in : BURGUIÈRE A. et al., « *Histoire de la famille* » (tome 1). Éditions A. COLIN, Paris, **1986**, 640 p., pp. 15-75.

## 2. CLASSE, CASTE, ÉTAT

Des classes sociales sont données si la société comprend de vastes groupes qui sont distincts par la nature et la quantité de moyens de production détenus par leurs membres, la place et le rôle de ceux-ci dans les structures de la production ou, plus simplement, la façon de gagner la vie et le degré de richesse sociale.

Les fondements historiques de la scission de la société en classes sont dès lors **la propriété privée des moyens de production** et un degré déterminé de division sociale du travail ou de **développement des forces productives**, en ce compris les instruments de production. L'une se reflète dans les échanges économiques entre particuliers, l'autre dans l'existence de métiers divers ou de professions différentes.

**Au 19<sup>e</sup> siècle, les échanges économiques sont assez variés et fréquents au Burundi.** Ils y ont déjà engendré la dette (*UMWENDA*) et la créance (*INGURANE*), le gage ou l'hypothèque (*INGWATI*) et l'usurier (*UMUYUNZI*). Le bétail, par exemple, intervient dans des relations économiques très diverses ; entre autres le prêt (*UGUTIZA*), le dépôt (*UKUBITSA*), le gage (*UKUGWATIRIZA*) et le troc (*UGUKABA*), celui-ci sous deux formes : *UKUGUZA* (échange de gros bétail contre du petit bétail) et *UKUGEREKA* ou échange d'un bovin contre un autre de moindre valeur et du petit bétail [42 : 208-212].

En ce qui concerne la division sociale du travail, de nombreux ménages s'adonnent surtout à l'agriculture ou à l'élevage. Des options artisanales ont déjà vu le jour, notamment celles de forgeron, de potier et de vannier.

**Les moyens de production principaux n'en restent pas moins la terre et le bétail.** Les « propriétaires » de la terre peuvent être répartis en 5 catégories, selon que la valeur ou l'étendue de leur(s) fonds est très grande, grande, moyenne, petite ou nulle. On obtient de même 5 catégories de « possesseurs » de bétail, d'après la valeur ou l'abondance de leur cheptel.

Encore faut-il considérer la somme des moyens de production disponibles, donc la quantité de terres et de bétail que détient chaque groupe domestique ou unité de production. La façon de mettre en valeur les moyens de production et/ou d'acquérir la richesse sociale n'est pas à négliger non plus. Pour assurer sa subsistance, l'intéressé exploite-t-il ses moyens de production lui-même ? Ou uniquement des moyens de production à lui ? Ou bien recourt-il à autrui ?

Compte tenu de tout cela, 3 classes se laissent identifier dans la société burundaise du 19<sup>e</sup> siècle. Les 2 extrêmes sont les **prolétaires** ou *BASHUMBA* [3] et les **grands propriétaires**. La classe intermédiaire et la plus peuplée est la paysannerie où se côtoient des paysans aisés, des paysans moyens et des paysans pauvres. Le **paysan moyen** est celui qui, avec ses propres biens, peut tout juste assurer la subsistance à sa famille nucléaire. Le **paysan aisé** y parvient sans devoir exploiter en totalité ses moyens de production ; en toute saison il possède des terres et/ou du bétail qui ne sont pas directement indispensables à l'entretien de sa maisonnée. Quant au **paysan pauvre**, ses moyens de production sont insuffisants pour faire vivre les siens normalement.

LES CLASSES SOCIALES DANS LE BURUNDI DU XIX<sup>e</sup> SIECLE.

| Catégorie | Moyens de production              |                                     | Classe<br>ou<br>sous-classe sociale | Combinaisons<br>principales |
|-----------|-----------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------|-----------------------------|
|           | Valeur,<br>étendue,<br>importance | Nature :<br>Terres (T)   Bétail (B) |                                     |                             |
| 1         | Très grande                       | T1   B1                             | Grands propriétaires                | T1-B1, T1-B2, T2-B1         |
| 2         | Grande                            | T2   B2                             | Paysans aisés                       | T2-B2, T2-B3, T3-B2         |
| 3         | Moyenne                           | T3   B3                             | Paysans moyens                      | T3-B3, T3-B4, T4-B3         |
| 4         | Petite                            | T4   B4                             | Paysans pauvres                     | T4-B4, T4-B5                |
| 5         | Nulle                             | T5   B5                             | Prolétaires, <i>BASHUMBA</i>        | T5-B5                       |

Une des voies ouvertes au prolétaire ou au paysan pauvre pour couvrir ses besoins est d'offrir ses services à de plus riches que lui contre des moyens de subsistance. S'il préfère échanger ses prestations ou plutôt sa force de travail contre la concession de moyens de production par le paysan riche ou le grand propriétaire, il s'engage dans le clientélisme. On l'appelle alors *UMUGABIRE* ou *UMUGERERWA* (et dans certains cas *UMUKEBERWA*), selon que son partenaire lui donne du bétail (clientèle pastorale) ou des terrains (clientèle foncière) à mettre en valeur. Les rapports ainsi instaurés sont-ils égaux ? Pas le moins du monde. En fait, la misère matérielle engendre la dépendance personnelle qui parachève la servitude du client envers son patron.

Rappelons-nous cependant que dans le cadre des institutions basées sur « les liens du sang », on ne peut pas nouer des relations économiques à sa guise, sans la tutelle du lignage. De surcroît, personne n'a les moyens de contraindre les congénères devenus ses clients ou ses débiteurs à respecter leurs engagements envers lui. Les nouveaux rapports basés sur l'appât du gain et (par conséquent) l'exploitation systématique d'autrui sont donc incompatibles avec la prééminence des institutions lignagères. Alors l'État s'impose et vient à leur secours.

**Les caractéristiques générales de l'État sont le recensement des habitants selon leur résidence, la présence de corps permanents de fonctionnaires civils placés au-dessus des « citoyens », et surtout une force militaire permanente qui ne consiste pas dans l'armement de toute la population.** En pratique, l'État est toujours l'organe suprême dont se sert la classe économique la plus puissante pour exercer son contrôle et sa domination sur l'ensemble de la société. Tant et si bien que là où existe un État, il y a aussi des luttes de classes et réciproquement.

Dans le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle où nous venons d'identifier des classes sociales, **l'État est de fait une réalité.** Sur le plan administratif, la population (*ABANYAGIHUGU*) se compose de gouvernants (*ABATWARA*) et de gouvernés (*ABATWARWA*). Le roi (*UMWAMI*) est censé régner sur l'ensemble du pays. À la tête des provinces se trouvent des gouverneurs (*ABATWARE*). Ils

se recrutent surtout parmi les nobles issus des familles royales (**ABAGANWA**). Le roi est le premier d'entre ces **BAGANWA**, et il dirige lui-même le centre du pays. Quelques gouverneurs sont étrangers aux familles dynastiques : ce sont les **INKEBE**. Nous leur assimilons les rares ritualistes (**ABIRU**) qui sont responsables des nécropoles royales, dans la mesure où chacun de ces ilots se comporte en mini-province [28 : 137, 152], [29 : 219].

Les habitants sont recensés en tant que sujets de tel ou tel gouverneur, donc d'après le lieu de résidence. Ainsi sont contournées avec doigté les difficultés d'un recensement d'après « les liens du sang », vu la dispersion des clans et des tribus. Pour chaque commune (**INTARA**) de sa province (**IGIHUGU**), le gouverneur (**UMUTWARE**) désigne un administrateur qui devient son délégué local (**ICARIHO**). Dans le commandement du **MUTWARE** particulier qu'est le **MWAMI**, l'**ICARIHO** s'appelle **UMWISHIKIRA**, car il a accès direct (**KWISHIKIRA**) à la cour royale, sans transiter chez un gouverneur. Ce privilège est reconnu aussi à tout « prince » (**UMUGANWA**) devenu simple **ICARIHO** hors du territoire royal [28 : 134].

L'**ICARIHO** ou l'**UMWISHIKIRA** dispose souvent de hérauts (**ABAHAMAGAZI**) affectés chacun à un voisinage (**UMUGINA**) déterminé ou à une colline géographique (**UMUSOZI**) donnée. Le **MWAMI** et les autres **BATWARE** s'entourent de notables (**ABASHINGANTAHE**) qui font office de conseillers (**ABAJENAMA**), de juges (**ABACAMANZA**), d'émissaires ou d'ambassadeurs (**INTUMWA**). Ils disposent d'un certain nombre de guides (**ABARONGOZI**) et d'éclaireurs (**ABATASI**), d'une escorte personnelle (**ABAGENDANYI**) et d'une **milice privée** [28 : 144] permanente (**INTORE**). Les membres de ces milices sont choisis parmi les favoris (**ABATONI**) et les autres courtisans (**ABASAVYI**) ; leur mission principale est de réprimer la population locale [28 : 178]. Enfin, le **MWAMI**, le **MUTWARE** et l'**ICARIHO** ou l'**UMWISHIKIRA** président chacun un **tribunal** (**SENTARE**). Un système de tributs assez complexe leur permet de collecter les impôts nécessaires à l'entretien de l'appareil étatique [4].

Des paysans profitaient de la circonstance, nous dira-t-on, pour mériter et obtenir une promotion sociale ; les prestations exigées par le **MUTWARE** n'étaient pas toujours exorbitantes, pénibles ou extorquées avec une brutalité extrême, et le **MUTWARE** redistribuait les tributs reçus [29 : 221-222].

Ladite promotion n'était toutefois pas immédiate et générale, contrairement à l'exécution des prestations. La majorité des fournisseurs de tributs ne recevaient du **MUTWARE** aucun don, et jamais un don équivalent à leurs apports. Quant au sujet qui s'abstenait unilatéralement de toute prestation au profit du **MUTWARE**, il était d'ordinaire voué aux pires sanctions. Par conséquent, **le système tributaire fonctionnait grâce au monopole de la coercition détenu par le MUTWARE comme agent de l'État.**

Pour décrire la hiérarchie politique, nous avons à dessein laissé de côté la nomenclature vulgarisée plus tard par le colonisateur. Dans la littérature coloniale, en effet, les officiels ne font point état de gouverneurs et d'administrateurs indigènes, de provinces et de communes ; ils parlent de **chefs** et de **sous-chefs**, de **chefferies** et de **sous-chefferies**. Sous leur plume, le terme **GANWA** s'applique souvent à tous les chefs (nos « gouverneurs »), qu'ils soient de sang royal ou pas ; et le mot **UMUTWARE**, que nous employons à l'adresse du gouverneur (« chef »), sert plutôt à désigner le « sous-chef », homologue de l'**ICARIHO** ou du **MWISHIKIRA** (administrateur) de naguère.

LES AUTORITÉS DANS LE BURUNDI DU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE.

| Échelon territorial               | Responsable   | Compétence(s) dans le domaine : |                           |           |           |
|-----------------------------------|---|---------------------------------|---------------------------|-----------|-----------|
|                                   |   | administratif/<br>exécutif      | judiciaire/<br>législatif | militaire | religieux |
| PAYS-ROYAUME<br>(Igihugu, ingoma) | <b>UMWAMI<br/>(Roi)</b>   | +                               | +                         | +         | -         |
| PROVINCE<br>(igihugu)             | <b>UMUTWARE<br/>(gouverneur)</b><br><br>- <b>GANWA</b><br>(princes, dont le roi)<br>- <b>INKEBE</b><br>(dont certains BIRU) | +                               | +                         | +         | -         |
| COMMUNE<br>(Intara)               | <b>ICARIHO (*)</b><br>(délégué, substitut)  | +                               | +                         | -         | -         |
| COLLINE<br>(Umusozi)              | <b>UMUHAMAGAZI<br/>(héraut)</b>   | ?                               | -                         | -         | -         |
| VOISINAGE<br>(Umugina)            | <b>UMUHAMAGAZI<br/>(héraut)</b>   | ?                               | -                         | -         | -         |
| DIVERS                            | <b>UMUSHINGANTAHE<br/>(notable)</b><br><br><b>UMUNYAMABANGA<br/>(ritualiste)</b>  | -<br>-                          | ?<br>-                    | -<br>-    | -<br>+    |

(\*) Cas particulier : UMWISHIKIRA = *Icariho* du roi, et/ou *Icariho*-prince (GANWA-*icariho*).

Plus intolérables que ces acceptions abusives sont les **lacunes de l'organigramme politique proposé par Mworoha** pour le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle [28 : 210], [29 : 226]. Exclure des autorités administrantes l'*ICARIHO* et le *MWAMI* est en effet une absurdité. Rien n'indique non plus que le *MWAMI* est une autorité « sacrée » ou religieuse. ***Car même si sa personne est réputée sacrée, le MWAMI n'est chef ou membre d'aucune des confréries qui règlent le rituel sacré de la Cour ou les grandes cérémonies religieuses dans le pays.***

Par ailleurs, le fait d'être notable (*UMUSHINGANTAHE*) ou juge (*UMUCAMANZA*), ou d'être un « homme de secret » (*UMUNYAMABANGA*) en tant qu'intrônisateur (*UMUGANUZA*), gardien de la tombe d'un roi ou d'une reine-mère, devin (*UMUPFUMU*) ou prêtre (*IGISHEGU*) confère de l'influence. Grâce à cela, quelques personnes ont même accédé à de hautes fonctions politiques. Tout « ritualiste » n'est pas pour autant une autorité politique ou administrative, et pas davantage le notable de colline, fût-il un juge. **Le pouvoir politique authentique dans le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle est en fait détenu et exercé uniquement par le *MWAMI*, le *MUTWARE* et l'*ICARIHO*.**

Pourquoi Mworoha et ses compères tiennent-ils à y ajouter le notable, le juge et le ritualiste, tout en gonflant à l'excès les prérogatives politiques de ceux-ci ? Pourquoi ne se lassent-ils pas d'affirmer que ces fonctions étaient parfois occupées par des Tutsis, mais qu'elles étaient surtout réservées à des Hutus ? **L'objectif est de faire croire que les Hutus étaient plus choyés et plus nombreux que les Tutsis dans la hiérarchie politique du pays.** D'ailleurs, insinue-t-on, les Hutus n'étaient pas réellement exploités, si ce n'est que la caste « non-tutsie » des *GANWA* les contrariait parfois.

Mworoha espère ainsi ébranler l'idéologie de certains selon laquelle les Tutsis, surtout par le biais d'une poignée de Tutsis politiciens, ont de tout temps opprimé les Hutus. À voir la légende qu'il propose, Mworoha sous-entend lui aussi que le politicien est à la fois représentant et responsable de sa tribu, et que le pouvoir politique a pour source et finalité « les liens du sang ».

Replongeons-nous dans la société burundaise du 19<sup>e</sup> siècle, et interrogeons les faits à ce sujet. La propriété privée de la terre et du bétail est, pour le roi et les gouverneurs, la véritable assise du pouvoir politique. Celui-ci accroît leurs moyens de s'enrichir et de dominer la population [28 : 147-149], y compris lors des formalités administratives, des arbitrages judiciaires et des « échanges » de cadeaux ou de prestations [28 : 191-207]. C'est grâce à leurs richesses matérielles que les gouverneurs et le roi peuvent se constituer chacun une milice permanente, et donc se bâtir une puissance militaire pour réprimer ou spolier la population [28 : 144, 178].

On peut en dire autant du pouvoir religieux. « *Le culte rendu aux esprits des morts (IMIZIMU) s'adressait avant tout à l'esprit du grand-père* » [34 : 196] : son horizon se limite donc au lignage, voire à la lignée. **Le véritable culte populaire des Rundis (Burundais), pratiqué en privé et en public, est celui des IMANDWA dédié à Kiranga ou à Ryangombe.** Le roi et le gouverneur n'exercent en tant que tels aucune autorité dans ce domaine ; le *MWAMI* ne peut même pas s'initier au *KUBANDWA*.

Cependant, les Burundi ont un autre culte, célébré d'ordinaire en famille et donc privé : celui des *IMANA*. Ces forces mystiques sont multiples [37 : 257] : elles correspondent à la Chance et à la Fortune, ou au contraire à l'Infortune et à la Malchance, selon qu'elles sont bénéfiques (*IMANA NZIZA*) ou maléfiques (*IMANA MBI*). En d'autres termes, **l'IMANA dit Dieu unique, universel, tout-puissant et toujours bienveillant est une création des missionnaires européens** [38 : 80].

Avant la colonisation, les *IMANA* les plus vénérés par les Burundais [39 : 600] étaient ceux qui dispensent la vie (*RUREMA*, *RUGIRA*) et la fécondité (*SEBIBONDO*), la santé et la richesse (*RUKIZA*), la connaissance (*RUMENYI*) et les cadeaux ou la puissance (*RUGABA*). « *Par figure d'hyperbole, on comparait les hommes puissants et riches à IMANA* » [44 : 155]. C'est ainsi que « *le MWAMI était considéré comme l'intermédiaire par excellence entre lui et les hommes, et avait des caractères presque divins* » [44 : 155]. Et de fait : le roi ne dispose-t-il pas des personnes et des biens ? Ne possède-t-il pas et ne peut-il pas donner, enlever ou protéger les biens les plus précieux que le plus bienveillant des *IMANA* dispense à ceux qui l'implorant : la terre, le bétail, la vie ?

Mais « lorsque des calamités naturelles affectaient profondément le pays, le MWAMI pouvait être disqualifié pour le diriger », alors que les cultes de Kiranga et des IMANA s'intensifiaient [31 : 96]. C'est dire que **la prospérité matérielle est la véritable assise du pouvoir politique des BATWARE et des prétentions éventuelles du MWAMI au pouvoir religieux.**

Le principe est que dans chaque secteur et à chaque niveau, les postes-clés de l'appareil étatique sont confiés à des riches. Le **BUSHINGANTAHE** (magistrature), par exemple, passe pour une institution fort ouverte et démocratique [36 : 23]. On n'y entre cependant que si l'on est assez riche pour financer les différentes étapes du stage. « Cela coûte très cher et il y a beaucoup de gens qui n'arrivent jamais à franchir tous les stades » [44 : 148] ; à tel point que le pauvre n'ose pas se porter candidat, même s'il a tous les autres atouts : être courageux, intelligent, respectueux, intègre et d'une moralité exemplaire [34 : 138].

**Le poids de la richesse se fait sentir jusqu'au sommet de la pyramide sociale.** Le groupe GANWA qui contrôle le pouvoir suprême n'est-il pas censé réunir les princes de sang ou les familles dynastiques ? Toutefois, un membre ou un descendant d'un lignage royal reste GANWA tant qu'il est riche. Appauvri, il sera repoussé (*GUTAHIRIZWA*) par ses anciens pairs et aura le statut d'un Tutsi parmi beaucoup d'autres. **Pour l'État, la puissance socio-économique du moment l'emporte en général sur les origines familiales.**

Par conséquent, les GANWAS sont des riches qui invoquent leur ascendance royale pour se démarquer des autres grands propriétaires et se maintenir tout au sommet de la hiérarchie politique. Comme tels, c'est-à-dire en tant que **caste de l'aristocratie et excroissance de la classe des grands propriétaires**, les GANWAS se situent hors de la masse sur le plan social ; ils forment un groupe d'un autre genre que les catégories hutue, tutsie et twa beaucoup plus anciennes.

En effet, le système *ganwa* semble avoir été établi par le roi Ntare II Rugamba (1800-1850), dans le cadre de la dynastie fondée par Ntare Rushatsi à la fin du 17<sup>e</sup> siècle, alors que les catégories hutu, tutsi et twa existaient déjà [17 : 145]. On peut donc imaginer que les GANWAS ont émergé de l'une de ces catégories ou de plusieurs d'entre elles. Cela est confirmé par l'attitude des GANWAS en 1957, lorsque fut envisagée la suppression des mentions « hutu, tutsi, et twa » dans les livrets d'identité et autres documents officiels. Les GANWAS présents au Conseil Supérieur du Pays ont rejeté cette suggestion du Résident belge. Mais ce qui est plus important, c'est qu'ils n'ont pas proposé l'adoption explicite de la mention « *ganwa* » spécialement pour les membres de leur caste [16 : 286-287], dont l'appartenance tribale doit donc se trouver du côté « hutu, tutsi et/ou twa ». Par bonheur, les faits sociaux simplifient les recherches : en pratique, un GANWA déchu se classe parmi les Tutsis, avant comme après la colonisation belge, par exemple lors de la faillite de la monarchie burundaise en 1965-66.

Mais faut-il vraiment s'appesantir à ce stade sur l'identité tribale des GANWAS ? Laissons cela aux analystes superficiels qui croient qu'un gouvernant ne peut qu'être au service de sa tribu, de son clan et de son lignage. **En général, les hommes politiques défendent d'abord et surtout leurs intérêts individuels et/ou leurs intérêts de classe.** Aussi pensons-nous avoir dit l'essentiel sur les GANWAS en les présentant comme une fraction de la classe des grands propriétaires et une caste réservée à l'aristocratie active.

- [3] **BOTTE R.**, «*Processus de formation d'une classe sociale dans une société africaine précapitaliste*». Cahiers d'Études Africaines, **1974**, **56**, XIV-4, pp.605-626.
- [4] **BOTTE R.**, «*Burundi : de quoi vivait l'État ?*». Cahiers d'Études Africaines, XXII/3-4, **1982**, **87-88**, pages 277-324.
- [16] **GAHAMA J.**, «*Le Burundi sous administration belge. La période du mandat (1919-1939)*». Éditions Karthala, **Paris**, **1983**, 465 pages.
- [17] **GAHAMA J.**, «*Le règne de Ntare Rugamba : naissance du Burundi moderne*», in : **MWOROHA E.** (éd.), «*Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*», pp. 145-163. Éditions Hatier, **Paris**, **1987**, 272 pages.
- [28] **MWOROHA E.**, «*Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au dix-neuvième siècle*». Les Nouvelles Éditions Africaines, **Dakar-Abidjan**, **1977**, 352 pages.
- [29] **MWOROHA E.**, «*L'organisation politique sous le règne de Mwezi Gisabo (ca. 1850-1908)*», in : **MWOROHA E.** (éd.), «*Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*». Éditions Hatier, **Paris**, **1987**, 272 p., pp. 207-227.
- [31] **MWOROHA E. et NDAYISHINGUJE P.**, «*Le Mwami dans l'État du Burundi ancien*», in «*La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*» (ouvrage collectif). Éditions Karthala, **Paris**, **1981**, 497 p., pp. 89-99.
- [34] **NTAHOKAJA J.-B.**, «*Imigenzo y'ikirundi*». Université du Burundi, **Bujumbura**, **1978**, 185 pages.
- [35] **NTAHOMBAYE P.**, «*La langue et la culture*», in : **MWOROHA E.** (éd.), «*Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*». Éditions Hatier/**Paris** **1987**, 272 pages.
- [36] **RÉPUBLIQUE DU BURUNDI**, «*Rapport de la commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale*». Bujumbura, avril **1989**, 165 pages.
- [37] **RODEGEM F.-M.**, «*Dictionnaire Rundi-Français*». Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), **Tervuren/Belgique**, Série in-8<sup>o</sup>, Sciences humaines, n<sup>o</sup> 69, **1970**, 644 pages.
- [38] **RODEGEM F.-M.**, «*Sens et rôle des noms propres en histoire du Burundi*». Études d'Histoire Africaine (**Lubumbashi**, Zaïre), VII (**1975**), 77-87.
- [39] **RODEGEM F.-M.**, «*Les donateurs de vie et de bonheur dans la société rundi*». Cultures et Développement, **Louvain**, **1975**, VII, **3/4**, 597-615.
- [42] **SIMONS E.**, «*Coutumes et institutions des Barundi*». Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais, **Elisabethville** (Lubumbashi aujourd'hui), **1944**, n<sup>o</sup> 7 à 12, pp. 137-282.
- [44] **TROUWBORST A.A.**, «*Le Burundi*», in : **d'HERTEFELT M., TROUWBORST, SCHERER J.H.**, «*Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale: Rwanda, Burundi, Buha*». Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), **Tervuren/Belgique**, Monographies ethnographiques - n<sup>o</sup> 6, **1962**, 247 pages, pp. 113-169.

