

REGARDS CROISES

REVUE TRIMESTRIELLE Septembre 2004
N°12

LES IDENTITES MEURTRIERS : FAIRE FACE AUX DEFIS POSES PAR NOS MURS PSYCHOLOGIQUES ET IDEOLOGIQUES

Journée ouverte de Pole Institute
Avec le monde académique de la région des Grands Lacs
En compagnie du professeur Jean-Pierre Chrétien

Goma
26 juin 2004

Table des matières

Editorial (<i>Pole Institute</i>).....	p.2
Les Identités meurtrières : faire face aux défis posés par nos murs psychologiques et idéologiques (<i>Aloys Tegera et Onesphore Sematumba</i>).....	p.5
Section 1 : Crises identitaires, d’hier à aujourd’hui Dimension historique de la gestion identitaire dans la région des Grands Lacs (<i>Jean- Pierre Chrétien</i>).....	p.8
Crises identitaires et constructions idéologiques : approche socio-anthropologique (<i>Déo Mbonyinkebe</i>).....	p.20
Les conflits de nationalité en Afrique (<i>Dominic Johnson</i>).....	p.24
Section 2: La parenthèse sorcière The logic of witchbeliefs and their implications for development (<i>Frederick Golooba-Muteba</i>).....	p.28
Section 3 : Contacts inter-identitaires : se rencontrer ou se croiser ? Crises identitaires et revendications politiques : le cas du Burundi (<i>Eugène Nindorera</i>).....	p.40
La question identitaire au Bwisha (Rutshuru, Nord Kivu) (<i>Joseph Nzabandora</i>).....	p.45
Survie identitaire et pression démographique : point de vue d’un Muhunde de Masisi (<i>Léon Batundi Ndasimwa</i>).....	p.61
Identité et identités chez les Nande de Beni-Lubero (<i>Malikwisha Meni</i>).....	p.73
Section 4 : Echos de la journée Griffonnages sur le bloc-notes d’un participant (<i>Jean –Marie Katikati</i>).....	p.81
Les Nande au contact avec d’autres civilisations : lecture de quelques vécus indicateurs (<i>Kakitsa Sibabindula</i>).....	p.82
Personnes réelles et identités plaquées (<i>Hangy Lughuma</i>).....	p.85
Annexes Objectifs et thème de la journée.....	p.89
Liste de participants.....	

Editorial

Pole Institute a choisi de lancer une série de Journées Ouvertes régionales autour de thèmes essentiels pour l'avenir des Grands Lacs. Ces Journées sont conçues comme des espaces de dialogue et d'échange entre chercheurs et praticiens au-delà des polémiques et politiques politiciennes et tendant à créer et synergiser les visions et les rêves des uns et des autres.

La première Journée a eu lieu à Bujumbura le 26 juin 2004. Le thème en était: « **Les identités meurtrières: faire face aux défis posés par nos murs psychologiques et idéologiques** ». Il a été préparé par le groupe moteur de Goma travaillant sur les schèmes mentaux et nous avons reproduit en ouverture de ce numéro de notre revue les réflexions qu'ils ont jointes à l'invitation à la Journée. Il est symptomatique que cet évènement qui aurait dû avoir lieu à Goma a été finalement organisé à Bujumbura à cause de la fermeture des frontières passagère en juin 2004.

Nous sommes d'autant plus contents de constater que les invités de loin et de près nous ont honorés de leur présence et que le contenu de la Journée a été extrêmement riche.

Nous vous présentons ici les contributions des uns et de autres, ainsi que quelques réactions de participants.

„Si tu veux savoir où tu vas, tu dois d'abord savoir d'où tu viens“ dit un proverbe ouest-africain. Nous avons donc demandé au professeur Jean-Pierre Chrétien de nous parler de **la dimension historique de la question identitaire** dans la région des Grands Lacs. Dans son introduction, il souligne un point central:

„La crise n'est pas l'expression d'un héritage ancestral (celui d'atavismes négatifs) qui resurgirait aujourd'hui, elle n'est pas non plus le produit de la malignité coloniale. Elle est le fruit d'une situation mal contrôlée, mal gérée, d'une adaptation manquée à l'entrée de la région dans la sphère des contacts et échanges mondiaux. Les solutions doivent être trouvées, inventées, expérimentées, promues, par la génération actuelle.

Mais on ne bâtit pas l'avenir dans l'amnésie, dans la confusion des connaissances et avec la passion des mémoires portées à chaud par les violences de la dernière décennie.“

C'est dans cet esprit responsable et tourné vers l'avenir mais ancré dans la réflexion sur le passé et le présent qu'est conçu ce numéro de *Regards Croisés*. Si, comme le dit Chrétien, il n'existe pas de fatalité du conflit, mais une modernisation manquée et piégée par des lectures raciales et des calculs politiques „de temps de disette“ (selon Achille Mbembe), il y a un travail énorme à abattre.

Le professeur Déo Mbonyinkebe nous a parlé de : « **Crises identitaires et constructions idéologiques: approche socio-anthropologique** ». C'est lui qui a attiré notre attention sur le fait que dans la région on ne peut parler d'identités meurtrières, sans aussi parler d'identités meurtries. Il a également souligné que l'un des problèmes essentiels réside dans le fait que *„l'individu ne s'autonomise pas assez par rapport aux allégeances groupales sur lesquelles il mise avec excès pour sa propre survie et celle des siens.“* Cette tension entre la communauté et l'individu marque un des grands éléments du passage des sociétés africaines à la modernité. Nous estimons que dans cela il ne faut pas suivre à la trace les sociétés occidentales qui se trouvent aujourd'hui avec les tares d'une individualisation à outrance, mais trouver sa propre voie, inventer des solutions nouvelles. C'est sur cette base que la

régionalisation économique et politique, la transfrontalièreté porteuse et l'ouverture des frontières prônées par l'Union Africaine pourront se construire sagement.

Dominic Johnson a jeté un regard d'analyste sur « **Les Conflits de Nationalité en Afrique** ». Il distingue les conflits de nationalité de ceux d'ethnicité qui sont des luttes ou des guerres entre ethnies au sein d'un Etat. Les conflits de nationalité consistent en une dispute fondamentale sur l'appartenance de communautés à la nation, „*de qui est citoyen avec les droits qui en découlent et qui est étranger, donc sans droits citoyens.*“ Il parle de l'histoire des États/ Nations en Europe et illustre les exemples de la Côte d'Ivoire, du Zimbabwe, de l'Eritrée, du Congo/Zaire. „*L'expérience commune des Congolais qui ont subi une forme particulièrement agressive de colonisation, de décolonisation et de dictature mobutiste, a forgé quelque chose comme une identité nationale commune qui contient surtout des expériences de souffrance partagée et qui n'a pas encore été remplie de réalisations positives.... Donc, là il y a le germe d'une nationalité, d'une citoyenneté congolaise qui devrait consister en un dépassement des ethnies.*“ Mais la confusion entre citoyenneté et ethnicité pousse beaucoup de gens à trouver normal que l'État accorde ou retire la citoyenneté sur base ethnique. « *Chaque pays d'Afrique compte une frange importante de populations qui, sur une base étroite, peuvent être qualifiés d'étrangers. La plupart des pays africains sont nés avec une multitude de groupes de populations avec des ethnies que l'on trouve aussi dans les pays voisins. Donc l'émergence d'un sentiment national et citoyen ne doit pas se faire sur une base ethnique .* » La nationalité et la citoyenneté doivent se baser sur un **destin commun dans le présent** et non sur l'arbitraire de l'histoire coloniale avec ses erreurs et injustices. Dans le concret se pose la question comment ce destin commun peut se forger.

Frederick Golooba-Mutebi nous a décrit sur base de ses recherches dans un village sud africain « **Les logiques sorcières et leurs effets sur le développement social et économique d'une société.** »

La destruction de la confiance est un des éléments essentiels qui se dégagent des logiques sorcières omniprésentes dans toutes les couches de la société. Cela engendre un sentiment d'insécurité qui est à la base de manipulations ethniques et politiques. La question reste posée quels seraient les éléments positifs à dégager des logiques sorcières omniprésentes dans les sociétés africaines et au-delà de cela justement quels sont les socles à dégager sur lesquels se construit le destin commun des peuples dans la modernité.

Par la suite, nous avons donné occasion à des chercheurs et des praticiens d'exposer des cas concrets de pays et de régions sous le titre *Contacts inter-identitaires : se rencontrer ou se croiser ?*

Eugène Nindorera à propos de « *Crises identitaires et revendications politiques : le cas du Burundi* » s'est penché sur trois questions essentielles : *Quelle est la nature du conflit au Burundi ? Comment essayer de sortir de l'impasse par rapport au contentieux de sang et à la question d'impunité ? Quel système démocratique choisir ou comment organiser la société ?*

Il a souligné le besoin d'espaces de liberté et la dimension régionale du conflit.

Ensuite trois Nord Kivutiens ont présenté des études de cas dans un prisme multi-ethnique. Leurs analyses et points de vue se complètent, se contredisent sur certains

points et montrent bien la complexité de la mosaïque humaine et des interprétations possibles du passé et du présent.

Le professeur Joseph Nzabandora a traité de « *La question identitaire au Bwisha (Rutshuru, Nord Kivu) : le point de vue de l'histoire.* »

Léon Batundi a exposé sur « *Survie identitaire et pression démographique : point de vue d'un Muhunde de Masisi* ».

Le Dr Malikwisha Meni a parlé de « *Identité et identités chez les Nande de Beni-Lubero.* »

Nous sommes particulièrement fiers d'avoir réussi un croisement de regards des Banande, Bahunde et Banyarwanda du Nord Kivu autour de questions concrètes et essentielles dans une atmosphère sereine et fructueuse.

D'ailleurs plusieurs participants à la Journée ont demandé à s'exprimer par écrit. Ce sont les **échos de la Journée** :

Jean-Marie Katikati nous a remis ses « *Griffonages sur le bloc notes d'un participant.* »

Kakitsa Sibabindula écrit sur « *Les Nande au contact avec d'autres civilisations : lecture de quelques vécus indicateurs.* »

Le Dr Hangy Lughuma nous a donné une interview sur « *Personnes réelles et identités plaquées.* »

En annexe, vous trouverez le texte d'invitation à la Journée et la liste des participants.

Les analyses et débats de la Journée à laquelle 52 personnes ont activement participé ont donc engendré des processus de réflexion, d'analyses et de débats et mèneront à des actions et synergies visant à négocier le tournant de la modernité et à construire ensemble un avenir meilleur les identités meurtrières et meurtries se régénérant en identités épanouissantes et responsables porteuses de vie partagée.

Christiane Kayser

Aloys Tegera

Prosper Hamuli

Léopold Rutinagirwa Muliro

Onesphore Sematumba

Goma, septembre 2004

LES IDENTITES MEURTRIERES : FAIRE FACE AUX DEFIS POSES PAR NOS MURS PSYCHOLOGIQUES ET IDEOLOGIQUES

1. Contexte

Les Identités meurtrières. C'est le titre de l'ouvrage de l'écrivain libanais Amin Maalouf publié le 1^{er} février 2001 dans un contexte autre que les Grands Lacs Africains, à savoir le Proche Orient. Au-delà des affrontements entre Juifs et Arabes, Maalouf ramène son lecteur à découvrir les multiples identités que regorgent les protagonistes, pleines de richesses et de nexus potentiels pour un dialogue plus constructif. Encore faut-il que les « jusqu'au boutistes » qui occupent le haut du pavé l'entendent.

L'Afrique aussi continue à vivre ses heures sombres. A l'instant même où nous écrivons ces lignes, les milices musulmanes sont en train d'égorger la minorité chrétienne dans la ville nigériane de Kano, en représailles aux massacres des musulmans par les chrétiens dans le centre du pays. Le sang appelle le sang et on est en droit de se demander comment mettre fin à une telle spirale.

Dans les Grands Lacs Africains, nous assistons à des cycles de violences depuis quelques décennies au nom de la différence et depuis une quinzaine d'années les affrontements dits interethniques ont débouché aux massacres à grande échelle et parfois au génocide comme naguère au Rwanda en 1994.

Cette tentative d'élimination de l'autre parce que différent, a souvent été interprétée comme un atavisme séculaire entre ethnies ennemies, ce qui masque parfois un « racisme tropical » pour reprendre l'expression de Jean- Pierre Chrétien. Et pourtant, un regard attentif montre que ces populations des Grands Lacs africains ont plus en commun que ce qui les divise.

C'est dans ce cadre que depuis le mois de septembre 2003, Pole Institute a initié une série de rencontres avec des porteurs des projets civils, identifiés dans les différents coins de la partie orientale de la RD Congo réputés comme des « zones rouges » malgré la relative accalmie observée ailleurs après la mise en pratique du partage du pouvoir par les principaux belligérants à la fin du premier semestre 2003. Les participants venus du Maniema, du Sud Kivu, de l'Ituri et de Butembo se sont réunis pour la première fois en atelier à Goma, du 28 septembre au 2 octobre 2003. Déjà à cette époque, ces acteurs sur terrain étaient unanimes pour reconnaître que l'embellie suscitée par les grands discours et les symboles de la réunification ne devait pas occulter les fractures réelles qui persistaient dans le pays profond et qui exigeaient un travail patient de la part de ceux dont la mission première est d'œuvrer en faveur des populations.

Le nouveau cadre de réflexion ainsi mis en place s'appelle « Bustani ya mabadiliko » (Un jardin des changements) et se propose d'œuvrer de sorte que les hommes et les femmes des couches populaires, majoritaires dans notre pays, s'éveillent à leur réalité socioculturelle, repèrent les aliénations de tous genres auxquels ils sont soumis pour les dépasser, qu'ils s'affirment en tant qu'acteurs et non comme victimes de leur devenir et de leur histoire.

2. Dépassement ethnique et schèmes mentaux

Les différents conflits qui ont endeuillé –et endeuillent encore par-ci par là- les populations congolaises se jouent sur un fond d'exclusion de l'autre sur base d'identités communautaires. Il importe donc de regarder ce phénomène en face en vue d'imaginer des mécanismes de réduction des conflits liés à des perceptions globalisantes qui, souvent, mettent tous les torts chez les autres. A cet effet, deux paires d'équipes ont choisi de mener une recherche-action autour de cet axe qui, de l'avis de tous, conditionne le succès de tous les autres. Il s'agit de deux équipes de l'Ituri et de deux autres du Nord Kivu dont l'une est basée à Butembo et l'autre à Goma. Il était initialement prévu un travail similaire à Bukavu mais le répondant local semble plutôt travailler vers Uvira.

3. Le cas du Nord Kivu

Les deux équipes du Nord Kivu ont relevé que cette province est divisée sur base d'intérêts politiques qui cachent mal les divisions ethniques sous-jacentes. Cette division matérielle de la province a exacerbé la méfiance entre les populations nande qui exercent le pouvoir local à Beni-Lubero et celles appelées communément Banyarwanda (Tutsi et Hutu) qui détiennent la majorité du pouvoir politique et militaire dans le reste de la province. La première hypothèse de travail a donc été de mener simultanément une recherche-action à Goma et à Butembo, avant d'organiser des sessions d'échanges entre les deux villes. Mais avec l'évolution du contexte et la détérioration du climat de confiance même au sommet du gouvernement de transition où la belle harmonie du premier semestre de son existence a volé en éclats pour céder la place à des invectives parfois incendiaires entre animateurs politiques, semant le doute et la peur au sein des populations, nous avons estimé que le travail de l'équipe de Goma devrait s'élargir pour représenter le plus de sensibilités ethniques possibles en vue d'imaginer des mécanismes susceptibles d'éviter l'escalade, notamment en cette période où l'on reparle des partages de postes dans la territoriale, les entreprises publiques, la diplomatie, etc. En effet, l'histoire récente nous apprend que c'est à l'approche des échéances pareilles que les pyromanes en quête des postes attisent des incendies au sein des communautés ethniques dont ils se servent comme des marche-pieds ardents !

4.. Des « schèmes mentaux » ?

Ce concept emprunté à la psychologie a été adopté lors du premier atelier organisé par Pole Institute en septembre 2003. Il revient, par conséquent, aux participants d'y mettre un contenu réel et, au besoin, de trouver un terme plus approprié. Après plus d'échanges menés avec différents groupes, il s'est dégagé un consensus autour du fait que les schèmes mentaux, dans ce contexte précis, sont des perceptions généralement globalisantes et négatives, qui créent des murs psychologiques et idéologiques chez une personne ou chez un groupe de personnes, au point que « l'on se croise mais l'on ne se rencontre pas ». Ces murs dégagent de celui qui les traîne dans la tête de toute tentative « active » d'aller vers l'autre pour le connaître parce qu'on vit avec de fausses certitudes. Des exemples ont été donnés pour illustrer ce cas. Nous en relevons deux :

1. Si je suis en face de X, nande, je sais d'avance qu'il est bon commerçant (positif) mais qu'il n'accepterait jamais de vivre avec un non-nande (négatif).

2. Moi Y, je suis hunde, ami de Z, hutu ; mais comment en convaincre mes frères de la communauté hunde qui, eux, le perçoivent d'abord comme un hutu, capable de te tuer sans te donner même l'opportunité de négocier ?

5. Constats

Il apparaît donc très clairement que dans ce schéma, la personne n'est guère prise en compte car elle est dissoute dans ce que sa communauté représente pour les autres. Autrement dit, dans un contexte social où la conscience collective est plus forte que la conscience individuelle, le risque de manipuler les populations dans la violence meurtrière est réelle et les massacres de ces dernières années dans les Grands Lacs en sont des exemples éloquentes. Les participants ont relevé qu'il existe des préjugés positifs à partir desquels il serait peut-être possible de bâtir des relations intercommunautaires moins hostiles. Mais cet exercice d'inventaire a déjà été réalisé dans le cadre du Barza intercommunautaire du Nord Kivu et ne semble pas avoir donné lieu à des avancées significatives dans les perceptions des uns et des autres. Les schèmes mentaux se développent parfois comme des réflexes de défense d'une communauté, comme des « carapaces », il est dès lors indispensable d'étudier les origines socioculturelles et historiques -sur fond d'intérêts- qui ont laissé ces traces dans les communautés.

La prise de conscience de ces fractures ainsi que la recherche des solutions ne peuvent pas être attendues d'en haut, c'est-à-dire des autorités. En effet, celles-ci se préoccupent davantage de leur maintien au pouvoir, en s'entourant généralement de leurs proches (ce qui exacerbe les tensions ethniques) ; seuls « ceux d'en bas » qui, à la limite n'ont pas grand chose à perdre politiquement mais ont tout à gagner dans l'établissement de bonnes relations inter-personnelles et inter-communautaires, peuvent œuvrer pour le changement. Cela suppose de leur part l'identification de leurs intérêts réels et de la manière la plus efficace de les négocier.

6. Pistes de travail

Comment, ouvrir des fenêtres de communication franche dans ce dédale des cloisonnements ? Dès lors qu'il est apparu que les différents conflits et la méfiance entre les personnes et les communautés résultent d'un déficit de communication qui laisse la part belle aux rumeurs, aux fantasmes et à la manipulation, la tâche essentielle serait d'inventer des passerelles de communication entre les populations d'en bas d'une part et, d'autre part, d'influencer les réseaux d'élites qui se disputent le leadership provincial et national pour qu'ils privilégient la construction de la province et de la nation et la défense des intérêts collectifs des populations. Bref, c'est vers l'apprentissage d'**un autre type de regard** que nous devons aller car, pour terminer avec Amin Maalouf : « ***C'est notre regard qui renferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut les libérer.*** » Ce qui, dans l'environnement actuel, relève de la gageure, mais nous sommes convaincus que laisser pourrir la situation est la pire des options.

Aloys Tegera
Onesphore Sematumba

Section 1 : Crises identitaires, d'hier à aujourd'hui

DIMENSION HISTORIQUE DE LA QUESTION IDENTITAIRE DANS LA RÉGION DES GRANDS LACS. EN QUÊTE D'UN ÉQUILIBRE MODERNE.

*par Jean-Pierre CHRETIEN,
Directeur de recherche émérite au CNRS
Laboratoire MALD (Université de Paris 1)*

0. Introduction : la gestion intellectuelle d'une crise

La crise est générale dans la région depuis le début des années 1990. Elle touche des pays partageant une même culture linguistique, politique et religieuse, des structures économiques, sociales et politiques analogues. Une évolution était visible au cours des 18^e-19^e siècles dans le sens de la croissance démographique et économique et de la complexification des constructions politiques, au profit de quelques Etats et de leurs aristocraties respectives. Le partage de la région entre trois (puis deux) puissances coloniales européennes à la fin du 19^e siècle semblait au moins au début « respecter » les structures en place. La transition vers les indépendances un demi-siècle plus tard semblait donc pouvoir réaliser une synthèse moderne entre les héritages du passé et les apports dits civilisateurs des systèmes européens de commandement et d'exploitation. Or dès les années 1960 des crises majeures éclatent selon des enjeux et des calendriers différents mais qui piègent les différents pays francophones (Rwanda, Burundi, Congo) dans une crise finalement globale. L'Ouganda aussi connaît des années 60 aux années 80 une rupture majeure qui a ses propres logiques, mais depuis les années 1990 son destin s'est de plus en plus associé à celui de ses voisins du sud et de l'ouest. La région est donc en quête d'un nouvel équilibre qu'elle n'a pas réussi à trouver à l'issue de la phase coloniale.

La crise n'est pas l'expression d'un héritage ancestral (celui d'atavismes négatifs) qui resurgirait aujourd'hui, elle n'est pas non plus le produit de la malignité coloniale. Elle est le fruit d'une situation mal contrôlée, mal gérée, d'une adaptation manquée à l'entrée de la région dans la sphère des contacts et des échanges mondiaux. Les solutions doivent être trouvées, inventées, expérimentées, promues, par la génération actuelle.

Mais on ne bâtit pas l'avenir dans l'amnésie, dans la confusion des connaissances et avec la passion des mémoires portées à chaud par les violences de la dernière décennie. Le retour sur les différentes strates du passé peut être utile, non pour apporter des réponses toutes faites, ni pour justifier ou authentifier les errements contemporains, mais pour mettre en perspective le tournant actuel, percevoir les apports positifs de ces héritages et donc reprendre confiance, mais aussi analyser les occasions manquées ou les dérives et donc fournir les efforts nécessaires.

Là, ce n'est plus à l'historien de parler, mais aux acteurs, avec l'espoir que les acteurs locaux vont reprendre l'initiative qu'ils ont souvent perdue au profit d'acteurs institutionnels ou privés étrangers. En dernière instance la clef des problèmes de la région ne se trouve ni à Bruxelles, ni à Paris, ni à Berlin, ni à Londres, ni à

Washington, ni à Rome, elle est à trouver à l'échelle régionale. Les dizaines de millions d'habitants de cette région ne peuvent passer par pertes et profits de géopolitiques qui les dépassent ! Donc je propose ici des éléments de référence et de réflexion hérités des différentes périodes du passé de cette région¹.

1. La compréhension des anciennes dynamiques : espaces, sociétés, pouvoirs

L'ancienneté d'un peuplement dense et la maîtrise progressive de paysages complexes

D'abord il ne faut pas confondre l'histoire des anciens royaumes et l'histoire du peuplement. L'histoire du peuplement « moderne » coïncide avec la diminution de la pluviométrie il y a 3000 ans, entraînant le recul des forêts et des marais, au profit d'une juxtaposition de paysages différenciés, ceux des fonds de vallée et des rives lacustres, ceux des hauteurs forestières et ceux des plateaux couverts de savanes. C'est vers - 1000 (avant J.-C.) que date l'apparition de pratiques agricoles, pastorales et métallurgiques dans ce contexte devenu plus favorable.