### 3. CLIENTÉLISME ET FÉODALITÉ EN GÉNÉRAL

La société féodale typique semble être celle de l'Europe francque du Moyen Âge. Si ses origines remontent déjà au premier siècle de l'ère chrétienne, sa cristallisation ne s'est ébauchée qu'aux confins du 8<sup>e</sup> et du 9<sup>e</sup> siècles, pour enfin s'affirmer au 10<sup>e</sup> siècle. A ce « premier âge féodal » succéda le second : celui de l'apogée (du 11<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècles) et du déclin (à partir du 14<sup>e</sup> siècle).

Nous tenterons d'en dégager les traits essentiels sur les plans juridique, économique et politique, d'après les descriptions à nos yeux magistrales de Bloch [2], Boutruche [7] et Ganshof [18], avec l'espoir que l'analyse ultérieure du cas du Burundi s'en trouvera allégée.

#### 3.1. ASPECT JURIDIQUE

Les rapports féodalo-vassaliques sont la charpente des institutions de la société féodale européenne. Le point de départ est une relation privée entre deux personnes libres (non esclaves) dont l'une, à fortune insuffisante ou précaire, *se « commende »* avec succès à la mieux lotie pour être protégée, soutenue ou entretenue moyennant subordination.

L'intention de « commendise » (recommandation) est appuyée par la présentation de l'hommage (sous forme d'un geste de soumission), par un serment (non spécifique) de fidélité («la foi » ou promesse de répondre positivement à toute requête) et, le cas échéant, par la «sûreté» ou engagement à ne pas nuire au partenaire.

Ces formalités une fois accomplies en public et acceptées, le contrat entre le «commendé» et son interlocuteur sort ses effets. Le sollicite s'appelle dès lors «**seigneur**», sans doute en souvenir de la situation antique où la sécurité de l'individu était assurée par le groupe - clan ou lignage - sous la responsabilité des aînés (ou «seniores»). Le solliciteur, quant à lui, se dit «**vassal**».

Les partenaires ont désormais des obligations dont le non-respect compromet la relation, nouée en principe à vie. Le vassal doit «aide et conseil» au seigneur. Cette «**aide**» revêt la forme du service militaire surtout (participation aux campagnes, aux expéditions et à la garde des châteaux du seigneur), de services domestiques (administration et mise en valeur des domaines, port de messages) et de contribution financière, notamment pour payer la rançon du seigneur si celui-ci tombe prisonnier, l'armement de son fils aîné promu chevalier ou les frais de noce de sa fille aînée. Quant au «**conseil**», le vassal doit émettre son avis sincère chaque fois qu'il est sondé et, quitte à se déplacer, prendre une part active aux séances du tribunal du seigneur.

En contrepartie de ses prestations, le vassal aussi reçoit «aide et conseil», et plus précisément la «garantie matérielle»: le seigneur doit assurer au vassal l'entretien de sa maisonnée, lui prêter main forte dans les guerres défensives et le représenter s'il est cité en justice.

Parmi les systèmes de subordination privée qui ont servi d'humus à la vassalité (sans pour autant s'effacer totalement devant elle), une place particulière revient au **compagnonnage** et au **clientélisme**. Certains «chefs de clan» ou des aventuriers s'entouraient de compagnons qui les aidaient dans leurs expéditions militaires et à qui ils distribuaient une bonne part du butin en guise de récompense. À mesure que le chef devenait puissant, chacun de ses subordonnés voyait son propre poids relatif diminuer. Mais, comme «**suivant armé**», il comptait parmi les

**féaux** (ou les plus grands fidèles) de son ex-compagnon devenu prince ou roi; et il avait droit, de la part de celui-ci, à une protection spéciale appelée «**mainbour**».

Le résultat était analogue lorsqu'un homme riche prenait en charge des démunis qui s'en remettaient à lui quant à leur subsistance. Car pour le **client**, assurer la sécurité du **patron** et de sa maison était une nécessité vitale et le plus grand des devoirs. D'où l'apparition de **guerriers domestiques**, tous féaux et clients armés du patron. Entre les mains de dirigeants, cette «**truste**» (troupe de confiance) constituait non seulement une garde personnelle permanente, mais aussi le seul rempart efficace contre les assauts de l'ennemi en attendant la mobilisation de l'armée dont elle formait souvent le noyau.

En garantissant les moyens matériels d'existence au client, le patron le met en état de rendre les services attendus. De même le seigneur à l'égard du vassal. Ici, le but est atteint lorsque le dépendant est «**chasé**», c'est-à-dire logé, nourri et entretenu chez le seigneur et/ou aux frais de ce dernier. La solution idéale pour le vassal est cependant l'exploitation d'une terre à titre de propriété personnelle, donc l'obtention d'un «**alleu**». Les intérêts du partenaire y étant opposés, on adopte une solution intermédiaire: sans renoncer à ses droits de propriétaire, le seigneur accorde au vassal une **tenure** à vie. La tenure est en général grevée de charges élevées, donc **onéreuse** pour le vassal. Lorsqu'elle est **avantageuse** (à charges minimales) ou gratuite (exception), la tenure devient pour ainsi dire une libéralité ou un **bienfait** du seigneur au vassal; elle s'appelle alors «**bénéfice**».

La recommandation, la présentation de l'hommage et la prestation du serment de fidélité par le vassal précèdent normalement l'octroi du bénéfice par le seigneur. Si le vassal manque à ses obligations, s'il ne pose pas le geste attendu ou requis, le bénéfice lui est retiré: les services du vassal sont la motivation du don du bénéfice, donc le ressort de la relation.

À l'époque de Charlemagne, la subordination du vassal est telle qu'il lui est interdit de se «commender» à plus d'un seigneur. La fidélité du partenaire est moins stricte, mais elle peut amener le seigneur à s'interposer entre son vassal et les autorités publiques, y compris le souverain. D'où l'intérêt de celui-ci à augmenter le nombre de ses propres vassaux et, surtout, à vassaliser les subalternes influents.

Cette tâche est peu compliquée pour l'empereur, dont les succès militaires sont immenses. Grâce à ses vastes conquêtes territoriales, il peut se montrer généreux dans la distribution des bénéfices: des tenures foncières dans la plupart des cas, mais parfois aussi des charges publiques appelées «**honneurs**», à savoir des fonctions politiques (comtales, ducales), administratives (ministérielles) ou religieuses (abbatiales, épiscopales) dont l'exercice est aussi rentable que la mise en valeur d'une tenure.

En guise de bénéfice, le souverain peut aussi renoncer à ses droits (fiscaux et autres) sur l'ensemble ou sur une partie des domaines du vassal. Il lui suffit d'accorder à ces territoires **l'immunité**, autrement dit l'autonomie à l'égard de l'État central. Les maîtres des terres immunes, et parmi eux beaucoup d'abbés et d'évêques, reprennent ensuite à leur compte les «**honneurs**» des agents publics. Ce sont eux qui, sur leurs propres domaines, lèvent l'impôt et l'armée, administrent la population et rendent la justice, fonction très recherchée pour les multiples profits qu'elle procure sous forme de pots-de-vin, d'amendes et de confiscations. Ainsi donc, le territoire immune est en pratique «un État dans l'État», pouvant même frapper monnaie.

La générosité mesurée du souverain envers ses dépendants de haut rang va conduire à un accroissement considérable de leur fortune et de leur influence sociale. Par suite, des seigneurs se mettent peu à peu sous la dépendance d'autres seigneurs (qualifiés de **suzerains** par les **vasseurs** ou vassaux de leurs vassaux). Au fil des jours les «*commendés*» ordinaires à prestations sans éclat ou «*vilaines*» (parce qu'essentiellement agricoles ou domestiques) vont s'appeler **serfs**, et leur tenure, «*censive*» ou «*vilainage*». Le terme «**vassal**» sera de plus en plus réservé aux dépendants puissants, en général des nobles ou des aristocrates, dont on attend surtout le service militaire (très prisé s'il s'effectue dans la cavalerie).

Un aspect juridique non négligeable est qu'à la mort de l'un des partenaires, le contrat vassalique prend fin. Mais les besoins qui l'ont engendré subsistent de part et d'autre chez les descendants. Ils poussent ceux-ci à un nouvel accord. Les rapports de dépendance tendent donc à se renouveler à chaque génération et entre les mêmes familles. Que la pratique devienne habitude puis coutume, et la **vassalité paraîtra héréditaire**.

Ce glissement une fois opéré, le vassal introduit peu à peu le bénéfice dans son patrimoine, et son envie d'acquérir un maximum de bénéfices devient incoercible. Pour l'obtention de bénéfices supplémentaires, la pluralité des engagements ne posera pas de problème sérieux si un seul et même seigneur est sollicité. Or, le vassal gagne beaucoup à avoir des seigneurs différents: la surenchère lui permet d'obtenir des bénéfices à des conditions de plus en plus souples, voire d'être assez indépendant de chaque seigneur pris à part.

Afin que cette évolution n'asphyxie pas le système en exemptant le vassal de toute fidélité, on institue la **ligesse** : possibilité pour le seigneur de s'assurer les services de plusieurs hommes liges, mais obligation pour le vassal d'être l'homme lige (ou «solide» ou «absolu») d'un seul seigneur à servir avant, envers et même contre tous les autres.

Bénéfice et féodalité sont-ils liés? Le mot «bénéfice», nous le savons, résume les prestations du seigneur pour assurer l'entretien ou la subsistance matérielle de son dépendant personnel. Parfois, le vassal chasé recevait en bénéfice du bétail ou tout autre bien mobilier de valeur, catégorie appelée «**feos**» ou «feus». Les dérivés latins «**feodum**» et «fevum» désignaient donc à l'origine une espèce particulière du «*bénéfice*». Ils deviendront ensuite des synonymes de ce terme, avant de l'éclipser et de s'imbriquer dans le mot français «**fief**», sans doute apparenté avec l'allemand «*Vieh*» (qui se prononce «fie» et signifie «bétail»).

**Pierre angulaire de la féodalité, le fief** a des qualificatifs variés. Certains se rapportent au gage donné au vassal («**fief honneur**» ou «*fief de dignité*» s'il y a octroi d'un mandat public, «*fief de bourse*» ou «*fief de chambre*» en cas de versement d'une rente). D'autres connotent le type de liens de dépendance («*franc fief*» quasi gratuit; «*fief ample*» ou simple, par opposition au «*fief lige*» à effets plus rigoureux), ou bien la qualité du bénéficiaire («*fief de chevalier*»), voire sa prestation principale («*fief militaire*»). Deux expressions - «**fief de reprise**» et «*fief de sûreté*» (ou **engagère**) - évoquent le procès de constitution du fief. Dans le premier cas, en effet, le bénéficiaire «*reprend*» en fief un bien personnel qu'au préalable il a dû vendre ou céder à son partenaire; et dans le second, le débiteur sans liquidités «*engage*» (hypothèque) son alleu et l'inféode comme tenure plus ou moins avantageuse au créancier.

**Un contrat de dépendance conclu à vie entre deux personnes libres, le vassal et le seigneur; le fief (ou bénéfice), en ce compris l'immunité, comme moyen privilégié du seigneur pour s'acquitter de ses obligations envers le vassal qui, de son côté, doit au seigneur des**

prestations variées, à commencer par le *service militaire*; la pluralité des engagements du vassal, avec ou sans ligesse, en tant que reflet de l'essor du système vassalique: *telles sont, en définitive, les caractéristiques de la féodalité au sens juridique du mot.*

### 3.2. ASPECT ECONOMIQUE

Sur le plan économique, le régime féodal repose, depuis Charlemagne, sur les grands domaines. Leur prototype est le «*latifundium*» de l'époque romaine, centré sur la «*villa*» du maître du sol.

Qu'ils soient d'un seul tenant ou constitués de terres éparpillées, les **domaines** sont d'une importance inégale selon leur étendue (qui peut varier de quelques dizaines d'hectares à plus de 30.000 hectares), et/ou selon leur statut (domaine principal, domaine secondaire). Entre les mains du même maître du sol, le **domaine principal** et le(s) **domaine(s) secondaire(s)** forment un «*fisc*»: **unité administrative** souvent comparable à une commune ou à un district d'aujourd'hui, mais aussi **unité de production**. Le propriétaire de plusieurs domaines les visite l'un après l'autre. Le luxe et le faste qui lui sont dus à cette occasion stimulent l'économie interne d'un domaine et favorisent les échanges interdomaniaux.

La **réserve**, grande entreprise agricole et artisanale spécialement destinée à l'entretien du maître et de sa maisonnée, est le **noyau du domaine**. Elle comprend des champs, des prairies, des bois et des terres en friche, et surtout un vaste enclos délimitant la cour: la demeure du propriétaire, divers bâtiments d'exploitation (cuisine, granges, étables) et des logements pour les domestiques.

Autour de la réserve gravitent de petites exploitations paysannes: les «*manses*», qualifiés d'ingénueles, de lidiles ou de serviles selon qu'ils sont tenus par des hommes libres, des affranchis ou des esclaves. Chaque manse comprend une maison et des bâtiments agricoles (avec ou sans clôture), des terres destinées à l'usage privé des occupants de la maison et, accessoirement, des champs ou des prés sur lesquels la collectivité locale a parfois des droits. Terre où réside et dont vit un groupe familial, **la manse constitue la cellule de base** pour le village, pour la levée des tributs et pour la répartition des charges paysannes.

Les charges annuelles (**services et redevances**) équivalent au travail d'un homme pendant 2 à 8 mois, selon le type de manse. Les services consistent en des travaux ponctuels (appelés «*corvées*») qui sont à exécuter chaque semaine (1 à 3 jours), et en des travaux requis de façon plus continue (pendant une à deux quinzaines par an). Par ailleurs, chaque manse ingénuele doit, tout au long de l'année, entretenir les clôtures du domaine sur une longueur déterminée, mettre en valeur une parcelle de la réserve et participer au charroi des produits du domaine.

Quant aux redevances, ce sont surtout le loyer du sol (ou «*taille*») et le «*rachat*» ou taxe de substitution pour tout ou partie des services: corvées, charroi, obligations militaires. Cette taxe est souvent payée en nature: produits agricoles (céréales, légumes, bières), produits de l'élevage, bétail, étoffes, objets en bois, etc. Parfois on recourt au «*cens*», rente acquittée en argent et représentant l'ensemble des redevances, taille et rachat compris.

Pour gérer le domaine et en premier lieu la réserve, le propriétaire emploie les «*ministériaux*»: surveillants, policiers, percepteurs, «*antrustions*» ou gardes formant l'escorte et la milice personnelle du maître des lieux. La mise en valeur de la réserve domaniale est assurée par des esclaves (de plus en plus rares à cette époque), par des domestiques (en

général coûteux), et surtout par des «*manants*» ou tenanciers installés dans les manses, à côté des ministériaux non chasés.

L'analogie avec les rapports féodalo-vassaliques saute aux yeux. En réalité, le maître du sol est un seigneur quasi tout-puissant. Il dispose d'un «*droit de ban*» sur tout le territoire de son domaine: à l'instar des anciens chefs de clan auxquels il se substitue, il est l'autorité suprême du «*manoir*» pour les affaires judiciaires, les prestations fiscales et militaires, ainsi que les activités économiques. Dans ce dernier secteur il détient, par rapport à ses «*mancipes*» (sujets, dépendants), divers monopoles ou «*banalités*»: moulin, boulangerie, brasserie, etc.

Partant de sa position privilégiée, le seigneur domanial peut, sur un territoire donné, étendre son droit de ban sur des alleux d'autres hommes libres: soit qu'il intimide les alleutiers concernés (usurpation), soit qu'il obtienne en fief «*l'honneur*» d'administrer toute la circonscription dont relève son fisc ou son domaine. De la sorte, la **seigneurie** ordinaire ou domaniale se transforme en **seigneurie rurale** ou territoriale, laquelle est une caractéristique du paysage féodal.

***La société féodale implique en effet la fusion du système vassalique et du régime domanial des seigneuries. C'est donc un univers où l'économie, étroitement contrôlée par les chefs locaux ou proches, repose sur l'agriculture. La spécialisation des activités est limitée, les instruments de production et les moyens de transport sont rudimentaires. Partant, le volume des échanges est modeste, la monétarisation est plutôt rare, la spéculation financière est quasi insignifiante. L'autarcie prédomine, chaque unité de production visant à l'autosuffisance. Monde rustique par excellence, puisque la terre est la principale composante des fortunes, la source directe des moyens d'existence (grâce au labeur paysan), l'objet ultime des nombreuses confrontations militaires internes, le meilleur support des liens de dépendance personnelle et le fondement de l'exercice du pouvoir.***

### **3.3. ASPECTS POLITIQUE ET MORAL.**

Tout comme le droit de propriété du sol, **le pouvoir public est morcelé et hiérarchisé**. Souvent le pays ressemble à une mosaïque d'entités autonomes. Quant à la hiérarchie, **l'idée de contrat personnel ou privé sous-tend tous les rapports politiques**.

En fait, le pouvoir n'est ni absolu, ni théocratique ou divin: les dirigeants sont obéis ou servis en échange des biens qu'ils accordent ou qu'ils laissent aux subalternes: la soumission des masses implique l'octroi ou la reconnaissance de tenures foncières aux paysans, la fidélité des nobles et des aristocrates - laïques ou non - est récompensée par des fiefs; sinon, c'est la rébellion. **Le penchant martial est d'ailleurs évident**: les vassaux préférés sont ceux qui rendent d'éminents services militaires; et chaque guerre est, pour le subalterne qui s'y illustre, l'occasion de mériter un fief et/ou de monter de rang social.

La **chevalerie** a émergé de ce contexte après que le combat à cheval, devenu très fréquent, eut acquis une importance décisive pour les armées. Faut-il la considérer comme un trait fondamental de la société féodale, la classe des chefs ayant le monopole des armes, ou bien la minorité guerrière dans laquelle se recrutaient obligatoirement les vassaux?

Sur le plan historique, **c'est la chevalerie qui, en tant que corps social privilégié, s'est détachée de la masse des vassaux et non l'inverse**. Si le chevalier représentait le guerrier professionnel ou spécialisé par excellence et le vassal idéal dans une société souvent en guerre, tout vassal n'était pas pour autant chevalier et tout guerrier n'était pas d'office un vassal. La mobilisation pour la guerre touchait toutes les couches de la population, et ce *«principe de la levée générale devait traverser tout l'âge féodal et lui survivre»* [2 : 218]. Il est vrai que les nobles et les aristocrates étaient les candidats les plus sérieux à la chevalerie, car ils avaient plus que quiconque les moyens de se payer l'équipement fort onéreux du cavalier, et le temps de bien s'entraîner à le manier [2 : 218-221]. Mais *la chevalerie n'a jamais été fermée aux couches sociales restantes* [7 : 189-190].

Quelle est, au demeurant, la place exacte de la chevalerie dans la définition de la société féodale européenne? Tout comme la ligesse, **la chevalerie renvoie au second âge féodal**, à la féodalité cristallisée, classique. *«Mais souvent, en histoire, les formes classiques d'un régime ne constituent pas une marque d'épanouissement. Elles sont un manteau jeté sur des signes d'usure qui annoncent le déclin»* [7 : 113]. En Europe, **la prééminence des chevaliers parmi les vassaux et leur accession ultérieure à des privilèges héréditaires ont donc marqué des moments particuliers, sans pour autant être indispensables ni à l'existence, ni à l'essor du régime féodal en tant que tel**.

On se demande: la société féodale européenne ressemble-t-elle au paradis ou plutôt à l'enfer? Cultive-t-elle l'amitié et la fraternité, ou au contraire l'oppression et l'exploitation? Pour répondre correctement à ces questions, il faut tenir compte des circonstances dans lesquelles ladite société est née.

Peu de temps après la destruction de l'empire romain par les Germains (1<sup>er</sup> - 4<sup>ème</sup> siècles), «l'Occident chrétien» est assailli de toutes parts. Du 8<sup>o</sup> au 11<sup>o</sup> siècles, en particulier, invasions et razzias se succèdent sans arrêt, menées au Sud et à l'Ouest (Méditerranée, Espagne) par les Arabes et les Sarrasins musulmans, à l'Est par les Hongrois, au Nord et au Nord-Ouest par les Danois et d'autres Scandinaves. La réaction des souverains gallo-francs permettra, sous les Mérovingiens, de préserver le royaume franc en Gaule et, grâce aux succès de Charlemagne, de bâtir un empire englobant la Germanie.

On s'imagine bien les désastres économiques et le chaos, ou tout au moins le climat d'insécurité dus à ces guerres incessantes. Plus d'un État vacillaient, écartelés par de plus puissants; des populations entières se voyaient condamnées à migrer ou à être colonisées par des allogènes; beaucoup de clans, de lignages et de familles même se disloquaient. La situation générale commandait au riche de se chercher autant d'aidants que possible pour défendre sa fortune menacée, tandis que le pauvre ou le ruiné devait se trouver un protecteur local. De cette conjonction d'intérêts naquit tout un réseau de subordinations privées où fermentèrent le servage et la vassalité.

**Ces dépendances personnelles n'auraient sans doute pas vu le jour si le lignage d'une part, et l'État de l'autre, avaient eu assez de vitalité pour assurer à l'individu une protection sans faille**. Faut-il dès lors les considérer comme un appoint ou un succédané de la solidarité basée sur les liens du sang, ou bien comme un complément ou un concurrent de l'État?

Dans la société féodale, tous ces aspects s'enchevêtrent, d'autant mieux que la subordination d'individu à individu revêt des formes très variées, avec toutes sortes de transitions de l'une à l'autre. Doit-on s'étonner, par exemple, que le miséreux paumé considère comme un membre de sa parentèle le patron qui accepte de l'entretenir? N'est-il pas normal que le seigneur traite d'ami, de cadet ou de fils le subordonné qui veille sur ses biens? Le souverain a-t-il jamais accepté l'hommage de personnes qui ne s'engageaient pas à le servir et à affermir son autorité sur la population? N'y a-t-il pas eu, néanmoins, des vassaux qui dans les fiefs reçus se sont transformés en roitelets autonomes et/ou qui sont entrés en rébellion ouverte contre le pouvoir central?

Mais, en dépit de leur extrême diversité, les subordinations privées de la société féodale ont un trait commun: ce sont des contrats passés «*en toute liberté*» entre 2 personnes qui s'engagent à se rendre mutuellement des services, même si l'une (le serf ou le vassal) n'est pas (ou n'est plus) considérée comme l'égal de l'autre (le seigneur).

Pour se justifier et durer, un contrat de ce type devait d'une part représenter pour le subordonné une promotion ou, à défaut de cela, un moindre mal par rapport à la situation du moment ou à l'évolution spontanée imminente; alors le concerné pouvait se dire satisfait, même avec la conscience de donner plus qu'il ne reçoit. Le contrat devait, d'autre part, rapporter au seigneur au moins autant qu'il lui coûte.

Cependant, tout contrat fondé sur l'intérêt économique et passé en privé entre deux partenaires inégaux conduit sans bruit à l'exploitation du plus faible par le plus puissant. Dans le cas qui nous occupe, **protection, oppression et exploitation sont donc réunies dans les mêmes mains**. Le seigneur protège ses serfs contre toute «agression étrangère» parce qu'ils lui sont utiles, et il les presse lui-même à volonté pour qu'ils deviennent rentables au maximum. En d'autres termes, il se réserve le monopole de leur exploitation inscrite en filigrane dans l'accord de base.

On doit en dire autant des relations féodalo-vassaliques, à ceci près que le vassal peut surcompenser ses pertes par l'exploitation de ses propres hommes. Cela signifie, en définitive, que **l'oppression et l'exploitation exercées par les seigneurs domaniaux et territoriaux ou les grands propriétaires terriens peuvent être amorties ou esquivées, sauf par les dépendants sans subordonnés, notamment les paysans serfs.**\_\_

---

[2] BLOCH M., «*La société féodale*». Éditions Albin Michel, Paris, **1982**, 702 pages.

[7] BOUTRUCHE R., «*Seigneurie et féodalité. Le premier âge des liens d'homme à homme*». Paris, **1959**, AUBIER, Éditions Montaigne, 422 pages.

[18] GANSHOF F.-L., «*Qu'est-ce que la féodalité ?*». Éditions Tallandier, France, **1982**, 297 pages.