L'ouverture de la région se lit aussi dans les contacts entre des familles linguistiques variées : kouchitiques (comme aujourd'hui chez les Nyangiya d'Ouganda ou les Iraqw de Tanzanie), sud-nilotiques (comme chez les Kalenjin du Kenya), central-soudaniques (comme chez les Lugbara ou les Lendu), nilotiques (comme chez les Turkana ou les Acholi), et enfin les langues bantu dont la pénétration progressive s'est imposée dès avant notre ère. La limite actuelle entre langues bantu (celles des anciens royaumes des Grands lacs) et non-bantu traverse aujourd'hui l'Ouganda. Mais les langues bantu de la région contiennent des traces de vocabulaires kouchitique, central-soudanique et nilotique (par exemple les radicaux *-ka* ou *-te* pour la vache, *-lo* pour l'éleusine, *-tare* pour le lion), attestant l'intensité et l'ancienneté des contacts entre ces différentes populations (depuis 2 à 3000 ans). L'archéologie des langues, des paysages et des technologies ne reflète pas une opposition simple entre des « autochtones » et des « envahisseurs ». Tout le monde est venu d'ailleurs, peuplant ces nouveaux paysages ouverts aux activités agricoles et pastorales, par une infinité de mouvements et de grignotages. La civilisation dominante, caractérisée par les parlers bantu, est implantée là dès - 1000, elle a intégré d'autres éléments culturels et diverses pratiques agraires (notamment la céréaliculture venue des plateaux orientaux) permettant d'exploiter la diversité des paysages peu à peu défrichés, plus ou moins humides et ouverts, et elle est fondée sur le recours à un outillage de fer au moins depuis - 700. Les fourneaux du « premier âge du fer » sont plus anciens que ceux de Meroë (au Soudan) et représentent donc une invention régionale, qui précède les technologies subactuelles en fosses. Au début de notre ère, les zones les plus peuplées sont les montagnes de l'ouest et les bords du lac Victoria.

On assiste ensuite à un tournant technologique vers l'an 1000 de notre ère : changement dans les techniques métallurgiques, essor des salines de l'Ouest ougandais et de l'Uvinza, nouvelles céramiques plus grandes, essor de l'élevage des bovins (un bétail métissé de taurins et de zébus qui s'est répandu sur tout le continent jusqu'en Afrique du Sud), qui était connu depuis le 1er millénaire en association avec le sorgho, mais qui connaît une spécialisation intensifiée à cette

¹ Voir Jean-Pierre Chrétien, *L'Afrique des Grands lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Flammarion, 2003.

époque (voir le vocabulaire des couleurs)², notamment sur les plateaux du Bunyoro, du Karagwe et du Buzinza, et enfin essor du bananier autour du lac Victoria et dans la dépression Rusizi-Tanganyika. Les spécialisations régionales (agro-pastoralisme et bananeraies) sont relatives car ces activités se retrouvent mêlées aussi sur les montagnes des actuels Rwanda et Burundi. Ce tournant représente en tout cas un ensemble d'innovations économiques et sociales au sein de cette civilisation de langue bantou des Grands lacs et non l'effet de quelque conquête extérieure que ce soit.

Une nouvelle période d'innovations s'observe entre le 17^e et le 19^e siècle avec l'arrivée progressive des plantes américaines (maïs, patate douce, manioc, haricot actuel, tabac). Cela ouvre la possibilité d'une double récolte annuelle, donc d'une intensification agricole, liée à un travail accru des femmes et en association avec l'élevage producteur de fumier. L'intégration de ces productions se lit autour des boissons (bières de sorgho et de bananes) et dans la cuisine associant les pâtes à l'ancienne et les potées de haricots. Mais on observe aussi en parallèle de nouvelles contradictions dans l'usage des terres (à cause de la double récolte, de la densification humaine et aussi sans doute de crises climatiques de longues sécheresses) avec des effets migratoires et des défrichements en direction de l'ouest. Des antagonismes se durcissent probablement entre élevage et agriculture. Le rôle du lait et de la viande est crucial en périodes de disette et avantage les grands éleveurs. Tout cela va se traduire, on va le voir, dans le domaine politique. Cette histoire de longue durée de l'occupation des terres et de maîtrise de l'environnement est celle de changements dans les pratiques économiques et sociales. Les mouvements démographiques s'inscrivent au sein de la région et non sous la forme des invasions extérieures qui ont nourri tant de fantasmes³.

Les enchevêtrements et flexibilités identitaires : lignages, clans et autres clivages

Par delà le groupe d'apparentés en voie patrilineaire dit « lignage » et ses alliances matrimoniales avec d'autres lignages, la classification fondamentale dans la région est celle des « clans », *ruganda* (Buhaya), *ubwoko* (Rwanda), *ishanja* (Buhavu)... Cette notion ancienne associait une image de parenté, de filiation, et une référence spatiale. Les Swahili l'ont qualifiée de *kabila*, « tribu » dans le modèle arabe. Des subdivisions s'observaient : par exemple au Rwanda *mashanga*, les sous-clans. En fait des situations très différentes s'observent d'un pays à l'autre : des centaines de clans au Bunyoro, au Buhaya, au Buha, au Burundi, au Kivu et seulement une vingtaine au Rwanda et quatre au Nkore. Au Burundi, 10% des clans hutus, 50% des clans tutsis et 90% des clans twa partagent leur appartenance avec une autre catégorie. Un tiers des clans haya sont mêlés. Au Rwanda chaque clan comporte des Bahutu, des Batutsi et des Batwa, cinq d'entre eux (singa, sindi, zigaba, gesera, nyiginya) regroupent la moitié de la population, chacun ayant au moins 85% de hutu comme dans la moyenne du pays, sauf le clan nyiginya avec seulement 60%.

² David Schoenbrun, *A green place, a good place. Agrarian change, gender and social identity in the Great Lakes region to the 15th century*, Portsmouth N.H., Heinemann, 1998.

³ On peut relever que dès 1917 l'anthropologue germano-polonais Jan Czekanowski faisait observer que « la réalité de l'immigration des Batutsi ne repose que sur des conjectures à caractères anthropologiques et ethnologiques, [et que] sur cette migration on ne connaît jusqu'à maintenant aucune tradition authentique » (*Forschungen im Nil-Kongo Zwischengebiet, I - Ethnographie : Zwischenseengebiet, Mpororo, Rwanda*, Leipzig, 1917, p. 49). Les recherches contemporaines ont justifié ce doute.

Des alliances supralignagères peuvent expliquer rétrospectivement ces processus de regroupement ; le *bunywane* (parenté du sang), l'*ubuse* ou *buswege* du Rwanda/Buha (parenté à plaisanterie, sorte de cousinage conventionnel) ; les relations de *bacumbi* ou *bakumbi* du Sud-ouest de l'Ouganda et des Bahavu... (alliances qui ont pu accompagner les migrations, par exemple au Kigezi). Le cas des Banyambiriri et des Beshaza de l'île d'Idjwi, analysé par David Newbury⁴, illustre, par leur association se référant au clan singa, que cette corporation clanique n'existait pas encore au 18^e siècle quand ils sont venus du Rwanda. Les clans ont aussi leur histoire, articulée à des activités, des fonctions et des rôles politiques.

Il en va de même pour les fameuses catégories pastorale et agricole : hutu/iru, tutsi/hima, twa. Ce qu'on désigne aussi aujourd'hui au Rwanda et au Burundi par le terme *ubwoko*, comme s'il s'agissait de super-clans. Nous vivons toujours avec en tête le stéréotype de la vache et de la houe dans un rapport d'inégalité structurelle et généralisée, une « prémisses » (pour reprendre le terme mis à la mode dans les années 1950 par l'anthropologue belge J.-J. Maquet) perçue par les vulgarisateurs de tout poil comme un fait de nature. Il est impossible d'entrer ici dans le détail des débats sur ce qu'on appelle aujourd'hui « ethnies ». On peut en rappeler les grandes interrogations.

Les clivages entre ces identités ne relèvent ni de la linguistique, ni de l'anthropologie physique (ni l'anthropométrie, ni la génétique n'ont apporté de codage pertinent, pas plus ici qu'ailleurs, et elles posent plus de questions qu'elles n'apportent de réponses), mais plutôt d'un imaginaire social fondé sur des vocations professionnelles vécues comme héréditaires sans que la réalité offre de ce point de vue une situation tranchée. Les Tutsi seraient plutôt meilleurs éleveurs et les Hutu plutôt meilleurs agriculteurs, mais cela valait aussi pour des clans réputés meilleurs forgerons ou meilleurs apiculteurs que les autres. Ces images renvoient plus à une complémentarité qu'à une hiérarchie. L'inégalité est intimement liée à un processus politique, comme vient encore de le souligner Jan Vansina dans son dernier livre⁵ sur le Rwanda, où il ironise sur « les conjectures de grandes migrations massives qui jonchent la littérature ». La structuration de l'inégalité, symbolique et économique, mise en scène par des mythes et par des rôles auprès des cours des puissants, dépend de l'organisation des royaumes. Ces catégories anciennes ont, dans ce cadre, tendu à être perçues en termes de statuts (au point de voir des familles changer de catégorie quand elles changeaient de position sociale⁶) même si l'aristocratie en tant que telle ne représentait qu'une petite fraction de l'ensemble des Batutsi. Quant à la lecture raciale ou ethnique, elle ne remonte qu'au 20^e siècle dans un contexte idéologique nouveau. C'est seulement vers la fin des années 1930 que les pièces d'identité coloniales ne mentionnent plus le clan sous la rubrique *ubwoko*, mais ce que l'administration belge intitule alors les « races ». Nous y reviendrons.

Les fondements matériels et moraux des constructions politiques

L'adhésion à des pouvoirs centralisés fait partie de la culture politique régionale et

⁴ David Newbury, «The clans of Rwanda : a historical hypothesis », in Centre de civilisation burundaise (éd.), *La civilisation ancienne des peuples des Grands lacs*, Paris, Karthala, 1981, pp. 186-197 ; Id., *Kings and clans. Ijwi island and the lake Kivu rift, 1780-1840*, Madison, University of Wisconsin press, 1991.

⁵ Jan Vansina, *Le Rwanda ancien. Le royaume nyiginya*, Paris, Karthala, 2001.

⁶ Voir les exemples donnés, sur la situation au Kinyaga rwandais au 19^e siècle, par Catharine Newbury, *The cohesion of oppression. Clientship and ethnicity in Rwanda. 1860-1960*, New York, Columbia university press, 1988.

représente aussi une forme d'identité proto-nationale. Le lien politique était autant religieux que territorial et administratif.

La dimension religieuse des pouvoirs était comme une constitution non écrite. Leur légitimité était fondée sur des mythes et des rituels. Les légendes des Bacwezi, de Kintu, de Kigwa et Gihanga, de Ruhinda, de Ntare, de Kangere, de Lubambo, etc. tenaient, dans les différents espaces culturels de la région, une place déterminante dans les discours d'origine des royaumes. Le souverain fondateur n'était pas un conquérant, mais un aventurier, un initié, qui se plaçait au-dessus des liens de parenté locaux de par ses contacts ou ses origines extérieures.

Des rituels rappelaient périodiquement cette dimension surnaturelle et on pourrait dire « sursociale » de la monarchie. Les cultes funéraires signifiaient que le roi ne meurt pas, que des figures éternelles de la royauté courent à travers les cycles dynastiques. L'intronisation d'un nouveau souverain était comme une initiation à un rôle de médium, il était possédé par la royauté (le « tambour ») et établissait un contrat avec le pays par le biais des ritualistes, représentants des clans. Des rituels annuels, de nature agraire, liés aux semailles ou aux récoltes, faisaient du roi (*mwami, mukama, mugabe, kabaka*) un gérant du calendrier, un maître du temps.

Cette institution politique était intimement liée aux cultes initiatiques, la royauté était un équivalent séculier de la religion du *kubandwa*. Cela se lit dans les rites et aussi dans les vocabulaires (*kuvumera*, verbe désignant à la fois le son du tambour, la voix des possédés de l'esprit de Kiranga et la parole du roi au Burundi ; *kutendekwa*, être initié et être intronisé au Nkore, etc.). Un culte peut même créer du pouvoir en plein 20^e siècle, comme celui de Nyabingi aux confins du Rwanda et de l'Ouganda. Des révoltes éclatent contre tel ou tel souverain, au nom d'une idée plus pure de la royauté qu'il est censé incarner. Cette dialectique du pouvoir et de la religion se joue aussi entre souverains et prêtres. Dans l'Est du Congo actuel, il faudrait analyser de plus près le rôle du culte du *bwami* chez les Babembe, celui du *mubande* au Bushi et au Buhavu, etc.

Le deuxième trait de l'identité politique est son inscription territoriale : le *gihugo*, le pays, avec ses subdivisions, son organisation par définition administrative et hiérarchisée, ses systèmes de prestations agraires et autres, était une notion incontournable. Sans cette structuration, il peut y avoir des gens, dispersés comme des brindilles de bois (selon un dicton kirundi), mais pas un vrai « pays ». Le terme *gihugo* serait apparu vers 1000 selon David Schoenbrun, plus récent donc que d'autres lexiques du pouvoir. Il désigne un espace d'arbitrage entre les activités, de gestion de la population et de ses mouvements, de régulation des crises, d'organisation des nouvelles utilisations de l'espace. Ces tensions sont aussi le ressort du développement d'une activité étatique, essentiellement au tournant des 17^{ème} -18^{ème} siècles.

Qui dit Etat dit aussi un système de domination et d'exploitation, de mobilisation des groupes sociaux. Les pouvoirs fonctionnent dans ces sociétés sur la base de la communication orale et du lien personnel. La parenté et les alliances matrimoniales, mais aussi les différentes formes de clientélisme, notamment celui fondé sur la vache, jouent donc un rôle crucial dans la cristallisation des aristocraties. Les groupes princiers (*ganwa, hinda, luzi, bito...*), s'articulent à des réseaux claniques (on le voit dans l'exercice des fonctions de Cour et dans la fourniture de prestations spécialisées). C'est par ce biais aussi que l'on voit dans certains cas (notamment au Rwanda) se durcir au 19^e siècle le clivage hutu/tutsi. On peut parler dans ce cas d'une prédominance du clientélisme pastoral dans le verrouillage de la société au profit d'une aristocratie guerrière. Mais cela n'empêche pas que la plupart des Tutsi

restent aussi pauvres ou même victimes du système, Jan Vansina le montre très bien dans son dernier livre à propos du règne de Rwabugiri. En outre cette exploitation croissante du *buhake* (clientèle pastorale) par les pouvoirs politiques interfère avec d'autres institutions, notamment le système des « armées bovines » mis en place depuis le règne de Rujugira au 18^e siècle. Et les institutions les plus « féodales » sont récentes : le *gikingi* sous Gahindiro (début 19^e siècle), le *buletwa* vers 1879. Ce durcissement de l'inégalité s'observe bien au Kinyaga étudié par Catharine Newbury avec l'arrivée dans cette région périphérique des « Ndugans » (les gens de la Cour au centre du pays) à la fin du 19^{ème} siècle. Cette logique de la domination des périphéries se retrouve au Burundi avec l'Imbo, au détriment d'un esprit de réciprocité dans la cohabitation. D'autre part il faudrait analyser le rôle persistant de différents contreponds face à cette logique de hiérarchisation centralisée, le rôle des leaders claniques locaux de type *bataka* (Buganda) ou *bashingantahe* (Burundi), les flexibilités dans les statuts des lignages, la place spécifique des régimes fonciers.

Encore une fois cette situation ne relève pas d'une « prémisse », mais d'une histoire sociale sujette à des changements et à des crises. A l'arrivée des Européens (années 1890), la région devait assumer un héritage difficile et complexe, pas une fatalité de catastrophe.

2. Les effets de la domination coloniale : regards et pratiques des Européens

Les contacts extérieurs remontaient au milieu du 19^e siècle, mais l'emprise européenne sur la région ne date que du début du XX^e siècle, même si cette partie de l'Afrique avait été partagée sur le papier entre 1885 et 1890. La modernité coloniale a pris les formes que l'on connaît : armes à feu, écriture, argent, école, christianisme, impôt, corvées, routes, punitions corporelles, domination bureaucratifiée. Mais trois particularités distinguent cette région, notamment dans l'espace belge : le poids d'une idéologie raciale, une gestion néo-féodale, un ordre religieux et moral intériorisé par les élites.

Pouvoirs et « races » : un terrain d'expérimentation du gobinisme

C'est dès le milieu du 19^{ème} siècle, avant même que la région des Grands lacs soit connue, qu'on voit se mettre en place dans la pensée « africaniste » occidentale l'opposition entre « nègres ordinaires » et Noirs supérieurs ou « Hamites ». Tout part de débats scientifiques et philosophiques de l'époque. L'exégèse de la Bible exclut que les rédacteurs de ce livre saint aient connu le monde extérieur au Proche Orient et réserve donc à cette partie du monde la « table des nations » de la Genèse. Les « Chamites » issus de Noé ne concernaient, pour le continent africain, que l'Egypte, la vallée du Nil et les pays de la mer Rouge, donc des Africains non « nègres », notamment des « Kouchites » dont l'histoire se partageait entre la Mésopotamie et le Haut Nil. D'autre part la justification de l'esclavage des Noirs d'Afrique occidentale et centrale se développait, surtout chez des auteurs anglo-saxons (notamment américains), autour d'une théorie faisant des Noirs une espèce différente du reste de l'humanité. Enfin la multiplication des voyages dits « d'exploration » suscite la perception de différences de toutes natures qui débouche, selon la manie de classement de l'époque, à un classement hiérarchique des populations selon le degré supposé de métissages étrangers. Dans ce cadre l'hypothèse hamitique va devenir l'explication décisive, récurrente dans la littérature spécialisée de la première

moitié du 20^e siècle. Le succès durable (des années 1930 aux années 1950) de l'ouvrage classique de l'anthropologue anglais Charles Seligman, *Les races de l'Afrique*, en est un signe. Il y écrit :

« Les civilisations de l'Afrique sont les civilisations des Hamites qui étaient des Caucasoïdes pastoraux arrivés vague après vague, mieux armés et d'esprit plus vif que les agriculteurs nègres à peau sombre ».

Par ailleurs, en Afrique centrale, orientale et australe, le terme bantou (à l'origine strictement linguistique) a vite fonctionné racialement pour désigner les Nègres par excellence, avec toutes les connotations négatives de l'époque.

L'application de cette idéologie opposant terme à terme Hamites et Bantous à la région des Grands Lacs commence dès la fin du 19^e siècle, à cause de la perception dans la population de traits physiques évoquant les habitants d'Ethiopie ou de Somalie, et surtout à cause de la présence, au cœur du continent, de royaumes organisés. Une invasion « hamitique » asservissant des « Nègres bantous » et fondant une civilisation supérieure, telle fut l'explication sans cesse reprise et acceptée comme une vérité allant de soi, car elle correspondait à la lecture raciale que l'on recherchait partout en Afrique. Pour les missionnaires en outre, les « Hamites » Tutsi étaient porteurs de la révélation du vrai Dieu vu leur origine proche-orientale supposée, mais ils relevaient aussi d'une caractérogie de Sémites (on voulait dire de Juifs), intelligents et fourbes. Mêlant toujours la Bible et l'histoire ancienne, des exégètes estimaient que les ancêtres des Tutsi avaient fui la Mésopotamie au lendemain de la chute de la tour de Babel, héritant ainsi de l'arrogance et de la déchéance de ces « fils de Kouch ».

Il peut paraître aujourd'hui étrange qu'il faille ainsi remonter au Déluge pour comprendre l'actualité de cette région d'Afrique. Mais le fait est qu'il s'agit là des racines d'une conviction raciale dont les suites pratiques ont été décisives. La conclusion était en effet que le colonisateur (et le missionnaire) devait s'appuyer sur les Tutsi tout en les contrôlant, au moins dans un premier temps, compte tenu de l'infériorité naturelle des Hutu, considérés comme des grands enfants. Il n'est pas sûr que ce cliché soit totalement sorti des mentalités de nombre de partenaires de la région.

Le Rwanda a été le foyer par excellence de cette expérimentation raciale du gobinisme (Gobineau ayant été dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* de 1853-1855, le premier théoricien du rôle d'une « descente primordiale de la race supérieure blanche » en Afrique⁷). Il suffit de lire comment s'exprime encore en 1948 un médecin belge à ce propos⁸ :

"Les Batutsi sont des Hamites, probablement d'origine sémitique... Ils sont élancés. Ils possèdent le nez droit, le front haut, les lèvres minces... Ils apparaissent distants, réservés, polis, fins. On devine en eux un fond de fourberie sous le couvert d'un certain raffinement... Le reste de la population est bantoue. Ce sont les Bahutu, des nègres qui en possèdent toutes les caractéristiques : nez épaté, lèvres épaisses, front bas, crâne brachycéphale. Ils conservent un caractère d'enfant, à la fois timide et paresseux, et le plus souvent sont d'une saleté invétérée. C'est la classe des serfs".

⁷ Sur cette histoire de l'idéologie raciale dans la région, voir Jean-Pierre Chrétien, "Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi", in : J.L. Amselle et E. M'bokolo (éds.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, rééd., 1999, p. 129-165.

⁸ J. Sasserath, *Le Ruanda-Urundi, étrange royaume féodal*, Bruxelles, 1948, p. 27.

Et ce modèle a déteint ailleurs en Afrique belge. Le Burundi et le Congo ont été conçus comme plus « bantous » et plus arriérés, en tant que pays racialement inférieurs. Si la fameuse « prémisse d'inégalité » a bien fonctionné, c'est d'abord dans la tête des colonisateurs.

Recomposition et légitimation d'aristocraties africaines privilégiées

La logique de « l'administration indirecte » s'est inspirée de cette philosophie des races. Au Ruanda-Urundi, comme dans l'Ouganda sous protectorat britannique, le calcul était de dominer avec l'aide d'intermédiaires locaux utilisés comme des courroies de transmission, et aussi de diviser pour mieux régner. Ce travail a supposé en même temps une relecture du passé visant à le prolonger artificiellement et à le recomposer selon un modèle féodal, où une aristocratie combine pouvoir, justice et propriété du sol, selon une hiérarchie de liens personnels comme dans l'Europe médiévale.

Cette opération de recomposition de la société « traditionnelle » telle qu'elle devait être trouve son complément essentiel dans l'entretien d'un clivage fort entre le statut « noble » des aristocrates, définis comme les collaborateurs idéaux de l'œuvre de « civilisation » et le statut servile de la paysannerie. Ce clivage seigneurs-serfs est calqué sur celui des « races » tutsi et hutu, les uns étant faits pour diriger, les autres pour cultiver. Les réformes de la fin des années 20 et du début des années 30 ont consisté dans cette ligne à regrouper les circonscriptions et à opérer un tri qualitatif des chefs et des sous-chefs. Leur « qualité » dépendait de leur instruction et de leur conversion au christianisme, mais aussi de leur « race ». Par exemple au Burundi en 1929 il y avait encore environ 20% de chefs hutu, il en reste 7% en 1933, 0 en 1945 ; au Rwanda en 1959 43 chefs sur 45 et 549 s/chefs sur 559 étaient tutsi. Les contrepoids sont en outre supprimés ou neutralisés. Les plus puissants sur le terrain sont finalement les cadres locaux tutsi (les sous-chefs notamment), chargés de faire appliquer les contraintes coloniales et en mesure aussi d'exploiter leur situation privilégiée.

Il faut noter que la situation au Kivu était très différente : l'administration procéda au regroupement des principautés (chez les Bashi et les Bahavu) ou à la création de principautés artificielles (au Nord) sur la base de la science ethnographique. Mais l'administration resta plus directe qu'au Burundi et au Rwanda, compte tenu de l'implantation de colons européens et des migrations de travailleurs (notamment rwandais) induites par cette économie de plantations et de mines. On assiste plutôt à un travail de division ethnique, la seule politique locale tolérable sous la colonisation étant celle des associations ethniques. En outre les migrations aboutirent à créer une situation d'antagonisme entre des autochtones et des étrangers.

La nouvelle culture lettrée pénétrée par le discours étranger et repliée sur un modèle totalitaire

La culture de ceux que les colonisateurs appelaient les « évolués », noyau de la future élite de l'indépendance, mérite attention. Ces jeunes lettrés ont été les vecteurs de la modernité dans leur pays, mais ils ont joué aussi le rôle de « traditionnistes lettrés » pour reprendre notre expression à propos des rédacteurs

de la presse catholique en langue locale au Burundi⁹. On y voit comment des traditions locales (notamment sur les clans) s'entremêlent avec des traditions écrites, venues de ce que Valentin Mudimbe appelle « la bibliothèque coloniale », et notamment avec des cycles de légendes d'Ouganda réinterprétées racialement (voir les liens établis avec Ruhinda et les Bacwezi. La lecture géographique du terme *ruguru* (« en haut »), inspirée par son emploi moderne sur les cartes des livres (« le nord »), est reprise comme « traditionnelle » et montre comme la première génération d'intellectuels burundais a intériorisé en fait la pensée missionnaire, a priori plus savante¹⁰.

Les nouvelles « traditions », imprégnées du discours de l'histoire des races simultanément avec celui de l'histoire sainte, reflétaient en tout cas une passion partagée par colonisateurs et colonisés, celui de la quête des « origines », un vrai virus mental qui étouffe la réflexion sur la complexité des processus historiques. Qu'il s'agisse du Kosovo ou du Kivu, l'obsession est la même et bloque toute solution humaine. Aspect totalitaire à la fois « scientifique » et « religieux », couvert par un ordre social qui satisfait une minorité et frustre une majorité, du moins en milieu instruit.

L'ordre hérité du régime colonial dans cette région était véritablement totalitaire. Il imprégnait la culture diffusée dans les écrits et propos pédagogiques de toutes sortes de manière lancinante. Cet univers mental était balisé par des références tant scientifiques que religieuses. Le Congo était caractérisé par un paternalisme omniprésent sous couvert catholique : 40% de la population du Congo est baptisée en 1958. Un cinquième des conversions du 20^e siècle ont été réalisées dans l'ensemble Congo/Ruanda-Urundi. Il s'agissait d'un catholicisme conservateur, relayé ensuite par la démocratie chrétienne, mais dans la continuité du regard que nous avons vu sur les sociétés indigènes. Impossible de penser autrement. Selon l'historien Lucien Febvre, il était quasi inimaginable d'être incroyant en France au 16^e siècle. Selon la même logique sociale, il était impossible de ne pas être peu ou prou raciste dans le Ruanda-Urundi des années 1950. On connaît la suite.

Il faut, d'une manière générale, se rappeler l'ambiance de grand pensionnat régnant dans l'Afrique belge et la part de la vision raciale dans cet ordre. Une réelle ségrégation fonctionnait entre Blancs et Noirs, représentant simultanément deux races, deux statuts (colon et indigène) et deux fonctions (diriger et produire). Cet ordre répondait à une logique du progrès économique dans le conservatisme social. Le refus du changement social aboutissait à des situations contradictoires quant à un idéal de modernité, notamment l'hostilité aux métis et la méfiance à l'égard des « évolués », pourtant sur la voie d'une imitation civilisatrice ! Cette position, on la trouve chez des colons futurs leaders de thèses ethnistes dans la région des grands Lacs, comme l'ex-scheutiste Albert Maus, devenu colon au Burundi et qui écrivait en 1952 dans un article sur « le peuplement européen au Congo belge » :

⁹ Jean-Pierre Chrétien, "Les traditionnistes lettrés du Burundi à l'école des bibliothèques missionnaires (1940-1960)", *History in Africa*, 15, 1988, p. 407-430, repris dans Id. *Burundi. L'histoire retrouvée*, Paris, Karthala, 1993, p. 379-402.

¹⁰ La traduction du terme kirundi *banyaruguru*, par « les gens du Nord », largement reprise dans les écrits du missionnaire-linguiste F.-M. Rodegem, pour les opposer aux Bahima, décrets « Tutsi du sud » se retrouve jusque dans les écrits du politiste René Lemarchand. Amusante illustration des trajectoires intellectuelles des manipulations coloniales.

« Rien dans l'histoire des Congolais ne justifie aucune sorte de droits pour eux sur le territoire dans son ensemble. Nous les avons tirés du cannibalisme et de l'esclavage. C'est nous qui avons unifié, pacifié et organisé ce pays ».

Le même appuiera le lancement d'un mouvement populiste hutu au Burundi, le Parti du peuple, ce qui laisse perplexe sur la signification de ce populisme social pour son promoteur.

Les Européens n'ont pas inventé les Hutu et les Tutsi, selon un cliché que certains attribuent aux adversaires de l'ethnisme. Mais l'ombre de la colonisation est manifestement chargée d'une obsession raciale, rendant quasi-impossibles à régler selon un compromis social moderne les crises de la société contemporaine.

3. Des sociétés et des politiques piégées par l'hégémonie d'une idéologie raciale

Nous ne développerons pas ici l'analyse des crises successives qui ont secoué la région depuis la fin des années 1950, en fonction des héritages que nous venons d'identifier. Nous voudrions seulement souligner deux points : l'importance du tournant des années 1950 au Rwanda dans le « ratage » de l'entrée de la région en modernité postcoloniale et la fatalité apparente créée par un engrenage de crises violentes rejaillissant les unes sur les autres dans le temps et dans l'espace, dans les mémoires et dans les politiques.

Le tournant des années 1950 : le succès politique d'une vision socio-raciale

Il est marqué essentiellement par la « révolution sociale » rwandaise qui change le pouvoir à Kigali (d'une monarchie tutsi à une république hutu) sans modifier le clivage socio-racial considéré comme immuable et non comme devant être aboli. L'équation établie entre le « menu peuple », le « peuple majoritaire » (*rubanda nyamwinshi*) et le « vrai peuple rwandais », le peuple « bantou » révèle un mélange détonnant de démocratie sociale et de biologie raciale, un blocage idéologique qui va devenir plus que jamais incontournable.

"Le Ruanda est le pays des Bahutu (Bantu) et de tous ceux, blancs ou noirs, tutsi, européens ou d'autres provenances, qui se débarrasseront des visées féodo-colonialistes", proclame en mai 1960 le comité national du Parmehutu (le Parti du mouvement de l'émancipation des Bahutu), sinon les Tutsi sont invités à "retourner en Abyssinie".

Et en juillet 1972, *Ingingo z'ingenzi mu mateka y'Urwanda*, véritable catéchisme du Parmehutu, écrit :

"La domination tutsi est à l'origine de tous les maux dont les Hutu ont souffert depuis la création du monde et elle est comparable à une termitière où grouille tout ce qu'il peut y avoir de cruautés dans l'humanité".

Le « seigneur » tutsi va être dès lors conçu comme un étranger, un premier colonialiste. Depuis les années 1960 on assiste aussi au réemploi du mythe des invasions et de l'empire des Bacwezi décrit comme hamito-sémitique, pour décrire la menace d'un retour d'un « empire tutsi ou hima » : un pseudo-document qui apparaît au Nord-Kivu au début des 60, revient dans les années 80, puis en 1990-1994 dans *Kangura* (par exemple sous la plume d'un certain Ndekezi en février 1992) ; il est repris au lendemain de 1994 par des religieux et politiques nostalgiques de l'ancien

régime rwandais et par des opposants ougandais en exil, qui combinent cette dénonciation avec celle de l'impérialisme anglo-américain. Sous les rubriques de « République du Kilimanjaro », de « Royaume du Grand éléphant », etc., ce mythe, digne du Protocole des Sages de Sion, circule du Congo au Zimbabwe, et jusqu'en France dans certains milieux politiques ou militaires, pour interpréter les politiques du Rwanda, de l'Ouganda, même du Burundi, malgré toutes les contradictions et les amalgames dont est porteur ce schéma. C'est toujours l'obsession de la race étrangère et conquérante venue du nord.

De telles idées ont du succès dans les sociétés où les compétitions politiques depuis l'indépendance ont fait intervenir les clivages ethniques : un ethnisme politisé, mis en scène de manière prioritaire et exclusive, avec à la clef l'obsession de l'autochtonie (le discours d'origine) pour disqualifier l'adversaire. C'est aussi la rhétorique actuelle de « l'ivoirité ». Si on considère le Kivu actuel, on peut noter que « le problème » des « Banyarwanda » n'est pas historiquement différent de celui des Bakongo (qui sont également en Angola et au Congo-Brazzaville) ou de celui des Bemba (à cheval sur Congo et Zambie) ou des Lunda (à cheval sur Congo et Angola, etc.), mais chez lesquels cela ne déclenche pas les mêmes passions. Donc ce qui est en jeu, c'est une histoire contemporaine des relations entre l'Est du Congo et ses voisins : elle doit être analysée, au lieu de remonter au Déluge. Le jeu binaire entre « autochtones et allochtones » a été favorisé par le morcellement territorial de la région de l'Est du Congo : en lieu et place d'une mosaïque complexe, on a créé très souvent au Kivu dès les années 60 des situations d'antagonisme binaire avec une majorité et une minorité¹¹.

On devrait aussi commenter le cas de l'Ituri, où est mise en scène l'opposition entre majorité lendu et minorité hema, mais au sein d'une population où ces deux groupes représentent moins de 50% de l'ensemble (si on n'oublie pas les Banande, les Alur, etc. également présents dans cette région). Des Hema (Gegere) parlent le lendu. La cohabitation est étroite entre les deux groupes décrits comme antagonistes, les Hema sont plus mêlés avec les Lendu que les Lendu avec les Ngiti, autre groupe lenduphone. Enfin les Hema parlent le runyoro, langue bantou, et les Lendu une langue central-soudanique ! Véritable dérision des schémas qui courent dans nos journaux, assimilant les Hema à des Nilotes et les Lendu à des Bantous ! Mais il y eut la politique coloniale belge privilégiant la scolarisation des Hema, qui en profitèrent après l'indépendance, et surtout la « zaïrianisation » qui profita à ces derniers sur le plan foncier dans les années 1973-75. Contradictions faciles à exploiter ensuite par des acteurs politiques locaux et étrangers...

L'engrenage des exclusions physiques (massacres et exils)

Les crises à répétition sont connues : 1959-61, 1963-65, 1972-73, 1988, 1990-94..... Chaque fois on pourrait relever des occasions manquées, des effets de miroir, le pire du voisin entraînant des effets pervers chez les voisins, des engrenages pervers, des vengeances dans un contexte d'impunité, des peurs nourries par la hantise du massacre, des jeux de « prophéties autoréalisantes » ou de « propagandes en miroir », selon des règles d'analogies entre des situations dont les enjeux sont dissemblables.

¹¹ Cf. Crawford Young, *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, CRISP, 1968.

Conclusion :

Elle sera brève. Il n'existe pas de fatalité du conflit, mais un processus contemporain, une modernisation manquée piégée par des lectures raciales, et aujourd'hui des calculs politiques « de temps de disette » (A.Mbembe), dans des sociétés marquées par la pauvreté économique et l'enclavement culturel.

CRISES IDENTITAIRES ET CONSTRUCTIONS IDEOLOGIQUES : APPROCHE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE

*par Pr Déo MBONYINKEBE SEBAHIRE,
Professeur à l'Université Nationale du Rwanda*

La région des Grands Lacs semble secouée par des crises identitaires caractérisées par des réflexes d'exclusion, de refus de la différence et la présence d'identités à la fois meurtries et meurtrières. Cette image contraste avec les identités calmes, largement apaisées d'une nation multiethnique et plurielle telle que la Tanzanie ou encore des Etats- Nations précoloniaux qui n'ont pas connu les présentes déchirures en leurs formes extrêmes.

L'actuelle Côte d'Ivoire rappelle assez bien ce paysage relationnel tourmenté. En cette période de l'histoire, cette tendance est en contradiction avec les pressions vers la mondialisation et la constitution des grands ensembles économiques et politiques, à l'instar de l'Union Européenne qui ouvre de plus en plus ses portes, direction que souhaite emprunter également l'Union Africaine.

Et pourtant, comme je l'énonçais, il y a quelques années à propos des Banyamulenge 12[1], l'ethnicité en ses deux versants/objectif et subjectif n'est pas en soi un mal, ne renferme pas en tant que telle une menace pour qui ce soit. Elle est virtuellement porteuse de richesses et de valeurs communicables fécondantes. Elle est une réalité et un processus dynamique et mouvant et offre des espèces de niches écologiques de sécurité et de survie au sein d'entités étatiques fortement affaiblies. Un pays comme la R.D.C devrait en principe être fier de sa riche diversité interne, mais aussi par delà les différences, de sa profonde unité y compris celle de ses aspirations à la Paix et au Développement et sa capacité d'impulser sa périphérie grâce notamment à une diplomatie accrue, ses ponts culturels vers l'extérieur tout le long de ses immenses frontières. Mais il y a un gouffre entre le souhait et la réalité.

Curieusement, dans des pays comme le Rwanda et le Burundi, les différences phénotypiques et culturelles plutôt minimes, car elles existent au niveau des subcultures ethniques et régionales, ont été montées en épingle et exploitées non pas de manière innocente, à travers à la fois des ingrédients externes 13[2] (notamment la fameuse hypothèse hamitique) et internes, grâce à ses métabolisations par des élites intellectuelles et sociales locales, toutes ethnies confondues, imprégnées de la culture scolaire et des récits familiaux saturés de motifs de jalousie, de frustrations et de vengeance auxquels se sont ajoutées les influences provenant de l'oppression manipulant le leadership local, des idéologies et des pratiques socio-politiques d'exclusion et de marginalisation de certaines composantes, tout au long de la période post-indépendance, toutes nourries par des mythomoteurs nés d'une manipulation intéressée et sectaire de l'histoire en des lectures et mémoires conflictuelles. Ainsi il semblerait qu'il y a un gonflement ou

12[1] MBONYINKEBE SEBAHIRE, D. (1994); ROMANUCI-ROSS, L., (1995)

13[2] RUTEMBESA, F., (2004); CHRETIEN, J.P., (1997; 2000), LEMARCHAND, L. (1997), RUTAYISIRE, P., (1998)

enflure de l'imaginaire social d'oppression. Les retombées sur l'ensemble de la région en sont ravageuses.

Dans ce cas, une légitimation idéologique, c'est-à-dire une mise en cohérence entre pratique et norme, a été notamment recherchée à travers la construction des stéréotypes destinés à la fois à figer, souvent de manière négative et diabolisante, la vision qu'on a de l'autre, et en même temps à assurer la solidarité ou la cohésion de son propre groupe d'appartenance à travers la bouc-émissairisation. Ceci est notamment vrai dans le cas du Rwanda s'agissant de l'exclusion des Tutsi, mais cela s'avère également pour les impulsions ethnocidaires présentes dans d'autres pays de la région.

Il s'agit d'un processus qui apparaît comme une naturalisation ou une biologisation des différences psycho-culturelles aboutissant à une sorte d'intégrisme ou de fondamentalisme ethniques 14[3] par delà les évidences des situations de mixité, d'emprunts au niveau des pratiques culturelles et des modes de vie, de partage tout compte fait d'un même destin national au niveau macro-social dans ses effets à fois positifs et négatifs.

A côté de ces aspects de naturalisation des différences, grandes ou petites, interviennent dans la mobilisation ou l'instrumentalisation de l'ethnicité des intérêts bien réels de nature politique et/ou économique. Ceci se réalise d'autant bien facilement qu'il existe un certain lien, sinon un lien certain entre la maîtrise du champ du politique et l'accès aux ressources économiques dans le contexte des années post-indépendances. Il y a souvent réchauffement de ce genre de mobilisation à toutes les grandes échéances électorales. Dans ce cadre la manipulation des identités ethniques naturelles ou primordiales fait bien l'affaire des groupes ou factions élitaires surtout face à des ressources naturelles rares, tel que c'est le cas au Rwanda et au Burundi, mais aussi au sein des nations potentiellement riches, mais aux ressources mal exploitées et à redistribution inégalitaire du revenu national. Un des inputs pour ce genre de mobilisation me paraît se trouver, en tant qu'anthropologue et du moins à titre d'hypothèse dans la tendance corporative du système de personnalité, c'est-à-dire que l'individu ne s'autonomise pas assez par rapport aux allégeances groupales sur lesquelles il mise avec excès pour sa propre survie et celle des siens.

Par ailleurs nos pays, lors de l'avènement des indépendances souvent nominales, n'ont pas pu ou su diagnostiquer et gérer correctement l'actif et le passif de la colonisation, notamment en ce qui concerne les inégalités héritées de la gestion coloniale pour les intérêts des coloniaux, la bonne gestion des ressources humaines, (voir entre autres aux fameuses pratiques de quotas en vigueur au Rwanda de la deuxième République et du régime Mobutu dans l'ex-Zaïre au niveau de l'accès à l'éducation), la création des richesses à travers l'aménagement de l'espace. Bien au contraire, dans certains cas les pouvoirs publics sont demeurés passifs face à l'impératif de redressement ou de mesures correctives en concentrant notamment les nouvelles opportunités économiques dans des espaces privilégiés, notamment les capitales politiques sans penser à rentabiliser l'arrière pays. D'où l'accumulation des frustrations au sein des masses rurales et les tentations d'irrédentisme et de sécession.

14[3] RANDRIANIA, S., (1995)

Par ailleurs, les détenteurs du pouvoir souvent bien encadrés mentalement et moralement par une meute de prébendiers et de courtisans, consciemment ou inconsciemment, partagent une vision politique micro-nationaliste et n'envisagent guère la possibilité positive d'ouverture des frontières (je ne dis pas d'éclatement à ce stade), permettant à des nations spécialement nanties d'intégrer de manière maîtrisée des demandes d'installation et de naturalisation des migrants dans la perspective d'une meilleure exploitation des ressources économiques nationales, orientées vers l'intérêt du grand nombre, et la résorption des effets négatifs des frontières imposées par la colonisation. Plus grave encore, il y a eu des manifestations de rejet, de la part de certains nationaux appuyés en sous-main par les Pouvoirs Publics, d'une partie importante du patrimoine humain de la nation.^{15[4]} C'est le cas des crises récurrentes dans les Kivu, alimentées par la question de la nationalité.

Les défis de l'ethnisme et les dérives identitaires méritent par conséquent qu'on y réfléchisse en profondeur en termes de diagnostic et de solutions.^{16[5]} Celles-ci seraient orientées vers une approche éducative renouvelée en vue d'une culture citoyenne, la levée ou toute au moins la réduction des multiples frustrations liées à la mauvaise gouvernance, au déni des droits fondamentaux de la personne et des communautés, singulièrement celles menacées de marginalisation et d'exclusion, à une mauvaise redistribution des richesses. On pourrait également souligner l'importance pour les Etats d'appuyer les dynamiques spontanées d'interactions positives des populations tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières nationales à travers les échanges commerciaux, les multiples liens de convivialité et de solidarité grâce à la revitalisation de la coopération sous-régionale et régionale, et cela dans l'esprit même et la volonté explicite de l'Union Africaine.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. AMOO, S.G., *The challenges of Ethnicity and conflicts in Africa : The need for a new paradigm*, UNDP, New York, 1997.
2. CONGO FRATERNITE ET PAIX, *La question de la Nationalité* (Référence électronique, fraternityfr@yahoo.fr, février, 2002)
3. CHRETIEN, J.P., *Le défi de l'ethnisme*, ed. Karthala, Paris, 1997.
4. CHRETIEN, J.P., *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, éd. Aubier, Paris, 2000.
5. LEMARCHAND, R. *Burundi. Ethnic Conflict and genocide*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
6. MATHIEU, P. et WILLAME, J.C., *Conflits et guerres au Kivu et dans la région des Grands Lacs*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1999.
7. MBONYINKEBE SEBAHIRE, D., *Les conflits interethniques dans leur contexte historique et socio-anthropologique, Cas des populations de l'Itombwe au Sud-Kivu (Zaïre). Actes du colloque national de la société civile tenu à Kinshasa du 22 au 26 Août 1994*, Kinshasa, 1994.

^{15[4]} WILLAME, J.C., (1997) ; NDESHYO, O., (2004) ; CONGO FRATERNITE ET PAIX (2002).

^{16[5]} AMOO, S.G., (1997).

8. NDESHYO, O., « Les identités transnationales et la construction de la paix dans les pays multiculturels. Le cas de la Communauté rwandophone en République Démocratique du Congo » in SHYAKA, A. et RUTEMBESA, F.(Dir.) *Afrique des Grands Lacs. Sécurité et Paix durable*, Ed. de l'Université Nationale du Rwanda, Butare 2004, pp 184-207.
9. RANDRIANIA, S., « Nationalisme, ethnicité et démocratie » in ELLIS, S., (Dir.), *Afrique maintenant*, Ed. Karthala, Paris, pp.54-86.
10. ROMANUCCI-ROSS, L. et DEVOS, G. (Ed), *Ethnic Identity. Creation, Conflict and Accomodation*, Sage Publications London, 1995.
11. RUTAYISIRE, P., « Les Banyarwanda face à leur passé. Les méfaits de l'ethnisme » in *Regards Croisé*, Revue trimestrielle, No 001, 1998, pp.24-42.
12. RUTEMBESA, F., SEMUJANGA, J., SHYAKA, A., (Ed.), *Rwanda. Identité et citoyenneté*, Université Nationale du Rwanda, Butare, 2003.
13. RUTEMBESA, F., « Idéologie hamitique comme matrice des conflits en Afrique des Grands Lacs » in SHYAKA, A. et RUTEMBESA, F.(Dir.) *Afrique des Grands Lacs. Sécurité et paix durables*, Ed. De l'Université Nationale du Rwanda, Butare, 2004, pp 131-146.
14. WILLAME, J.C., *Banyarwanda et Banyamulenge. Violences ethniques et gestion de l'identitaire*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1997.

LES CONFLITS DE NATIONALITÉ EN AFRIQUE.

par Dominic Johnson.

Les conflits de nationalité en Afrique sont intimement liés aux mouvements de démocratisation qui secouent les Etats africains depuis le début des années 90. Quand les dictatures issues de la décolonisation se sont enfoncées dans la crise, dans les révoltes populaires et les luttes de pouvoir au sein des élites, la question "Qui a le droit de revendiquer les droits de citoyenneté dans un Etat" est devenue très importante, pour des raisons évidentes: il s'agissait de déterminer qui a le droit de vote et qui ne l'a pas, qui a le droit d'être élu et qui ne l'a pas, et aussi qui peut revendiquer des droits de propriété et qui ne le peut pas. De là, beaucoup de leaders politiques à travers le continent ont cru bon de se créer un avantage en proclamant l'exclusion d'une partie de la population au nom de la "nationalité douteuse", surtout si ces populations étaient perçues comme soutiens d'un rival politique. Il y a beaucoup de moyens de tricher dans une élection, mais le moyen le plus sûr est de refuser le droit de vote à des électeurs qui vont voter contre vous en prétendant que ce sont des étrangers et donc des « sans droits ».