#### 4. CLIENTÉLISME ET FÉODALITÉ AU BURUNDI.

L'évolution du Burundi comporte-t-elle un stade comparable au modèle féodal européen? Dans le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle, «les liens personnels» que nous appelons subordinations privées «représentaient un réseau diffus de réciprocité, distinct de la hiérarchie politique. Ils concernaient aussi bien des gens très humbles que des puissants. Les obligations entraînées étaient infiniment variables selon les régions et les moyens respectifs des deux partenaires» (Chrétien J.-P., cité dans [28 : 190]). Souvent, le contrat partait «d'échanges volontaires fondés sur l'interdépendance économique» [28 : 189]; parfois il constituait un «pacte d'amitié» créant une «espèce de parenté» [28 : 189]. Mais la procédure s'articulait toujours sur des séquences quasi immuables, très nettes dans l'*UBUGABIRE* [28 : 187-189]: la recommandation, la présentation de l'hommage et la prestation d'un serment de fidélité du demandeur à son partenaire. Exactement comme dans l'Europe médiévale.

Entre Charlemagne et Ntare Rugamba, les similitudes sont d'ailleurs frappantes. Chacun des deux souverains accède au pouvoir dans un royaume assez récent, construit au prix de nombreuses guerres dirigées entre autres contre les agressions extérieures. Tout au long de ses vastes conquêtes territoriales, le souverain se voit obligé de donner le gouvernement des régions périphériques à des féaux, dont la mission principale est de consolider son autorité sur la population locale et de lui fournir les troupes dont il a si souvent besoin. Parce que l'œuvre repose sur des relations personnelles, elle se lézarde à la mort du souverain, minée par de nombreuses luttes intestines qui mettront même en danger l'intégrité territoriale du pays.

De plus, le *MWAMI* mène une vie rustique [28 : 116]. Il gouverne un pays rural [28 : 118] dont l'économie de subsistance, peu ouverte au commerce et à l'industrie, est axée sur l'agriculture. Celle-ci est contrôlée par les autorités locales, qui réglementent l'occupation et l'utilisation des terres arables et des pâturages [28 : 191-192]. Cette société rurale est dotée de pôles de production qui rappellent jusque dans le détail la structure domaniale de type carolingien [4].

Le *MWAMI*, par exemple, possède en privé un fisc composé de plusieurs domaines personnels (*IVYIBARE*) qu'il visite l'un après l'autre et dont certains abritent une population de 10.000 habitants ou plus. Chaque domaine (*ICIBARE*) est en partie occupé par de petites exploitations de paysans tenanciers, en un mot par des manses. Ces tenures paysannes sont supervisées par des ministériaux appelés *ABISHIKIRA*, à raison d'un par district ou colline géographique (*UMUSOZI*).

Sur l'autre partie du domaine s'étendent les champs, les pâturages et les habitations nécessaires au maître du sol, à sa maisonnée et au personnel de la Cour. On y trouve aussi un type particulier de dépendants liés au maître du sol par un «accord personnel et privé»: des paysans sans terres (*ABASHUMBA*), appelés en l'occurrence *ABANYAKIRIMBA*, *ABANYAREMBO* ou *ABANYARUGO*.

Exemptés du service militaire, ces «domestiques» se doivent d'être disponibles à tout moment pour seconder dans les tâches inférieures et ingrates le personnel attitré. En contrepartie de leur subordination et de leurs prestations, le maître du sol (ici le *MWAMI*) peut aller jusqu'à les laisser cultiver pour leur propre compte un lopin de la réserve domaniale. Alors ils deviennent des *BAGERERWA*, c'est-à-dire des «*BASHUMBA* chasés» vivant dans la même condition que le serf.

En tant que propriétaire de terres privées, **le MWAMI est donc un seigneur domanial, et cela est vrai pour n'importe quel MUTWARE** (gouverneur). Cependant, chaque *MUTWARE* détient dans sa circonscription le pouvoir suprême sur le plan militaire, administratif et judiciaire. Tous les habitants de la province, et pas seulement la population de ses domaines, sont sous sa coupe. Mais cette subordination n'est plus basée sur des accords privés plutôt volontaires, comme c'est le cas pour la seigneurie domaniale du *MUTWARE* dans ses *IVYIBARE*; c'est une sujétion reposant sur la coercition de l'État. Sous peine de sanction, tout résident propriétaire d'une terre, tout alleutier donc, est obligé de fournir à l'État du surtravail, pratiquement de la même manière que les dépendants privés dans les domaines: redevances et prestations de main-d'œuvre. **La province équivaut dès lors à une seigneurie rurale ou territoriale.**

Comment se présente à son tour la dépendance personnelle au sein des couches supérieures elles-mêmes? Voici d'une part le *MWAMI*. Des habitants se relaient chez lui pour «présenter leur hommage» [28 : 178] (*GUSHENGERA*) dans l'espoir d'obtenir une faveur, nous dirions un «*bénéfice*»: nomination comme notable, admission dans le personnel de la Cour ou dans la garde personnelle («*truste*») du roi ou, plus simplement, obtention de la protection royale («*mainbour*») pour échapper au surtravail exigé par les dirigeants régionaux ou à leurs exactions [28 : 174-175].

Les courtisans du roi sont en général des personnages riches et/ou importants. Ce sont, par exemple, les grands possesseurs de bovins désireux d'assurer leur bétail contre les prédatons des autorités locales et qui, leur hommage accepté, sont appelés *ABATONGORE* et deviennent pour la vie les hommes liges du souverain [28 : 200-201]. Ce sont également des gouverneurs de province venus se recommander pour obtenir de nouvelles terres à administrer ou solliciter l'appui du roi dans un conflit local qui les oppose à leurs pairs ou au peuple [28 : 125]. Le lien personnel étant chaque fois la clé du succès, **le MWAMI agit ici comme le seigneur féodal envers le vassal.**

Quels sont, d'autre part, les rôles du *MUTWARE*? Pour accéder à sa fonction, il a dû d'abord démontrer sa soumission au *MWAMI*. L'investiture s'est faite sous la supervision du souverain qui, en guise d'accord et de soutien, a fourni au nouveau gouverneur la garde et l'escorte voulues [28 : 140-141].

Depuis lors, le *MUTWARE* se présente régulièrement à la cour royale pour divers motifs: apport de tributs (*GUSHIKANA*, *GUSASA*), compte-rendu de la situation politique dans la province, participation aux sessions du tribunal du roi, etc. En cas de besoin, le *MUTWARE* met sa milice personnelle (*INTORE*) et/ou son armée (*INGABO*) à la disposition du souverain, soit pour combattre un agresseur étranger, soit pour intimider ou réprimer des gouverneurs rebelles.

Pour ses services, le *MUTWARE* se rémunère par des ponctions sur le surtravail général que la population de sa province doit au roi ou à l'État. Tout cela fait de lui un **vassal qui, en guise de «*bénéfice*» ou de «*fief*», a obtenu du MWAMI, son seigneur, «*l'honneur*» de gouverner un territoire.** Dans le cas particulier des *BATWARE* «ritualistes» (*ABANYAMABANGA*), le *bénéfice* se compose ou s'accompagne d'*immunités* si étendues que leur commandement ressemble à un État dans l'État. Ainsi, le pays des *BIRU*: il a une milice, une armée, une administration judiciaire et un système fiscal à lui, et même son propre tambour, emblème du pouvoir royal [28 : 152-153].

Que la province est un fief (au sens juridique du mot), cela est très clair pour les gouverneurs *INKEBE* qui ne peuvent aligner ni la qualité de prince, ni un pouvoir magique ou religieux pour prétendre à un commandement territorial. Officiellement, l'*INKEBE* administre une province que le *MWAMI* du Burundi a daigné «découper» (*GUKEBA*) de son pays et donner au fidèle dont il escompte un soutien valable en raison de l'influence que le candidat a sur la population locale ou, plus concrètement, à cause de son aisance matérielle et de l'impact social de son lignage [28 : 166].

Est-il exclu que certains fiefs d'*INKEBE* se soient constitués d'une autre façon, par exemple comme «*fiefs de reprise*»? Pas du tout. Des roitelets indépendants, en particulier dans les régions périphériques actuelles (Imbo, Moso), ont très bien pu prendre l'initiative d'inféoder leur pays. Dans quel intérêt? Mieux valait pour eux de se transformer en vassaux du Burundi plutôt que d'être supprimés par lui ou par les esclavagistes arabes (auxquels seul le Burundi, alors en pleine expansion, semblait pouvoir tenir tête).

Qu'il soit prince ou pas, le *MUTWARE* est en quelque sorte un «*mwami*» dans sa province. Il y détient des cours, un tribunal régional, une milice, etc. [29 : 218]. Parmi ses vassaux se rangent les administrateurs communaux, délégués (*IVYARIHO*) chargés par lui de conduire le tribunal de résidence, de fournir la main-d'œuvre nécessaire à l'entretien des domaines du *MUTWARE*, de collecter l'impôt dû au pouvoir central et, au besoin, de réunir les combattants exigés [28 : 166-170, 197].

À ce propos, «*la fonction guerrière était en honneur dans le Burundi*» du 19<sup>e</sup> siècle [28 : 197]. Tout habitant pouvait être appelé à combattre, mais «*le monopole de mobiliser des armées*» revenait aux seuls *BATWARE* [28 : 196-197]. Ceux-ci recevaient dès leur jeune âge un entraînement rigoureux sous la direction de guerriers éprouvés, et leur carrière dépendait pour beaucoup du succès de cette formation militaire [28 : 133-134].

Par ailleurs, une fraction importante et «*particulièrement soignée*» [28 : 178] ou privilégiée des courtisans des *BATWARE* était constituée par des guerriers appelés *INTORE*. Hormis quelques rares aventuriers de modeste condition, les *INTORE* se démarquaient du commun par leur appartenance à l'aristocratie comme «*filis de dignitaires, de chefs (ministériaux) du roi, de familles proches des cours*» [28 : 178]. Sur le plan militaire aussi, ils l'emportaient sur le simple citoyen. Car le paysan, tout en possédant les armes voulues, manquait d'entraînement et «*était par conséquent un guerrier virtuel*» [28 : 196-197].

Les *INTORE*, eux, «*s'exerçaient chaque jour aux techniques de la guerre*» [28 : 178], en particulier au tir à l'arc [28 : 126], l'unique arme expressément destinée à l'attaque [29 : 152]. Leur chef faisait office de conseiller militaire du *MUTWARE* concerné, lui-même général d'armée. Enfin, comme ceux des autres courtisans ayant présenté l'hommage, les services avant tout militaires des *INTORE* étaient récompensés par des «*fiefs*»: bétail, tenure, honneurs [28 : 178]. Par conséquent le *MWAMI*, les autres *BATWARE* et leurs vassaux *INTORE* constituaient la «*minorité guerrière*» proprement dite du Burundi précolonial et, comme chacun sait, le noyau du groupe dominant sur le plan économique et politique. C'est donc à leur niveau que se situe la «*classe féodale*».

Les rapports entre féodaux et vassaux n'étaient pas toujours idylliques. Il est arrivé que le *MWAMI*, voulant créer de nouvelles provinces pour ses fils, se heurte à la résistance et même à l'opposition armée des gouverneurs en place et de leurs héritiers. Quelques-uns se

proclameront d'ailleurs indépendants, de sorte que le Burundi de la fin du 19<sup>e</sup> siècle ressemble de plus en plus à une mosaïque de pouvoirs locaux ou régionaux; et il aurait été sans doute voué à la désintégration, n'eût été l'intervention musclée et non altruiste des colonisateurs allemands au début du 20<sup>e</sup> siècle [28 : 142-143].

La tentative du *MWAMI* d'installer ses propres fils aux dépens ou au détriment de gouverneurs n'ayant point démérité illustre la vitalité que garde la parentèle, plus précisément **le lignage, face à l'État** plus récent [28 : 132]. Le refus des subalternes de céder à la volonté du roi révèle **l'intégration du fief dans le patrimoine du vassal**, avec pour conséquence l'habitude de transmettre de père à fils les honneurs et autres fonctions constituant le fief.

C'est ce **caractère pseudo-héréditaire** qui, encore aujourd'hui, donne l'impression que certaines charges à la Cour étaient accordées en fonction du lignage des postulants [28 : 157-163]. En réalité, **le critère fondamental a toujours été la loyauté**, le lignage n'intervenant que pour départager des candidats également soumis. Ce principe avait cours aussi aux échelons supérieurs au lignage. Le système burundais des subordinations privées imposait-il un rôle spécifique et immuable à chacune des 3 tribus (hutu, tutsie et twa)? Seigneurs, vassaux et serfs appartenaient-ils d'office à des tribus différentes? Non, et cela confirme que **les tribus ne fonctionnaient point comme des castes**.

À présent, la comparaison entre le Burundi et l'Europe féodale est des plus aisées. *«Sujétion paysanne; à la place du salaire, généralement impossible, large emploi de la tenure-service, qui est, au sens précis, le fief; suprématie d'une classe de guerriers spécialisés; liens d'obéissance et de protection qui attachent l'homme à l'homme et, dans cette classe guerrière, revêtent la forme particulièrement pure de la vassalité; fractionnement des pouvoirs, générateur de désordre; au milieu de tout cela, cependant, la survivance d'autres modes de groupement, parentèle et État, dont le dernier devait, durant le second âge féodal, reprendre une vigueur nouvelle: tels semblent être les traits fondamentaux de la société féodale européenne»* [2 : 610].

*«Il n'est pas impossible que des civilisations différentes aient traversé un stade approximativement analogue à celui qui vient d'être défini. Si cela est, elles mériteraient, durant cette phase, le nom de féodales»* [2 : 610]. Et comme nous venons de le voir, **tel est effectivement le cas de la société burundaise du 19<sup>e</sup> siècle**.

---

[2] BLOCH M., *«La société féodale»*. Éditions Albin Michel, Paris, **1982**, 702 pages.

[4] BOTTE R., *«Burundi : de quoi vivait l'État ?»*. Cahiers d'Études Africaines, XXII/3-4, **1982**, **87-88**, pages 277-324.

[28] MWOROHA E., *«Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au dix-neuvième siècle»*. Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan, **1977**, 352 pages.

[29] MWOROHA E., *«L'organisation politique sous le règne de Mwezi Gisabo (ca. 1850-1908)»*, in : MWOROHA E. (éd.), *«Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle»*. Éditions Hatier, Paris, **1987**, 272 p., pp. 207-227.

## 5. PROBLÉMATIQUE DE L'UBUGABIRE

La dépendance personnelle dans le Burundi précolonial avait pour forme principale l'**UBUGABIRE** (clientélisme), dont l'**UBUKEBERWA** et l'**UBUGERERWA** sont des cas particuliers ou des variantes mineures.

### 5.1. Ubugabire et échanges

Quels étaient le sens de l'**UBUGABIRE** et ses rapports avec les autres formes de réciprocité?

L'**UBUGABIRE** diffère de la **convivialité**: apport de vivres à quelqu'un (*UKUGEMURA*), participation bénévole à l'organisation des fêtes d'autrui (*UGUTERERA*), invitation faite à un tiers pour venir consommer (généralement de la bière) chez soi (*UGUTUMIRA*). Dans tous ces cas, les produits fournis sont gratuits (dons, cadeaux). La réciprocité n'est pas obligatoire, même si elle est habituelle (*UKURAMUKANYA* ou visite mutuelle appelée aussi *UKURABANA*) parce que souhaitée de façon implicite («*do ut des*»), ou simplement espérée. Aucune formalité particulière n'est nécessaire pour nouer la relation ou pour la rompre, et l'autorité judiciaire n'intervient pas. On comprend sans peine que ces usages, très courants mais non institutionnalisés, puissent servir à l'instauration et au maintien d'une relation amicale (*UBUGENZI*) et fraternelle (*UBUCUTI*).

L'**UBUGABIRE** est aussi à distinguer du **troc** (*UGUKABA*, *UKUGUZA*), lui-même différent des rapports décrits ci-dessus. Dans le troc, rien n'est gratuit : la réciprocité est obligatoire (*donnant donnant*). Les partenaires sont sur pied d'égalité. Ils échangent, d'ordinaire sans formalités, des produits de valeur égale. Après chaque transaction, ils restent tout à fait libres l'un à l'égard de l'autre. L'opération est directe, ponctuelle, utilitaire.

Cela n'exclut pas que le troc puisse induire une amitié durable. Selon Adrien Ndikuriyo, un habitant de l'Imbo a apporté un beau jour des cruches de bière à un résident du Bututsi. En échange il reçut un taurillon, qu'il emmena pour le manger ou pour le vendre. Les deux partenaires s'estimèrent alors quitte. Mais après un certain temps, un échange analogue se produisit de nouveau, et ainsi de suite. Pour finir, les intéressés devinrent des amis. Bien que Ndikuriyo s'en soit servi pour analyser l'**UBUGABIRE** [33 : 62-65], ce processus est de toute évidence un cas de troc répété entre les mêmes partenaires. L'auteur a méconnu un abus de langage dû au fait que le troc revêt ici le manteau du clientélisme pastoral (*UBUGABIRE BW'INKA*).

Or, il n'est pas rare qu'une pratique sociale récente, lorsqu'elle est en vogue dans les milieux privilégiés, prête sa terminologie à des réalités plus anciennes. En Europe, par exemple, le mot «*cour*» désignait à l'origine un endroit précis de la réserve domaniale du seigneur. C'est là que les sujets venaient se recommander et présenter leur hommage ou, comme on dira par la suite, «*faire la cour*» au puissant.

À la longue, «*cour*» est devenue synonyme de «*pouvoir royal*». Les expressions «*faire la cour*» (courtiser) et «*présenter ses hommages*» ont par ailleurs été transposées par les chevaliers dans le langage galant pour désigner, à l'endroit de la femme désirée, des gestes bien antérieurs à la chevalerie et au féodalisme. Nous constatons que dans le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle,

également, **les termes relatifs au clientélisme pastoral ont déjà envahi le lexique des fiançailles** (*GUSABA INKA, KUGABA INKA*).

Cela étant dit, quelles sont les particularités de l'*UBUGABIRE*? Le geste n'est ni unilatéral, ni gratuit. Il s'agit d'apports réciproques qui n'ont rien à voir avec un système de véritables dons et contre-dons. Mais, contrairement aux principes du troc, l'échange dans le cadre de l'*UBUGABIRE* ne doit pas concerner des biens équivalents, et il est institutionnalisé: l'autorité judiciaire règle les différends. L'accord étant précédé par des formalités de soumission du futur client au patron en devenir, les partenaires ne sont pas égaux. Enfin, l'établissement de l'*UBUGABIRE* se prolonge par des obligations: les partenaires cessent d'être libres l'un à l'égard de l'autre [28 : 187-189], [33 : 59].

| Caractéristiques                    | Convivialité<br>(UBUCUTI) | Troc<br>(UGUKABA) | Clientélisme<br>(UBUGABIRE) |
|-------------------------------------|---------------------------|-------------------|-----------------------------|
| Acte formalisé ou institutionnalisé | non                       | non ( ? )         | oui                         |
| Réciprocité obligatoire             | non                       | oui               | oui                         |
| Apport obligatoire d'équivalents    | non                       | oui               | non                         |
| Obligations après l'opération       | non                       | non               | oui                         |
| Egalité juridique des partenaires   | oui                       | oui               | non                         |

**Dans l'*UBUGABIRE*, les sentiments humanitaires éventuels sont éclipsés d'emblée par la soif de profit.** L'Imbo nous en offre des exemples frappants, qui ont impressionné Simons et Ndikuriyo. Ces auteurs estiment que l'*UBUGABIRE* authentique consitue dans l'Imbo un «pacte d'amitié», voire de fraternité: *«un échange de sang» entre les partenaires vient même appuyer leurs «promesses verbales d'amitié»* [33 : 60]. Or, voici que dans l'Imbo comme ailleurs au Burundi, l'*UBUGABIRE* engendre de fortes mésententes et de nombreux procès, parce que les contractants gardent *«le souci de se créer de gras revenus»* [33 : 61], [42 :210-211].

En fait, dès l'amorce du processus d'*UBUGABIRE*, chaque partenaire est poussé par ses besoins économiques. Ensuite il y trouve plus ou moins son compte. Les paysans moyens et pauvres obtiennent par ce biais plus de moyens de production pour assurer leur subsistance. Aux grands propriétaires s'offre la possibilité de mettre en valeur l'excédent inexploité de leurs moyens de production, afin de mener une vie plus confortable, voire oisive.

**Mais pourquoi même les paysans aisés, qui normalement se suffisent, n'échappent-ils pas au statut de clients dans l'*UBUGABIRE*?** De cette façon, les uns luttent pour ne pas tomber à court terme dans les groupes plus vulnérables des paysans moyens et petits. Les autres veulent gravir l'échelle sociale et devenir de gros propriétaires. Les prestations qu'ils devront à leurs patrons ne sont pas un handicap majeur. Car en louant à des conditions plus dures une partie de leur patrimoine initial à des clients personnels, ils rentreront dans leurs frais et pourront même prospérer.

**Pour naître et s'imposer au Burundi, les accords d'UBUGABIRE n'avaient donc point besoin d'être secourus par la coercition et le mensonge politiques.** C'est d'ailleurs ce que suggèrent les cas assez nombreux où aucun des partenaires n'était gouvernant. La condition essentielle était **l'inégalité des fortunes** dans un régime social précapitaliste basé sur la propriété privée des moyens de production. Son corollaire est la **dissolution des liens claniques et lignagers** de type communautaire. N'en déplaise à une certaine opinion [33 : 76], **l'UBUGABIRE n'élargissait pas ces liens; à vrai dire, il était leur négation.** N'a-t-on pas vu un fils, devenu le patron de son père [33 : 68-69], l'expulser sans pitié de la parcelle concédée? Cette situation n'eût-elle pas été inconcevable dans le cadre des rapports lignagers habituels?

Toutefois, l'UBUGABIRE ne s'est pas contenté de saper la cohésion interne des clans et des tribus hutue, tutsie et twa. Tout en émancipant l'individu de l'emprise directe des liens du sang, il établissait des relations volontaires et durables entre des personnes venant de différentes entités familiales, claniques et/ou tribales. Grâce à cette diversification des relations sociales existantes, **l'UBUGABIRE devint un des jalons du long processus qui a engendré l'ethnie burundaise d'aujourd'hui.**

### **5.2. Ubugabire, subordination et exploitation**

Reste à savoir si l'UBUGABIRE renferme des rapports d'exploitation ou pas. **Y a-t-il, par exemple, identité ou affinité entre l'UBUGABIRE et l'appareil oppressif de l'État féodal?** La structure politique, affirme Ndikuriyo à ce propos, correspond à des rapports de subordination. Les personnes sont gouvernées en tant que communauté territoriale. Le pouvoir d'un supérieur sur ses subalternes directs lui confère autorité sur leurs sujets. Il se transmet d'une génération à l'autre, par hérédité et sans cassure. Par contre, poursuit Ndikuriyo, les clients d'un patron donné ne forment pas une communauté: leurs obligations varient d'individu à individu. Toute hiérarchisation est absente. Loin d'être héréditaires, les relations d'UBUGABIRE peuvent être rompues à tout moment; d'où la nécessité de les renouveler à la mort de l'un des partenaires [33 : 66-67].

Doit-on souscrire à ce point de vue? La vérité est qu'à l'instar des clients d'un même patron devant celui-ci, les sujets d'un responsable politique n'ont pas tous des obligations identiques, mais des statuts différents. Chacun est isolé devant le gouvernant, surtout que les institutions du Burundi féodal ne prévoient pas d'assemblées politiques autonomes ni de députation permanente des paysans. L'isolement demeure, même lorsque les sujets comparaissent et obéissent ensemble: ils le font chacun pour soi. Cela vaut aussi pour les clients quand ils se rassemblent chez leur patron, lors des fêtes par exemple.

Ensuite, dans l'UBUGABIRE aussi la hiérarchisation est certaine. La convention débute par l'engagement du client à se soumettre au patron [33 : 60]; la résiliation de l'UBUGABIRE se fait à des conditions plus douces et plus avantageuses si elle est souhaitée par le patron plutôt que par le client [28 : 189, 2002]. Par conséquent, les contractants ne sont pas égaux. Certes, l'intégration d'une tierce personne est exclue dans l'UBUGABIRE: en devenant le patron d'une personne qui possède ses propres clients, on ne devient pas juridiquement leur maître aussi. Mais un principe analogue est fort appliqué par la hiérarchie politique: hors de ses domaines personnels, le gouverneur (UMUTWARE) ne donne pas d'ordres directs aux sujets de ses

administrateurs (*IVYARIHO*), et le roi (*MWAMI*) ne dicte rien aux administrateurs en court-circuitant le gouverneur.

Enfin, la transmission héréditaire du pouvoir politique n'est point absolue. Elle peut être interrompue à tout moment par des usurpations et des révocations. La pyramide politique elle-même peut être bouleversée à chaque instant par des rébellions ou des révolutions. Et, à l'image de ce qui se passe dans l'*UBUGABIRE*, l'autorité politique aussi est renouvelée formellement après le décès ou la destitution du titulaire: on organise des cérémonies officielles au cours desquelles le successeur reçoit, tributs à l'appui, l'allégeance de ses subordonnés et (donc) l'investiture [28 : 141].

À de rares exceptions près, *le pouvoir politique d'une personne embrasse totalement et exclusivement l'étendue et la population d'un territoire déterminé; ses relations de clientèle, en revanche, peuvent déborder ou ne pas couvrir tout à fait ce cadre*. Telle est la seule différence réelle que Ndikuriyo a découverte entre le système politique (l'État) et celui de l'*UBUGABIRE* (clientélisme). Nous ajouterons que **les relations d'*UBUGABIRE* sont foncièrement privées**, tandis que les rapports politiques concernent la vie publique. Et, tout compte fait, ***l'UBUGABIRE* était moins coercitif que l'État**: dans une certaine mesure le client choisissait son patron, alors que les sujets n'étaient pas leurs dirigeants.

Quoique différents, **l'édifice politique et le réseau de clientèle n'étaient pas séparés, mais au contraire imbriqués**. Le roi et les gouverneurs, par exemple, profitaient de l'exercice de leurs fonctions politiques pour se transformer en patrons de certains de leurs sujets. Ainsi, lorsque de nouveaux arrivants s'installaient dans une région, ce sont les dirigeants qui leur distribuaient des terres amputées sur les domaines publics; ensuite ils traitaient comme des clients les bénéficiaires qui, de leur côté, avaient à se comporter comme tels.

L'imbrication du clientélisme avec la superstructure politique se manifestait aussi dans l'attribution des postes politiques. Envers celui qui lui avait confié des charges politiques, un subalterne se conduisait comme le client envers son patron, et vice-versa. Les sujets, clients ou pas, effectuaient chez leurs dirigeants des prestations semblables à celles que le client doit au patron. Les récalcitrants étaient spoliés de leurs biens et expulsés de leur terroir familial, sanctions que seuls les gouvernants pouvaient ordonner. Ce contexte de violence politique amenait parfois des sujets à demander la protection d'un personnage politique plus puissant que l'autorité locale. D'où une troisième forme d'imbrication de la politique et du clientélisme, à cerner de plus près.

En cas d'*UBUGABIRE* entre un sujet et le roi ou le gouverneur, il semble que la pratique de réclamer une part du croît du bétail concédé (*KWOKOZA*) était exceptionnelle. Le bétail reçu par le client devenait sa propriété personnelle. Le client était à l'abri des exactions éventuelles venant des subordonnés de son puissant patron, avec lequel il pouvait traiter d'homme à homme.

Cette protection par le gouverneur ou le roi faisait du client un personnage privilégié, parfois arrogant, craint et respecté par les paysans, au détriment desquels il pouvait s'attribuer des avantages économiques, par exemple la réservation des pâturages publics à son bétail en priorité [28 : 200-201]. Un client très estimé pouvait d'ailleurs être nommé par son patron à un

poste politique et, ensuite, s'enrichir en exploitant lui-même la population. De son côté, le patron obtenait dans tous les cas un homme lige: le client devait *«l'accompagner en voyage et à la guerre, participer à la construction de son enclos, apporter des cadeaux lors des fêtes»* et espionner pour lui la population [28 : 200-201].

Par conséquent, pour chacune des parties ***l'UBUGABIRE entre un sujet et le roi ou le gouverneur était de loin plus rentable que le clientélisme entre roturiers.*** Toutefois, *«les rapports personnels» du client avec le patron baignaient alors dans un «contexte de domination» tel que «l'UBUGABIRE prenait un contenu de type féodal»* [28 : 200], constituant ainsi un *«modèle de clientélisme profondément inégalitaire»* [28 : 202]: à la longue, le vassal pouvait être ruiné par son seigneur.

*«D'une façon générale, on peut conclure que la création de réseaux de clients et fidèles à statut perpétuel, mais non héréditaire, a été la forme la plus subtile créée par l'aristocratie ganwa pour contrôler et exploiter la population»* [28 : 202]. Que dire alors des conventions d'UBUGABIRE où n'étaient pas impliqués des patrons dotés de mandats politiques? Le fait de ne pas être aristocrates empêchait-il ces patrons de découvrir le tour utilisé par les GANWAS? Quand bien même il en serait ainsi, tout porte à croire que l'exemple venu d'en haut a été vite imité.

### ***5.3. Ubugabire et statuts sociaux***

On a d'ailleurs comparé les accords d'UBUGABIRE conclus entre simples sujets à ceux qui s'établissaient entre un membre des catégories dirigeantes et un simple sujet [28 : 187-190, 199-202]. Dans les deux cas, écrit Mworoha, l'origine et la position sociales du client importaient peu pour la validité de l'accord de clientèle. La transaction revenait toujours à transférer des produits matériels, la seule différence étant que le vassal (client d'un gouvernant) était plus corvéable (semble-t-il). Jamais il n'y avait don à sens unique par le patron; même à l'égard d'un patron-gouvernant, la réciprocité obligatoire subsistait: après avoir reçu une vache, une houe ou tout autre bien matériel, le client devait désormais *«apporter des cadeaux»* et/ou *«fournir chaque année un certain nombre de vaches»*. Les contrats d'UBUGABIRE entre citoyens ordinaires étaient résiliables. Ceux qui impliquaient un patron-dirigeant l'étaient aussi: soit que le patron spolie et expulse le client, soit que celui-ci, prenant les devants, quitte le royaume ou la province. Enfin, dans chaque cas, la résiliation était plus difficile et plus onéreuse pour le client que pour le patron [28 : 187-190, 199-202].

En conclusion, **toutes les variétés de l'UBUGABIRE ont le même profil: la propriété privée des moyens de production, l'inégalité des clients vis-à-vis des patrons (en tant que reflet de l'inégalité des fortunes), et la cristallisation de rapports favorables à l'exploitation des premiers par les seconds.**

L'UBUGABIRE au Burundi était-il plus doux que l'UBUHAKÉ similaire du Rwanda, ou moins atroce que le servage médiéval en Europe? À l'intérieur du Burundi, les patrons de telle catégorie ou région étaient-ils moins durs que d'autres? Peu nous importe. Notre propos s'est limité à démontrer la logique de l'usage suivant: tout client burundais appelait *«DATABUJA»* (mon père par servitude) son patron (*«SHEBUJA»*), et celui-ci s'en flattait.

Le recours toujours possible à l'arbitrage judiciaire protégeait le client contre les abus excessifs du patron, *mais pas contre l'exploitation en tant que telle*. Et cela se conçoit: le roi et les gouverneurs étaient l'autorité judiciaire suprême à l'échelon correspondant de l'administration territoriale; or, ils étaient plus patrons que clients. À chaque niveau de l'organisation judiciaire, les juges et autres arbitres (*ABACAMANZA*) étaient choisis (avec le consentement des dirigeants) parmi les notables (*ABASHINGANTAHE*) et les «sages» ou experts (*INARARIBONYE*) les plus riches [34 : 138], donc susceptibles d'être eux-mêmes des patrons. Au reste, les juges ont pour mission d'appliquer la loi telle quelle, et non de la contourner ni de l'ignorer.

L'équipe Mworoha, toutefois, a pu citer un cas suggérant que «*dans certaines circonstances, le MWAMI lui-même se soumettait à l'arbitrage judiciaire*» [31 : 88]. Mwezi Gisabo recherchait pour le châtier le nommé Murima, paysan du voisinage, que les courtisans accusaient injustement d'avoir empiété sur la propriété du roi. Murima se réfugia chez la reine-mère qui, assiégée par son fils, exigea l'arbitrage des notables. Appelé à comparaître, Murima déclara d'emblée qu'il quittera le pays si le roi y tient. Après cela, les *BASHINGANTAHE* jugèrent que «*Murima parle bien*», et le roi Mwezi cessa de le poursuivre [31 : 89].

Quel est l'enseignement à tirer de ce cas aussi fameux qu'exceptionnel? Bien que la situation fût limpide, les *BASHINGANTAHE* n'ont pas osé donner raison à Murima, pour ne pas devoir donner tort à Mwezi Gisabo, et inversement. Ils se sont bornés à suggérer au roi de ne pas persécuter un sujet aussi soumis que Murima. Celui-ci, pour sa part, ne s'est fait point d'illusion sur les *BASHINGANTAHE*. «*Mon salut*», affirma-t-il à juste titre, «*je le dois tout entier à ma protection par la reine-mère*» [31 : 89].

#### **5.4. Ubugabire et gros bétail**

La polémique sur l'*UBUGABIRE* s'est étendue au gros bétail, considéré à tort comme le seul gage des accords féodalo-vassaliques, alors que le fief, honneurs exceptés, était généralement une concession terrienne ou territoriale. La vache, dit-on, a été mystifiée par les féodaux et imposée par eux comme monnaie pour régler tous les échanges économiques, y compris l'achat et la vente de la force de travail.

Si ce dernier point était exact, la vache aurait de fait été la monnaie du Burundi féodal. Faudrait-il s'étonner que cette métamorphose ait été enclenchée, activée, supervisée ou glorifiée en son temps par les féodaux, alors qu'ils appartenaient à la classe économique dominante?

Cependant, l'apparition et surtout l'usage régulier et durable d'une monnaie, quelle qu'elle soit, découlent des nécessités économiques quotidiennes. Ils ne sont pas suscités par les décisions arbitraires des autorités politiques. Dès que la vie économique a imposé comme monnaie une marchandise déterminée, la vache en l'occurrence, celle-ci n'a nul besoin d'être mystifiée pour être recherchée. On se l'arrache pour des raisons économiques, beaucoup plus que par passion ou confusion idéologique. Le bétail ne possède-t-il pas de valeur utilitaire? La vache ne fournit-elle pas des produits nécessaires, dont la viande, le lait et le fumier?

On affirme aussi que la vache, de par son rôle prépondérant, est à l'origine de la suprématie politique des Tutsis, auxquels est d'ailleurs attribué le monopole du gros bétail. Ensuite on

conclut que seuls les Tutsis sont des exploiters, puisque tout féodal doit être possesseur de vaches.

Les Tutsis ont-ils détenu, à un moment donné, le monopole des bovins au Burundi? Même dans ce cas, **«le rôle prépondérant de la vache» dans la vie du pays resterait une fiction, hier comme aujourd'hui**: dans l'économie du Burundi, l'élevage ne l'emporte pas sur l'agriculture; et en ce qui concerne les autres relations sociales, la vache comparée à la bière joue un rôle secondaire.

Si l'on nous oppose que la vache remplissait la fonction de monnaie pour tout le Burundi, nous répondrons que cela conforte notre point de vue. D'une part, la monnaie n'est pas du capital. Pour son détenteur elle n'est ni un moyen de dominer ou d'exploiter les partenaires, ni une voie assurée vers la suprématie politique ou économique. Elle n'est qu'un équivalent qui facilite l'échange d'objets différents mais d'égale valeur.

D'autre part, la monnaie n'est pas un trésor. Elle change de possesseur à chaque transaction qu'elle permet. Le monopole présumé des Tutsis sur les bovins devait donc s'atténuer au fur et à mesure des échanges socio-économiques entre les tribus du Burundi. À tout le moins, la possibilité s'offrait à des non-Tutsis d'acquérir des vaches, et plus d'un Hutu semblent l'avoir exploitée.

Enfin, l'échange économique n'a lieu que si chaque partie y trouve quelque intérêt. **Les conséquences des transactions effectuées au moyen de la vache ne devraient donc pas être imputées aux seuls détenteurs de bétail, et surtout pas aux seuls Tutsis**, si jamais il y a d'autres «coupables» que le régime économique de l'époque. Il faut savoir en effet que dans l'Afrique interlacustre du 19<sup>e</sup> siècle, le clientélisme pastoral existait aussi dans des régions à présence tutsie pratiquement nulle [1 : 75-76].

De toute façon, **la vache n'a jamais été la monnaie du Burundi féodal**. Seul le troc peut engendrer la monnaie, s'il se transforme en commerce général et diversifié. Or, à la période que nous étudions, cette métamorphose du troc n'a pas encore eu lieu. Ici et là existent des centres de négoce régulier (*AGAKABO*), mais on ne trouve pas de marchés proprement dits (*AKAGURIRO*). Il n'y a pas de monnaie véritable: une marchandise déterminée contre laquelle on cède et au moyen de laquelle on peut acquérir n'importe quelle autre. D'après les régions et/ou les produits en cause, les négociants recourent à toute une série d'équivalents particuliers. La vache est l'un de ceux-ci, comme du reste le sel, la houe, la chèvre, la bière, les étoffes et les bijoux, qu'il s'agisse de perles (*UBUNA*), de bracelets (*IMIRINGA*) ou d'autres objets (*INYERERE*, *IBIREZI*, etc.). Pour l'ensemble du Burundi, voire dans chaque région, un équivalent général fait défaut.

La monnaie (*AMAHERA*) ne surgira qu'au cours de l'extension et de l'intensification de la production et des relations marchandes (*UBUDANDAJI*), sous l'impulsion des colonisateurs européens. Elle se présentera sous forme de métal et pas sous celle du bétail. Au reste, cette innovation plus ou moins forcée ne sera pas vite assumée par l'ensemble de la population burundaise; à tel point qu'en 1959 les responsables belges écriront:

«L'étalon monétaire est encore trop incertain et son maniement trop complexe pour beaucoup de paysans. Les besoins restant d'autre part très limités, le troc a tendance à se maintenir, voire à s'étendre. Il trouve sa justification dans la sécurité qu'il procure, chaque partie étant sûre d'obtenir exactement ce dont elle a besoin. Il n'est donc pas étonnant qu'il se soit étendu à des produits comme le sel ou le café» [20 : 180].

Mais alors, nous dira-t-on, à quoi la vache doit-elle le prestige indéniable dont elle jouissait au Burundi avant la colonisation européenne déjà? Les deux genres principaux de moyens de production étaient la terre et le bétail. La terre est un bien immeuble, fort contrôlé par le pouvoir, et plus difficilement échangeable ou convertible que le bétail. Celui-ci va peu à peu s'affirmer comme étant le moyen d'accumulation de la richesse personnelle le plus souple, le plus éclatant et le plus lié à la vie quotidienne de tous. **La glorification systématique de la vache dans ce contexte, voire sa mystification, est en réalité celle de la propriété privée individuelle des moyens de production.**

- 
- [1] **BASHIKWABO C.**, «*Mythes d'origine et croyances religieuses, base d'une communauté de royauté interlacustre dans l'Est du Zaïre*», in : **C.C.B. (Centre de Civilisation Burundaise)**, «*La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*». Ouvrage collectif (travaux du colloque tenu à Bujumbura en septembre 1979). Éditions Karthala, **Paris, 1981**, 497 pages. pp. 64-80.
- [20] **INFORCONGO**, «*Le Ruanda-Urundi*». Office de l'information et des relations publiques pour le Congo belge et le Ruanda-Urundi (éditeur). **Bruxelles, 1959**, 377 pages.
- [28] **MWOROHA E.**, «*Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au dix-neuvième siècle*». Les Nouvelles Éditions Africaines, **Dakar-Abidjan, 1977**, 352 pages.
- [31] **MWOROHA E. et NDAYISHINGUJE P.**, «*Le Mwami dans l'État du Burundi ancien*», in «*La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*» (ouvrage collectif). Éditions Karthala, **Paris, 1981**, 497 p., pp. 89-99.
- [33] **NDIKURIYO A.**, «*Contrats de bétail, contrats de clientèle et pouvoir politique dans le Bututsi du 19<sup>e</sup> siècle*», in : Études d'Histoire Africaine, VII (**1975**), 59-76.
- [34] **NTAHOKAJA J.-B.**, «*Imigenzo y'ikirundi*». Université du Burundi, **Bujumbura, 1978**, 185 pages.
- [42] **SIMONS E.**, «*Coutumes et institutions des Barundi*». Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais, **Elisabethville** (Lubumbashi aujourd'hui), **1944**, n<sup>o</sup> 7 à 12, pp. 137-282.

## 6. GENÈSE DE LA NATION BURUNDAISE

Le Burundi entre dans le 20<sup>e</sup> siècle en tant que colonie aux mains d'Européens: les Allemands jusqu'au milieu de la première guerre mondiale, les Belges par la suite. Lors des réformes et innovations essentielles qu'ils ont opérées dans le Burundi jusqu'alors féodal, les colonisateurs cherchaient surtout à jeter les bases d'une économie marchande et capitaliste. L'un des résultats remarquables de cette politique intéressée sera l'éclosion d'une nation dans la colonie.

Beaucoup de personnes croient (toujours) que la nation burundaise est multiséculaire, donc antérieure à la colonisation européenne. Ils se fondent pour cela sur l'unité territoriale, culturelle et politique fort ancienne des Burundais, concrétisée dit-on par l'existence d'une religion commune et d'un État dirigé par le Mwami [36 : 20-31], [45 : 10-11]. Que faut-il en penser?

De nos jours, la nation est à proprement parler le groupe humain le plus vaste possible, stable et pas éphémère, constitué par l'histoire et pas accidentel, obligatoirement fondé sur la **communauté de territoire, de langue, de culture et de vie économique à la fois. Aucun de ces critères n'est facultatif et nul autre n'est nécessaire.**

La «race», l'ethnie, la tribu, la religion et l'État n'entrent donc pas en ligne de compte tels quels, nonobstant leur inévitable impact sur la vie et la physionomie de chaque nation concrète. L'ethnie surtout constitue une excellente assise pour la nation, puisque celle-ci ne s'en distingue que par un seul critère supplémentaire: **la communauté de vie économique.**

| Critères               | Tribu / Clan | Ethnie | Nation | État |
|------------------------|--------------|--------|--------|------|
| Groupe de personnes    | +            | +      | +      | +    |
| Territoire             | +            | +      | +      | +    |
| Communauté de langue   | +            | +      | +      | -    |
| Communauté de culture  | +            | +      | +      | -    |
| Histoire commune       | +            | +      | +      | -    |
| «Consanguinité»        | +            | -      | -      | -    |
| Organisation commune   | +            | -      | -      | +    |
| Vie économique commune | -            | -      | +      | (+)  |

La structure étatique précoloniale n'en mérite pas moins un commentaire. Peu de temps avant l'arrivée des Européens au Burundi, le système monarchique local s'effritait sans avoir jamais eu l'extension, la centralisation et la systématisation que lui prêtent les idéologues officiels d'hier et d'aujourd'hui [36 : 20-31], [45 : 10-11]. Le roi (*Mwami*) était loin de posséder des pouvoirs illimités, surtout à l'égard des gouverneurs («chefs»): plusieurs d'entre eux étaient pratiquement indépendants, tandis que d'autres se rebellaient souvent.

En matant ces «révoltes» au début du 20<sup>e</sup> siècle, les Allemands sauveront l'intégrité territoriale du Burundi [33 : 74]; puis ils voudront étendre l'autorité du roi qu'eux-mêmes avaient compromise au début [22 : 48-56]. Les Belges qui leur ont succédé après la première guerre mondiale vont remplir cette mission. Ils commencent par réduire de plusieurs centaines le nombre des provinces («chefferies») et des communes («sous-chefferies») entre 1929 et 1933 [19 : 57-58]. Ensuite ils étouffent en 1934 la dernière «rébellion» dirigée contre le *Mwami* par INAMUJANDI dans l'ex-fief de Kirima [9].

Plus tard, leur «nouveau décret du 14 juillet 1952 organisa la pyramide des pouvoirs que couronnait le roi et donna ainsi à celui-ci des pouvoirs peu étendus mais très apparents, qui firent naître aux yeux de la population et surtout des "évolués" l'idée d'un pouvoir central fort; idée peu répandue jusqu'alors» [19 : 52].

Par conséquent, le régime monarchique burundais centralisé et harmonieux que décrivent beaucoup «d'évolués» burundais, notamment dans les rangs du parti UPRONA [36 : 20-31] [45 : 10-11], est assez récent et bien défini dans le temps: **il est le produit de l'action politique et idéologique des agents coloniaux belges.**

Autrefois, l'attache et la référence usuelle des Burundais étaient le clan et le lignage. «**UBURUNDI**» signifiait certes «le pays des Rundis», mais aussi et surtout «les gens, le monde, le public» en général. Le mot «**MURUNDI**» s'applique d'ailleurs à tout individu «étranger à la famille, au lignage, au clan» [37 : 376], même s'il s'agit d'un non-Rundi (*UMUNYAMAHANGA*). Si donc le terme «**UMURUNDI**» désigne bel et bien un autochtone du Burundi, on ne doit pas oublier que «**l'idée de nationalité attachée** (actuellement) **à ce mot est nouvelle**» [19 : 20]. Et la question se pose: depuis quand le Burundi est-il une nation?

Le **peuplement de l'Afrique interlacustre** pourrait bien remonter à plus de 2.000 ans. La population actuelle dérive-t-elle en direct de celle qui a occupé cette région la première? Les peuplades d'origine ont-elles été repoussées plus loin par des envahisseurs? Les Hutus, les Tutsis et les Twas du Burundi sont-ils arrivés dans le pays au même moment? Si jamais il y a eu des vagues successives d'immigrants, qui sont les premiers occupants?

Selon l'historiographie coloniale, les habitants du Burundi constituent 3 groupes distincts: les Twas (1 %), de «race» pygmoïde, chasseurs et potiers, premiers occupants du pays, socialement marginalisés; les Hutus ensuite (85 %), agriculteurs bonassés de «race» bantoue, à qui le Burundi doit sa langue actuelle; enfin les Tutsis (14 %), altiers pasteurs éthiopiens de «race» hamite, qui ont conquis le Burundi vers le 16<sup>e</sup> siècle, asservi les Hutus et les Twas, puis fondé une monarchie dont ils constituent l'aristocratie.

En réaction à cette vision sans doute anachronique et tendancieuse, une équipe d'historiens soi-disant anticolonialistes et non-européocentristes diffuse depuis 1966 une autre approche, «*moderne et objective*», de l'histoire du peuplement du Burundi [13]. L'analyse de cette nouvelle théorie révèle que le principe des conquêtes et des invasions est maintenu, à ceci près que les «vagues d'expansion» sont réputées fort anciennes: la plus récente remonterait au 11<sup>e</sup> siècle. Chaque «essaimage» de populations vers le Burundi est censé ajouter des éléments à la vie socio-économique de ce pays, suivant le même scénario que dans la vision

coloniale: les techniques de chasse et de pêche, l'agriculture et l'élevage, et enfin l'homogénéisation culturelle et linguistique.

Mais alors, en quoi consiste l'originalité de la «nouvelle» approche? Les 3 séries de migrations vers le futur Burundi n'auraient concerné que des populations bantoues. Cette hypothèse est toutefois infirmée par une «énigme historique» de taille: ses auteurs ne voient au Burundi ni vestige ni indice de tribus et d'ethnies, alors que ces catégories ont été ou sont encore relatées dans tout autre pays de langue et de culture bantoues [30 : 22-24, 91-96, 120, 131-132].

De toute cette controverse nous retiendrons que le dernier mot sur le **peuplement du Burundi** n'est pas encore dit. On ne peut cependant pas le nier: les Hutus, les Tutsis et les Twas appartiennent tous à la «race» noire; au 19<sup>e</sup> siècle ils formaient déjà une seule ethnie ou un seul peuple au Burundi, bien que leur part respective variât très fort d'un endroit à un autre.