C'est en ce sens de **citoyenneté** que je parle de **conflits de nationalité**, faisant une distinction entre cela et **des conflits d'ethnicité**, qu'on appelait aussi conflits tribaux, où il s'agit de luttes ou même de guerres entre ethnies au sein d'un Etat qui ne renient pas la nationalité d'une des parties. Ces conflits aussi sont souvent liés à des problèmes électoraux: on l'a vu avec le conflit entre les Baluba et les Lulua au Kasai et au Katanga à l'époque de l'indépendance du Congo, on l'a vu avec les conflits du Rift Valley au Kenya à chaque approche d'élections générales dans les années 90, on le voit souvent au niveau des élections locales au Nigeria. Mais dans tous ces conflits personne ne dit qu'un groupe entier des populations n'est pas congolais, ou kenyan, ou nigérian.

Dans les conflits de nationalité, au contraire, il s'agit d'une dispute fondamentale sur l'appartenance de communautés à la nation, donc de la définition d'un peuple national au niveau d'un Etat, de qui est citoyen avec les droits qui en découlent et qui est étranger, donc sans droits citoyens. Au moment où des politiciens considèrent qu'il faut faire une distinction entre "autochtones" et "étrangers" au sein de la population de leur pays, on court le risque de discrimination massive, de déni de droits à des gens en fonction de leur origine réelle ou supposée, et même le risque de nettoyage ethnique ou de génocide. Qu'un Etat divise les gens se trouvant sur son territoire en ethnies qui y appartiennent de droit et ethnies qui sont là par hasard et qui devraient plutôt appartenir à un autre pays, et qu'un Etat s'en prend à une partie de sa propre population en fonction de leur ethnie ouvre vraiment la porte à tous les crimes possibles.

Les dénis de justice qui en résultent sont parmi les défis judiciaires les plus aigus de l'Afrique contemporaine. Les tentatives de régler les questions de nationalité par le biais de lois ont plus souvent exacerbé les conflits existants qu'ils les ont résolus. En plus des cas problématiques connus - dont le Congo - il y a souvent une discrimination particulière de la femme dans ce domaine: dans beaucoup de pays la nationalité est héritée du père seulement, donc dans les mariages pluriethniques les enfants peuvent avoir une nationalité différente et donc des droits différents de leur mère. Souvent aussi, la femme doit renoncer à sa nationalité d'origine si elle se

marie avec un homme d'une nationalité différente. De même, la migration entre Etats africains, qui est de plus en plus fréquente, n'est pas souvent prise en compte dans les débats sur la nationalité.

L'histoire de l'émergence des nations, par exemple en Europe, montre que la définition de la nation et donc d'un peuple est beaucoup plus complexe que l'ethnicité. Souvent, La population nationale n'est pas issue d'une ethnie proprement dite mais du sens d'une histoire commune et donc d'un destin commun. (En France c'était l'idée républicaine et non pas une ethnie qui a défini la nationalité française. Le Royaume-Uni déjà par son nom est un Etat qui regroupe plusieurs communautés ethniques, plusieurs pays même - l'Angleterre, l'Ecosse, le Pays de Galles et pendant quelques siècles aussi l'Irlande. L'Allemagne est née comme un Etat uni sur la base de l'identification des populations de toute une rangée de petits royaumes et principautés à une même histoire face aux autres cultures.

La Belgique, avec ses Flamands et ses Wallons, est impossible à définir sur un plan strictement ethnique, et ne parlons pas du Luxembourg qui faisait partie de la révolution française et du mouvement démocratique allemand et qui existe en tant qu'Etat uniquement parce que, à la fin du 19^{ème} siècle, la France et la Prusse n'arrivaient pas à se mettre d'accord sur qui allait l'avaler et dont la nationalité s'est forgée par les résistances contre les envahisseurs de l'extérieur, notamment l'Allemagne nazie. La notion d'une nation ethniquement pure n'est venue que plus tard – lors des guerres du 20^{ème} siècle, quand les Etats européens ont songé à purifier leurs populations ethniquement en procédant à des génocides et des transferts massifs de populations dans les pires conditions imaginables.

En Afrique, l'émergence des nations suit en fait le même chemin, même si ce n'est pas toujours très évident. Ce ne sont pas les entités administratives artificielles de la colonisation et les Etats indépendants qui en ont pris la relève qui suscitent la loyauté et le sentiment d'appartenance des gens. Les populations n'y étaient pas des citoyens mais des sujets. En fait, pendant la plupart du temps de la colonisation, ils étaient expressément exclus des droits de citoyenneté, et en fonction de cette exclusion ils n'avaient même pas de nationalité hors de l'appartenance tribale, ce qui souvent ne tenait pas compte de la complexité des sociétés colonisées et des identités qui y existaient. Du point de vue des sujets, même après l'indépendance les Etats n'étaient que des administrations lointaines et mal-aimées et en même temps nécessaires et en tant que telles subies pour pouvoir participer au monde. Mais au fur et à mesure que la démocratie progresse et que les gens obtiennent un droit de regard sur les affaires de leur Etat, on assiste à la naissance de la citoyenneté. Il y a des nouveaux destins et des nouvelles histoires communes qui commencent à se dessiner dans le vécu des gens. Quand la guerre de libération a éclaté au Zaïre en 1996, beaucoup d'experts internationaux ont cru que le pays allait rapidement se fragmenter. Ils n'ont vu que plus tard que l'expérience commune des Congolais, qui ont subi une forme particulièrement agressive de colonisation, de décolonisation et de dictature mobutiste, a forgé quelque chose comme **une identité nationale commune, qui contient surtout des expériences de souffrance partagée et qui n'a pas encore été remplie de réalisations positives**. Au fil des guerres qui ont suivi, ce sentiment s'est renforcé. Donc là il y a le germe d'une nationalité, d'une citoyenneté congolaise qui devrait consister en un dépassement des ethnies.

Malheureusement, comme à l'ère coloniale l'exclusion des colonisés de la citoyenneté se faisait sur une base raciale, beaucoup de gens ont appris à confondre

citoyenneté et ethnicité et donc trouvent tout à fait normal qu'un Etat accorde ou retire la citoyenneté sur base ethnique. C'était cela justement le problème de l'exclusion des Banyarwanda de la nationalité zaïroise, et aujourd'hui on voit le même processus au Zimbabwe où on dénie certains droits de propriété aux Blancs parce que pendant la colonisation ils ont fait la même chose aux Noirs. Cet exemple montre aussi qu'il s'agit en fait d'un réflexe colonial, d'un arbitraire pur, d'une mentalité de colonisé qui ne sort pas du cadre idéologique de la colonisation et qui devrait être surmonté pour bâtir une Afrique moderne sur des bases plus saines. Pour se faire une idée de l'arbitraire auquel la confusion entre ethnicité et citoyenneté peut donner lieu, imaginons - et c'est quelque chose que certains ont sérieusement cru être un projet politique de certaines personnalités pendant la guerre - que quelqu'un déciderait la sécession du Kivu et installerait une République des Volcans, dont les citoyens seraient les Volcaniques. Comment définir après, sur une base ethnique, la Volcanicité de ces Volcaniques? Si par exemple des leaders politiques de cette République demandaient aux citoyens de prouver leur nationalité volcanique en fonction du lieu de naissance de leur grand-mère et disaient à ceux qui ne le peuvent pas qu'ils doivent abandonner leurs villages et partir ailleurs? Ce serait le chaos total et une catastrophe humaine inimaginable.

Mais c'est exactement le chemin qu'a pris la Côte d'Ivoire, avec ses citoyens ivoiriens et le mot-slogan de l'ivoirité, où on a dénié à un ancien premier ministre le droit de se présenter aux élections parce que ses parents sont de nationalité douteuse au fait de leur lieu de naissance - même si ni la Côte d'Ivoire ni le Burkina Faso n' existaient à l'époque où les parents d'Alassane Ouattara sont nés. Surtout il faut se rendre compte que la Côte d'Ivoire, le Burkina et les autres pays francophones de cette région faisaient tous partie de l'Afrique Occidentale Française et que les autorités coloniales ont encouragé, même par la force, les migrations au sein de ce territoire qui fait qu'aujourd'hui il y a plusieurs millions de soi-disant "Burkinabé" en Côte d'Ivoire, certains d'entre eux installés comme travailleurs agricoles depuis plusieurs générations, et qui en fonction de la Loi Foncière de 1999 ont perdu le droit de passer leurs terres à leurs enfants parce qu'on dit qu'ils ne sont pas Ivoiriens. Et c'était l'opposition démocratique du temps de la dictature de Houphouët qui a réclamé lors des premiers élections multipartites de 1992 le déni du droit de vote à tous ces étrangers qui n'avaient jamais pensé auparavant que cela pourrait être important pour eux de choisir entre la nationalité ivoirienne ou burkinabé.

Un autre exemple qui n'est pas aussi bien connu est celui de l'Ethiopie et de l'Erythrée. L'Erythrée, ancienne colonie italienne qui faisait partie de l'Ethiopie après la deuxième guerre mondiale, a retrouvé son indépendance en 1993 suite à une lutte armée et à un référendum. Les gens qui vivaient sur le territoire érythréen en 1993 devenaient citoyens de l'Erythrée, mais pour les gens d'ethnie érythréenne sur le territoire éthiopien il n'y avait pas de dispositions spéciales. Beaucoup d'entre eux vivaient en Ethiopie comme des citoyens de ce pays. Ce n'est qu'avec la guerre entre les deux pays en 1998 que le gouvernement d'Ethiopie a statué que tous ceux qui avaient voté au référendum d'indépendance de l'Erythrée en 1992 étaient en vérité des Erythréens et que, la double nationalité étant exclue, ils avaient par le fait de leur participation au référendum renoncé à leur nationalité éthiopienne; ils étaient donc des étrangers et de surcroît des citoyens d'un pays ennemi. Plus de 70.000 d'entre eux étaient alors expulsés de l'Ethiopie par la force, alors que c'était leur pays depuis la naissance et que leur nouveau pays, l'Erythrée, n'avait même pas existé

quelques années plus tôt. C'est dire que l'exemple de la République des Volcans que j'ai donné plus haut a ici trouvé une expression dans les faits.

Ce ne sont donc pas les identités qui sont meurtrières. Les gens vivent très bien avec leurs identités. Ce sont les politiciens qui sont meurtriers quand ils utilisent la richesse identitaire qui existe dans la société pour diviser les gens, pour exclure et pour tuer. Chaque pays d'Afrique compte une frange importante de populations qui, sur une base étroite, peuvent être qualifiées d'étrangers. La plupart des pays africains sont nés avec une multitude de groupes de populations, avec des ethnies qu'on trouve aussi dans les pays voisins. ***Donc l'émergence d'un sentiment national et citoyen ne doit pas se faire sur une base ethnique.***

Il existe dans le droit international plusieurs principes dans ce sens. Toute personne a droit à une nationalité et les Etats sont tenus à la respecter. Nul ne peut être déchu de sa nationalité et devenir apatride contre son gré. Au cas où les lois sur la nationalité changent, les citoyens doivent en être informés et aussi le gouvernement doit dire clairement dans ce cas quelles seraient les conséquences pour les gens de garder ou de changer de nationalité pour que les concernés puissent faire un choix informé en toute liberté. Il est clair que les débats congolais sur la nationalité ne correspondent pas à ces exigences. On ne peut pas changer la loi tous les 10 ou 20 ans et donc soumettre des communautés de plusieurs millions de personnes à l'insécurité juridique permanente.

L'idée de base qui a régi certaines lois congolaises sur la nationalité est qu'est Congolais toute personne dont la tribu se trouvait sur le territoire du Congo en 1885, compte tenu des modifications de la frontière depuis. On ne peut pas être plus arbitraire que cela. Quelle communauté ou tribu avait songé en 1885 que son emplacement d'un côté ou de l'autre d'une frontière qui n'existait pas donnerait lieu un jour à la nationalité d'un Etat qui n'existait pas non plus? De plus, contrairement à un mythe bien répandu en Afrique, les frontières coloniales n'ont pas été fixées lors de la fameuse Conférence de Berlin de 1884-85. A cette époque-là, les pouvoirs européens, hormis l'Afrique du Sud et l'Algérie, n'avaient encore que quelques petites colonies le long des côtes africaines. La Conférence de Berlin a simplement fixé les principes de la colonisation ultérieure en stipulant que l'acquisition d'une colonie devrait se faire par "occupation effective" et non pas par une simple déclaration qui pourrait donner lieu à des conflits entre pays européens et, pour clarifier un problème qui se pointait déjà à l'horizon, elle a proclamé la neutralité politique et la liberté de commerce dans le bassin du Congo - un fleuve dont les Européens à l'époque ignoraient même le tracé exact. Vous pouvez voir sur la carte contemporaine du Bassin du Congo combien étaient erronées les perceptions européennes de l'époque.

Si vraiment toute personne dont la tribu se trouvait à l'intérieur de cette ligne en 1885 était Congolais, les Congolais d'aujourd'hui seraient mis en minorité et le Rwanda et l'Ouganda, pour ne donner que ces exemples, feraient également partie du Congo. Je vous livre cet exemple et je vous laisse approfondir la réflexion sur base du principe que la nationalité et la citoyenneté doivent être basées sur un destin commun dans le présent et non pas sur l'arbitraire de l'histoire coloniale avec ses erreurs et injustices.

Section 2: La parenthèse sorcière...

THE LOGIC OF WITCHBELIEFS AND THEIR IMPLICATIONS FOR DEVELOPMENT

*by Frederick GOLOOBA-MUTEBI,
Research Officer and Post-doctoral Fellow
Agincourt Health and Population Unit
University of the Witwatersrand
&
Research Associate
Makerere Institute of Social Research
Makerere University*

Introduction

For many people, especially the educated elite, the religious of the judeo-christian tradition or those oriented towards science, witchcraft is merely a cultural fantasy, a devilish pre-occupation, a figment of fertile imagination, a relic of a backward era gone by. Any reference to it as a social force invites outright dismissal as some sort of delusion. To some people, though, and this includes some elites, witchcraft is a fearsome reality, an ever-present source of malevolence, whose practitioners are to be avoided, or even better, eliminated. Whatever view one holds, witchcraft remains a strong social force in both rural and urban communities, among the educated and uneducated, as well as among the rich and poor. This paper deals with the destructive aspect of witchcraft and witchbeliefs by examining their impact on social relations and, consequently, implications for development in a remote village, Tiko¹⁷, in South Africa. Drawing on research conducted elsewhere on the continent, it demonstrates how witchcraft acts as a brake on local development efforts, and as a 'levelling force' in Tiko and communities across the continent. The paper opens a window on the effects of an aspect of every-day life in Africa that is as threatening to social stability as forces such as ethnic and other forms of conflict bedevilling the continent.

The setting

Tiko is located in the South African lowed region in former Gazankulu Homeland, close to the country's border with Mozambique. The village has a population of 2850 inhabitants, 926 of whom are self-settled Mozambicans who fled the civil war in their native country during the mid-1980s. The Agincourt sub-district of Limpopo Province, of which the village is part, is among the poorest and most under-developed rural areas in the country, with unemployment rates running at about 67 percent. Levels of education are low. Subsistence agriculture is virtually non-existent, the outcome of unfavourable climate and poor soils.

By African standards, Tiko is hardly isolated, although by South African standards it is, to an extent. There are fairly good communication links with the outside world,

¹⁷ The name is fictitious.

provided by private and public telephones, a train service, and regular though infrequent taxi services to many neighbouring towns. People travel regularly to shop in the main shopping towns, most within a radius of 50-60 kilometres. The village is well-served by health facilities comprising clinics, of which one is private, and health centres within walking distance, and two hospitals a little farther away. It has a primary and secondary school, and two pre-school facilities. There is, under normal circumstances, a constant supply of electricity and not so regular supply of piped water. Local shops are fairly well-stocked and provide credit facilities for those who qualify under set criteria.

There are no newspapers in the village, a problem that has more to do with people lacking money to buy them and not being sufficiently educated to feel the need/desire to read them, than weaknesses in the distribution system. Compounding the problem is South Africa's lack of vernacular newspapers. Few villagers can speak, let alone read English or Afrikaans properly.¹⁸ That includes secondary school students (and many of their teachers!).¹⁹

As is often the case in rural settings, life in Tiko is characterised by general politeness. Greetings are exchanged constantly as people go about their day-to-day activities. It is, however, a deceptive politeness. A keen observer soon discovers that beneath the harmonious and good-natured interactions are deep-seated mistrust, animosity and mutual suspicion. Conflicts, latent and active are many, some long-standing.²⁰

The research

The research on which this paper is based was ethnographic and lasted 18 months in total,²¹ during which it underwent some changes. It originally sought to examine and understand the livelihood strategies of Mozambican immigrants and their South African hosts, and the impact of those strategies on household structure. With time it expanded to cover wellbeing in general, including witchcraft and social relations, as well as health-seeking behaviour and health-care utilisation.

It became clear from the beginning of the fieldwork that while the villagers were willing to discuss many things, including how they made a living and kept their households afloat, they also wanted to talk about life in the village generally, and how they experienced it. For example, it was not often that I had a conversation with a villager without stumbling onto witchcraft. Informants generally agreed that it was widespread, and that it was a threat to the wellbeing of individuals and the

¹⁸ English and Afrikaans are the two languages in which newspapers are published.

¹⁹ This is a legacy of the Apartheid system under which black Africans had a separate 'Bantu education' system in which they were taught in their local languages, so that even foreign languages were taught in the local languages. The damage inflicted by Apartheid policies on the education system for black Africans is yet to be undone.

²⁰ Here we focus exclusively on the South African members of the community. The refugees, most of whom live separately in an exclusive settlement, are the subject of another paper.

²¹ March 2001-May 2002, and February –September 2003. It was financed by the Andrew Mellon Foundation and conducted under the auspices of the Agincourt Health and Population Unit, School of Public Health, University of the Witwatersrand Johannesburg, and the Refugee Studies Centre, University of Oxford. I thank Professor Stephen Tollman of the Agincourt Health and Population Unit and Dr. David Turton, formerly of the Refugee Studies Centre for the opportunity to conduct the fieldwork and overall intellectual guidance and support, and Christina Qhibi for able research assistance.

community as a whole. With time I realised that discussions about witchcraft and its impact on social relationships constituted an opening through which one could view people's livelihood and survival strategies. Also, it became clear that through the same opening one could assess prospects for local development and social advancement. Listening to villagers' witchcraft stories raised two questions: what was witchcraft? Why was it such a major pre-occupation? Answers to these questions eventually revealed that witchcraft was a major social force within the community.

The what and how of witchcraft

It is well-established in the literature, based on research elsewhere in Africa, that belief in witchcraft is widespread in both rural and urban areas; that suspicions and accusations of witchcraft provoke conflict; and that conflicts spark off suspicions and accusations of witchcraft. The relationship between witchcraft and social conflict is therefore circular.

Anthropologists working in the structural-functionalist tradition have claimed that witchcraft-related conflicts serve the function of restoring order where social relations have been upset by crises of different kinds.²² Also, witchcraft is portrayed as an idiom for the discussion of social obligations and the dangers of violating them. Further, it is believed to furnish a means of talking and thinking about social antagonisms within a community. As Ferguson²³ points out, however, there are grounds for treating witchcraft as more than simply an idiom for articulating social conflict. As we shall see in due course, life in Tiko and how it is experienced supports this view.

In Tiko as in other parts of South Africa²⁴ and Africa²⁵, fear of witchcraft is almost universal. And, as elsewhere, few readily discuss the subject in detail, for to do so implies that one enjoys some kind of expertise on the subject. To pass off as an expert, however, is to expose oneself to suspicion and possible accusation, with all the possible consequences. So what is witchcraft, a phenomenon dismissed as fantasy by some, but considered real and dreadful by others?

In their use of English, the villagers of Tiko apply the word witchcraft to all supernatural or mystical attacks. The attacker is a witch. In Shangaan, the local language, the corresponding terms are *vuloyi* and *noyi*. Huntingford's definition of witchcraft as "the power to kill or injure people by means of spells"²⁶ is in line with local understanding. Nonetheless, witchcraft is believed to involve more than simply the use of spells, and to include the use of poisons and other dangerous substances²⁷ or 'medicines' villagers refer to collectively as *mirhi*.²⁸

²² Marwick, 1965; Hiltunen, 1986; Evans-Pritchard, 1937.

²³ Ferguson, 1999: 118.

²⁴ Niehaus, 2001; Ngubane, 1977; Ashforth, 2000.

²⁵ Ashforth, 2000; Geschiere, 1999; Geschiere & Fisiy, 1991; Bastian, 2001; van Dijk, 2001; Parish, 1999; Rasmussen, 2001; Sanders, 2001; Beattie, 1963; Beidelman, 1963; Buxton, 1963; Marwick, 1965; Douglas, 1999; Gray, 1963; Huntingford, 1963; La Fontaine, 1963; Middleton, 1963, Middleton & Winter, 1963; Comaroff & Comaroff, 1993.

²⁶ Huntingford, 1963:175.

²⁷ See also Ferguson, 1999.

²⁸ Singular: *murhi*. Note the difference with *muti*, the corresponding term in *isiZulu* as used by Ashforth, 2000.

The why of witchcraft: the importance of social context

Research in other settings shows that the widespread fear of, and preoccupation with, witchcraft in both rural and urban settings in Africa co-exists with modernisation and the changes it has brought about in people's lives. Contrary to assumptions by colonial officials and their post-colonial successors²⁹, modernisation does not do away with witchcraft, or even end preoccupation with it.³⁰ Indeed, there are contexts considered to be especially conducive to witchcraft-related conflict.

Witchcraft-related conflict is said to thrive in contexts where social solidarity and mutual support are not essential for survival, and households are able to maintain a substantially independent and self-reliant existence. Niehaus³¹ best illustrates this point using the extended households of Green Valley, an area not far from Tiko, during the period when subsistence agriculture constituted the backbone of local livelihoods. Witchcraft accusations were constrained by the need for solidarity within communities, and especially among neighbours. To lay accusations would risk disrupting important inter-personal relationships people needed to safeguard in order to guard against social vulnerability. Under Apartheid, however, the government came up with a policy of villagisation, a policy consisting of the forced removal of people from scattered villages into concentrated settlements, a process through which many extended households were broken up into smaller ones. The break-up of extended households coupled with labour migration combined to loosen social solidarity, as people became more and more self-reliant. With the importance of social solidarity diminished, inhibitions about laying accusations and risking conflict disappeared. The emergence of a congested settlement pattern also had consequences.

Congested settlements enforced by outside forces - government or circumstances – have been found to be conducive to witchcraft-related conflict. Evans-Pritchard's classic study among the Azande and research in Uganda and Tanzania³² provide ample evidence of this. In South Africa, the congestion arising out of villagisation led to a rise in anti-social behaviour and intra-community tensions.³³ From time to time these tensions have led to suspicions of witchcraft that have at times erupted into open accusations and further disruption of social relationships.

Social and economic differentiation characterised by deepening poverty, a common feature of modernising societies, are also said to provide fertile ground for witchcraft-related conflict.³⁴ Pronounced socio-economic disparities breed social tensions that easily lead to suspicion and open accusation.³⁵ The tensions arise out of the well-to-do being suspicious of and therefore isolating their poor neighbours, and the poor feeling marginalised by people they come to regard as being greedy. In some cases the well-to-do are accused of prospering through witchcraft.³⁶

²⁹ Beattie, 1963; Niehaus, 2001a.

³⁰ Geschiere & Fisiy, 1991; Geschiere, 1997; Moore & Sanders, 2001; Ashforth, 2000.

³¹ Niehaus, 2001a & 2001b

³² Abrahams, 1994:13-14.

³³ de Wet, 1995; O'Connell, 1981.

³⁴ Briggs, 1996.

³⁵ Ferguson, 1999; de Wet, 1995.

³⁶ See, for example, Ashforth, 2000; Niehaus, 2001a; Geschiere, 1991.

Formal education and, where migrant labour is predominant, the physical mobility of individuals from the countryside to urban areas in search of opportunity exposes them to new ways of thinking and living.³⁷ They acquire new outlooks on life, new social values, and lifestyles that differ from those of their co-villagers left behind, with neither education nor exposure. When migrants return, values clash, leading to strains and tensions the usual precursor to suspicion and accusation.³⁸ For example, after years of living in cities where social relationships are casual and self-reliance is the norm and inter-dependence the exception, returnee migrants find it difficult to adjust to the rhythm of rural life with its intense and almost intrusive social relationships. Failure to re-adjust to the ways of their rural kin and neighbours exposes them to charges of selfishness and pride, a recipe for conflict. Ferguson's study³⁹ of retired miners on the Zambian copperbelt constitutes excellent testimony to this phenomenon.

A common thread running through this discussion is change, or even traumatic change. The break-up of extended households bound by ties of solidarity into smaller, largely self-sufficient units; the decline of subsistence agriculture and rise of migrant labour; increasing social differentiation, poverty and deprivation; and the forced resettlement from dispersed to congested settlements are all changes that have led to major disruptions in people's lives. Many have left people searching for explanations for what is going on around them. Supernatural forces, including witchcraft, provide a ready explanation.

Therefore social context is not the origin of belief in witchcraft in the first place. Neither is it the reason people believe witchcraft to be a threat to wellbeing, and why they accuse each other of practicing it. At the origin of the belief itself is its capacity, real or imagined, to explain events and phenomena that are otherwise impossible to explain within the means and scale of people's everyday knowledge. Within communities many occurrences, good or bad, are attributed to witchcraft and underlie suspicions of its prevalence. The suspicions and accusations carry serious consequences for individuals and entire communities.

Witchbeliefs and their consequences

Witchbeliefs are part of normative beliefs within communities. Suspicions and accusations of witchcraft, however, are generated by intra-community strains and tensions. Remarkably, accusations also generate tensions and conflict, as well as aggravate them. Although scattered and unsystematic, evidence shows that accusations have lingering negative consequences for social relations. For example, where people believe that witchcraft is widespread, they adjust their behaviour to minimise chances of being bewitched or accused. Research in Tanzania⁴⁰ found that suspected witches and those who suspected them shared neither food nor drink. In South Africa, people are wary of sharing alcohol with those they suspect of harbouring ill intentions towards them.⁴¹ Not sharing food or drink with potential

³⁷ Migdal, 1974.

³⁸ Marwick, 1965; Ferguson, *ibid.*

³⁹ Ferguson, 1999.

⁴⁰ Green, 1994.

⁴¹ Ashforth, 2000:142.

witches or accusers is, therefore, a strategy devised to avoid bewitchment or accusation.

Also, whilst witchcraft accusations thrive in contexts with wide social disparities, witchbeliefs slow down the pace of economic and social differentiation. Research in Tanzania⁴² brings this finding into sharp relief. Among the (wa)Hehe of Tanzania, witchcraft was found to accentuate conservatism. People feared advancing ahead of their neighbours and risking bewitchment because of envy. For example, they avoided accumulating wealth or wearing clothes that differed too markedly from those of their neighbours.⁴³ Research in Cameroun⁴⁴ shows that, there, too, some people desist from accumulating or displaying amounts of wealth that might elicit envy and enmity. Witchbeliefs therefore act as a kind of 'levelling force' militating against growth in social disparities.

There is, though, another way to look at this. In some quarters witchbeliefs have been portrayed as a positive force that, through preventing the growth of inequality, maintains social order.⁴⁵ If one accepts this argument, then by limiting the growth of social differentiation, witchbeliefs prevent disruption that might arise from high levels of social inequality. Also, since the prime suspects are usually people who behave in unusual or eccentric ways, accusations discourage conduct generally perceived as being anti-social. Consequently, it is argued, order and balance are maintained.⁴⁶

Paradoxically, in some contexts witchcraft is associated with growth in wealth, when the better-off are said to use it to acquire riches. By facilitating wealth accumulation, then, witchcraft creates the same potentially conflict-producing situations some claim it prevents when it acts as a barrier to self-advancement. In the process it becomes a double-edged sword cutting both ways as a facilitator of, and obstacle to, social differentiation. How does this discussion relate to findings in Tiko?

A view from Tiko

Life in Tiko confirms the findings of research conducted elsewhere and reviewed in the fore-going pages. Social relations in the village are characterised by suspicions and accusations of witchcraft. Some people suspected of practicing witchcraft have been expelled from the village. Others have been murdered. One outcome of the uneasy atmosphere in which people are pre-occupied by the need to look out for potential witches or accusers has been the destruction of trust. The difficulty of knowing what one may do or say to provoke suspicion and eventually allegations against them has led to people developing an acute sense of insecurity.

Mistrust extends up to people villagers might otherwise consider to be friends. Like friends, even neighbours are treated with caution. To a casual observer, this is surprising. Nonetheless, the discovery that even friends and neighbours routinely turn against suspects when they are accused, helps put it into perspective. To explain the atmosphere of mistrust, informants usually pointed to the case of a man

⁴² Brown and Hutt, 1935.

⁴³ Brown & Hutt, 1935:182, cited in Marwick, 1965:247.

⁴⁴ Geschiere, 1988.

⁴⁵ Offiong, 1991:140.

⁴⁶ See Marwick, 1965:247.

who had been accused of witchcraft and killed when his house was set on fire. It was claimed he had been betrayed by his wife who, it was said, had colluded with the killers. By mistrusting others and keeping social interaction to a minimum, people seek to play it safe. In the process prospects for social interaction conducive to mutually beneficial collective action are diminished. While it is now fashionable to push for collective action in efforts to tackle poverty⁴⁷, for example, in a poor community where collective action is rendered difficult by mutual mistrust, strategies that presuppose the existence of social harmony are unworkable.

Compounding the fear of suspicion and accusation is the near impossibility of proving one's innocence once the accusers have 'proved' their suspicions via consultation with diviners. Once culpability has been 'proved' even those convinced of the accused's innocence will not stand up in their defence, as they may also be accused of complicity and victimised. Some people have reacted to the absence of social harmony by 'running away' and settling elsewhere. Others have left the village in search of work and opted to avoid bewitchment by not visiting regularly. Among those who have fled or wish to do so are the well-to-do and the young and energetic with the drive to do well in life. Those interviewed claimed they wanted to run away from the rampant envy and jealousy, two forces held responsible for the prevalence of witchcraft in the community.

Others flee in reaction to specific events in their lives, which they attribute to witchcraft. Two cases stand out. One is of a middle-aged man who lost one of his sons in a shooting incident that happened in a town hundreds of kilometres south of the village. When his son died, he blamed the death on his relatives' witchcraft. Among the suspects was his own mother, whom he chased away from the funeral. After the funeral he vowed to stay away to avoid being killed in the same way his son had been killed. The second case involved a young man who held his mother responsible for his wife's infertility. After he married, he could no longer afford to give his mother as much of his earnings as he had previously been able to. The new developments led to tensions that subsequently translated into suspicions of witchcraft. In a bid to protect his wife from his mother's jealousy and envy, he decided to spend most of his time in the town where he worked as a miner, and to keep his visits to the village to a minimum. It wasn't until after his mother's death that he started visiting regularly. He subsequently embarked on plans to complete the construction of a house he had abandoned for many years.

Life in Tiko, however, is not all about fear and mistrust. As with other communities, some people trust each other and engage in relationships of mutual benefit. More often than not, though, high levels of co-operation take place only among kin, where social bonds are stronger. Nonetheless, in general mutual mistrust, suspicion, and fear loom large in people's minds and impact heavily on inter-personal relationships.

Implications of witchbeliefs for development

Witchbeliefs and associated phenomena have serious implications for development. Elsewhere in Africa the implications are captured by research conducted in Zambia.

⁴⁷ See, for example, Robb, 2002; Putzel, 2003; Helmore & Singh, 2001.

Quoting earlier work among the Gwembe, Pottier⁴⁸ points to incidents of great significance to the development-witchcraft nexus:

During 1981, there were a number of cases where men died after the insecticide Rogor had been added to their beer. Rogor was also being used more frequently to poison an adversary's livestock, including cattle, small stock, dogs, ducks and chickens. No household that was trying to better itself during trying times could consider itself immune from the possibility of attack by jealous neighbours.

The quotation shows how efforts aimed at uplifting themselves exposed members of particular households to the risk of being bewitched. Here, as in Tiko and elsewhere, jealousy and envy were the origin of such attacks. To avoid being harmed, therefore, people would have had to avoid accumulating wealth or appearing to progress ahead of others. In the process the role of witchbeliefs as a levelling force is confirmed. The nefarious role of witchcraft is further illustrated by Ferguson's research among miners on Zambia's copperbelt.⁴⁹ He examines the experience of one James Mpundu who had returned to his village to retire and invest his money in the local economy:

His wife had fled the village, convinced that her husband's relatives disliked her and were trying to kill her ... His mother had been stricken, he was convinced, attacked by neighbours who resented her wealth. He also had an uncle, also an ex-miner, who was making a good living trading in cattle; he had fled ... since he "did not want to die very soon". Even more troubling was that James himself felt unsafe. His neighbours and relatives were jealous of his wealth, he reported – of his big house, of his pension.

It is hardly surprising that many urban migrants feared returning to their villages of birth after years of living in urban Zambia; they feared being bewitched by jealous relatives and neighbours. By staying away, it could be argued, they deprived their villages of much-needed capital for local investment, and the benefits that might accrued from such investments. In the absence of investment, prospects for poverty reduction and social advancement are rendered poor.

Back in Tiko, the impact of witchbeliefs on prospects for collective action was summed up by an elderly informant:

There is no co-operation among us, my child; I don't see it. I don't know. What co-operation is there among people of this village? I don't see it. We don't help each other.

The situation was lamented by another local elder some of whose children had already departed for other areas:

Life in this village is not good. That's why people are leaving. This village will never develop... It will not. It is painful.

⁴⁸ Pottier, 1988:4

⁴⁹ Ferguson, 1999 :147.

Unlike other areas where witchcraft accusations seem to reinforce social privilege,⁵⁰ when the well-to-do accuse their poorer neighbours and kin and therefore legitimate their own success, in Tiko, in contrast, poor people accuse other poor people, just as they accuse the well-to-do. In addition, the well-to-do accuse other well-to-do, just as they accuse the poor. The well-to-do are often accused of using zombies to steal from other people and enriching themselves. Consequently, many worry as much about witchcraft attacks as about the possibility of being accused and victimised. Herein lie the reasons why many leave the village for areas they consider to be safer.

Jealousy is not restricted to those who have done well; it extends to those judged to have good prospects for advancement, such as young people who have achieved academic success. It is believed that parents whose children have not done so well are an ever-present danger to successful young people, a view captured in the testimony of a young.

... when one man gets successful, the other person is jealous; 'how can that other guy be so successful when my kids are not so successful?' ... if you go to school and pass and get a job, you will start improving your family. ... the other family ... will say 'that boy was in school with my boy, but my boy is not working'. That is jealous.

Therefore in Tiko as elsewhere, "failure in pursuing an adequate life course"⁵¹ marks one out as a potential threat to the wellbeing of those that have done well. As failure is believed to "generate resentment and hostility towards others"⁵², the poor generate fear and arouse suspicion. So do successful people widely regarded as 'greedy', motivated by the desire for wealth. Significantly, lacking in resources to enable them move and settle elsewhere, the poor have no choice but to stay put. The well-to-do, though, have a choice and many choose to depart, robbing the village of its most energetic, dynamic and ambitious people. Contrary to conventional wisdom, it is usually such people that spear-head local development efforts in communities. Once they have departed, they leave a vacuum the poor, by virtue of lack of resources, exposure and contacts, are not equipped to fill.

⁵⁰ Niehaus, 2001a:198.

⁵¹ Heald, 1989:106.

⁵² Heald, 1989:107.

References

- Abrahams, R., ed. (1994) *Witchcraft in Contemporary Tanzania*. Cambridge: African Studies Centre.
- Ashforth, A. (2000) *Madumo: A Man Bewitched*. Capetown: David Phillip Publishers.
- Bastian, M.L. (2001) 'Vulture men, campus cultists and teenaged witches: modern magics in Nigerian popular media'. In Moore, H. L. and T. Sanders, eds. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, pp.71-96. London and New York: Routledge.
- Beattie, J. (1963) 'Sorcery in Bunyoro', in Middleton, J and E.H Winter. Eds. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Beidelman, T.O., 1963. 'Witchcraft in Ukaguru', in Middleton, J and E.H. Winter, eds. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Briggs, R., 1996. *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Brown, G.G & Hutt, A. McD. B. (1935) *Anthropology in Action*. London: Oxford University press for International Institute of African Languages and Cultures.
- Buxton, J. (1963) 'Mandari witchcraft', in Middleton, J and E.H. Winter, eds. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Comaroff, J. & J. Comaroff, eds., 1993. *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- de Wet, C. (1995) *Moving Together, Drifting Apart: Betterment Planning and Villagisation in a South African Homeland*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Douglas, M. (1999) 'Sorcery Accusations Unleashed: The Lele Revisited, 1987'. *Africa* 69 (2).
- Evans-Pritchard, E.E. (1937) *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferguson, J. (1999) *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, LA. & London: University of California Press.
- Fisiy, C. F., and P. Geschiere (1991) 'Sorcery, Witchcraft and Accumulation. Regional Variations in South and West Cameroon'. *Critique of Anthropology*, Vol 11(3):251-278.
- Fisiy, C.F. and P. Geschiere (2001) 'Witchcraft, development and paranoia in Cameroon: interactions between popular, academic and state discourse'. In Moore, H. L. and T. Sanders, eds. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity,*

Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa, pp-226-246. London and New York: Routledge.

Geschiere, P. (1988) 'Sorcery and the State. Popular Modes of Action Among the Maka of Southeast Cameroon'. *Critique of Anthropology*, Vol.8(1): 35-63.

Geschiere, P. (1997) *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville & London: University Press of Virginia.

Geschiere, P. (1999) 'Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia', in Meyer, B & Geschiere, P., eds. *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell Publishers.

Gray, R.F., 1963. 'Some Structural Aspects of Mbugwe Witchcraft'. In Middleton, J and E.H. Winter, eds. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.

Green, M. (1994) 'Shaving Witchcraft in Ulanga: Kunyolewa and the Catholic Church', in Abrahams, R., ed. *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, pp.23-45. Cambridge: African Studies Centre

Heald, S. (1989) *Controlling Anger: The Anthropology of Gisu Violence*. London: James Currey. First published by Manchester University Press.

Helmore, K. and N. Singh (2001) *Sustainable Livelihoods: Building on the Wealth of the Poor*. Bloomington, CT.: Kumarian Press.

Hiltunen, M. (1986) *Witchcraft and Sorcery in Ovambo*. Helsinki: The Finnish Anthropological Society.

Huntingford, G.W.B., 1963. 'Nandi Witchcraft', in Middleton, J and E.H. Winter, eds. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.

La Fontaine, J., 1963. 'Witchcraft in Bugisu'. In Middleton J and E.H. Winter, eds. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.

Marwick, M.G., 1965. *Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester University University Press.

Middleton, J. and E.H. Winter, eds. (1963) *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.

Migdal, J., 1974. *Peasants, Politics and Revolution: Pressures toward Political and Social Change in the Third World*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Moore, H.L. and T. Sanders, eds. (2001) *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Post-Colonial Africa*. London & New York: Routledge.

Ngubane, H. (1977) *Body and Mind in Zulu Medicine: An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice*. London, New York, San Francisco: Academic Press.

Niehaus, I. (2001a) 'Witchcraft in the new South Africa: From colonial superstition to postcolonial reality'. In Moore, H.L. & Todd, S., eds. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Post-Colonial Africa*, pp-184-205. London & New York: Routledge.

Niehaus, I. (2001b) *Witchcraft, Power and Politics: Exploring the Occult in the South African Lowveld*. Capetown: David Philip.

O'Connell, M.C. (1981) 'Resettlement and Development in Transkei'. *Africa Insight* 11 (1): 44-48.

Offiong, D.A. (1991) *Witchcraft, Sorcery, Magic and Social Order Among the Ibibio of Nigeria*. Enugu: Fourth Dimension Publishers.

Parish, J. (1999) 'The Dynamics of Witchcraft and Indigenous Shrines among the Akan'. *Africa* 69 (3): 426-447.

Pottier, J., 1988. *Migrants No More: Settlement and Survival in Mambwe Villages, Zambia*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press (in association with the International African Institute, London).

Putzel, J. (2003) "The Politics of 'Participation': Civil Society, the State and Development Assistance". Unpublished manuscript, *Development Research Centre, DESTIN*, London School of Economics and Political Science.

Rasmussen, S. (2001) 'Betrayal or affirmation? Transformation in witchcraft technologies of power, danger and agency among the Tuareg of Niger', in Moore, H.L. and T. Sanders, eds. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, pp.136-159. London and New York: Routledge.

Robb, C.M. (2002) *Can the Poor Influence Policy? Participatory Poverty Assessments in the Developing World*. Washington, D.C.: IMF and World Bank.

Sanders, T. (2001) 'Save our skins: structural adjustment, morality and the occult in Tanzania', in Moore, H.L. and T. Sanders, eds. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, pp.160-183. London and New York: Routledge.

van Dijk, R. (2001) 'Witchcraft and scepticism by proxy: Pentecostalism and laughter in urban Malawi', in Moore, H. L. and T. Sanders, eds. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, pp.97-117. London and New York: Routledge.

Section 3 : Contacts inter- identitaires : se rencontrer ou se croiser ?

CRISES IDENTITAIRES ET REVENDICATIONS POLITIQUES : LE CAS DU BURUNDI.

par Eugène NINDORERA de la Ligue burundaise des droits de l'homme, ITEKA

Il m'a été demandé de faire une présentation sur le thème : **crises identitaires et revendications politiques en ce qui concerne le Burundi**. Je crois que c'est un problème au niveau des Grands Lacs que nous connaissons tous.

L'existence de crises identitaires au Burundi ne fait l'ombre d'aucun doute. En effet, quand nous regardons ce qui se passe au Burundi, et que nous voyons la nature des violations massives des droits de l'homme qui existent, cela se confirme. Les violations qui existent au Burundi constituent des crimes les plus graves qui aient été perpétrés à savoir des crimes de génocide, des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre. Ce sont des milliers de Burundais qui ont été tués, qu'ils soient hutu ou tutsi, uniquement parce qu'ils appartenaient à telle ou telle ethnie, alors qu'ils n'avaient strictement rien fait. Nous déduisons de là qu'il y a une réalité au niveau ethnique qui est perçue comme étant un problème majeur puisque les uns et les autres vont jusqu'à être tués alors qu'ils n'ont strictement rien fait, uniquement parce qu'ils appartiennent à un groupe ethnique. Cette conscience ethnique qui existe et qui s'est développée, et le sentiment d'appartenir à un groupe ethnique ont développé un certain nombre de comportements. Ainsi, dans le contexte du Burundi, une personne peut se sentir beaucoup plus proche d'une autre parce qu'elles appartiennent à la même ethnie, alors que dans le comportement de l'une il y a des valeurs que l'autre rejette. Surtout quand on est dans une situation d'insécurité, il est parfois difficile de se mettre d'accord avec celui dont on partage les valeurs parce qu'à un certain moment, il y a cette notion de communauté ethnique (liée à un certain sentiment d'insécurité ou de sécurité) qui intervient et qui fait que chacun réagit d'une certaine façon.

C'est très grave parce qu'en fait nous assistons à des ghettos ethniques. Parce qu'un Hutu a été tué, tous les Tutsi doivent payer, parce qu'un Tutsi a été tué, tous les Hutu doivent payer. C'est une forme de globalisation qui a un certain impact justement sur l'ensemble de la société. Alors, même ici devant vous, dans la manière de présenter les choses, vous voyez que je suis en train de faire de la globalisation. Bien que ce ne soit pas tout le monde qui réagit ainsi, je crois pouvoir gagner du temps en le faisant. La situation elle-même m'y aide aussi. En effet, il est malheureusement toujours assez facile aujourd'hui, même s'il y a eu une grande évolution, de reconnaître l'appartenance ethnique de quelqu'un à partir simplement de la manière dont il raconte les événements du Burundi. En écoutant quelqu'un, même un aveugle devinerait s'il est Hutu ou Tutsi, rien qu'à ce qu'il dit. Encore une fois, il ne faut pas globaliser, mais c'est une tendance. Et je dois dire personnellement qu'un grand progrès a été fait, mais que nous en sommes encore là. Cela traduit plutôt le fait qu'il y a effectivement certaines difficultés par rapport à cette notion d'ethnie. C'est presque la même chose au niveau de l'Histoire, non

seulement au niveau de l'événement et des événements qui arrivent ici ou là, à Bujumbura ou ailleurs, et même par rapport à l'Histoire du pays, le Burundi. Ce qui fait qu'aujourd'hui nous avons pratiquement deux Histoires différentes avec d'énormes difficultés à obtenir une vision commune de l'Histoire. Moi personnellement je ne crois pas qu'on arrivera un jour à avoir une lecture commune de l'Histoire. Mais il faut au moins que les visions fortement antagonistes ne soient pas aussi antagonistes, et surtout, le fait de ne pas avoir un accord sur l'Histoire du Burundi ne doit plus être une source de conflits ou un prétexte qui déclenche des violations des droits de l'homme. Ce qui est inacceptable et malheureusement, encore le cas aujourd'hui.

Dans le contexte du Burundi, il y a trois questions-clé à partir desquelles on peut essayer de faire des réflexions sur le thème des crises identitaires et des revendications politiques. Ces trois questions me semblent être les suivantes :

1°) Quelle est la nature du conflit au Burundi ? 2°) Quel est le contentieux de sang qui existe, et l'impunité étant une réalité, comment essayer de sortir de cette impasse par rapport à ce contentieux de sang et à cette question d'impunité qui fait obstacle à toute évolution de la société burundaise ? Et la troisième question qui me paraît essentielle est celle du choix du système démocratique. 3°) Comment va-t-on organiser la société, comment pourrons-nous avoir un système électoral, comment va-t-on partager le pouvoir et organiser les partis politiques ?