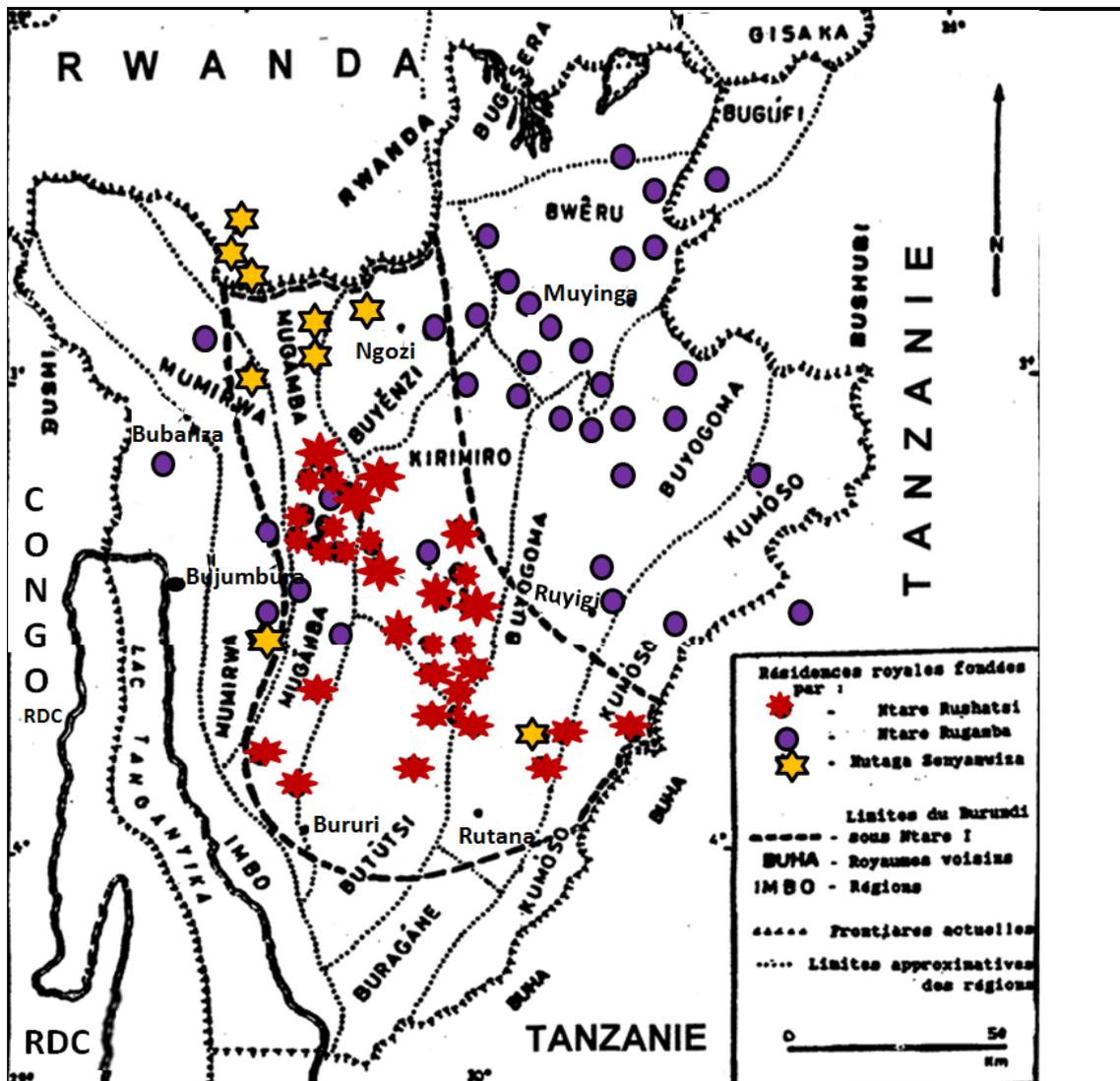
En ce qui concerne le **territoire**, le Burundi multiséculaire ne déborde pas les plateaux centraux. Il représente à peine la moitié du pays actuel, dont les frontières ne sont fixes que depuis 1922 [30 : 117, 126, 149], [44 : 119].

Des particularités **culturelles et linguistiques** non négligeables [20 : 21] rappellent que l'Imbo, le Moso et le reste du Burundi actuel ne formaient pas une seule et même entité auparavant. «*Les basses terres ont toujours représenté pour les habitants des hauts plateaux un monde à part*», dont la population était traitée par eux «*avec une certaine condescendance, voire avec un certain mépris*» [24 : 262-263]. La réciproque n'est pas fautive; et «*cet antagonisme se retrouve encore aujourd'hui, lorsqu'un habitant de la plaine se rendant (de l'Imbo) vers l'intérieur du pays dit: Je vais au Burundi*» [24 : 262-263]. Les habitants du Moso en font autant. «*Montent-ils à Ruyigi*» dans le Buyogoma (région voisine), «*ils vous disent qu'ils vont au Burundi*» [19 : 20], en sous-entendant que leur région n'en fait pas partie. La langue du Burundi, quant à elle, est un mélange géographiquement inhomogène de plusieurs dialectes, parmi lesquels le Kimoso, le Kiyogoma et le Kibo ne passent jamais inaperçus [27 : 13-16, 78-81].

Enfin, au 19<sup>e</sup> siècle le Burundi n'avait pas encore de **cohésion économique** notable. N'importe quelle région aurait pu être coupée du reste du pays, sans que les activités économiques quotidiennes soient compromises. Cela vaut aussi pour les différentes contrées de chaque région. Bien qu'elles fussent partout fort semblables (ou pour cette raison peut-être), les activités économiques étaient peu coordonnées. Un bon nombre de gouverneurs («chefs») avaient fondé des «potentats» locaux [5], et certains d'entre eux possédaient plusieurs enclaves hors de leur fief principal [16 : 64-66]. Les rapports horizontaux de coopération entre provinces étaient d'autant moins développés que la méfiance - voire l'hostilité - entre gouverneurs était endémique, attisée et entretenue souvent par le roi lui-même [28 : 141-142].

La rationalisation et l'intégration systématiques démarrent sous l'occupation belge. Alors que le Burundi compte 133 provinces («chefferies») en 1929, il n'en garde que 46 en 1933, et 37 en 1959, regroupées alors en 9 «territoires», tous d'un seul tenant.

**L'EXPANSION TERRITORIALE DU BURUNDI**  
de 1700 (Ntare Rushatsi) à 1850 environ (Ntare Rugamba).



Sources : BOTTE (1982); CHRETIEN (1984); INFORCONGO (1959); RODEGEM (1970).

© MEPROBA-BELGIQUE, 1990.

Parallèlement il y a multiplication des voies et moyens de communication, division sociale du travail plus profonde et plus large, extension des cultures de manioc et de bananes à partir de l'Imbo, intensification de la production et des relations marchandes, consolidation des centres de négoce et création de marchés, introduction de la monnaie et du salariat, tentatives d'urbanisation, spécialisation économique de certaines régions pour le café et le coton, incitation à la migration massive et/ou déportation d'une région à l'autre (cf. politique des paysannats), développement en largeur de la scolarisation, formation identique donnée à des auxiliaires recrutés puis envoyés dans des régions différentes, etc. Tout cela va donner au Burundi une plus grande homogénéité et contribuer à le transformer en une seule entité économique [9], [10], [16].

Ainsi donc, une histoire multiséculaire et peut-être plurimillénaire a façonné chacun des facteurs nationaux nécessaires: la population, le territoire, la langue, la culture et la vie économique. Mais **la réunion de tous ces éléments en une communauté stable et cohérente n'est pas intervenue avant 1930**. En conséquence, parler de nation burundaise «précoloniale» ou déjà «multiséculaire» revient à se leurrer. Au Burundi comme en beaucoup d'autres endroits, **la nation s'est affirmée pendant la liquidation du féodalisme et/ou le développement du capitalisme**.

Cela étant, **il est absurde de citer la vitalité du nationalisme pour prouver l'absence de tout antagonisme au sein de la société**. C'est pourtant cette thèse fallacieuse que le parti UPRONA, voulant dorer la politique de désunion nationale qu'il mène depuis 1962, a choisi de propager en exploitant l'ardeur anticolonialiste du prince Louis Rwagasore.

- 
- [5] BOTTE R., «*La guerre interne au Burundi*», in : BAZIN J. et TERRAY E. (éditeurs), *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*. Éditions des Archives contemporaines, Paris, **1982**, 269-317.
- [9] CHRÉTIEN J.-P., «*Une révolte au Burundi en 1934. Les racines traditionalistes de l'hostilité à la colonisation*». ANNALES Économies, Sociétés, civilisations. **1970**, pp. 1678-1717.
- [10] CHRÉTIEN J.-P., «*Des sédentaires devenus migrants. Les motifs des départs des Burundais et des Rwandais vers l'Uganda (1920-1960)*». Cultures et Développement, Louvain/Belgique, **1978**, X-1, 71-101.
- [13] CHRÉTIEN J.-P. et VANACKER C., «*L'âge du fer et l'histoire du peuplement*», in : MWOROHA E. (éd.), «*Histoire du Burundi, des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*». Éditions Hatier, Paris, **1987**, 272 pages, pp.79-104.
- [16] GAHAMA J., «*Le Burundi sous administration belge. La période du mandat (1919-1939)*». Éditions Karthala, Paris, **1983**, 465 pages.
- [19] GHISLAIN J., «*La féodalité au Burundi*». Académie royale des sciences d'outre-mer (ARSOM), Classe des sciences morales et politiques, N.S., XXXVI-3. Bruxelles, **1970**, 137 pages.
- [20] INFORCONGO, «*Le Ruanda-Urundi*». Office de l'information et des relations publiques pour le Congo belge et le Ruanda-Urundi (éd.), Bruxelles, **1959**, 377 pages.
- [22] LEMARCHAND R., «*Rwanda and Burundi*». Pall Mall Press. London, **1970**, 562 pages.
- [24] LOPEZ A., «*Un exemple de faible complémentarité en milieux étagés : la commercialisation des produits de la pêche au Burundi*». Travaux et documents de géographie tropicale : recherches sur les hautes terres d'Afrique centrale. CEGET, Bordeaux/France, **1981**, n° 42, pp. 253-266.
- [27] MAYUGI N. et NDAYISHINGUJE P., «*Atlas linguistique du Burundi : inventaire préliminaire*». ALAC (Atlas linguistique de l'Afrique centrale), ACCT-CERDOTOLA. Bujumbura, **1985**, 83 pages.
- [28] MWOROHA E., «*Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au dix-neuvième siècle*». Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan, **1977**, 352 pages.

- 
- [30] MWOROHA E. (éd.), «*Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*». Éditions Hatier/Paris **1987**, 272 p.
- [33] NDIKURIYO A., «*Contrats de bétail, contrats de clientèle et pouvoir politique dans le Bututsi du 19<sup>e</sup> siècle*», in : Études d'Histoire Africaine, VII (**1975**), 59-76.
- [36] RÉPUBLIQUE DU BURUNDI, «*Rapport de la commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale*». Bujumbura, avril **1989**, 165 pages.
- [37] RODEGEM F.-M., «*Dictionnaire Rundi-Français*». Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren/Belgique, Série in-8<sup>e</sup>, Sciences humaines, n<sup>o</sup> 69, **1970**, 644 pages.
- [44] TROUWBORST A.A., «*Le Burundi*», in : d'HERTEFELT M., TROUWBORST, SCHERER J.H., «*Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale: Rwanda, Burundi, Buha*». Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren/Belgique, Monographies ethnographiques - n<sup>o</sup> 6, **1962**, 247 pages, pp. 113-169.
- [45] UPRONA (Union pour le Progrès National), «*Actes du premier congrès national du parti UPRONA*». République du Burundi/Comité central du parti UPRONA, Bujumbura, novembre **1980**, 273 pages.

## 7. NATIONALISME, DÉMOCRATIE ET DÉCOLONISATION

La décolonisation du Burundi pendant la mouvance politique des années 1960 fut dominée par la personnalité du prince Louis Rwagasore qui, à la tête du parti UPRONA (Union pour le Progrès national) depuis sa fondation en 1958, gagna haut la main en septembre 1961 les dernières élections organisées sous la Tutelle belge. Mais la désolation semée dans le pays par ses successeurs, notamment lors des massacres tribalistes de 1965, 1972 et 1988, ont jeté sur l'UPRONA un discrédit certain et durable.

Du fait que les dirigeants impliqués dans ces crimes se réclament de lui, Rwagasore aussi a été déprécié. Des colonialistes et d'anciens coloniaux, des Burundais même, estiment que le prince était moins un héros de l'indépendance qu'un démagogue et un conservateur. Ils expliquent son succès électoral par la superstition des électeurs, généralement traditionalistes et monarchistes, auxquels il en aurait imposé par son sang royal.

Certes, l'UPRONA lançait des slogans démagogiques. Mais quelle formation politique n'en a pas fait autant, surtout qu'aucune ne semble avoir eu dès le départ un programme bien structuré et cohérent? On prétend que la victoire de l'UPRONA en 1961 s'explique avant tout par l'appartenance royale de Rwagasore. Mais alors, pourquoi l'UPRONA n'avait-elle pas gagné aussi les élections de novembre 1960? Quant au fait que l'UPRONA a misé sur les sentiments monarchistes de la population, combien de partis étaient réellement antimonarchistes?

Par ailleurs, si l'attachement à la monarchie avait été le facteur politique décisif, on n'aurait pas vu naître plus de 20 partis concurrents de l'UPRONA, parti du prince Rwagasore. Bien sûr, celui-ci était fils du roi. Mwambutsa ne lui a toutefois pas accordé le soutien politique attendu. *«Je suis le Mwami (roi) de tous les Burundi», affirmait-il à la population, «je suis au-dessus des partis politiques; je n'appartiens à aucun parti, et aucun parti ne peut se réclamer d'être le parti du Mwami»* [19 : 83].

L'analyse du contexte sociopolitique de l'époque permet d'éclaircir la situation. Le colonisateur, au lieu de relâcher son emprise, voudrait consolider sa mainmise sur le Burundi. Les remous politiques déjà en cours lui démontrent qu'il échouera s'il cesse de recourir à des institutions antidémocratiques, et il est prêt à mettre cette leçon à profit. Pour tout patriote burundais, ***la clé de la démocratisation réelle du pays est donc l'indépendance***, ou du moins la confrontation avec le colonisateur.

Voilà que certains partis présidés par des Hutus se déclarent prêts à accepter l'indépendance si le colonisateur établit au préalable un ordre démocratique au Burundi. En d'autres termes, ils ne veulent ni indépendance réelle, ni démocratie véritable. Tout au plus demandent-ils de prendre la place du bloc féodal en tant que collaborateur choyé du colonisateur. Les masses burundaises ont eu raison de ne pas trop s'enthousiasmer pour de tels partis, même quand ils se proclamaient volontiers démocratiques.

Les coloniaux, de leur côté, ont vite compris l'énorme avantage qu'ils pouvaient en tirer pour perpétuer leur domination. Ils laissèrent donc ces partis proliférer, afin que chacun d'eux reste faible et facile à manipuler. Mais ***à aucun moment le colonisateur ne renonça à sa longue tradition de s'appuyer avant tout sur les grands féodaux.***

En mars 1961, par exemple, des individualités belges aidèrent 5 partis à relancer hutu à collaborer dans l'**Union des Partis Populaires** (UPP), cartel analogue au «**Rassemblement Démocratique Populaire**» monté le 19 juillet 1960 par le «Mouvement Progressiste du Burundi», le «Parti du Peuple», le «Parti de l'Émancipation Populaire» et la «Voix du Peuple Murundi» [21 : 37]. La Tutelle belge fit aussitôt le nécessaire pour maintenir dans le «**FRONT COMMUN**» (anti-UPRONA ou plutôt anti-indépendance) les partis membres de l'UPP : le Parti du Peuple (PP), l'Union pour la Promotion Hutu (UPROHUTU), la Voix du Peuple Murundi (VPM), l'Union Nationale du Burundi (UNB) et le Rassemblement Populaire du Burundi (RPB) [21 : 37]. Elle les réinféoda ainsi au **Parti Démocrate Chrétien** (PDC) et au **Parti Démocrate Rural** (PDR), organisations fondées par des aristocrates *ganwas*.

Les dirigeants des partis membres de l'UPP étaient en général des «*clercs*», des instituteurs ou des commerçants qui, jusqu'alors, devaient leur promotion sociale à l'action des colonisateurs. Une certaine concurrence devait s'installer entre l'aristocratie traditionnelle, utile pour endormir le peuple, et cette «noblesse» nouvelle (la bourgeoisie), nécessaire pour consolider le capitalisme au Burundi.

Là où le bourgeois était le descendant ou l'héritier légitime du féodal, par exemple le fils instruit du gouverneur («*chef*»), les tensions ont été négligeables. Dans tous les autres cas, le bourgeois redoutait très fort que les féodaux, une fois les coloniaux évincés, n'utilisent des armes politiques pour le «*remettre à sa place*», c'est-à-dire pour mettre fin à son émancipation; à moins que le départ des coloniaux ne survienne après que la bourgeoisie ait été solidement incorporée dans la gestion du pouvoir, grâce au concours de la Tutelle belge.

Les colonisateurs, quant à eux, entendaient garder le pouvoir direct le plus longtemps possible; à tout le moins, ils voulaient gagner le temps nécessaire à l'installation des hommes et des structures qui leur permettraient d'exercer, ne serait-ce qu'indirectement, une influence efficace sur le Burundi indépendant. Vu l'état d'âme de certains bourgeois burundais, **l'alliance entre les 2 parties était des plus naturelles**. Ceux qui l'ont souscrite obéissaient, parfois inconsciemment, à des intérêts de classe précis; ou bien ils voulaient acquérir ou garder personnellement une situation sociale enviée. Du point de vue de l'histoire, ils n'en sont pas moins des traîtres envers le peuple burundais qui, à l'époque, **voulait se voir reconnaître la souveraineté nationale**.

Comment se sont comportés, à leur tour, les seigneurs de la hiérarchie féodale? Contrairement à ce qu'on pourrait croire, **ils n'étaient pas unanimes pour chasser les colonisateurs**. Le PDC dominé par la famille du gouverneur Baranyanka et le clan des *Batare*, manoeuvrait comme les «partis populaires». C'était la continuation de la collaboration systématique et sans faille avec la Tutelle belge, pratiquée dès son jeune âge par Baranyanka qui, de la sorte, évita à son clan d'être éjecté de la scène politique au profit des *Bezi*, maîtres du trône. Même si le PDC n'avait pas été docile, sa seule existence aurait arrangé le colonisateur: elle bloquait une éventuelle unité anticoloniale des féodaux à grand impact sur les masses paysannes.

Le roi Mwambutsa, qui devait son ascension et son maintien sur le trône aux interventions des colonisateurs européens, se gardait de rompre avec eux. Les revendications intempestives de son fils Louis Rwagasore, chef de l'UPRONA, risquaient de nuire aux dignitaires *Bezi*, en les faisant passer pour des ennemis de la Belgique dont les *Batare*, plus accommodants, auraient

alors recueilli seuls le soutien. Un parti «raisonnable» était nécessaire, qui soit aussi tourné vers la Tutelle que le PDC et les «partis populaires», et aussi proche du clan des *Bezi* que l'UPRONA. Ce rôle sera joué par le Parti Démocrate Rural (PDR) fondé en février 1960 par le *GANWA mwezi* Bigayimpunzi, à la satisfaction de son cousin Mwambutsa [19 : 72].

Comme tant d'autres formations politiques, **l'UPRONA ne réclamait pas l'abolition de la monarchie**. Mais, sous la poussée de Louis Rwagasore, le parti UPRONA **exigeait l'indépendance immédiate** du Burundi. Les colonisateurs l'ont traité en conséquence. Ils ne se sont pas privés de l'entraver, de le diffamer, de l'intimider et de maltraiter ses chefs de file, dont Paul Mirerekano.

Des raisons personnelles inspiraient-elles le nationalisme de Rwagasore? Fils du roi régnant, le prince craignait peut-être que les Belges à présent ne sacrifient à leurs intérêts la monarchie burundaise [19 : 69], après celle du Rwanda. Les liaisons et les sympathies de nombreux agents de la Tutelle avec le clan des *Batаре*, grand rival du sien, ne lui étaient pas inconnues [19 : 53-56], même avant l'engagement massif des colons belges aux côtés du PDC et des autres adversaires de l'UPRONA pendant la campagne électorale de 1960.

Toujours est-il qu'après sa défaite à ces élections, *«l'UPRONA a coupé complètement les ponts avec la Tutelle»* [19 : 77]. *«L'UPRONA, et ce parti seulement, fait avec grand soin une reconversion de ses objectifs et méthodes. De féodal, l'UPRONA se transforme lentement en un parti national basé sur les masses et non plus seulement sur le cadre des Ganwas»* [19 : 79].

Petit à petit, **Rwagasore sera «le seul leader politique ayant une audience générale dans tout le pays»** [19 : 86]. Devint-il aussi l'ami sincère du petit peuple? Nous savons seulement que le peuple, en fin de compte, a vu dans Rwagasore l'adversaire le plus sérieux du pouvoir colonial qui opprimait les masses en coordination avec les féodaux. Sa réaction fut spectaculaire: alors que le parti UPRONA n'avait conquis que 18 % des sièges à pourvoir en novembre 1960, il recueillit 80 % des suffrages aux élections législatives du 18 septembre 1961.

Comme nous venons de le voir, **le problème politique majeur qui devait et qui pouvait être tranché à cette époque est celui de la décolonisation**. Le maintien de la Tutelle belge eut été du traditionalisme, tandis que l'accession du Burundi à l'indépendance constituait en soi une modernisation et une démocratisation. En votant massivement pour le parti indépendantiste UPRONA, **le peuple burundais a prouvé qu'il était politiquement plus mûr, plus moderne et plus objectif** que tous les dirigeants des *«partis populaires»* de l'époque et certains de leurs partisans actuels. Il y a là **matière à réflexion pour ceux qui s'opposent au rétablissement du multipartisme en arguant que le peuple serait alors incapable de faire le bon choix**.

Malheureusement, Louis Rwagasore disparaîtra le 13.10.1961, victime d'un complot où furent impliqués des princes rivaux militant dans le PDC. Ceux-ci ont-ils agi seuls, sans l'incitation ni la complicité de colonialistes? C'est d'autant plus difficile à croire que Monsieur Régnier, personnalité de la Tutelle belge au Burundi, reconnaît avoir déclaré, au cours d'une réunion des conseillers du PDC tenue après les élections du 18.09.1961, que la disparition de Rwagasore est **«évidemment»** l'une des solutions [8 : 347] à envisager pour récupérer le pouvoir.

Pendant le procès des assassins présumés de Rwagasore, la Tutelle belge ignore l'article 85 de la Constitution du Burundi autonome: elle refusa la participation de tout juré indigène [8 : 378]. Plus consciencieux, le tribunal condamna à mort 5 personnes dont Jean Ntidendereza, l'un des pivots du complot et des piliers du PDC. Cet arrêt fut révisé le 7 mai 1962 par la Cour d'appel: au lieu de la peine capitale, 20 ans de prison pour Jean Ntidendereza et Joseph Nahimana.

Mais déjà on exerçait de fortes pressions sur les dirigeants à Bruxelles pour que les condamnés soient transférés en Belgique. Lorsque des magistrats indigènes instruiront le procès après l'indépendance du Burundi, des voix s'élèveront en Belgique pour réclamer la rupture des relations diplomatiques avec le Burundi [8 : 380]. En janvier 1963, enfin, quand la Justice burundaise eut définitivement condamné à mort Jean Ntidendereza, Joseph Biroli et 3 de leurs complices, le gouvernement belge pria Mwambutsa - mais en vain - de gracier les condamnés [22 : 342].