Quant à la nature du conflit, lors des négociations menées par la classe politique qui s'est retrouvée à Arusha ou ailleurs a été définie comme étant un conflit fondamentalement politique avec une dimension ethnique extrêmement importante, avec énormément de manipulations pour accéder au pouvoir, ou pour s'y maintenir. C'est une définition qui a plus ou moins amené un certain compromis, mais, à l'intérieur de cette définition assez large puisqu'on parle aussi des problèmes économiques et autres, chaque notion peut être plus ou moins aggravée en fonction des intérêts qu'on porte à la dimension politique du conflit, ou à la dimension ethnique. Ce qui, pour moi, est un problème parce que si la nature du conflit n'est pas bien identifiée, au niveau des solutions il peut y avoir un certain nombre de difficultés à trouver des accords. Il est même paradoxal, dans le cas du Burundi, qu'après avoir identifié que la nature du conflit était fondamentalement politique, on constate que les solutions envisagées dans l'accord d'Arusha sont surtout les solutions à caractère ethnique –allant presque jusqu'à institutionnaliser les ethnies– qui sont mises en avant. C'est pourquoi cette réflexion, même si on peut penser qu'elle s'est terminée avec ces négociations d'Arusha, doit continuer, d'autant plus que, avec le temps, la situation qui a évolué montre bien justement que la dimension ethnique ne mérite pas l'attention qui lui a été accordée au niveau des solutions préconisées par les accords d'Arusha.

Du contentieux de sang et de l'impunité.

C'est une question fondamentale. Si aujourd'hui vous rencontrez des Burundais et que vous discutez de la question du génocide, vous allez avoir de grosses divergences. Est-ce qu'il y a eu génocide ? Est-ce qu'il n'y a pas eu génocide ? Qui « génocide » qui ? etc. Finalement c'est un débat qui a pris des proportions tellement inquiétantes que, dans la recherche des solutions, on a tendance à se tourner vers l'extérieur. Et c'est la création des commissions internationales d'enquête, la

recherche des gens de l'ONU qui viennent nous dire ce qui s'est passé sur nos collines alors que ce sont des choses qui se sont passées en plein jour. C'est une fuite en avant, qui ne se constate pas seulement au Burundi, mais qui traduit un manque de confiance en nous-mêmes et une certaine hypocrisie. Et là, c'est encore une fois le système de ghetto déjà mentionné qui fait que les gens ne veulent pas assumer les faits qui ont été commis notamment par ceux qui appartiennent à leur groupe ethnique. Certains se disent : « Mais pourquoi vais-je condamner un tel, pourquoi dois-je le dénoncer si les autres ne dénoncent pas les leurs ? » A ce petit jeu là on se retrouve vite bloqué. Si alors la solution c'est d'appeler les gens de l'ONU, même s'ils font des enquêtes, ils devront interroger des Burundais et ce sera aux Burundais de dire ce qui s'est passé. Et si ces derniers disent une chose et son contraire, comment savoir quel est celui qui est le plus proche de la vérité, même si ce mot doit être mis entre guillemets ? Ainsi, la difficulté majeure aujourd'hui c'est pour réellement sortir de ces identités meurtrières si bien nommées en titre de cette conférence, il faut arriver à casser ce ghetto ethnique.

Quant à la lutte contre l'impunité, cela me paraît être le terrain le plus approprié pour essayer de sortir de l'impasse dans laquelle nous sommes. Malheureusement, on ne peut pas attendre grand chose de la classe politique, parce qu'elle est impliquée dans les tragédies que nos pays ont connues, essayant de se maintenir là où ils sont, alors qu'ils ont contribué aux tragédies que nous connaissons. Et si on analyse froidement la situation, dans le cas du Burundi, j'affirme que s'il y a eu énormément de violations des droits de l'homme en 1993, c'est parce que principalement on n'a jamais su ce qui s'était passé pendant les événements tragiques antérieurs. On parle de 1965, de 1969, de 1972, 1988, etc. j'ai même sauté quelques années, mais là on n'a jamais su qui a fait quoi ! Ou il n'y a pas eu de procès, ou il y a eu des procès un peu manipulés, et finalement chacun a sa propre version des événements, et on se retrouve avec des versions tout à fait divergentes qui contribuent alors à diviser les Burundais, et qui parfois sont manipulées jusqu'à faire monter le niveau de la violence au sein de la société.

Le choix du système démocratique

La troisième question qui me paraît essentielle, c'est celle du choix du système démocratique. Bien sûr nous devons tous aller vers la démocratie. Inutile d'organiser un débat pour voir si la démocratie est nécessaire ou pas, elle est incontournable. Mais maintenant il faut définir quel type de démocratie nous voulons pour notre pays, le Burundi, ce que nous voulons comme solution finale au problème politique qui est le nôtre. Aujourd'hui nous sommes en train d'aller vers des élections. Théoriquement nous devons les tenir avant le 1^{er} novembre, soit dans quatre mois. Ignorer les problèmes ethniques qui sont là au sein de la société burundaise serait une erreur parce que ces problèmes existent. La preuve est qu'il y a tous ces gens qui sont tués uniquement parce qu'ils appartiennent à un groupe ethnique. Mais aller vers une institutionnalisation de l'ethnisme comme certains le préconisent, où finalement on va essayer de faire une séparation en disant les Hutu c'est tel groupe, les Tutsi c'est tel groupe, cela non plus ce n'est pas réaliste. Parce que fondamentalement, je ne pense pas que le problème soit réellement ethnique. En tout cas je pense plutôt à une manipulation des concepts pour que ce problème prenne de telles dimensions. Il faut donc ramener ce problème à ses justes proportions. Dans le cas du Burundi, des exemples se multiplient tous les jours pour montrer les limites de cette approche

ethnique. Celui qui connaît un peu ce qui se passe au Burundi confirmera que les plus grands, ceux qui sont les plus durs aujourd'hui contre le FNL c'est le CNDD-FDD, ceux qui mènent la vie dure à Minani c'est le CNDD-FDD. A l'intérieur d'une communauté dite hutu, il y a des problèmes très sérieux et au sein de la communauté tutsi c'est exactement la même chose. Il n'y a pas de cadeaux entre Buyoya et Bagaza ni entre Pitase et Buyoya. Et personnellement je reste convaincu, que au sein même de l'élite la question du régionalisme est plus forte que la question de l'ethnisme. Mais la question de l'ethnisme est beaucoup plus facile à manipuler et à mettre en avant au niveau du bas peuple. Or, le problème de régionalisme est là, plein et entier. Dans la communauté dite hutu, ou dans celle dite tutsi, certains problèmes montrent qu'il y a effectivement des difficultés dues à l'appartenance aux régions. C'est pourquoi c'est cette approche-là qu'il faut privilégier par rapport à une autre approche qui peut être extrêmement dangereuse.

L'institutionnalisation de l'ethnisme ne peut conduire qu'à une impasse. Et nous n'avons pas le droit de nous y projeter. Par exemple : la loi sur les partis politiques demande aux partis de recruter au sein de l'ensemble de la population burundaise. Mais en 1992, son application était timide. Il y avait des réticences à appliquer un système de quotas. Le simple fait de recruter des gens dans toutes les composantes suffisait surtout si on les retrouvait au sein du comité directeur. Mais quand la crise a éclaté on s'est rendu compte que finalement il y avait des partis qui étaient plutôt tutsi et qui avaient ajouté des gens de l'autre ethnie pour respecter ce que la loi exigeait. Et c'est pourquoi à la fin on s'est retrouvé avec deux groupes : un dit G7 plus ou moins hutu, et un dit G10 plus ou moins tutsi. Sans surprise, à un certain moment il y a forcément un malaise. Ce qui fait que, au sein du G10 les Hutu ne se sentent pas à l'aise et au sein du G7 les Tutsi ne se sentent pas à l'aise. Sauf qu'aujourd'hui, opportunisme oblige, il y a peut-être beaucoup de Tutsi qui sont en train d'aller vers le CNDD-FDD, parce que c'est le parti qui apparemment risque de rafler beaucoup de voix. Et comme il y a une loi qui est très ouverte, ceux qui se retrouveront là -bas vont en tirer un certain nombre de dividendes. C'est ni plus ni moins que de l'opportunisme.

Un autre malaise est mis à jour par un groupe au sein de l'UPRONA. Alors que c'était un parti de l'ensemble des Burundais ses dirigeants s'enferment dans la formule G10, prennent des positions de défense des communautés qui perdent les idéalistes et les puristes. Je caricature un peu pour aller vite. Il faut effectivement s'interroger non seulement sur le partage du pouvoir mais aussi sur la façon d'organiser les partis politiques et mettre au point le système électoral. C'est une question complexe. Elle est difficile à terminer là, aujourd'hui. Et la classe politique vient d'y consacrer des mois et des mois de discussions sans beaucoup de succès. Mais on ne peut pas non plus, sur base de cette réalité et des problèmes que nous connaissons aujourd'hui, figer la société burundaise et la mettre dans une situation qui bloque l'évolution vers une société réellement démocratique. Il faut donc penser à des formules qui soient moins ouvertes en termes de progression mais essayer de travailler pour mettre fin à cet ethnisme qui a fait tant de tort à ce pays. Et pour y mettre fin, il faudra justement que, par rapport à des questions telles que l'impunité, les uns et les autres montrent qu'ils arrivent à se démarquer de leurs groupes ethniques. Montrer qu'ils sont réellement là pour défendre l'intérêt général.

Parfois des situations catastrophiques peuvent être utiles à quelque chose. Aujourd'hui, la manière dont tous ces leaders politiques se sont comportés a eu au moins quelque chose de positif. La population se rend compte à présent qu'ils sont

tous les mêmes. On critique la corruption, et puis on voit qu'ils sont aussi corrompus que les autres. Un souvenir me revient à l'esprit. J'ai fait beaucoup de débats au sein de certains groupes de jeunes et notamment au centre des jeunes de Kamenge. Il y a cinq ou six ans, quand on disait : mais quelle est donc la nature du conflit entre les Burundais ? Quand j'essayais de dire que ce n'était pas un conflit ethnique, que c'était autre chose, j'avais des problèmes. Les gens me disaient : qui trompe qui ? Mais aujourd'hui quand je vais là-bas et que l'un des participants essaie d'expliquer que c'est un problème entre Hutu et Tutsi, ce sont les autres qui l'empêchent de parler. Ils lui disent : toi tu es encore naïf, tu n'as rien compris, ce n'est pas du tout un problème ethnique, c'est un problème de gens qui veulent « manger » le plus possible. C'est une question d'intérêts, c'est une question de partage des postes, c'est tout ! Et donc que ce soit X ou Y, que ce soit tel ou tel groupe, pour nous les petites gens, la situation reste inchangée. C'est important de constater cette évolution !

C'est au niveau de la base que nous devons essayer d'aller vers une éducation à la démocratie. C'est au niveau de la base qu'on doit apprendre à avoir un certain nombre de réflexes et où les gens doivent être capables de juger et de découvrir ceux qui défendent réellement leurs intérêts. Quelqu'un qui est dans un petit coin, sur une colline, dans une province reculée, quand vous lui demandez de choisir entre Ndayizeye et Buyoya, c'est peut-être trop lui demander. Si on lui demandait de choisir entre un député X et un député Y, c'est déjà un peu plus concret, mais c'est toujours aussi compliqué. Mais par contre si vous lui demandez de choisir celui qui va le représenter au niveau de sa colline de recensement, là il est déjà un peu mieux outillé pour juger, et pour sanctionner, s'il le faut. Mais malheureusement le niveau de la base ne fait pas l'objet de préoccupations pour les grands leaders politiques.

Notons que si la classe politique joue malheureusement un rôle si important, c'est parce que justement les autres acteurs, tels que la société civile, ne sont pas assez actifs. Dans le cas du Burundi, c'est le problème : la société civile est faible. Les politiciens font alors un peu n'importe quoi. Aujourd'hui on a des leaders politiques qui se retrouvent dans les institutions alors qu'ils ont des partis politiques qui ne représentent franchement rien et des leaders que nous connaissons tous et dont nous savons qu'ils ne valent rien. C'est une réalité, maintenant il faut que la société civile aille au-delà des clivages auxquels elle est aussi confrontée pour essayer de les dépasser et pouvoir jouer un rôle plus important.

Des espaces de liberté

Quant aux espaces de liberté qui se créent, l'espace le plus important et qui mérite notre attention, c'est le monde des médias. Au Burundi nous avons un certain nombre de radios privées qui font un travail extrêmement important. Chaque Burundais, même pauvre, essaie de se procurer un petit poste de radio. Aujourd'hui trois radios privées émettent sur tout le territoire, ont une certaine indépendance, sont très actives et jouent un rôle positif. Cet exemple est cité pour montrer que, même si je fais une analyse critique et sévère de la société, je reconnais qu'il y a des choses qui ont évolué. La société civile possède quelques atouts qui peuvent permettre d'aller de l'avant.

De la dimension régionale du conflit

Je voudrais, pour finir, parler de la dimension régionale du conflit dans la mesure où ce n'est plus une question strictement burundo-burundaise. Beaucoup d'étrangers entrent dans la gestion du conflit burundais. Nous-mêmes, les Burundais, nous nous ingérons, nous allons parfois faire des visites au-delà du lac de l'autre côté (en RDC). Il y a donc nécessité d'avoir une vision régionale des problèmes. J'espère que la fameuse conférence régionale dont on parle depuis quelque temps aura lieu et ne sera pas inutile. Au niveau de la base comme au niveau du fond, elle est nécessaire. Parce que tant qu'il n'y aura pas de paix de l'autre côté, ici on sera menacé. Tant que ici la situation s'améliore et que de l'autre côté elle se détériore, on aura toujours des problèmes. Tous ces réfugiés qui sont venus du Congo ici dernièrement, cet afflux a un impact sur notre situation. Au niveau identitaire, les relations que nous avons avec le Rwanda font qu'un Burundais se sent plus proche d'un Tutsi du Rwanda que d'un Hutu du Burundi. Nous connaissons ces réalités et il faut les mettre sur la table pour essayer d'avoir une vision qui aille au-delà de nos frontières respectives pour avoir une solution globale sous-régionale. Sinon, nous aurons énormément de difficultés à sortir des situations présentes dans chacun de nos pays.

LA QUESTION IDENTITAIRE AU BWISHA (RUTSHURU, NORD-KIVU) : LE POINT DE VUE DE L'HISTOIRE.

*par NZABANDORA NDIMUBANZI Joseph, Ph. D.
Professeur à l'Université Libre de Kigali*

Le Bwisha est l'une des deux chefferies du Territoire de Rutshuru située au Nord-Kivu et adossée aux frontières de la République Démocratique du Congo avec l'Ouganda et le Rwanda. Il est localisé dans la région des volcans Virunga, entre le lac Kivu au Sud et le lac Edouard au Nord (voir carte n° 1).

La question identitaire au Bwisha est analysée ici à la lumière des thèses relatives aux constructions identitaires qui ont profondément renouvelé les allégeances identitaires dans la littérature scientifique depuis quelques décennies. Il s'agit notamment des thèses primordialistes, instrumentalistes et interactionnistes (BRAUD, P., 2002 : 85-91).

Les thèses primordialistes abondent dans le même sens que l'usage scientifique savant du terme ethnie qui « désigne un ensemble linguistique, culturel et territorial d'une certaine taille » (TAYLOR, A.C., 2000 :42). Les thèses primordialistes présentent en effet le groupe ethnique « comme une entité originelle dont on cherchera à identifier les caractéristique communes à tous ses membres, ce qui lui confère sa cohérence, son unité et son homogénéité » (BRAUD, P., 2002 : 86).

Les thèses interactionnistes quant à elles accordent peu d'importance aux traits communs aux membres du groupe et privilégient au contraire ce qui se joue dans les relations avec les autres groupes. C'est la thèse interactionniste de Frederik BARTH pour qui les co-ethniques ajustent la définition de leur identité aux situations qui les mettent en relation avec les membres d'autres groupes ethniques. L'enjeu n'est pas

tellement l'identification d'un aléatoire consensus sur ce qui leur est commun mais la volonté de maintenir une ligne séparative avec les ressortissants des « out-groups », de dresser une frontière entre eux et nous » (BRAUD, P., 2002 : 87).

Enfin les thèses instrumentalistes insistent sur le fait que la récupération et l'utilisation, pour des fins politiques ou économiques par exemple, des identités ethniques peuvent renforcer ou consolider ces dernières, voire les créer.

Comme le souligne bien et à juste titre Philippe BRAUD (2002 : 90-91), « chacune de ces approches éclaire une part de la réalité. S'il n'y avait pas de référence objectivables et repérables entre des groupes d'individus, il serait difficile de les créer de toutes pièces, encore plus malaisé de les instrumentaliser et de les exacerber avec efficacité. Réciproquement, le travail d'instrumentalisation est un élément décisif du renforcement de ces différences, notamment dans les pays où les luttes politiques comportent une importance dimension clientélaire. Enfin, il est fondamental de prendre en compte la dimension interactionniste, voire conflictuelle, des rapports entre groupes. Ceux-ci n'existent que par rapport à d'autres dont ils veulent différer... ».

Le cadre théorique ainsi brièvement esquissé a présidé à la structuration de la présente communication. Après avoir présenté l'ancienneté du peuplement du Bwisha, nous abordons les socles identitaires traditionnels des groupes sociaux du Bwisha. Il s'agit notamment des clans, des rites et des cultes religieux communs et spécifiques aux habitants du Bwisha. Les thèses interactionnistes nous ont amené à analyser les rapports entre les groupes sociaux du Bwisha à la fin du XIXème siècle dans la troisième partie. Quant à la quatrième partie, elle traite de l'ethnisation des groupes sociaux de Bwisha et de son instrumentalisation sous la colonisation et après l'indépendance. La dernière partie porte sur les rapports conflictuels qui existent entre les groupes sociaux du Bwisha et les autres groupes ethniques du Nord-Kivu depuis 1962. Nous soulignons dans la conclusion l'évolution vers une nouvelle forte prise de conscience ethnique originelle chez les groupes sociaux du Bwisha.

1. Un peuplement très ancien

Les fouilles archéologiques effectuées près de la forêt de Bwindi, à la frontière de l'Ouganda avec la République Démocratique du Congo, attestent des traces des défrichements postérieurs à 2200 ans environ avant notre ère dans la vallée d'Ishasha. Ces traces des défrichements coïncideraient avec l'arrivée d'agriculteurs bantouphones maîtrisant la fonte du fer (CUNNINGHAM, A.B., 1996 : 8-9). La rivière d'Ishasha est située dans le Nord du Bwisha et constitue l'une des frontières naturelles de la République Démocratique du Congo avec l'Ouganda. Elle se jette dans le lac Edouard.

Le Bwisha partage cette ancienneté du peuplement avec la Région des Grands-Lacs dont il fait partie intégrante. En effet, J.P. CHRETIEN situe le peuplement des montagnes occidentales de la Région des Grands Lacs au II ème millénaire avant notre ère. « Le recul des forêts sur les hauteurs, au profit d'espaces livrés à une culture à longues jachères, à des pâturages et à des abattages effectués par des forgerons – charbonniers, aurait eu lieu il y a quinze cents ou deux mille ans selon les cas. Vers l'an mille, la région des Grands Lacs présentait déjà ses paysages

actuels. Un peuplement à mailles très larges, mais déjà relativement dense, semble également attesté » (CHRETIEN, J.-P., 2000. 31-33, 47).

Les travaux de A. HAUSEUR à l'Institut Royal des Sciences Naturelles de Belgique font encore remonter très loin dans le temps le peuplement d'Ishango sur les rives septentrionales du lac Edouard. La calculette d'Ishango qu'elle a étudiée fait reculer dans le temps l'invention de la mathématique. Elle atteste que le site d'Ishango était occupé par une population particulièrement axée sur la pêche il y a 18.000 à 20.000 ans (HAUZEUR, A., 2000 :1). Bien évidemment, les travaux de A. HAUSEUR doivent être confirmés par ceux de grands archéologues de terrain.

La salubrité du climat, la diversité des milieux écologiques et des ressources économiques font du Bwisha en particulier, et du Nord-Kivu en général, une zone de prédilection de l'attraction, du développement et de l'enracinement des chasseurs-cueilleurs, des pêcheurs, des cultivateurs, des éleveurs, des forgerons et des marchands. Mais les dates et les formes des migrations fournies par les sources coloniales doivent être prises avec des réserves.

Se basant sur les sources orales recueillies par les missionnaires et les administrateurs de territoires auprès des chefs coutumiers nommés par le pouvoir colonial après la première guerre mondiale, A. MOELLER situe au XVIIe et XVIIIe siècles les migrations des peuples actuels du Nord-Kivu. Ceux-ci seraient venus du Sud-Ouest de l'Ouganda (MOELLER A., 1936 : 7-8, 14, 29-30). D'après J.-B. CUYPERS (1966 : 200-204), dont le travail est essentiellement basé sur celui de MOELLER, la première vague de ces migrations était constituée des Lega du Sud-Kivu et du Maniema. La seconde vague migratoire, datant du XVIIe siècle et beaucoup plus complexe que la première, comprenait les YIRA (Nande), les Hunde, les Nyanga, les Havu, les Shi et les Fuliro, mais également les Banyarwanda du Nord-Kivu, du Rwanda et du Burundi (voir carte n° 2). J.-B. CUYPERS précise que les Banyarwanda de Rutshuru se sont installés dans cette région avant les Hunde et se sont mélangés à ceux-ci.

Les données fournies par l'étude des pèlerinages annuels aux lieux sacrés et par l'organisation socio-foncière coutumière soutiennent la thèse de J.-B. CUYERS relative à l'antériorité de l'immigration des Hutu, des Tutsi et des Pygmées Yanda dans la région des volcans Virunga, contrairement aux affirmations de P. MATHIEU et Tsongo MAFIKIRI selon lesquelles les deux premiers groupes habiteraient le Bwisha depuis seulement le XIX siècle (MATHIEU, P. et MAFIKIRI, T., 1999 : 23). Si tel était le cas, on expliquerait difficilement comment cette région a seulement été peuplée au XIXe siècle alors qu'elle dispose de meilleurs sols volcaniques du Kivu, du Rwanda et du Burundi (DREVET, J.-F., 1977), de gisements de fer reconnus de qualité exceptionnelle par la Mission des Prospections Géologiques Scientifique du Comité National du Kivu dans les années 1920 (SALEE, A., BOUTAKOFF N. et DE LA VALLEE, J., 1939 : 220-221 ; WAYLAND, E. 1931 et 1927, des pâturages d'altitude arrosés tout au long de l'année ainsi que des salines (PAGES, A., 1933 : 34), etc. C'est à cause de tous ces avantages entre autres que la partie occidentale du Bwisha fut pendant des siècles un des couloirs des migrations bantoues au Nord-Kivu.

Les pratiques sociales et religieuses tels que les pèlerinages traditionnels, les cérémonies religieuses et rituelles organisées annuellement par les unités sociales traditionnelles (clans, lignages, segments de lignage) sur les sites sacrés de leurs ancêtres-fondateurs tendent à prouver une chose : les migrations bantoues n'ont pas revêtu dans la région des volcans la forme d'invasions spectaculaires unidirectionnelles et des cortèges monstres de groupes sociaux définitivement stratifiés et déferlant comme des vagues sur les terres vides d'hommes comme le prétendent A. MOELLER (1936 : 31-32) et L. BERGMANS (1970 : 14-15 ; 18-20).

Ces pratiques sociales et religieuses tendent à montrer que les migrations étaient des faits des familles et qu'elles connaissaient des flux et des reflux. De nombreux clans et lignages quittent le Rwanda et les régions de BWITO et MASISI pour les pèlerinages aux sites sacrés (ficus ancestraux sacrés) se trouvant au BWISHA dans la région des volcans. On observe aussi des mouvements d'autres clans et lignages dans le sens inverse (NZABANDORA N.M., 2003 : 76-82). Les bois sacrés portent le nom de Imana (Dieu, Chance) ou Kazi ka Muntu (Racine humaine). Ce sont des arbres immenses, de véritables architectures naturelles dont la masse épaisse et haute attire de loin l'attention de tout voyageur. Les observations faites par le Père A. PAGES tout au début des années 1900 permettent de croire que les pèlerinages annuels aux sites sacrés des ancêtres-fondateurs des unités sociales traditionnelles sont une pratique généralisée dans la région des volcans Virunga. Nous en avons retenu au hasard le cas des lignages du clan des Balihira dont celui des Bakora.

Le lignage formé par les Bakora localise son origine à Gikore dans la région de Ndorwa située à la frontière entre le Rwanda et l'Ouganda, au Nord-Est des volcans Virunga. Quelques familles de ce lignage émigrèrent de Gikore à Bwito dans le Rusthuru, donc au Nord-Kivu. De là elles peuplèrent ensuite les localités situées au Nord-Ouest du Rwanda sur les rives septentrionales du lac Kivu : Muti près du cratère de Bunyogwe, Lumbati et Kanama. Les membres de ce lignage « dispersés à travers la région des volcans », témoigne A. PAGES, « avaient, eux aussi, pris l'habitude de se réunir annuellement, à un jour fixé d'avance, à Muti. On se cotisait pour l'achat de cinq ou six chèvres dont l'une était offerte en sacrifice aux ancêtres du clan sur le lieu de rassemblement. Les autres étaient conduites à Bwito au Congo belge et étaient égorgées dans le village des Balihira d'où étaient partis ceux qui vinrent s'installer au Bugoyi dans le Nord-Ouest du Rwanda » (PAGES, A., 1933 : 668).

Les pratiques sociales et religieuses relatives aux bois sacrés tendent à prouver que les habitants actuels du Bwisha sont venus de toutes les directions (Rwanda, Ouganda, Bwito, Masisi) et y ont envoyé des émigrants à travers des siècles. Les migrations ont été favorisées par plusieurs facteurs : scissions, fusions et alliances des unités sociales traditionnelles (clans, lignages, segments des lignages, les pactes de sang, les alliances matrimoniales, la parenté à plaisanterie/**ubuse** en Kinyarwanda, **utani** ou **kutania** en Swahili), la présence des ressources naturelles, les réseaux commerciaux et religieux ainsi que les calamités tant naturelles que politiques.

J.B. WEBSTER et A.C. UNOMAH ont observé par exemple que les poussées de sécheresse dans le Sud-Ouest de l'Ouganda au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle provoquaient des migrations vers les hauts plateaux plus humides et plus arrosés qui

dominant au Nord-Kivu le Rift Valley occidental africain et qui sont habités et exploités depuis au moins le 1er millénaire avant notre ère (PACKARD), R.M., 1981 : 58-60 ; 182 et CHRETIEN, J.P., 2000 : 120-121). Les périodes de calamités naturelles et politiques qui frappaient le Sud-Ouest de l'Ouganda, où les peuples du Kivu situent leur origine, sont contemporaines d'un vaste réseau commercial et d'un système d'échanges généralisés qui se sont développés autour du lac Edouard dès 1750 au moins (WEBSTER, J.-B. et UNOMAH, A.C., 1976 : 289). Ces échanges commerciaux intenses attiraient des peuples venus de divers horizons. Pendant les calamités naturelles et politiques (lutte entre les grandes puissances interlacustres autour des salines de Katwe sur la côte nord-est du lac Edouard), ces peuples émigraient vers les hautes terres humides et fraîches du Nord-Kivu à la faveur des réseaux commerciaux et religieux, des affinités claniques, des pactes de sang, des alliances matrimoniales, des brassages linguistiques ou des spécialisations économiques, etc.

La dépression centrale du Rift Valley occidental africain (plaines de la Semliki et de la Rutshuru – Rwindi situées respectivement au Nord et au Sud du lac Edouard) fut ainsi pendant des siècles le couloir de prédilection et la plaque tournante des migrations intempestives comme en témoigne le nombre surprenant des sites sacrés qu'on y trouve. Ces sites sacrés constituent des socles identitaires des unités sociales traditionnelles au Nord-Kivu, aussi bien chez les Banyabwisha que chez les Nande, les Hunde et les Nyanga par exemple.

II. Les socles identitaires traditionnels des groupes sociaux du Bwisha.

Au Kivu la langue vernaculaire a tendance à primer sur la parenté réelle ou supposée des groupes sociaux. Ce n'est pas étonnant, car la classification des peuples africains est basée sur des critères linguistiques. La langue parlée au Bwisha est constituée par des dialectes du Kinyarwanda. Les habitants du Bwisha sont donc identifiables par leur langue, exactement comme les autres groupes ethniques de la République Démocratique du Congo en général et du Kivu en particulier.

Un autre socle identitaire des groupes sociaux du Bwisha est évidemment constitué par les unités sociales traditionnelles. Comme en témoigne J.-P. CHRETIEN, les clans par exemple constituent dans la Région des Grands Lacs les structures les plus anciennes de la société. Combinant parenté réelle ou supposé, exogamie, code symbolique et règles de solidarité, les clans sont restés au cœur de la vie sociale. « Quant on demandait à un paysan, que ce soit au Burundi, au Rwanda ou au Tanganyika, dans les années 1930 ou les années 1960 : « Tu es quoi ? », la réponse immédiate était la mention du clan » (CHRETIEN, J.-P., 2000 : 71-72). Au Bwisha ce paysan répondrait spontanément qu'il est « Munyarwanda » s'il a affaire à des ethnies voisines. Au milieu des autres Banyarwanda, il déclinerait spontanément l'identité soit de son clan (**ubwoko** ou **umulyango**), soit de son lignage (**ikisekuru**), soit de son segment de lignage (**ishanga**), soit enfin l'identité de la famille (**umulyango**), selon que ses interlocuteurs partagent avec lui une ou plusieurs unités sociales traditionnelles.

L'identité complète comprend généralement les noms de clan, de lignage, de segment de lignage et de sous-segment de lignage ainsi que la mention d'animaux

totémiques et la localisation des bois sacrés de ces unités sociales traditionnelles. Dans la chefferie du Bwisha comme au Rwanda, au Burundi et au Sud-Ouest de l'Ouganda (District de Kigezi), on trouve les Tutsi, les Hutu et les Twa (Yanda) dans un même clan. Ces trois groupes sociaux partagent donc les mêmes clans, les mêmes totems, les mêmes sites sacrés, les mêmes rites et cultes religieux publics.

Les clans sont profondément enracinés dans la vie sociale des groupes sociaux du Bwisha. Le Lieutenant A. SPILTOIR, Chef du Secteur de Rutshuru, a souligné cette caractéristique fondamentale identitaire des habitants du Bwisha en janvier 1908. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

« Dans une étude sur les mœurs des Bahutu (rapport d'août 1907), je disais que le territoire se divise, au point de vue politique, en chefferies, sous-chefferies, etc. Ce renseignement était exact mais le principal y manquait. Le pays se divise en réalité en « clans » (**mulyango** en indigène) et cette division est la seule importante. Un clan peut constituer une grande chefferie. Il peut aussi y avoir plusieurs clans dans une chefferie. Cette division en clans est la seule à considérer pour les différents points de vue, et c'est celle, et la seule, dont on devrait tenir compte dans la délimitation des terres indigènes comme dans les impositions, car les indigènes ayant de tous temps été groupés ainsi, ce serait porter une grande atteinte à leurs coutumes en agissant autrement. Dans le rapport précédent je disais que tous les biens appartiennent au Chef. C'est une erreur. En réalité les biens appartiennent à tout le clan »⁵³.

S'appuyant sur des exemples concrets tirés de la chefferie de Gisigari, alors placée sous l'administration du Chef Ntamuhanga du clan des Bungura, le Lieutenant A. SPILTOIR soutient dans le même rapport que les clans, les lignages et les segments des lignages constituent au Bwisha des entités sociales, territoriales, administratives, économiques (foncières) et fiscales hiérarchisées. Ce fait fut du reste illustré en 1928 par l'administrateur territorial de Rutshuru, J. DUBUISSON, connu localement sous le nom de Bwana Pongo, dans une étude très détaillée consacrée au système de levée des tributs coutumiers au profit du Royaume du Rwanda pré-colonial (DUBUISSON, J., 1935 : 62-64).

Le même système fut étendu aux communautés claniques hunde situées à l'Ouest du Bwisha, c'est-à-dire à l'Ouest de la région des Volcans et au Sud du lac Edouard. Les informations recueillies en juin 1937 auprès du chef coutumier Komakoma, « né vers 1890 et descendant des anciens chefs Wahunde », témoignent en effet que « les populations qui occupaient la plaine au Sud du lac Edouard et la vallée supérieure de la Rwindi lors de la création du Parc National Albert devaient tribut au Roi du Rwanda jusqu'à la guerre mondiale de 1914 » (HUBERT, E., 1947 : 21).

C'est durant le dernier quart du XIX siècle que la région congolaise des volcans et ses environs furent complètement intégrés dans le royaume du Rwanda. Le fils aîné et successeur du Roi Rwabugiri du Rwanda, Rutalindwa, avait une prestigieuse cour royale à Kayenzi où se trouve actuellement le camp militaire de Rumangabo dont la construction date de 1949. C'est là d'ailleurs qu'il s'est marié d'après les fils et petits

⁵³ SPILTOIR, A. Enquête sur les coutumes en exécution du décret du 3 juin 1906 : Territoire de la Ruzizi-Kivu, Zone de Rutshuru – Beni, Secteur de Rutshuru, Race Muhutu, le 10 janvier 1908. Dossier A.I. (1370). Archives Africaines de Bruxelles. Ministère des Affaires Etrangères du Royaume de Belgique.

fils de grands forgerons du Bwisha qui furent mobilisés pour habiller la reine⁵⁴. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, les mandataires de la cour du Rwanda au Bwisha n'étaient pas tous Tutsi ni originaires du Rwanda. Les régions de Kibumba, Rugari et Gisigari situées dans la région des volcans sur les rives septentrionales du lac Kivu, par exemple, étaient respectivement dirigées par Burunga, Lulenga et Ntamuhanga qui sont tous des Hutu membres des clans anciennement installés au Nord-Kivu. Par contre les mandataires du Royaume du Rwanda qui administraient les régions de Jomba et Busanza situées plus au nord que les premières citées étaient des Tutsi.

La domination de la région des volcans Virunga par le Rwanda a davantage été réalisée grâce à des alliances avec les clans locaux que par des conquêtes militaires.

En 1911, date de la matérialisation au Nord-Kivu des frontières du Congo avec le Rwanda et l'Ouganda conformément aux accords tripartites (Allemagne, Angleterre, Belgique) de Bruxelles du 10 mai 1910, les missionnaires catholiques de Rugari furent encore témoins des caravanes qui acheminaient les tributs au Rwanda. Ces tributs étaient constitués de produits fort variés, y compris les vivres divers, les masses et le minerai de fer, les houes neuves et usées, les lances, les couteaux, les bracelets en fibres végétales de raphia (**amatega** ou **ibikaka**), du miel, les pointes d'ivoire, le petit et le gros bétail, les peaux d'animaux sauvages symboliquement chargés, etc. (DUBUISSON, J., 1935 : 62-64). Ils étaient acheminés à Nyanza (Butare) au Rwanda via le Bufumbira (Sud-Ouest de l'Ouganda) où se trouvait le régisseur du Roi.

A la fin du XIXe siècle, le Bwisha était parfaitement intégré non seulement dans l'histoire politique du Rwanda, mais aussi dans les structures sociales et culturelles spécifiques à ce dernier ou au Burundi, à savoir la langue et les clans comprenant aussi bien les Hutu et les Tutsi que les Twa. Cette intégration des groupes sociaux basée sur la langue, l'histoire et les structures socio-culturelles était renforcée par la complémentarité et l'intégration économiques de ces groupes. Les observations faites au Nord-Kivu entre 1902 et 1928 par les officiers de l'Etat Indépendant du Congo, les ingénieurs géomètres de la Mission Géographique du Territoire de la Ruzizi-Kivu, les chefs de poste ou de secteur, les missionnaires catholiques, les missions de prospection des possibilités de la mise en valeur du Kivu oriental et les administrateurs territoriaux, etc. portent entre autres sur la qualité de l'organisation économique de la région des volcans et sur les rapports qui existaient entre les différents groupes sociaux du Bwisha. Les situations dont elles témoignent sont évidemment celles de la fin du XIXe siècle. Après avoir analysé l'intégration des groupes sociaux du Bwisha sur les plans social et culturel, les documents d'archives décrivant la situation de la fin du XIX siècle nous permettent à présent d'examiner les rapports socio-économiques qui existaient entre ces groupes sociaux avant la colonisation belge.

⁵⁴ Le Chef d'Equipe de ces forgerons était le forgeron-fondeur Mbitse de Mutovu, le père du vieillard SENYUNDO qui nous a livré ces témoignages en mars-avril 1983 à MUTOVU lors d'une enquête portant sur la métallurgie traditionnelle du fer et financée par l'ACCT (Agence de Coopération Culturelle et Technique) de Paris.

III. La complémentarité et l'intégration économiques des groupes sociaux du Bwisha à la fin du XIX^{ème} siècle.

3.1. L'intégration de l'agriculture à l'élevage.

La diversité, l'intégration et la complémentarité des spécialisations socio-économiques des ensembles morphoclimatiques et des groupes sociaux constituent une des caractéristiques identitaires du Bwisha au Nord-Kivu à la fin du XX^e siècle. L'espace physique du Bwisha était organisé et exploité de façon à promouvoir la complémentarité et l'intégration socio-économique des divers groupes sociaux. La qualité de l'organisation de cet espace a édifié les premiers européens qui ont sillonné cette région et y ont séjourné entre 1900 et 1928.

On comptait au Bwisha à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècles au moins cinq zones socio-économiques : une zone agro-pastorale, une zone quasi exclusive d'élevage bovin, une zone de chasse, une zone métallurgique, une zone de pêche et de transport lacustres et enfin des pôles d'activités commerciales dominantes (NZABANDORA, N.M., 2003 : 100 – 119). La zone agro-pastorale et la zone presque exclusive d'élevage bovin suffisent pour illustrer nos propos.

Au début des années 1920 déjà, la grande forêt dense d'altitude, humide et fraîche du Bwisha avait considérablement reculé au profit des champs de cultures et des pâturages. « Pour couvrir les maisons », témoignaient les missionnaires catholiques de la Paroisse de Rugari en 1923, « il faut aller chercher de la paille à deux lieux (\pm 9 km) d'ici et la paille est vite pourrie car dans le pays des volcans, il pleut presque tous les jours » (Société des Missionnaires d'Afrique, 1925 : 139).

Des témoignages relatifs à la densité des populations, à la « prodigieuse » fertilité des sols, à la prospérité aussi bien de l'élevage que l'agriculture abondent dans les rapports militaires, missionnaires et administratifs couvrant la période allant de 1904 à 1911. Au terme de trois ans (1904-1906) de récolte des données sur les mœurs des habitants de la région des volcans, le Lieutenant G.VERVLOE T. écrit au sujet des groupements de Busanza et Jomba : «la population (....) est beaucoup plus dense chez les Bahutu entourant immédiatement les volcans. Alors que ces derniers subissent plus directement l'influence (politique) des Watuzi, ils sont groupés en assez gros villages. Les champs s'étendent fort loin sur les flancs des montagnes (...). Les haricots, les petits pois et le ricin sont remisés dans de gros paniers cylindriques de 1m50 de hauteur sur 70 à 80 cm de large, le sorgho et l'éleusine non décortiqués stockés dans des greniers plus larges et enfin des patates douces (VERVLOET,G., 1910 : 119).

La même année le Père A. HUYS parle à propos de Rugari d'une « population dense » du « climat sain » et du « terrain très fertile » et de « riches et populeuses contrées »⁵⁵.

Les régions situées au pied des volcans Virunga formaient en effet avant la colonisation effective une remarquable zone agro-pastorale prodigieusement fertile, densément peuplée et intensément mise en valeur. J. SCHWETZ (1930 : 28)

⁵⁵ Lettre du Père A.HUYS du 21 septembre 1910 au Père O.ULRIX. Dossier M.601 : Missions Religieuses. Archives Africaines de Bruxelles. Ministère des Affaires Etrangères du Royaume de Belgique.

qualifiait la région de Jomba qui en fait partie de « centre de population, de cultures et d'élevage ». Il confirme ainsi les observations du Commandant BASTIAN, 1^{er} Commissaire du Territoire de la Rusizi-Kivu. Ce dernier témoignait le 23 avril 1911 que le sol de Jomba était « d'une fertilité prodigieuse. Quoique dépourvue de rivières », poursuit-il, « cette région est très peuplée d'anciens sujets du sultan du Rwanda et à leur tête se trouve le Chef Tchicilongo (lire Nshizirungu). Le bétail est dans cette région très abondant et soigné par les Watuzi, tandis que les Wahutu dépendant des ceux-ci se livrent à une agriculture intensive sur les flancs et à la base des montagnes. En somme, un pays très riche et qu'il me paraît avantageux de chercher à conserver »⁵⁶.

A quelques dizaines de kilomètres au Sud de Jomba se trouvent les régions de Gisigari et de Rugari où J. SCHWETZ a observé en février 1928 « des plantations indigènes verdoyantes de bananiers, haricots, blé, pomme de terre, légumes très variés » ainsi que « des populations denses et de nombreux troupeaux de gros bétail » (SCHWETZ, 1930 : 36).

L'Inspecteur d'Etat MEULEMEESTER renchérisait en 1911 : « Le pays entourant la mission (de Rugari) est de tous ceux que j'ai vus au Congo le mieux cultivé et chose digne de remarque, c'est la première fois que j'ai vu un homme cultiver ses champs à la houe avec sa ou ses femmes »⁵⁷. Le Père SMULDERS, Supérieur de la Mission Catholique de Rugari, confirmait ce témoignage en novembre 1911 : « Les indigènes sont des mœurs plutôt douces. Ils sont des cultivateurs travaillant dur. Jamais on ne voit les hommes inactifs, assis au jeu. S'ils ne cultivent pas, ils fabriquent des nattes ou des corbeilles »⁵⁸.

Enfin, le Dr. CARLIER, qui a séjourné au Kivu Oriental entre 1904 et 1914, semble conclure les témoignages déjà cités lorsqu'il relevait la complémentarité entre l'élevage du gros bétail et l'agriculture dans la région des volcans. Il souligne d'abord que les Tutsi et les Hutu pratiquaient la transhumance pendant la saison sèche en envoyant leurs troupeaux sur les plateaux humides et frais, constamment arrosés et où l'herbe est toujours abondante et verdoyante. D'après lui le Kivu oriental était complètement utilisé par les indigènes et donnait tout ce qu'il pouvait produire : « Les prairies sont retournées et cultivées pendant deux ou trois saisons. Dès que la terre s'épuise, on l'abandonne au chiendent qui reconstitue de suite le pâturage »⁵⁹.

Même durant la période des emblavures ou des labours les vaches sillonnaient toute la région des volcans à la recherche des jachères – pâturages ou des points d'eau. La dévastation des cultures était évitée ou limitée grâce aux clôtures érigées tout au

⁵⁶ Commandant BASTIAN, Lettre à Monsieur le Ministre des Colonies datée de Mtoto ya Mongo le 23 avril 1911. Dossier AE 346 (281) : Règlement des frontières avec le Royaume-Uni. Archives Africaines de Bruxelles. Ministère des Affaires Etrangères du Royaume de Belgique.

⁵⁷ MEULEMEESTER, Rapport d'inspection du Kivu-Missions religieuses. Copie transmise au Père ULRIX, Supérieur des Pères Blancs, par M.KERVYN le 2 août 1911. Dossier M.601 : Missions Religieuses. Archives Africaines de Bruxelles. Ministère des Affaires Etrangères du Royaume.

⁵⁸ SMULDERS, Rapport sur la fondation de la station missionnaire Tongres Sainte-Marie de Lulenga (Rugari) adressé à Sa Grandeur Mgr ROELEN, Vicaire Apostolique du Haut-Congo et daté de Rugari, le 20 novembre 1911.

⁵⁹ CARLIER, Renseignements donnés à Monsieur le Directeur Général LAPLAE le 24 avril 1917 sur les régions du Kivu, du Rwanda et du Burundi. Dossier AGRI (359) : Voyages et missions agricoles. Archives Africaines de Bruxelles. Ministère des Affaires Etrangères du Royaume de Belgique.

long des couloirs servant de chemins des vaches qu'on appelle au Bwisha « **Imirombero** ». Chaque paysan s'attelait spontanément à clôturer la portion du chemin des vaches longeant son champ. Il consolidait la haie vive chaque fois que c'était nécessaire, sans être contraint par qui que ce soit, pour protéger ses cultures et sauvegarder les droits des éleveurs.

Les arbres qui servaient de haies vives ou de construction d'enclos au Bwisha sont l'érythrine (**umuko**) et le ficus (**umuvumu**). Ces deux essences ont des vertus pédologiques remarquables. Bien plus, elles ne sont pas appréciées comme bois de chauffe et encore moins comme bois de construction pour deux raisons liées à leur nature et aux pratiques religieuses et rituelles. Ces essences sont en effet tendres, germent spontanément et très facilement et sèchent très difficilement. Deuxièmement elles sont entourées de mythes magico-religieux et interviennent beaucoup dans les rites de Ryangombe ainsi que dans le culte des ancêtres. Ces caractéristiques garantissaient la pérennité des haies vives clôturant les champs, les enclos des hameaux et les chemins des vaches. Ces haies vives donnaient au paysage de la région des volcans un aspect particulièrement pittoresque qui a beaucoup impressionné les premiers européens arrivés au Nord-Kivu entre 1900 et 1910 (VERVLOET, G., 1910 : 119).

Tout en enrichissant le capital sol et en le protégeant contre l'érosion, ce système d'« **Imirombero** » (chemin des vaches clôturés qui sillonnaient la région des volcans) intégrait l'agriculture à l'élevage et harmonisait les rapports entre les agriculteurs et les éleveurs. L'intégration de l'agriculture à l'élevage était d'ailleurs fondée sur des stratégies mutuellement avantageuses pour les agriculteurs et pour les éleveurs du gros bétail. Lorsqu'un champ ne produisait plus comme auparavant, il était abandonné en jachère de courte durée. Son propriétaire prenait alors des arrangements avec les éleveurs pour que leurs troupeaux viennent y pâturer durant quelques semaines. C'était la meilleure façon de fertiliser ce champs. De leur côté, les éleveurs sillonnaient la région des volcans après la récolte et même pendant les périodes de labours ou d'emblavures pour repérer les champs abandonnés en jachère et les chemins des vaches clôturés permettant d'y conduire les vaches sans endommager les cultures.