Ces faits n'invitent-ils pas à conclure que d'autres personnes que des princes rivaux dirigeant le PDC ont incité et contribué à l'assassinat de Rwagasore? Et peut-on expliquer ce meurtre autrement que par le ressentiment suscité chez les colonialistes par le nationalisme du prince? N'est-il pas dès lors normal et juste que la victime soit qualifiée de héros de l'indépendance nationale du Burundi?

On peut nous objecter que si Rwagasore était demeuré en vie, il aurait été incapable d'améliorer son programme politique et d'en extirper les contradictions; de cette façon, poursuit le sceptique, le prince aurait tôt ou tard dégénéré politiquement et démerité de la nation. Nous répondons que si cela est pensable, le contraire ne l'est pas moins, car l'habileté de Rwagasore comme politicien est tout à fait remarquable. N'a-t-on pas vu le prince tirer son parti de la débâcle du 20 novembre 1960 et le conduire en quelques mois au triomphe du 18 septembre 1961?

«À cette heure de la victoire d'un parti, fût-il le mien, je ne suis pas grisé par le succès; car pour moi et mes amis», précisa Rwagasore dans son discours post-électoral, «la véritable victoire ne sera atteinte qu'après l'accomplissement d'une tâche difficile mais exaltante: un Burundi paisible, heureux et prospère» [8 : 346]. Les militants de l'UPRONA sont dès lors invités à enterrer l'orgueil et la rancœur, à user de patience et de tolérance envers les opposants, à se montrer réfléchis en paroles et en actes pour transformer autant de compatriotes que possible en membres ou en amis du parti, afin que celui-ci puisse avec succès «*se pencher sur les véritables problèmes de la nation: problèmes économiques surtout, problème de la terre et de l'émancipation sociale du petit peuple, problème de l'enseignement et tant d'autres, auxquels nous chercherons et trouverons des solutions qui nous sont propres*» [8 : 345]. À l'adresse des pays et des ressortissants étrangers, Rwagasore se déclara ouvert à «*tous ceux qui veulent collaborer avec franchise et bonne foi*», donc «*dans le respect de notre dignité, de nos intérêts et de notre propre conception de l'intérêt national*» [8 : 346].

Produire un discours de ce niveau n'est pas à la portée de n'importe quel politicien burundais, même aujourd'hui. Très significative aussi est l'évolution du Burundi après la mort de Rwagasore. Intrigues de palais, formation de cliques, sclérose puis fascisation des institutions, récession économique du pays, régression sociale des masses, discorde nationale et génocide:

tels en sont les traits saillants. Or, tous les événements décisifs qui y ont contribué se rattachent sans détour au non-respect du testament politique de Rwagasore, que ce soit au sein ou en dehors du parti UPRONA.

Trois mois après la mort de Rwagasore, les «*incidents de Kamenge*» [22 : 347] vinrent révéler et accélérer la dégradation des relations intertribales (assassinat de plusieurs Hutus commandité par des Tutsis). Un an plus tard, le parti UPRONA comptait deux factions rivales. Leur dénomination a une consonance exotique, car elle s'inspire de l'actualité du continent: à l'époque les pays africains dits modérés ou réputés pro-occidentaux s'étaient réunis dans la capitale du Libéria, tandis que les autres se consultaient au Maroc. Ainsi parle-t-on de **tendance Monrovia** et de **tendance Casablanca** dans la politique burundaise des années 60.

Il peut sembler que le groupe Casablanca représentait l'aile dure, celle des Tutsis féodaux et bourgeois radicalement opposés à l'émancipation des Hutus, donc aussi à la libéralisation des institutions et à toute démocratie pluraliste à l'occidentale. On pourrait croire, également, que le groupe Monrovia était réservé aux Hutus bourgeois, habitués au langage populiste et armés de slogans démocratiques ayant parfois une résonance anti-monarchiste.

En fait, «**Monrovia**» comprenait des bourgeois et des féodaux, tout comme «**Casablanca**». Aucun de ces 2 groupes, qui s'affirmeront déjà en 1963-64, n'était antimonarchiste à sa naissance; mais par dépit, exaspérés par le jeu et les «*ingérences*» politiques de la Cour, ils le deviendront tous deux à la fin, vers 1965-66. **Pour eux, la démocratie en tant que telle était un objectif secondaire** en regard du contrôle de l'appareil du parti UPRONA. Et dans cette course au pouvoir, aucune des 2 coalitions féodalo-bourgeoises n'était souple à suffisance, ou modérée. Au contraire, leur lutte fut implacable, naturellement avec des hauts et des bas.

L'utilisation des mots «*Casablanca*» et «*Monrovia*» comme synonymes respectifs d'anti-occidental ou progressiste et de pro-occidental ou conservateur conduirait à des inexactitudes; de même, l'assimilation pure et simple de «*Casablanca*» à Tutsi et/ou de «*Monrovia*» à Hutu. Par exemple, l'établissement de relations diplomatiques entre le Burundi et la Chine populaire de Mao, qui soutenait au Congo-Kinshasa une rébellion contre un gouvernement pro-occidental, fut assumé par un Hutu non casablanquiste, Pierre Ngendandumwe, qu'un Tutsi commis de l'ambassade des États-Unis abattra d'un coup de fusil le 15 janvier 1965 à Bujumbura.

En faveur de cette reconnaissance de la Chine populaire par le Burundi avait milité (entre autres) Thaddée Siryuyumusi, président de l'Assemblée nationale, qui visitera d'ailleurs Pékin et Moscou en 1964 à la tête d'une délégation parlementaire. Féodal et tutsi, Thaddée Siryuyumusi était pourtant devenu un fervent du groupe Monrovia, alors que Pierre Mpozenzi et d'autres Hutus militaient au grand jour dans le groupe Casablanca [46 : 105-106, 190, 193, 212, 260-261].

Mais il n'y a pas de fumée sans feu. La plupart des ténors étaient des Hutus dans *Monrovia*, et des Tutsis dans *Casablanca*. On sait aussi que *Monrovia* a fini par composer - tandis que *Casablanca* resta en confrontation - avec le Parti du Peuple (PP) et le Syndicat Chrétien du Burundi, organisations «hutisantes», inspirées et soutenues par certains milieux et agents

belges qui, à l'occasion, proclamaient des phrases «anti-tutsies» [22 : 343-421], [46 : 134, 181, 236, 237, 264].

Rwagasore aurait-il pu ajourner la naissance des fractions *Casablanca* et *Monrovia*? On ne le saura jamais. Ce qui est certain, c'est que la disparition d'un chef de parti ne conduit pas nécessairement à l'éclatement de l'organisation. Quels sont dès lors, les facteurs qui ont rendu inévitable la constitution de factions au sein de l'UPRONA?

Ce parti ressasse avoir recueilli 80 % des suffrages aux élections de septembre 1961, et il en déduit qu'il a toujours été le creuset de l'unité des Burundais. On pourrait, avec une argumentation analogue, déclarer que *le peuple burundais était uni contre l'UPRONA jusqu'en novembre 1960*, puisque 82 % des électeurs avaient alors refusé leur suffrage à l'UPRONA.

Le seul point à être hors de doute est que le parti a réussi en moins d'un an à conquérir les faveurs de l'opinion publique burundaise. Cette performance tient au fait que Rwagasore a intensifié entretemps sa propagande auprès du petit peuple, en utilisant un nombre accru de gens ordinaires, non féodaux. Mais comme les partis concurrents agissaient sensiblement de même, ce facteur ne peut pas avoir été décisif pour la victoire de l'UPRONA.

**Les formes de la propagande sont d'ailleurs une chose, le contenu du discours politique en est une autre, de loin plus importante.** L'UPRONA n'a pas seulement amélioré sa tactique électorale; elle a aussi et surtout revu ses objectifs. Par suite, le parti a rompu tous les ponts avec la Tutelle belge, et harcelé celle-ci pour obtenir l'indépendance immédiate du Burundi. La décolonisation sans délai: tel est l'impératif qui a contraint Rwagasore à aller vers le petit peuple, l'appât nouveau qui a drainé les masses vers lui et, par conséquent, la clé du succès miraculeux de l'UPRONA en 1961.

Toutefois, ceux qui ont voté pour l'UPRONA n'étaient pas tous des militants du parti. En 1961 comme lors des campagnes antérieures (1960) et ultérieures (1965), **la grande majorité des citoyens étaient des gens sans parti qui, au lieu de se lier à jamais à un parti déterminé, se réservaient le droit de réviser à chaque tour leur attitude** pour n'élire que le meilleur parti ou candidat du moment. On mesure par là **l'abus de confiance qu'il y a à avoir institutionnalisé l'UPRONA comme parti unique**, en prétextant son succès électoral de 1961 et/ou de 1965. **Et l'on comprend, du coup, pourquoi l'UPRONA fonctionne et agit de mal en pis depuis que le bannissement de l'opposition lui épargne toute sanction ou désapprobation par les électeurs.**

Par ailleurs, tous les Burundais qui ont lutté pour l'indépendance n'attendaient pas d'elle les mêmes effets et n'étaient pas forcément unanimes sur la politique à mener après la décolonisation. En fait, **l'UPRONA de 1961 n'était guère un parti monolithique.** C'était plutôt *un mouvement ou un front national rassemblant des tendances diverses et parfois contradictoires*: le courant féodal, soucieux de restaurer la prétendue «*sybiose harmonieuse*» d'avant la colonisation; le courant bourgeois, désireux de «*moderniser le pays*» en érodant le pouvoir «*autocratique*» de l'aristocratie féodale; le courant paysan, avide de démocratie ou de «*justice sociale*» et, pour cette raison, préoccupé par «*l'arbitraire*» des autorités féodales et le fossé qui s'approfondit entre la paysannerie et la couche embourgeoisée des «*évolués*»; etc. **Chacun suivait Rwagasore en ayant sa petite idée derrière la tête.**

Tant que l'indépendance n'était pas acquise, le prince a calmé les animosités au sein de l'UPRONA sans pour autant leur substituer une entente durable et irréversible. Si on lui en avait laissé le temps, il aurait peut-être réussi à tempérer les frictions même après l'indépendance, à trouver momentanément un compromis acceptable pour chaque tendance, ou à canaliser les antagonismes vers une issue moins meurtrière que ne le fut l'évolution politique du Burundi lorsque l'assassinat de Pierre Ngendandumwe (janvier 1965) fut venu s'ajouter aux lynchages de Kamenge (janvier 1962). **Mais à aucun instant le chef de l'UPRONA n'aurait cessé d'être le gouvernail dont chacun veut s'emparer pour mieux naviguer vers son propre but.**

La disparition prématurée et inopinée du prince royal Louis Rwagasore, Premier Ministre et (peut-être futur chef de l'État), devait donc exacerber chez ses subalternes la passion du pouvoir (maintenant vacant) et, en l'absence de garde-fous appropriés, conduire à des sinistres.

**L'UPRONA est demeurée jusqu'à ce jour un conglomérat de diverses factions souvent antagoniques. Cette tare a d'ailleurs été accentuée par l'interdiction de toute organisation politique d'opposition depuis 1966 et par la pratique de considérer comme opposant tout non-uproniste.**

La façade elle-même, ravalée à plusieurs reprises il est vrai, n'a pas perdu tout attrait: si en 1961 le parti mobilisait les citoyens pour l'indépendance, aujourd'hui il prêche des idéaux non moins nobles: l'unité et la paix. La différence ne réside que dans les faits: Rwagasore a voulu et effectivement promu l'indépendance; ses successeurs, par contre, ne lésinent pas sur les moyens pour saper la paix et l'unité des Burundais.

---

[8] **CHOMÉ J.**, «*L'affaire Rwagasore*».

Remarques congolaises, 4<sup>e</sup> année, n° 41 à 44. **Bruxelles**, 14.12.1962, pp. 341-380.

[19] **GHISLAIN J.**, «*La féodalité au Burundi*». Académie royale des sciences d'outre-mer (ARSOM), Classe des sciences morales et politiques, N.S., XXXVI-3.

**Bruxelles**, 1970, 137 pages.

[21] **LECHAT M.**, «*Le Burundi politique*».

Service de l'Information du Ruanda-Urundi.

**Bruxelles**, juin 1961, 61 pages.

[22] **LEMARCHAND R.**, «*Rwanda and Burundi*». Pall Mall Press. **London**, 1970, 562 pages.

[46] **WEINSTEIN W.**, «*Historical dictionary of Burundi*». African historical dictionaries, N° 8.

The Scarecrow Press, Inc., **Metuchen, N.J., USA**, 1976, 368 pages.

## 8. CLASSES SOCIALES DU BURUNDI ACTUEL

L'économie marchande implantée au Burundi par les colonisateurs européens se développe sans arrêt depuis plus d'un demi-siècle. Cette progression continue dans la voie capitaliste devait modifier le paysage social préexistant, en particulier les grands groupes de la société féodale: les propriétaires fonciers, les paysans et les *BASHUMBA* (prolétaires).

À l'heure actuelle, presque tout le monde est prêt à reconnaître l'existence d'une *bourgeoisie*, d'une *petite bourgeoisie* et d'un *prolétariat moderne* regroupant des ouvriers salariés, donc quelque peu différents des *BASHUMBA* de naguère. **La paysannerie, quant à elle, fait l'objet de vives controverses.** Ce groupe est-il une classe à part entière, ou tout simplement une composante de la petite bourgeoisie? Tel est le problème posé.

### 8.1. De la paysannerie

À notre avis, le paysan ne ressemble pas à n'importe quel petit-bourgeois. Il est un travailleur manuel, ce qui n'est pas toujours le cas pour les petits bourgeois classiques, hormis certains artisans. À la différence de ces derniers, le paysan a pour moyen fondamental de production le sol, qui est essentiel aussi pour la vie de toute la société. Enfin, **le paysan agit directement dans la sphère de la production et fournit surtout des moyens de subsistance.** La plupart des petit-bourgeois classiques sont quant à eux occupés dans la répartition, en particulier dans le commerce et le transport, à moins d'animer de petites industries qui transforment les matières premières fournies par le paysan. Tout cela, joint au fait que les paysans forment la majorité de la population burundaise, justifie l'attention particulière à accorder à la paysannerie.

Toutefois, **les paysans et les petits bourgeois classiques ont des traits communs.** Tous sont de petits ou moyens propriétaires, qui produisent plus ou moins isolés et à échelle réduite et qui, pour des catégories similaires, obtiennent des revenus comparables. En raison de ces ressemblances entre la paysannerie et l'ensemble de la petite bourgeoisie, nous subdivisons l'une et l'autre en 3 couches: supérieure (ou aisée), moyenne, et inférieure (ou pauvre, semi-prolétarienne).

Cela dit, il existe des *éléments hybrides*, à moitié paysans et à moitié artisans, à côté de petits bourgeois qui spéculent sur la terre. Au demeurant, moins le travail agricole et/ou pastoral personnel importe pour la subsistance d'un individu grâce à ses propres moyens de production, moins cet individu est paysan. Dès que sa part de travail agro-pastoral personnel est supplantée par la contribution de salariés, le producteur cesse d'être un vrai paysan pour devenir un petit-bourgeois classique.

Mais le point décisif est que le paysan burundais d'aujourd'hui doit, bien souvent, couvrir ses besoins financiers par la vente de produits agricoles pourtant nécessaires à son propre entretien. Puisqu'il ne se borne pas à livrer les surplus, **le paysan produit en somme directement pour le marché.** Il est devenu un petit producteur privé (et/ou indépendant) dans un régime d'économie marchande. Telle étant par ailleurs la définition du petit-bourgeois classique, **la paysannerie doit désormais être considérée comme une composante de la petite bourgeoisie.**

## **8.2. De l'intelligentsia**

L'**intelligentsia** suscite plus d'embarras que la paysannerie chez la plupart des analystes burundais. Quand il faut situer cette catégorie par rapport aux classes, le cas des intellectuels «salariés purs» sème le désarroi. On sent que ces personnes, plutôt privilégiées dans l'ensemble, ne sont pas de vrais prolétaires. Mais on présume aussi que ces «non-proprétaires» ne sont ni des bourgeois ni des petits bourgeois authentiques. Reste alors le recours à l'artifice: soit ériger l'intelligentsia en classe indépendante, soit en faire un groupe hors-classes.

Le problème est cependant plus simple qu'il ne paraît. Pour rattacher une catégorie à une classe sociale, les rapports de l'une et de l'autre avec les moyens de production sont à prendre en compte. Mais *ce n'est là qu'un des nombreux critères à appliquer*. En effet, il faut en l'occurrence envisager aussi la place que les intellectuels «salariés purs» occupent dans la production sociale du Burundi actuel, leur rôle dans l'organisation sociale du travail, la façon dont ils gagnent leur salaire et, enfin, le montant et l'utilisation de celui-ci. Que ressort-il d'une telle analyse?

### **8.2.1. L'intellectuel dans la production**

Vu qu'elle renferme les penseurs, les savants, les chercheurs et toutes sortes de spécialistes scientifiques, l'intelligentsia en régime bourgeois ou capitaliste est un rouage indispensable de la production sociale. C'est à ses membres qu'échoient, dans l'organisation sociale du travail, les postes essentiels de direction, de programmation et de gestion ou, en un mot, **le rôle de bras droit du bourgeois ou du capitaliste**.

Nous savons aussi que l'intellectuel au travail exploite son savoir et ses qualités individuels. Il réclame toutes les conditions qui lui permettraient de valoriser sa personnalité. Aussi préfère-t-il **travailler isolé ou dans des groupes restreints**. Manifester du zèle ou de l'enthousiasme lors d'une action de masse, l'intellectuel ne le fera que s'il espère en retirer personnellement une récompense ou de la gloire. La ponctualité n'est pas son point fort: le retard remue si peu sa conscience que *«le quart d'heure académique»* est devenu une institution.

En général, l'intellectuel se soumet de mauvais gré à la discipline de groupe, voire à tout travail minuté ou machinal. Il aime déterminer lui-même ses horaires, pour se détendre ou s'activer quand bon lui semble. Porté à étaler ses arguments ou ses convictions personnelles, il a horreur de la censure ou de tout contrôle rigide. À l'inverse du prolétaire, l'intellectuel au travail voudrait (et souvent il peut) être son propre patron, comme le paysan et bien d'autres catégories de petits bourgeois.

### **8.2.2. Propriété privée et revenus des intellectuels**

Rares sont les intellectuels burundais qui ne possèdent pas de moyens de production privés, par exemple des immeubles qu'ils mettent en location, des terrains reçus en héritage ou achetés, etc. Les cadres font souvent de grasses affaires en privé avec les biens de l'État ou de l'entreprise. Quoique ces moyens de production ne leur appartiennent pas juridiquement, lesdits fonctionnaires en disposent plus ou moins à leur guise, et cela compte.

On peut quand même concevoir l'existence d'intellectuels salariés qui ne possèdent aucun moyen notable de production et qui n'en détournent pas non plus à leur profit. Appartiennent de toute évidence à la bourgeoisie ou à la petite bourgeoisie ceux dont les salaires sont suffisamment élevés pour leur permettre, non seulement d'assurer leur subsistance, mais aussi de se constituer un capital à investir dans le commerce ou dans la production, soit par eux-mêmes, soit par des intermédiaires: parents, institutions bancaires, etc.

Quant aux intellectuels salariés, non détenteurs de moyens de production et auxquels leurs salaires permettent tout au plus d'assurer leur subsistance, nous devons les situer dans le prolétariat, surtout si leurs revenus sont comparables à ceux des ouvriers purs des environs. Mais cette catégorie est pour ainsi dire inexistante aujourd'hui. Car **en règle générale, l'importance des revenus que perçoivent les intellectuels est telle que les intéressés ne peuvent être rangés que dans la bourgeoisie, grande ou petite. Ceux dont le salaire est très bas possèdent par ailleurs des moyens de production privés** (terrains, etc.), et cela suffit pour les exclure du prolétariat.

Bref, les intellectuels burundais en ce moment ressemblent beaucoup aux bourgeois et aux petits bourgeois classiques. Non seulement ils ont coutume de travailler plus ou moins isolés, mais encore ils peuvent occuper des places très enviées dans l'organisation sociale du travail, disposer de revenus considérables et/ou posséder des moyens de production substantiels à titre privé. Dès lors, quelles raisons objectives pourrait-on avoir d'opposer l'intelligentsia à la bourgeoisie ou à la petite bourgeoisie en tant que classe?

### ***8.2.3. Les intellectuels: ni classe, ni hors-classes***

Jusqu'à présent nous n'avons d'ailleurs considéré que la partie de l'intelligentsia qui vit surtout de ses prestations salariées. Or, un nombre croissant de fonctionnaires et d'employés se transforment en hommes d'affaires dans le privé: **ils créent des entreprises de toutes tailles, dont ils deviennent les patrons**. Autrement dit, des intellectuels bourgeois et petit-bourgeois se transforment en bourgeois et petits bourgeois intellectuels.

N'oublions pas non plus qu'un travailleur manuel peut acquérir une culture telle qu'il devienne intellectuel, sans pour autant cesser de vivre surtout des revenus que lui procure son métier manuel. De la sorte, même des ouvriers et des paysans peuvent être aussi des intellectuels. Il est vrai que le scepticisme s'impose à cet égard dans le cas du Burundi actuel. Le gouvernement s'ingénie à entraver l'instruction des pauvres. En octobre 1986, par exemple, il a profité de sa croisade contre «l'arrogance» de l'Eglise catholique pour interdire «YAGA MUKAMA», une institution parascolaire qui assurait (entre autres) l'alphabétisation d'environ 300.000 jeunes provenant des couches rurales les plus défavorisées.

Mais un fait demeure: dans le Burundi d'aujourd'hui, **les intellectuels ne forment pas une classe sociale indépendante. Ils n'appartiennent pas non plus à une classe sociale unique**, mais bien à la bourgeoisie et à la petite bourgeoisie. Si l'on a parfois l'impression que l'intellectuel est au-dessus ou en dehors des classes, c'est sans doute parce que chaque classe sociale est susceptible de produire ses propres intellectuels. Cela, à son tour, entretient l'illusion de voir l'intelligentsia devenir le trait d'union idéal entre les blocs sociaux.

#### ***8.2.4. Evolution du prestige de l'intellectuel***

Au commencement l'intelligentsia burundaise grimpait vers le sommet de la pyramide sociale. La demande en intellectuels dépassait l'offre, de sorte que même des sujets peu compétents obtenaient ça et là des postes très importants, surtout après le départ de nombreux fonctionnaires belges en 1962, année de l'indépendance. Toutefois, l'équilibre n'a pas tardé à s'instaurer. À la stagnation en matière de promotions vint alors s'ajouter l'impossibilité, pour certains intellectuels récents, d'obtenir les emplois de leurs rêves. L'extension des réseaux d'enseignement, l'accroissement des effectifs des forces armées, l'expansion pléthorique de l'appareil du parti UPRONA, et surtout les purges tribalistes de 1965 et 1969 ont alors permis d'éviter la sursaturation du marché des intellectuels. Mais pas pour longtemps.

Au début des années 70, en effet, l'offre l'emporte de nouveau sur la demande. Sur cette toile de fond les intrigues régionalistes s'enveniment, pour culminer dans la parodie judiciaire «intra-tutsie» de janvier 1972. Elles s'atténueront dès mai 1972, car la «chasse au Hutu» décrétée par Micombero va rétablir l'équilibre jusqu'en 1976. La prétendue rénovation du parti UPRONA et de l'administration publique par Bagaza après l'envoi du dictateur Micombero en exil doré à Mogadicho (novembre 1976), la création de nombreuses sociétés commerciales (INTRACO...) et industrielles (SUPOBU...) par l'État à la faveur de recettes exceptionnelles à l'exportation du café en 1977, et certaines restrictions apportées au droit des étrangers à la libre entreprise affermiront cette stabilisation.

Toutefois, dès 1980 l'offre d'intellectuels dépasse régulièrement la demande, cependant que la crise économique s'approfondit, comme en témoigne la dévaluation de la monnaie nationale (30 %) en novembre 1983. Maintenant plus que jamais, l'intellectuel burundais qui veut un poste «valable» doit en priver un autre intellectuel. On l'a vu en octobre 1986 par exemple: pour caser des partisans parfois trop las d'attendre indéfiniment des jours meilleurs, le gouvernement a dû réquisitionner les écoles de l'Église catholique et aussi expulser du corps enseignant les religieux tant étrangers que nationaux.

Le mécontentement des uns et des autres contribua à la chute du tyran Bagaza en septembre 1987, prouvant que le problème restait entier. Devenu chef de l'État à son tour, le major Buyoya laissa pourrir la situation pour pouvoir appliquer le remède radical de 1972. Mais les massacres d'août 1988 survinrent dans un contexte quelque peu différent, et l'élimination physique d'intellectuels resta modeste en comparaison du passé. Cependant, l'économie du pays s'est dégradée. La baisse des cours mondiaux du café, principal produit exporté par le Burundi, a forcé le gouvernement à dévaluer la monnaie de 10 % en novembre 1989. Dans la foulée, le Fonds Monétaire International (FMI) et d'autres bailleurs de fonds ont imposé un «programme d'ajustement structurel» qui est synonyme de suppression d'emplois et de réduction des revenus. On en est là à présent, dans une impasse que traduisent, entre autres, les appels de plus en plus bruyants à plus de transparence dans le recrutement des fonctionnaires publics et dans l'attribution des bourses d'études et de stages.

Bref, **beaucoup d'intellectuels burundais voient s'assombrir leurs perspectives d'avenir.** L'État-patron, naguère providentiel pour à peu près tous les intellectuels, n'est plus capable de largesses à grande échelle. Bien que l'intelligentsia locale ait été allégée par l'exil forcé de plusieurs centaines de ses membres, au Burundi des diplômés d'université peuvent chômer pendant de longs mois avant d'obtenir un emploi qui, de surcroît, est parfois en-dessous de

leurs espérances les plus «*normales*». Dans les couches inférieures de l'intelligentsia, cette érosion continue du prestige social prend même **des allures de prolétarisation**. Conduira-t-elle assez d'intellectuels à pactiser avec «le petit peuple»? C'est à voir.

### **8.2.5. Intelligentsia et conflits sociaux**

Les avis sont du reste partagés quant à savoir si les intellectuels sont condamnés à faire de la politique et à remuer la population en sens divers, ou s'ils peuvent adopter une ligne unique et éventuellement se tenir à l'écart des luttes sociales.

La société burundaise est divisée en classes dont chacune possède déjà ou tente de constituer une ou plusieurs associations politiques. **Les intellectuels dignes de ce nom ont à dévoiler les intérêts (souvent divergents) des classes** et de leurs organisations, à les exprimer avec précision et netteté, de manière à en permettre la prise de conscience correcte par la population concernée.

Lors de cette analyse générale, l'intellectuel tient compte de ses intérêts individuels. Il repère donc la classe ou l'organisation qui les reflète le mieux. S'il est conséquent et va y militer, il aura à **élaborer le programme le plus approprié à la défense et à l'épanouissement de la classe sociale préférée**. Vu que la diversité de leurs intérêts matériels les attache à des classes différentes, il est impensable que les intellectuels s'entendent tous et de manière durable sur une ligne politique commune.

Par ailleurs, les intellectuels jouent au sein d'une classe sociale le même rôle que le système nerveux dans le corps humain. Une personne privée de tous ses nerfs et de son cerveau ne peut pas prendre conscience de son état, de sa situation, de ses intérêts supérieurs; elle meurt sans tarder parce qu'elle ne peut ni repousser une agression extérieure, ni subvenir à ses besoins les plus élémentaires.

De même, **chaque classe sociale se fait valoir en politique par ses membres les plus évolués sur le plan intellectuel**. Si ceux-ci viennent à trop manquer ou à défaillir, l'action politique tourne court et se solde par une défaite. Les intellectuels sont donc une nécessité, et chaque classe en veut le plus grand nombre possible. Ce n'est pas sans raison que les exploiters, soucieux très justement d'affaiblir l'ennemi, abrutissent les exploités autant qu'ils le peuvent.

Le système nerveux ne remplit cependant sa fonction que s'il reste en contact permanent avec l'ensemble du corps, à la fois pour recueillir les informations et pour transmettre les ordres nécessaires à l'équilibre général. S'ils ne s'intéressaient pas de même à la population pour la récolte de leurs matériaux de réflexion et l'exécution de leurs directives, les intellectuels n'auraient pas de méthode valable pour mener à bien le combat politique. C'est pourquoi **ils ne laissent jamais le peuple tout à fait à l'écart des luttes politiques**, fussent-elles internes à l'intelligentsia. Aussi n'est-il pas étonnant que les intellectuels aient été mêlés à tous les grands remous qu'a connus le Burundi postcolonial.

### **8.2.6. Options et tendances politiques de l'intelligentsia**

En analysant de plus près les sympathies politiques de l'intelligentsia, on constate que les intellectuels burundais se répartissent de nos jours en 3 catégories. La première et la plus nombreuse comprend les intellectuels dont les options politiques sont «*normales*» ou

**conformes aux intérêts de la bourgeoisie**, la classe dominante et propriétaire des institutions où l'intelligentsia est formée et occupée. Ils sont tous imbus de préjugés soi-disant libéraux, se montrent généralement fidèles aux classes exploiteuses et sont d'ordinaire choyées par elles.

Parmi ces intellectuels bourgeois qui souvent sont des enfants de féodaux, de bourgeois ou de paysans aisés, on trouve la plupart des professeurs, des sommités du monde politique (ministres, ambassadeurs, etc.), des hauts fonctionnaires de l'armée (officiers), de l'administration (directeurs généraux, gouverneurs) et du clergé (prélats), ainsi que la majorité des praticiens les plus riches des professions dites libérales: médecins, avocats, etc. Le professeur Émile Mworoha, hier encore président de l'Assemblée nationale et secrétaire général du parti unique UPRONA, en est une illustration.

À l'opposé évolue la catégorie peu nombreuse des intellectuels qui se tiennent **aux côtés des masses laborieuses**. Injures, dénigrement, calomnies, emplois dégradants et mal payés ou chômage pur et simple, exactions et tracasseries de toutes sortes, assignation à résidence surveillée ou emprisonnement classique, bannissement, exil ou condamnation à mort: voilà le lot que le régime en place réserve à ces «*contestataires*» sortis de la voie «*normale*».

Ce sont en règle des intellectuels massivement «contaminés» par les opprimés et les exploités: soit qu'ils ont eux-mêmes une ascendance paysanne moyenne ou pauvre, voire ouvrière; soit que leur niveau de qualification et leurs revenus sont modestes, de sorte que leurs activités professionnelles et leurs moyens d'existence les condamnent à vivre parmi «le petit peuple». Tel est notamment le cas de certains agents de l'administration communale, de l'enseignement primaire et du bas-clergé. Quelques-uns des emprisonnements parfois itératifs de prêtres burundais par l'Administration Bagaza sont assez significatifs à cet égard.

Entre les 2 catégories extrêmes se meut un troisième groupe d'intellectuels burundais, en majorité des élèves et des étudiants, qui n'ont **pas d'option politique nette et définitive**: soit que leur évolution prévisible vers l'option «normale» ou bourgeoise n'est pas terminée, soit que le courage d'un engagement ostentatoire auprès des masses laborieuses fait encore défaut, soit enfin par manque d'informations suffisantes quand les sujets politiques sont tabous dans le milieu environnant. Ce groupe abrite beaucoup d'intellectuels issus de familles paysannes ou petite-bourgeoises moyennes. Il est très fluctuant, sollicité de tous côtés, et difficile à soumettre à un seul camp politique: les nombreux déboires de l'UPRONA pour créer et maîtriser les sections estudiantines de sa «*Jeunesse Révolutionnaire*» sont bien connus.

Cela ne veut pas dire que l'unanimité règne dans chaque catégorie. Au contraire, la diversité des idées et opinions est assez grande que pour engendrer **3 tendances: réactionnaire, progressiste et conservatrice**. La représentativité d'un courant donné varie cependant avec la nature des problèmes à résoudre, et surtout avec la catégorie d'intellectuels concernée. Nous n'en voulons pour preuve que les débats contradictoires et passionnés qui accompagnent aujourd'hui toute réflexion sur les origines et l'éradication des antagonismes tribaux ou sur la démocratisation des institutions au Burundi.

Concernant ce dernier point par exemple, les conservateurs adorent le *statu quo* et veulent garder à tout prix l'UPRONA comme parti unique. Les progressistes, par contre, exigent l'abolition immédiate du monopartisme et la tenue d'élections libres et démocratiques sur fond de pluralisme politique. Quant aux partisans de la tendance restante, ils réagissent contre toute idée de démocratisation réelle en réclamant le retour au symbolisme et aux institutions

dont la royauté aujourd'hui révolue se servait à l'époque précoloniale pour asseoir et consolider sournoisement la dictature des féodaux sur les paysans.

### 8.3. Synthèse

Pour résumer nos propos sur l'intelligentsia, nous retiendrons que **leur rôle de bras droit du capitaliste dans la production, leurs conditions de travail, leurs revenus relativement importants, voire leurs moyens de production privés rattachent les intellectuels burundais du moment à la bourgeoisie et à la petite bourgeoisie, mais pratiquement pas (encore) au prolétariat.**

Ce dernier comprend toutes les personnes dépourvues de moyens de production, et auxquelles la vente de leur force de travail ne rapporte que des moyens de subsistance. **Le prolétaire typique est le manœuvre salarié** ne possédant ni terre, ni bétail, ni atelier, ni commerce, ni dépôt bancaire.

Les paysans, les artisans, les commerçants et les intellectuels que leurs richesses rapprochent des gros propriétaires fonciers et de la (grande) bourgeoisie forment **le groupe supérieur de la petite bourgeoisie**. Ils ont des revenus qui dépassent le nécessaire à l'entretien de leur unité domestique. Leurs moyens de production sont si importants que les intéressés ne parviennent pas à les mettre complètement en valeur seuls avec les membres de leur ménage, et qu'ils doivent donc recourir régulièrement à autrui: soit qu'ils louent à des tiers l'excédent, soit qu'ils embauchent des salariés.

Au **groupe moyen de la petite bourgeoisie** appartiennent les paysans et les autres petits bourgeois (intellectuels ou pas) qui, par leur travail personnel combiné avec celui des autres membres de l'unité domestique, mettent en valeur la totalité de leurs moyens de production et n'en retirent que le nécessaire à l'existence normale de leur maisonnée.

Dans le **groupe inférieur** on trouve les paysans et les autres petits bourgeois (intellectuels ou pas) qui, seulement avec les moyens de production qui leur sont propres, ne parviennent pas à assurer régulièrement l'entretien de leur famille nucléaire. Pour survivre ils sont obligés de prendre en location des moyens de production d'autrui, ou de vendre à des tiers leur force de travail. C'est ici que se situe le **semi-prolétariat**. Il regroupe en effet l'ensemble des tout petits propriétaires, pourvu que ces personnes doivent régulièrement vendre leur force de travail en tant que salariés pour assurer leur subsistance, que l'ensemble de leurs revenus reste modeste, et qu'en général le salaire en représente au moins la moitié.

Enfin, **la bourgeoisie** se recrute parmi les grands entrepreneurs, les artisans et les commerçants très nantis, et aussi la haute intelligentsia, notamment les plus riches praticiens des professions «libérales» et les hauts cadres de l'administration, de l'armée et du clergé. **La bourgeoisie est maintenant la classe qui donne le ton sur le plan économique, et elle détient le pouvoir politique aussi.**

De «royaume féodal» qu'il a été, **le Burundi est devenu une «république bourgeoise»** qui, pour assurer sa survie puis sa stabilité, doit cerner et soigner d'urgence le mal chronique qui la ronge: le tribalisme.

## 9. TRIBALISME ET IDÉOLOGIES

Le tribalisme au Burundi a été mis en lumière au cours des 25 dernières années par l'antagonisme hutu-tutsi. Ce conflit est pour les uns l'expression d'atavismes pluriséculaires et liés au fait que les Tutsi se conduisent en aristocrates envers les Hutu qu'ils ont tous asservis, situation que le colonisateur n'aurait fait qu'entériner. La seule solution efficace est donc la neutralisation de ces «esclavagistes» burundais. Pour les autres, le tribalisme a été créé de toutes pièces par le colonisateur vers 1960, en vue de saboter l'indépendance du Burundi. Avant la colonisation, les relations Hutus-Tutsis auraient été exemptes de tensions et consistaient en une symbiose harmonieuse au sein d'une communauté unie et libre: le peuple burundais. Par conséquent, ajoute-t-on, la lutte pour d'éventuelles réformes intérieures au Burundi doit s'effacer devant le combat contre les ennemis extérieurs, en l'occurrence l'impérialisme.

Pourquoi les querelles de jadis entre les Hutus et les Tutsis n'étaient-elles pas aussi meurtrières que celles d'aujourd'hui? Comment le colonisateur s'est-il aperçu qu'on pouvait brouiller les Hutus et les Tutsis si leur unité était parfaite? Et quel mal y aurait-il à combiner la lutte contre les oppresseurs locaux et le combat contre les étrangers qui les appuient? Ces questions laissées sans réponse dévoilent les lacunes des 2 approches signalées plus haut.

Comment se présente le Burundi au 19<sup>e</sup> siècle, juste avant que les premiers colonisateurs européens pénètrent dans le pays? Vue sous l'angle des «liens du sang», la population de l'ethnie **rundie** se répartit en 3 grandes catégories ou tribus: les Hutus, les Tutsis et les Twas. Sur le plan des échanges socio-économiques, la division du travail a déjà fait apparaître des agriculteurs, des éleveurs ou pasteurs, et des artisans (notamment des potiers). On distingue 3 classes sociales d'après la richesse: les paysans, les grands propriétaires fonciers et les prolétaires. En ce qui concerne le pouvoir politique, l'État féodalo-monarchique de l'époque scinde les habitants en gouvernés (qui forment le peuple proprement dit) et en gouvernants (au sein desquels s'est développée une véritable aristocratie basée sur la caste **ganwa** des familles princières). L'inégalité des avoirs favorise la dépendance personnelle et l'émergence de clients et de patrons, de serfs et de seigneurs, de vassaux et de suzerains.

Tout dépend donc du critère choisi. Mais quel que soit ce dernier, les catégories concernées n'ont aucune spécificité territoriale: elles sont disséminées et mélangées dans tout le pays, quoique de façon inhomogène. Des passerelles permettent d'ailleurs à l'individu d'évoluer d'une catégorie vers une autre: ainsi l'adoption et la naturalisation en matière d'appartenance tribale. Cette mobilité sur un axe donné peut modifier la position du sujet sur les axes restants. Le rang social n'est donc pas fixé une fois pour toutes. Mais cela ne signifie pas que chaque individu aura l'occasion de changer de catégorie ou de rang, ni que ce changement éventuel lui sera bénéfique: certains Burundais sont demeurés «**ganwa**» toute leur vie, d'autres n'ont quitté cette catégorie que pour tomber plus bas.

## À PROPOS DE LA PHYSIONOMIE DU BURUNDI PRÉCOLONIAL.

| Critère   | Catégories                    |                                   |                            |
|---|-------------------------------|-----------------------------------|----------------------------|
| Consanguinité   | Hutu                          | Tutsi                             | Twa                        |
| Division sociale du travail   | Agriculteurs,<br>Cultivateurs | Éleveurs,<br>Pasteurs             | Artisans<br>(potiers, ...) |
| Classe sociale  | Paysans                       | Grands propriétaires,             | Prolétaires                |
| Pouvoir politique   | Gouvernés,<br>Peuple          | Gouvernants                       |                            |
| Dépendance personnelle:<br>- en général<br>- de petits envers des grands<br>- de grands envers des grands | Clients<br>Serfs<br>Vassaux   | Patrons<br>Seigneurs<br>Suzerains |                            |

À quel constat mène l'application simultanée de tous nos critères à chaque membre de la société? La plupart des Hutus sont agriculteurs et la majorité des agriculteurs sont des Hutus. La poterie est dominée par les Twas. Le taux des Tutsis parmi les éleveurs et les dirigeants politiques est sans commune mesure avec leur modeste contribution à la population totale du pays, tout à l'inverse des Hutus. Les tribus twa et hutus fournissent la quasi-totalité des pauvres, des gouvernés et des serfs. Souvent, les grands propriétaires de bétail sont aussi de grands propriétaires fonciers. Enfin, la classe la plus riche ne contient pratiquement pas d'agriculteurs non propriétaires de gros bétail.

Muni de ces constatations, on peut pousser l'association des idées toujours plus loin, jusqu'à lire à la verticale le tableau ci-dessus. D'où des propos d'un autre genre: «*Les Hutus sont des paysans agriculteurs, qui sont gouvernés et asservis par les Tutsis, grands propriétaires de bétail et aristocratie du Burundi précolonial. Etc.*».

Un tel discours n'est pas une description pure et simple de la vie concrète, **il relève plutôt de l'idéologie**. Dans la tête de nombreux Burundais, par exemple, «Hutu» et «client» passent pour des synonymes. Partant, on a «très logiquement» appelé Hutu le *MUGERERWA* et le *MUGABIRE*, même dans le chef d'un Tutsi avéré [44 : 130]. Autrement dit, l'idéologie présente un Tutsi comme étant un Hutu. Dans ce cas et dans beaucoup d'autres, elle est **un prisme plus ou moins déformant**, susceptible de donner une image inversée de la réalité.

C'est grâce à ce type de manipulations que le terme *UBWOKO* connote aussi «*les caractéristiques socio-économiques et les différences de classe*» [6 : 401-402], au lieu de signifier seulement «*l'origine, l'espèce, le genre*» ou, de façon plus générale, les caractéristiques liées à «*l'hérédité*» [6 : 401-402]. Nous avons déjà montré ailleurs comment la linguistique (entre autres) permet d'isoler les acceptions du terme *UBWOKO* forgées par les idéologues, et de lever la confusion qu'elles entretiennent (cf. section 1, «clan, tribu, ethnie »).

La démarche des idéologues en cette matière comporte deux vices méthodologiques majeurs. Le premier est de ne pas tenir compte de **l'inégalité numérique des tribus** du Burundi. Bien

entendu, les Tutsis sont de loin moins nombreux que les Hutus parmi les paysans et les gouvernés. Mais si nous prenons chaque tribu à part, nous verrons que les Tutsis aussi sont en majorité (mais pas exclusivement) des paysans et des gouvernés, à tel point qu'ils ne forment pas une classe d'aristocrates ou de seigneurs.

En 1929 les Hutus fournissaient 20 % des administrateurs, ce qui n'est pas insignifiant. Vu que ce pourcentage était sans doute plus élevé au 19<sup>e</sup> siècle [36 : 37], n'est-il pas illégitime d'innocenter tous les Hutus et/ou de ne condamner que des Tutsis pour les méfaits de la hiérarchie précoloniale? Certes, le recrutement des dirigeants n'était pas représentatif de la distribution de la population entre les tribus. Mais ce fait en lui-même n'a rien de scandaleux ou d'irrégulier: **la superstructure politique reflète avant tout les intérêts de la classe qui domine sur le plan économique**, et pas la somme des souhaits des individus ou des groupes de consanguinité en tant que tels.

Quant à l'appartenance de classe elle-même, l'éventuel penchant des Hutus pour l'agriculture et des Tutsis pour l'élevage («dominance professionnelle») n'est pas un facteur décisif: d'une part, il est permis et possible de passer d'un secteur à l'autre ou de les combiner; d'autre part, la position sociale est déterminée par l'ensemble des richesses dont on dispose, de sorte qu'un agriculteur prospère pourra toujours égaler ou supplanter un petit éleveur [6 : 412].

La seconde erreur méthodologique des idéologues «tribalisants» est **l'interversion fantaisiste des 5 facteurs sociaux** déjà cités: les liens du sang, la division sociale du travail, l'appartenance de classe, la hiérarchie politique et les subordinations privées. Chaque critère a sa *spécificité* qui interdit de l'assimiler à un autre. Dès lors, les catégories sociales obtenues ne sont pas interchangeables. Nous savons, en particulier, que les Hutus - et les Tutsis aussi - sont en majorité mais pas en totalité des paysans, tandis que le prolétariat se recrute chez les uns et chez les autres. Les catégories hutue et tutsie ne forment donc pas des classes distinctes, et aucune d'elles ne constitue une classe unique et à part entière. Même dans le cas des Twas, tribu et classe sociale ne sont ni synonymes, ni superposables.

Au reste, nos 5 critères *n'ont pas une importance égale*. Par exemple, l'appartenance de classe détermine la relation avec le pouvoir politique (qui est réservé surtout aux riches) et le rôle de l'individu dans les relations de dépendance personnelle (où les riches sont en général patrons - et les pauvres, clients). Elle reflète aussi la situation économique, notamment la place et la part de chaque intéressé dans la production autant que dans la répartition et l'échange des biens sociaux. C'est assez dire que **la consanguinité et la classe sociale sont en somme les seuls critères fondamentaux**. Lequel est prépondérant dans le Burundi du 19<sup>e</sup> siècle?

L'État contrôle la vie sociale dans tous les secteurs décisifs, en particulier dans les domaines économique, politique, militaire et judiciaire. La consanguinité ne joue plus un rôle significatif que pour le lignage, dont les institutions les plus importantes fonctionnent cependant comme appendice des organes de l'État. Prenons le cas des rivalités endémiques entre féodaux. Dans cette véritable «*guerre interne*», le conflit oppose d'habitude des gouverneurs dont la parenté est pourtant bien établie et connue [5 : 310]. De plus, la dépendance économique et politique des sujets est telle que, sur ordre de leur GANWA, des Hutus, des Tutsis et des Twas collaborent et attaquent leurs congénères respectifs soumis au GANWA voisin!

Pour illustrer à quel point **l'intérêt économique prime sur la consanguinité**, nous pourrions encore citer les innombrables litiges entre frères à propos de la propriété du bétail et de la

terre. Non moins instructifs sont les rapports inégalitaires de clientèle établis entre personnes du même groupe tribal, clanique, lignager ou familial. Enfin, qui ignore que le Hutu ou le Tutsi bien placé dans la hiérarchie politique exploitait sans vergogne d'autres Hutus ou d'autres Tutsis?

L'objection selon laquelle l'organisation sociale du Burundi précolonial est quand même l'œuvre des Tutsis n'est guère consistante. L'influence des Tutsis au 19<sup>e</sup> siècle nous semble être minimale dans l'Imbo, moyenne dans le Kirimiro et considérable au Bututsi. Néanmoins, ces régions présentent les mêmes institutions de base. Par ailleurs, les pays voisins ont des structures économiques et politiques fort comparables à celles du Burundi, alors que leurs tribus sont généralement tout autres [14 : 218-243]. Le facteur qui détermine l'organisation sociale de tous ces États est donc indépendant de la présence tutsie, et même, de toute tribu particulière. Ce dénominateur commun étant le féodalisme, les relations sociopolitiques ne sont bien appréhendées qu'en accordant la **primauté à l'étude des structures économiques et, par suite, à la dynamique des classes.**

La substitution ou l'assimilation des liens du sang à la classe sociale a néanmoins trouvé des partisans, comme le suggère l'adage selon lequel le souverain s'intéresse à l'appartenance tribale, clanique ou lignagère des sujets, et pas à leur aisance matérielle: ***Umwami ntakubaza ico waraye uriye, akubaza ubwoko canke umuryango*** [40 : 60]. Pourquoi?

Historiquement, les groupes de consanguinité sont plus anciens que les classes sociales. Encore aujourd'hui, l'individu perçoit son appartenance de classe beaucoup plus tard que son inclusion dans telle ou telle catégorie consanguine. Tout cela fait en sorte qu'il y a, à tout instant, des individus pour qui les affinités et les luttes de classes sont des aberrations angoissantes, qu'on ferait mieux d'oublier et même de liquider pour garder sain et sauf leur ensemble référentiel. Seule une longue expérience amène un à un et peu à peu les intéressés à la conscience que les prétendues anomalies sont très courantes et constituent sans doute la règle plutôt que l'exception. En attendant, plus d'un continue à interpréter la vie sociale d'après le canevas tissé par les liens du sang.

Au 19<sup>e</sup> siècle, la manoeuvre de subordonner la classe sociale à la tribu ou au clan était par ailleurs d'autant plus inévitable qu'elle servait les intérêts des exploités qui détenaient ou briguaient le pouvoir. En maniant avec habileté le thème des «liens du sang», un féodal gardait en effet dans son giron beaucoup de parents et d'affins qui, comme exploités, lui auraient tourné le dos ou se seraient dressés contre lui s'il leur avait exposé une analyse correcte et détaillée des rapports socio-économiques.

Quand on leur bourrait le crâne avec l'idéologie tribaliste, les paysans se bornaient à soutenir le politicien issu de leur clan et/ou de leur tribu. Cela les rendait incapables de former un front uni contre les feudataires locaux, et surtout, de s'attaquer aux fondements du régime social existant. Les révoltes paysannes éventuelles avaient la durée et l'effet d'un feu de paille: à la rigueur, un féodal donné en éliminait un autre au lignage momentanément moins puissant, et c'était tout [5 : 271-273].

L'action coloniale a-t-elle bouleversé la situation? Pour les Allemands et les Belges, l'empire colonial devait avant tout rapporter gros, en fournissant des matières premières bon marché

et des débouchés sûrs et privilégiés à l'industrie métropolitaine [43 : 1-4, 18, 290]. Ce souci impliquait plus qu'il n'excluait l'exploitation des populations d'outre-mer. Tout invitait donc les colonisateurs à préserver et même à consolider au Burundi l'ordre sociopolitique préexistant s'il ne s'oppose pas au libre développement de l'économie marchande.

Constatant l'absence de Twas et le rôle plutôt effacé des Hutus dans l'Administration indigène, les autorités coloniales systématisent l'idéologie tribale présente et modèlent le paysage social selon ses exigences. Ce qui au départ n'était qu'un point de vue erroné sert bientôt de programme, pour finalement devenir une réalité sociale matériellement vérifiable [23 : 5-8]. En 1929 démarre en effet une réforme grâce à laquelle tous les gouverneurs et les administrateurs d'origine hutue auront été déposés en 1945, la plupart du temps avec le consentement tacite ou actif des sommités tutsies (*ganwa* et autres). Une attitude moins stricte mais analogue sera adoptée dans l'enseignement secondaire destiné à former les auxiliaires modernes du pouvoir colonial.

Ces nouvelles élites indigènes, qui pour finir ont pris la relève des agents coloniaux en 1962, n'étaient pratiquement pas en mesure de remonter le courant. N'avaient-elles pas baignées pendant toute leur formation dans une idéologie défavorable à la concorde ethnique? Et comme élément de la classe bourgeoise dont le penchant pour l'exploitation est constant, n'avaient-elles pas aussi peu d'intérêt que le féodal et le colonisateur à démystifier les rapports sociaux?

Dans ces conditions, ***l'idéologie tribale déjà perceptible au 19<sup>e</sup> siècle ne pouvait pas disparaître pendant la colonisation ou dès l'indépendance du Burundi.*** Qu'est-ce qui l'a cependant renforcée jusqu'à générer des massacres d'une rare violence après juillet 1962? Et pourquoi le conflit tribal le plus aigu est-il précisément l'antagonisme Hutus-Tutsis et pas un autre?

***L'action coloniale a accéléré le recul déjà flagrant des liens du sang devant la richesse économique.*** Les institutions lignagères furent de plus en plus refoulées par l'individualisme [20 : 29-30], sciemment favorisé par les autorités coloniales: la mobilisation récente de tous les «hommes adultes valides» [10 : 91-94] fournissait plus d'habitants à pressurer que dans le passé, lorsqu'on se contentait d'un seul homme par lignage ou par famille. Mais le lignage et les ensembles de consanguinité plus grands (clan, tribu) sont des organismes sociaux vivants qui, même pendant leur agonie, sont susceptibles de résister à leur enterrement. Il était donc prévisible que certains Burundais exacerbent tôt ou tard l'idéologie tribale ou lignagère, comme moyen ultime de percer ou de se remettre à flot.

***L'action coloniale a par ailleurs introduit des conditions sociales tout à fait nouvelles.*** La production et la technologie indigentes de jadis contraignaient le féodal à interrompre l'exploitation de ses subordonnés quand ses propres besoins (somme toute limités) étaient satisfaits, ou à redistribuer à ses fidèles les redevances excédentaires. L'économie marchande a élargi les horizons. Lorsque les redevances ne consistent pas à verser des sous, les produits naturels peuvent être échangés sur le marché contre de l'argent. Or, celui-ci peut se conserver en quantité et pour une durée indéterminée, et être converti à volonté en moyens d'existence. L'importation de produits métropolitains déverse au Burundi des articles nombreux et variés, qui suscitent des besoins nouveaux et croissants. Le féodal ou son homologue du jour ayant

par là le sentiment de ne jamais posséder assez, il intensifie l'exploitation du subalterne, favorisant ainsi sa révolte. Et comme les moyens d'accès au nouveau paradis social ne sont nulle part plus disponibles qu'au sommet de l'État, la lutte pour le pouvoir n'en devient que plus âpre au sein des élites concernées.

La discrimination des Hutus et des Twas par le colonisateur a eu pour conséquence le rapprochement des dirigeants limogés avec la masse de leurs congénères, d'autant plus que la dépréciation des coutumes lignagères estompait les distances anciennes entre lignages honorables, médiocres et mauvais. En même temps, les privilèges accordés systématiquement à des Tutsis renforçaient dans leur tribu le sentiment de supériorité sur les 2 autres groupes, tandis que la formation scolaire permettait à des Tutsis ordinaires de résorber leur handicap sur la vieille garde *ganwa*, obligée désormais de compter avec et sur eux. Cette **revigoration de la tribu à l'échelle nationale dans un climat de frustration chez les Hutus et d'arrogance chez les Tutsis** contenait les germes d'affrontements plus violents que les querelles lignagères généralement localisées de l'époque précoloniale.

Mais l'explosion requérait, en premier lieu, que les Hutus aient les candidats nécessaires pour disputer le pouvoir, qu'ils obtiennent les moyens de leur assurer la victoire, et que néanmoins le principe de leur réintégration totale dans la vie politique soit rejeté. Avec **le suffrage universel égal et direct** instauré au Burundi grâce aux pressions de l'ONU sur la Tutelle belge, les Hutus (majoritaires dans le pays) pouvaient facilement faire triompher la poignée d'hommes ministrables qu'ils possédaient déjà et, sur cette base, attendre tranquillement que la démocratisation de l'Enseignement leur fournisse peu à peu une équipe plus étoffée.

Trois incidents vont ruiner très tôt ces espérances: le prince Rwagasore, qui semblait augurer d'une sincère collaboration Hutus-Tutsis dans les organes du parti UPRONA et de l'État, est assassiné en octobre 1961 à l'instigation d'agents coloniaux et de Tutsis *ganwa*; malgré l'appel à la tolérance lancé à tous ses compagnons par Rwagasore quelques jours avant sa mort, des Hutus syndicalistes sont lynchés à Kamenge en janvier 1962 par une bande de Tutsis qui se réclament de la «Jeunesse "Nationaliste" Rwagasore (JNR)»; enfin, moins de 3 mois après l'indépendance, André Muhirwa et sa clique se livrent à des manoeuvres frauduleuses pour écarter de la direction de l'UPRONA les Hutus influents que Rwagasore y avait laissés.

La confrontation Hutus-Tutsis supposait, en second lieu, que les Tutsis se sentent assez forts pour ignorer impunément les aspirations légitimes des Hutus. Le sentiment de supériorité leur était conféré non seulement par l'idéologie féodalo-coloniale d'antan, mais aussi par le fait qu'au Burundi, à l'inverse du Rwanda, **les autorités coloniales avaient refusé entre 1958 et 1962 leur appui aux partis dirigés par des Hutus et l'avaient concentré sur des formations supervisées par des Tutsis**, attitude que la Belgique et les puissances amies n'ont pas modifiée depuis lors. Le *Mwami* Mwambutsa, de son côté, ne proposa après l'indépendance aucune réforme de l'État en faveur des Hutus et des Twas. Son gendre André Muhirwa, alors chef du gouvernement, y vit à juste titre un encouragement à maintenir le *statu quo*. Enfin, **les Tutsis avaient sur les Hutus une confortable avance dans l'armée**, surtout au niveau des officiers, et ce facteur s'est révélé être le plus décisif.

En effet, dans le Burundi précolonial les troupes du seigneur féodal n'avaient pas d'équipement inaccessible au paysan, ni d'armes d'extermination rapide et massive.

Orchestrer le génocide des Hutus dans tout le pays aurait été un suicide pour les Tutsis eux-mêmes. La situation avait radicalement changé en 1962. Le soldat burundais est depuis lors équipé d'armes modernes et très meurtrières, que le simple citoyen hutu n'a pas; il dispose de moyens de communication et de propagande plus élaborés, qui lui permettent non seulement de tromper à l'avance ses victimes, mais aussi d'atteindre rapidement et/ou à l'improviste n'importe quelle localité. Tant et si bien que **la supériorité numérique des Hutus dans la population civile ne les met à l'abri ni de l'exaction, ni du génocide lorsque l'armée «nationale» est à la solde de Tutsis tribalistes** (1965, 1972) et/ou lorsqu'elle est spécialement réservée à de telles gens (1988).

On se serait attendu à ce que les Twas, comme tribu la plus défavorisée, soient au centre de la question ethnique du Burundi. Pourquoi n'en est-il pas ainsi? **Les Twas (1%?) ne peuvent opposer aux Tutsis (14 %?) ni la supériorité numérique, ni une qualification suffisante pour accéder aux rouages de l'État actuel.** Ces 2 handicaps font que les Twas n'ont même pas vraiment intéressé les Tutsis comme alliés dans la lutte contre les Hutus. Et tant que l'idéologie tribale dominera la pensée politique des dirigeants du Burundi, *les Twas n'auront sans doute pas d'autre choix que l'effacement ou l'adsorption aux franges inférieures de la tribu hutue.*

Quelle est l'attitude correcte à adopter, maintenant que les manoeuvres qui ont mené à l'émergence et à la consolidation du tribalisme au Burundi sont connues? Les forces sociales, à l'instar de celles de la nature, se rebellent et provoquent des cataclysmes lorsqu'on refuse de les voir. Si au contraire on les aborde sans préjugés pour en étudier les lois internes, on peut les contrôler et les maîtriser, voire les utiliser à de bonnes fins.

Un Burundais veut-il se démarquer du tribalisme? Qu'il commence par **reconnaître l'existence des tribus hutue, tutsie et twa !** Toutefois, ces entités doivent être prises pour ce qu'elles sont réellement à l'heure actuelle: **des sous-catégories et des éléments de l'ethnie burundaise.** En d'autres termes, l'ethnie prime sur chacune des tribus qu'elle englobe; mais on ne peut l'affermir que par la soudure sans cesse plus étroite de ses composantes, **ce qui implique la liquidation des ségrégations à base tribale et la neutralisation des tribalistes.**

La seconde démarche indispensable contre le tribalisme est d'**admettre l'existence de classes différentes dans la société burundaise actuelle:** la bourgeoisie, la petite bourgeoisie (dont la paysannerie), et le prolétariat. Cependant, ces classes sociales doivent être discernées **avec la précision voulue.** D'une part, la scission en classes touche non seulement la société (ou l'ethnie?) burundaise dans son ensemble, mais aussi chaque tribu isolée: il ne faut donc **pas considérer les 3 tribus (hutue, tutsie et twa) comme étant autant de classes sociales distinctes.**

D'autre part, les rapports entre classes ne sont pas du tout paradisiaques: ils sont au contraire **imprégnés d'inégalités et d'exploitation, processus dont l'éradication est un préalable à toute paix sociale durable et authentique.** Par conséquent, il faut **dans toutes les tribus organiser et mobiliser les membres des classes les plus victimes des inégalités sociales et de l'exploitation, en l'occurrence le prolétariat et la petite bourgeoisie, contre tout projet égocentriste de la classe la plus intéressée par le statu quo, à savoir la bourgeoisie.**

## Références

- [5] BOTTE R., «*La guerre interne au Burundi*», in : BAZIN J. et TERRAY E. (éditeurs), *Guerras de lignages et guerres d'États en Afrique*. Éditions des Archives contemporaines, Paris, 1982, 269-317.
- [6] BOTTE R., «*Agriculteurs/éleveurs et domination du groupe pastoral*», in «*Pastoral Production and Society*», Cambridge University Press, 1979, pages 399-418.
- [10] CHRÉTIEN J.-P., «*Des sédentaires devenus migrants. Les motifs des départs des Burundais et des Rwandais vers l'Uganda (1920-1960)*». Cultures et Développement, Louvain/Belgique, 1978, X-1, 71-101.
- [14] CIRHAGARHULA B., «*Mythe hamite, formations étatiques et acculturation interlacustres*», pp. 218-243, in : «*La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*» (colloque de Bujumbura en septembre 1979). Éditions Karthala, Paris, 1981, 497 pages.
- [20] INFORCONGO, «*Le Ruanda-Urundi*». Office de l'information et des relations publiques pour le Congo belge et le Ruanda-Urundi (éd.), Bruxelles, 1959, 377 pages.
- [23] LEMARCHAND R. et MARTIN D., «*Génocide sélectif au Burundi*». Minority Rights Group (MRG), Rapport n° 20. Londres, novembre 1974, 24 pages.
- [36] RÉPUBLIQUE DU BURUNDI, «*Rapport de la commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale*». Bujumbura, avril 1989, 165 pages.
- [40] RODEGEM F.-M., «*Paroles de sagesse au Burundi*». Éditions Peeters, Leuven/Belgique, 1983, 499 pages.
- [43] STIÉNON C., «*La campagne anglo-belge de l'Afrique orientale allemande*». Berger LÉVRAULT, Libraires Éditeurs, Paris, 1918.
- [44] TROUWBORST A. A., «*Le Burundi*», in : d'HERTEFELT M., TROUWBORST, SCHERER J.H., «*Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale: Rwanda, Burundi, Buha*». Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren/Belgique, Monographies ethnographiques - n° 6, 1962, 247 pages, pp. 113-169.

## BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE (INDEX ALPHABÉTIQUE)

- [1] **BASHIKWABO C.**, «*Mythes d'origine et croyances religieuses, base d'une communauté de royauté interlacustre dans l'Est du Zaïre*», in : **C.C.B. (Centre de Civilisation Burundaise)**, «*La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*». Ouvrage collectif (travaux du colloque tenu à Bujumbura en septembre 1979). Éditions Karthala, Paris, **1981**, 497 pages, pp. 64-80.
- [2] **BLOCH M.**, «*La société féodale*». Éditions Albin Michel, Paris, **1982**, 702 pages.
- [3] **BOTTE R.**, «*Processus de formation d'une classe sociale dans une société africaine précapitaliste*». Cahiers d'Études Africaines, **1974**, **56**, XIV-4, pp.605-626.
- [4] **BOTTE R.**, «*Burundi : de quoi vivait l'État ?*». Cahiers d'Études Africaines, XXII/3-4, **1982**, **87-88**, pages 277-324.
- [5] **BOTTE R.**, «*La guerre interne au Burundi*», in : **BAZIN J. et TERRAY E.** (éditeurs), «*Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*». Éditions des Archives contemporaines, Paris, **1982**, 269-317.
- [6] **BOTTE R.**, «*Agriculteurs/éleveurs et domination du groupe pastoral*», in «*Pastoral Production and Society*», Cambridge University Press, **1979**, pages 399-418.
- [7] **BOUTRUCHE R.**, «*Seigneurie et féodalité. Le premier âge des liens d'homme à homme*». Paris, **1959**, AUBIER, Éditions Montaigne, 422 pages.
- [8] **CHOMÉ J.**, «*L'affaire Rwagasore*». Remarques congolaises, 4<sup>e</sup> année, n° 41 à 44. Bruxelles, 14.12.**1962**, pp. 341-380.
- [9] **CHRÉTIEN J.-P.**, «*Une révolte au Burundi en 1934. Les racines traditionalistes de l'hostilité à la colonisation*». ANNALES Économies, Sociétés, civilisations. **1970**, pp. 1678-1717.
- [10] **CHRÉTIEN J.-P.**, «*Des sédentaires devenus migrants. Les motifs des départs des Burundais et des Rwandais vers l'Uganda (1920-1960)*». Cultures et Développement, Louvain/Belgique, **1978**, X-1, 71-101.
- [11] **CHRÉTIEN J.-P.**, «*Nouvelles hypothèses sur les origines du Burundi. Les traditions du Nord*», in : **NDORICIMPA L. et GUILLET C.**, «*L'arbre-mémoire. Traditions orales du Burundi*», pp. 11-52. Éditions Karthala, Paris, **1984**, 249 pages.
- [12] **CHRÉTIEN J.-P.**, «*Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi*», in : **AMSELLE J.-L. et M'BOKOLO E.** (éditeurs), «*Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et États en Afrique*». Éditions LA DECOUVERTE/Textes à l'appui Paris, **1985**, pp. 129-169.
- [13] **CHRÉTIEN J.-P. et VANACKER C.**, «*L'âge du fer et l'histoire du peuplement*», in : **MWOROHA E.** (éd.), «*Histoire du Burundi, des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*». Éditions Hatier, Paris, **1987**, 272 pages, pp.79-104.
- [14] **CIRHAGARHULA B.**, «*Mythe hamite, formations étatiques et acculturation interlacustres*». In : «*La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*» (colloque de Bujumbura en septembre 1979), pp. 218-243. Éditions Karthala, Paris, **1981**, 497 pages.
- [15] **DOZON J.-P.**, «*En Afrique, la famille à la croisée des chemins*», in : **BURGUIÈRE A. et al.**, «*Histoire de la famille*», tome 2, 560 p., pp. 300-337. Éditions Armand COLIN, Paris, **1986**.

- [16] GAHAMA J., «*Le Burundi sous administration belge. La période du mandat (1919-1939)*». Éditions Karthala, Paris, **1983**, 465 pages.
- [17] GAHAMA J., «*Le règne de Ntare Rugamba : naissance du Burundi moderne*», in : MWOROHA E. (éd.), «*Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*», pp. 145-163. Éditions Hatier, Paris, **1987**, 272 pages.
- [18] GANSHOF F.-L., «*Qu'est-ce que la féodalité ?*». Éditions Tallandier, France, **1982**, 297 pages.
- [19] GHISLAIN J., «*La féodalité au Burundi*». Académie royale des sciences d'outre-mer (ARSOM), Classe des sciences morales et politiques, N.S., XXXVI-3. Bruxelles, **1970**, 137 pages.
- [20] INFORCONGO, «*Le Ruanda-Urundi*». Office de l'information et des relations publiques pour le Congo belge et le Ruanda-Urundi (éd.), Bruxelles, **1959**, 377 pages.
- [21] LECHAT M., «*Le Burundi politique*». Service de l'Information du Ruanda-Urundi, Bruxelles, juin **1961**, 61 pages.
- [22] LEMARCHAND R., «*Rwanda and Burundi*». Pall Mall Press. London, **1970**, 562 pages.
- [23] LEMARCHAND R. et MARTIN D., «*Génocide sélectif au Burundi*». Minority Rights Group (MRG), Rapport n° 20. Londres, novembre **1974**, 24 pages.
- [24] LOPEZ A., «*Un exemple de faible complémentarité en milieux étagés : la commercialisation des produits de la pêche au Burundi*». Travaux et documents de géographie tropicale : recherches sur les hautes terres d'Afrique centrale. CEGET, Bordeaux/France, **1981**, n° 42, pp. 253-266.
- [25] MADIRISHA J., «*Le facteur ethnique dans les États africains. Première partie*». Bujumbura, 23/12/**1988**. Cfr. LE RENOUVEAU DU BURUNDI : n° 2770.
- [26] MADIRISHA J., «*Le facteur ethnique dans les États africains. Deuxième partie*». Bujumbura, 24/12/**1988**. Cfr. LE RENOUVEAU DU BURUNDI : n° 2771.
- [27] MAYUGI N. et NDAYISHINGUJE P., «*Atlas linguistique du Burundi : inventaire préliminaire*». ALAC (Atlas linguistique de l'Afrique centrale), ACCT-CERDOTOLA. Bujumbura, **1985**, 83 pages.
- [28] MWOROHA E., «*Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au dix-neuvième siècle*». Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan, **1977**, 352 pages.
- [29] MWOROHA E., «*L'organisation politique sous le règne de Mwezi Gisabo (ca. 1850-1908)*», in : MWOROHA E. (éd.), «*Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*». Éditions Hatier, Paris, **1987**, 272 p., pp. 207-227.
- [30] MWOROHA E. (éd.), «*Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*». Éditions Hatier/Paris **1987**, 272 pages.
- [31] MWOROHA E. et NDAYISHINGUJE P., «*Le Mwami dans l'État du Burundi ancien*», in «*La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*» (ouvrage collectif). Éditions Karthala, Paris, **1981**, 497 p., pp. 89-99.
- [32] NDAYWEL E NZIEM, «*Histoire clanique et histoire ethnique : quelques perspectives méthodologiques*», in : «*La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*» (ouvrage collectif), pages 272-282. Éditions KARTHALA, Paris, **1981**, 497 pages.
- [33] NDIKURIYO A., «*Contrats de bétail, contrats de clientèle et pouvoir politique dans le Bututsi du 19<sup>e</sup> siècle*», in : Études d'Histoire Africaine, VII (**1975**), 59-76.

- [34] NTAHOKAJA J.-B., «*Imigenzo y'ikirundi*». Université du Burundi, Bujumbura, **1978**, 185 pages.
- [35] NTAHOMBAYE P., «*La langue et la culture*», in :  
MWOROHA E. (éd.), «*Histoire du Burundi : des origines à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*».  
Éditions Hatier/Paris **1987**, 272 pages.
- [36] RÉPUBLIQUE DU BURUNDI, «*Rapport de la commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale*». Bujumbura, avril **1989**, 165 pages.
- [37] RODEGEM F.-M., «*Dictionnaire Rundi-Français*». Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren/Belgique, Série in-8<sup>o</sup>, Sciences humaines, n<sup>o</sup> 69, **1970**, 644 pages.
- [38] RODEGEM F.-M., «*Sens et rôle des noms propres en histoire du Burundi*».  
Études d'Histoire Africaine (Lubumbashi, Zaïre), VII (**1975**), 77-87.
- [39] RODEGEM F.-M., «*Les donateurs de vie et de bonheur dans la société rundi*».  
Cultures et Développement, Louvain, **1975**, VII, **3/4**, 597-615.
- [40] RODEGEM F.-M., «*Paroles de sagesse au Burundi*».  
Éditions Peeters, Leuven/Belgique, **1983**, 499 pages.
- [41] SIBOMANA Adrien, Premier Ministre, «*Déclarations à la Presse*», in :  
LE RENOUVEAU DU BURUNDI, n<sup>o</sup> 2740, 18.11.1988, pp. 3-4.
- [42] SIMONS E., «*Coutumes et institutions des Barundi*».  
Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais,  
Elisabethville (Lubumbashi aujourd'hui), **1944**, n<sup>o</sup> 7 à 12, pp. 137-282.
- [43] STIÉNON C., «*La campagne anglo-belge de l'Afrique orientale allemande*».  
Berger LÉVRAULT, Libraires Éditeurs, Paris, **1918**.
- [44] TROUWBORST A.A., «*Le Burundi*», in : d'HERTEFELT M., TROUWBORST, SCHERER J.H.,  
«*Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale: Rwanda, Burundi, Buha*».  
Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren/Belgique,  
Monographies ethnographiques - n<sup>o</sup> 6, **1962**, 247 pages, pp. 113-169.
- [45] UPRONA (Union pour le Progrès National), «*Actes du premier congrès national du parti UPRONA*».  
République du Burundi/Comité central du parti UPRONA, Bujumbura,  
novembre **1980**, 273 pages.
- [46] WEINSTEIN W., «*Historical dictionary of Burundi*». African historical dictionaries, N<sup>o</sup> 8.  
The Scarecrow Press, Inc., Metuchen, N.J., USA, **1976**, 368 pages.
- [47] ZONABEND F., «*Regard ethnologique sur la parenté et la famille*», in : BURGUIÈRE A. et al.,  
«*Histoire de la famille*» (tome 1).  
Éditions A. COLIN, Paris, **1986**, 640 p., pp. 15-75.