Pendant les périodes de transhumance en effet toutes les vaches n'étaient pas conduites vers les pâturages naturels permanents de très haute altitude. Les éleveurs gardaient dans leurs enclos permanents un certain nombre de vaches pour des raisons sanitaires (vaches malades ou en instance de mettre bas ou encore celles ayant des veaux à très bas âge) ainsi que pour des raisons alimentaires (sang, lait, beurre). La prospérité économique du Bwisha à la fin du XIXe siècle était liée au climat sain d'altitude, à la variété et à la spécialisation socio-économique des micro-terroirs ainsi qu'aux investissements humains et à l'intégration de l'agriculture à l'élevage dans les zones agro-pastorales. Au delà de celles-ci, il existait cependant au Bwisha d'avant la création du Parc National Albert (actuel Virunga) le 21 avril 1925, une zone presque exclusivement consacrée à l'élevage bovin et à la chasse.

3.2. Les zones vouées presque exclusivement à l'élevage bovin et à la chasse.

Les Tutsi du Bwisha dans la région des volcans Virunga se consacraient davantage à l'élevage bovin qu'à d'autres activités économiques. Comme le Mouvement

Géographique en témoignait déjà le 12 août 1900, l'élevage bovin apparaît comme une vocation ontologique des Tutsi au Nord-Kivu : « Ils constituent une peuplade purement pastorale élevant un bétail à longues cornes au milieu duquel ils vivent et sont prêts à subir même de l'esclavage plutôt que de se séparer de leurs chères bêtes »⁶⁰. Les soins que les Tutsi donnent aux vaches paraissent inégalables. C'est l'une des raisons qui poussaient les Hutu à leur confier la garde de leur gros bétail moyennant leur approvisionnement en vivres, en bière, en tabac, etc. Le Père SMULDERS, Supérieur de la Mission Tongres Sainte – Marie de Rugari, en a témoigné en 1911 à propos du groupement de Rugari:

« Les populations renferment des Watutsi et des Wahutu. Les Watutsi, c'est-à-dire les Nobles, sont en minorité et ne jouent pas le grand rôle politique qu'ils jouent au Rwanda. Ils sont pasteurs et possesseurs de bétail. J'en connais deux qui possèdent de 100 à 150 têtes de gros bétail (...). Les Wahutu possèdent eux aussi quelques vaches qu'ils font mener aux pâturages par les Watutsi. Ils ne sont nullement esclaves de ces derniers et ne leur payent pas de tribut. Ils se contentent de leur fournir des vivres en échange de lait et de beurre car le Mututsi ne cultive pas »⁶¹.

Cet extrait confirme d'autres témoignages déjà cités et concernant la région de Jomba située au Nord de Rugari dont il est question ici. La même source portant sur la fondation de la mission de Rugari en 1911 fournit un témoignage sur l'existence, dans la région des volcans Virunga, d'une zone réservée presque exclusivement à l'élevage bovin et nettement distincte de celle consacrée principalement aux cultures. Ce témoignage concerne les régions de Rugari et de Gisigari. Gisigari est situé entre Rugari et Jomba (voir carte n° 3 des groupements de la Chefferie du Bwisha au Nord-Kivu).

« Le Kisigale où nous avons fixé notre résidence est situé dans la région des volcans qui la bordent aux Nord-Est et au Sud-Est. Il touche le Lutari (plaine de lave) et atteint le Kibumba au Sud-Ouest. Politiquement le pays est gouverné par Lulenga qui lui-même n'est qu'un sous-chef de Ntamohanga (lire Ntamuhanga), Chef médaillé de l'Etat habitant au Nord-Est. Le pays est très beau à cause des cultures qui couvrent toutes les collines. Au Nord comme à l'Est et à l'Ouest, les terres cultivées s'étendent jusqu'à la lave, pas un seul pouce de terrain qui ne se réclame de son propriétaire. Les environs de Mikeno (volcan éteint) servent de pâturages aux troupeaux ». La zone exclusive d'élevage dans la région des volcans était exploitée par les Bagogwe.

La coexistence des agriculteurs et des éleveurs était non seulement fondée sur l'échange des services (garde des vaches appartenant aux Hutu) et des biens comme on l'a déjà vu, mais aussi s'organisait en niches écologiques distinctes comme c'était le cas également dans les royaumes de Nkore (voisin du Bwisha) et de Karagwe signalé par J.-P. CHRETIEN (2000 : 66). Les observations citées ci-haut du Père SMULDERS et datant de novembre 1911 furent en effet confirmées en 1928 par M. JUSSIANT lors de la prospection des possibilités économiques du Nord-Kivu oriental. Voici ce qu'il écrit sur la région du Bwisha : « Vers le nord du lac Kivu, les éleveurs indigènes se sont installés sur les contreforts des volcans de bambous dont

⁶⁰ « L'expédition Grogan dans la région des Grands Lacs d'Afrique Orientale – le lac Kivu », in Mouvement Géographique, 17^e année, n° 31 du 12 août 1900, col. 388.

⁶¹ SMULDERS, Rapport sur la fondation de la station missionnaire Tongres Sainte – Marie au Kivu adressé à sa Grandeur Mgr. ROELENS, Vicaire Apostolique du Haut-Congo. Copie transmise au D.G. E. KERVYN par le Père O. ULRIX par la lettre datée d'Anvers le 20 novembre 1911. Dossier M.601 : Missions Religieuses. Archives Africaines de Bruxelles. Ministère des Affaires Etrangères du Royaume de Belgique.

les jeunes pousses sont appréciées du bétail et les troupeaux s'y maintiennent dans un état splendide » (JUSSIANT, M., 1930 : 430-431 ; voir aussi PAGES, A., 1953 : 42).

La région des volcans Virunga connaît une végétation étagée suivant l'altitude. Généralement, c'est à partir de 2000-2500 m d'altitude qu'on rencontre les bambous. Dans la région des volcans Virunga, aussi bien au Congo que du côté rwandais et ougandais, la zone consacrée presque exclusivement à l'élevage bovin était comprise entre 2000 m et 3500 m d'altitude (VERSCHUREN, J., 1993 : 94). Le Dr. CARLIER, qui a séjourné au Kivu oriental entre 1904 et 1914, classe la région des volcans Virunga parmi les trois grandes et prospères zones précoloniales d'élevage bovin qu'il a observées. Outre la région des volcans Virunga, il cite la plaine de Luvungi (Ruzizi) sur les rives septentrionales du lac Tanganyika et les collines de Kabare-Katana au Sud-Ouest du lac Kivu chez les Shi du Sud-Kivu⁶².

Les éleveurs de gros bétail hutu et tutsi du Bwisha disposaient en outre d'une zone de transhumance à l'Ouest des volcans actifs. J. CAPELJE, Conservateur des Titres Fonciers au Kivu en a parlé en juin 1941 dans une étude consacrée aux droits indigènes dans les secteurs Sud du Parc National Albert (Virunga aujourd'hui). « Les terres du P.N.A. (Parc National Albert) », écrit-il, « sont grevées d'un droit de passage avec droit de pâturage permettant le déplacement de bétail d'une région du Bwisha (Sud-Est de Rutshuru) à l'autre (Mushari-Bwito et Masisi à l'Ouest et au Sud-Ouest de Rutshuru). Depuis longtemps », précise-t-il, « tout a été prévu pour que le Bwisha ne puisse pas manquer de terres pour pâturage »⁶³.

La zone exclusive d'élevage bovin du Bwisha et sa zone de transhumance décrites ci-dessus étaient contiguës aux domaines de chasse sur les flancs des volcans. Pour utiliser leur propre expression, les Pygmées Yanda « travaient la forêt » des volcans Virunga de plusieurs manières : chasse, apiculture, droit de péage sur les caravanes des commerçants traversant les volcans, monopole sur les produits forestiers tels que les lianes servant à fabriquer les boucliers (**isuri**), le bois mort odoriférant ou les fruits dits « **intake** » pour parfumer les lotions de corps et les habits, etc. La fabrication des gibecières et des ceintures de type cordon avec de grosses floches était aussi le monopole des Pygmées Yanda. La demande de ces deux articles était très élastique et solvable dans la région des volcans Virunga. Les cultivateurs, les éleveurs, les commerçants, les voyageurs et les guerriers ne se séparaient jamais de leurs gibecières qui leur servaient de fourre-tout. Les ceintures de type cordon étaient également très recherchées. Elles étaient en effet tout à fait indispensables à toute personne du fait qu'elles servaient à nouer les étoffes en peau de bête ou en écorce de ficus autour des reins. Enfin les Pygmées Yanda avaient le monopole de la chasse aux éléphants et de la vente des points d'ivoire dans la région des volcans à la fin du XIXe siècle et tout au début du XXe siècle (NZABANDORA, N.M., 1983 : 1-39).

⁶² CARLIER, Loc. déjà cité, voir note 7.

⁶³ CAPELSE, J., Note pour le Gouverneur de la Province de Costermansville suite à la dépêche n° 4033/AE/T du 9 avril 1941 de Monsieur le Gouverneur Général du Congo Belge, Costermansville, le 25 juin 1941, p.9. Dossier A12 ag : Droits indigènes au P.N.A. Archives de la Station administrative et technique des Secteurs Sud du Parc National des Virunga à Rumangabo (Nord-Kivu). Voir aussi Archives des Services des Titres Fonciers à Bukavu (Sud-Kivu) dans le dossier portant les mêmes références.

Avant la colonisation effective du Nord-Kivu, les Pygmées Yanda pouvaient ainsi se procurer tout ce qu'ils voulaient auprès des cours royales, des agriculteurs, des éleveurs, des forgerons et des commerçants venant de tous les horizons. Ils jouissaient d'un grand prestige et d'une grande considération sociale auprès de toutes ces catégories sociales. Leur puissance militaire était redoutée, leur amitié et leur alliance sollicitées par ces dernières. Mais ils ont mis à feu et à sang la région des volcans tout au début des années 1900. Il a fallu la coalition des éleveurs et des agriculteurs locaux ainsi que des armées coloniales allemande (à partir du Rwanda), anglaise (à partir de l'Ouganda) et du Congo belge pour les exterminer (NZABANDORA, N.M., 1983 : 1-39). Les Pygmées Yanda étaient provoqués par des expéditions punitives de la cour du Rwanda chargées de les réprimer parce qu'ils empêchaient la collecte et l'acheminement des tributs. Les Hutu et les Tutsi refusaient souvent de fournir les tributs sous prétexte que les Pygmées Yanda pillaient leurs biens et les attaquaient incessamment.

À part les guerres livrées par les Pygmées Yanda pendant certaines périodes, l'intégration sociale et économique des groupes sociaux du Bwisha au XIX^e siècle ne laisse pas l'ombre de doute. C'est en tout cas ce qui ressort des témoignages des premiers européens qui ont visité la région des volcans ou/et y ont séjourné entre 1900 et 1928. L'identité commune et monolithique des Hutu, des Tutsi et des Twa était enracinée dans les structures sociales et les pratiques tant religieuses que rituelles ainsi que dans l'organisation socio-économique de l'espace et la complémentarité tant socio-professionnelle que économique mutuellement avantageuse, sans oublier l'échange des services. Cette identité a été soumise à une rude épreuve sous et après la colonisation. On assiste durant les deux périodes à l'ethnisation des groupes sociaux du Bwisha et son instrumentalisation. La colonisation a collé aux différents groupes sociaux (Hutu, Tutsi, Twa) des étiquettes ethniques différentes alors qu'ils formaient au sens scientifique du terme une même ethnie et étaient intégrés dans les mêmes unités sociales traditionnelles comme nous l'avons vu. C'est ce phénomène que nous appelons ethnisation.

IV. L'ethnisation des groupes sociaux du Bwisha et son instrumentalisation

4.1. L'ethnisation des groupes sociaux du Bwisha et son instrumentalisation sous la colonisation.

Le décret royal du 3 juin 1906 obligeait tout agent territorial, tout chef de poste ou de secteur ou tout administrateur territorial d'effectuer des enquêtes ethnographiques et d'en faire un rapport régulièrement. Les colonisateurs belges ont fait fi des unités sociales traditionnelles pertinentes, opérationnelles au Bwisha et incluant aussi bien les Tutsi et les Hutu que les Twa (Pygmées Yanda). On dirait qu'ils étaient obsédés par la division et le classement des groupes sociaux du Bwisha en Tutsi ou en Hutu. Nous avons trouvé dans les documents d'archives manuscrits et datant de 1907-1908 par exemple les mentions suivantes : « Territoire de la Ruzizi – Kivu, Zone de Rutshuru-Beni, Secteur de Rutshuru, **Race Muhutu** »⁶⁴.

⁶⁴ Dossier A.I. (1370). Archives Africaines de Bruxelles. Ministère des Affaires Étrangères du Royaume de Belgique.

Les rapports annuels sur l'activité de la colonie du Congo Belge présentés aux Chambres Législatives Belges en 1920, 1921, 1922 et 1923 par exemple parlent du « Royaume des Bahutu sous l'administration du Mwami Daniel NDEZE ». Durant les années 1920 et 1930 le Territoire de Rusthuru, alors s'étendant du lac Edouard au lac Kivu, portait la dénomination de « Territoire des Bahutu ». A cette époque tous les territoires administratifs du Congo Belge portaient les dénominations ethniques sans exception. On parlait par exemple du « Territoire des Wanande-Sud, Chef-lieu Lubero », du « Territoire des Wanande-Nord, chef-lieu Beni », du « Territoire des Wahunde-Wanianga, chef-lieu Masisi », du « Territoire des Bahavu, chef-lieu Kalehe », du « Territoire des Banyabongo », chef-lieu Kabare », etc. C'est seulement à partir de 1935 que les dénominations ethniques furent abandonnées au profit des noms des Chef-lieux qui désignaient en même temps les territoires. On disait par exemple : « Territoire de Rutshuru, chef-lieu Rutshuru », « Territoire de Lubero, chef-lieu de Lubero », « Territoire de Beni, chef-lieu Beni », « Territoire de Masisi, chef-lieu Masisi », etc. Ces dénominations ont été conservées jusqu'aujourd'hui comme n'importe qui peut le remarquer.

Les dénominations ethniques des entités administratives seront récupérées au Bwisha lors de l'instrumentalisation de l'ethnisation, d'abord sous la colonisation pour des raisons de conservations de la nature et ensuite après l'indépendance pour des fins économiques et politiques. La première occasion de l'instrumentalisation des groupes sociaux du Bwisha fut les conflits fonciers entre les responsables du Parc National Albert (actuellement Virunga) créé en 1925 et les populations avoisinantes.

Ces conflits furent exacerbés par l'application abusive du décret royal du 9 juillet 1929 relatif à l'extension du Parc National Albert au Nord-Kivu. Ce décret a fait passer la superficie de la réserve intégrale de 24.000 hectares à 200.000 hectares et a créé des « territoires annexes » de 150.000 hectares dans les chefferies de Bukumu et de Bwisha au Sud-Est du Territoire de Rutshuru. Il précisait que les populations locales conserveraient tous leurs droits sur les territoires annexes en attendant les négociations en vue de leur rachat par le parc. Curieusement les « territoires annexes » furent délimités et incorporés dans la réserve intégrale entre 1929 et 1933. Les éleveurs, les agriculteurs et les chasseurs-collecteurs en furent expulsés. Ces trois catégories sociales ont lutté ensemble sans désespérer en continuant d'occuper et d'exploiter « les territoires annexes » comme par le passé. Les révoltes armées des Pygmées Yanda de Jomba et de Kamuronsa (**Sake**) ainsi que des Tutsi furent les plus redoutées par les responsables du Parc National Albert (NZABANDORA N.M., 2003 : 163-164).

Les services judiciaires et pénitentiaires de la Province du Kivu (alors Costermansville) furent débordés par l'ampleur des arrestations massives. En 1935, le Gouverneur Général du Congo Belge, P. RYCKMANS, a cependant bien signifié au Ministre des Colonies que les formalités de rachat des territoires annexes conformément au décret de 1929 n'avaient pas été respectées. Ce problème juridique a pris une tournure très inquiétante en 1937, date à laquelle le Parquet de Costermansville s'avisait que le décret du 9 juillet 1929 n'était plus applicable pour cette raison. En conséquence les jugements des contrevenants furent révisés, les prisonniers libérés et les amendes restituées. Désormais les procès-verbaux dressés par les responsables de l'Institut des Parcs Nationaux du Congo Belge à charge des contrevenants étaient systématiquement classés sans suite par les services judiciaires. Les rétrocessions de quelques réserves en 1937 et en 1939 n'ont pas pu

apaiser la fureur des éleveurs, des agriculteurs et des chasseurs-collecteurs qui se mobilisaient comme un seul homme. Finalement des véritables enquêtes de vacance de terres et le rachat des droits indigènes ne sont intervenus qu'en 1947-1948.

Mais le problème de terres pour l'élevage bovin et les cultures continua à se poser au Bwisha en dépit de l'émigration massive forcée vers les régions de Bwito et de Masisi en cours depuis 1929. Entre 1947 et 1957, le déficit de terres pour l'élevage et l'agriculture est passé de 5.124 hectares à 4.500 hectares dans le groupement de Rugari et de 5.779 hectares à 18.000 hectares dans celui de Jomba. Quant au groupement de Gisigari, il avait un excédent de 2.225 hectares de terres en 1947. Chose curieuse, il accusait un déficit de terres de 10.000 hectares en 1958. Le déficit de terres dans les groupements de Bweza, Jomba, Gisigari et Rugari riverains du Secteur Mikeno, abritant les gorilles de montagne, fut évalué à 34.500 hectares en 1958⁶⁵. Cette superficie dépasse les 32.000 hectares occupés par le parc dans ces groupements ! Comme il n'était pas question de céder ni le parc ni les plantations de pyrèthre avoisinantes et appartenant aux colons blancs, il fallait coûte que coûte renforcer davantage les migrations massives forcées. Mais ni les Twa, ni les Tutsi, ni les Hutu n'acceptaient d'abandonner totalement leurs terres ancestrales. Il fallait les diviser et les opposer pour éviter leur coalisation d'avant 1948.

Les autorités du Parc et de l'administration coloniale locale ont opposé les Hutu aux Tutsi en disant que les premiers étaient les seuls légitimes propriétaires des terres pour s'être installés les premiers dans la région. On ne sait pas sur quoi elles se sont basées pour soutenir de telles affirmations. Les idéologies, les mythes, les théories et les hypothèses (Cfr. l'hypothèse hamitique de Seligman) dont elles étaient nourries avant de quitter l'Europe ont remplacé la recherche et l'observation. Ce qu'on sait est que les responsables de l'Institut des Parcs Nationaux du Congo Belge avaient intérêt à déplacer tous les éleveurs Tutsi dont les pâturages naturels permanents étaient contigus au parc. Ils soutenaient que les Tutsi n'étaient pas de véritables autochtones, qu'ils avaient rencontré les Hutu et les Pygmées sur place et qu'ils s'étaient installés sur des terres antérieurement occupées par « la race muhutu »⁶⁶. Ils cherchèrent également à convaincre les Hutu que les vaches des éleveurs dévastaient irrémédiablement les cultures indigènes et provoquaient ainsi la famine dans la région. Les autorités locales du parc poussèrent même certains agriculteurs Hutu à agrandir leurs champs en détruisant et en labourant les chemins des vaches clôturés (**imirombero**). Par conséquent les vaches ne pouvaient plus se déplacer sans endommager les cultures.

Cette déprédation des cultures amena par exemple les Hutu du groupement de Jomba, auxquels on avait promis les terres libérées par les Tutsi, à réclamer auprès et avec l'appui de l'administration coloniale locale le déplacement forcé des 250 familles Tutsi et de leurs vaches « prédatrices » vers la région de Bwito-Mushari et de Masisi. Ces Hutu avaient pris à leur compte les arguments avancés par les Européens. D'après les enquêtes socio-foncieres et démographiques de 1957-1958, les Tutsi de Jomba constituaient 6,41 % de la population locale et détenaient seulement 45 % du gros bétail en 1958. En plus ils gardaient les vaches appartenant

⁶⁵ CAPRASSE L. et GREGOIRE R., Procès-verbal de la réunion tenue à Goma, Chef-lieu du District du Nord-Kivu, le 27 octobre 1959, p. 4. Dossier F.5.08/PNA. Archives de la station administrative et technique des Secteurs Sud du Parc National des Virunga à Rumangabo (Nord-Kivu).

⁶⁶ Dossier Fonds AGRI (39). Archives Africaines de Bruxelles.
Ministère des Affaires Etrangères du Royaume de Belgique.

aux Hutu et totalisant 55 % des vaches de la région. Par conséquent les arguments des responsables du Parc n'étaient pas fondés. Les vaches des Hutu étaient plus nombreuses que celles des Tutsi mais étaient dans la plupart des cas gardées par ces derniers.

Pour éviter une guerre civile très imminente, le Commissaire du District du Nord-Kivu, Léopold CAPRASSE, demanda en 1959 aux éleveurs Tutsi une trêve de trois mois et leur promit la rétrocession d'une partie du Secteur Mikeno. Pour s'opposer à cette promesse, pourtant ferme du Commissaire du District du Nord-Kivu, les conservateurs du parc soutinrent les revendications des pâturages du secteur Mikeno par les Hutu. Ils s'évertuèrent même à montrer que cette rétrocession serait inutile parce que, disaient-ils, « les Hutu n'accepteraient jamais que les Tutsi occupent la nouvelle zone de pâturage gagnée sur le parc ». Ils présentaient par conséquent le déplacement des éleveurs tutsi comme la seule solution réaliste et idéale (NZABANDORA, N.M., 2003 : 172-173). Finalement de nombreux Tutsi furent contraints à l'émigration, d'autres ainsi que leurs troupeaux de vaches envahirent le parc en 1959. Les arguments ci-haut décrits de l'administration coloniale locale et des responsables du Parc National Albert seront récupérés pendant les années 1970 et 1980 par bien des Hutu du Bwisha animés par des ambitions politiques. C'est ce que nous examinons dans les lignes qui suivent.

4.2. L'instrumentalisation de l'ethnisation des groupes sociaux du Bwisha après l'indépendance

C'est surtout à partir des années 1970 qu'un groupe d'intellectuels hutu oeuvrant à Kinshasa a pris à son compte les étiquettes ethniques des groupes sociaux du Bwisha datant seulement de l'époque coloniale et les a instrumentalisées pour des raisons de clientélisme et des fins politiques. Ce groupe estimait qu'il ne pouvait pas émerger politiquement autrement compte tenu des positions politiques et de l'importance économique des Tutsi aux temps forts du régime Mobutu. C'est notamment dans ce cadre que la MAGRIVI (Mutuelle des Agriculteurs des Virunga) fut créée et déploya ses activités divisionnistes. Il fallait mobiliser les Hutu du Bwisha qui forment la grosse majorité de la population locale.

Certains Hutu tentaient même des alliances avec d'autres groupes ethniques du Nord-Kivu hostiles aux Rwandophones et plus particulièrement aux Tutsi. La fin des années 1970 coïncide d'ailleurs avec le rebondissement de la contestation de la nationalité congolaise pour les Rwandophones du Nord-Kivu pour des raisons politiques et économiques. Bien des Tutsi étaient victimes de leur puissance économique dont les autres groupes ethniques étaient jaloux. Ils avaient beaucoup investi dans l'élevage bovin car ils considèrent traditionnellement la vache comme la voie royale de l'enrichissement. La démonétisation des billets de banque de décembre 1979 leur a donné raison tout en leur attirant la jalousie. Contrairement aux autres groupes ethniques du Kivu et d'ailleurs en République Démocratique du Congo, ils ont pu renflouer leurs caisses en abattant leurs vaches et en exportant de la viande vers les grandes villes du pays, principalement vers Kinshasa. Ils ont pu ainsi relancer d'autres activités économiques. Leur prospérité économique dont les autres groupes ethniques étaient jaloux leur a attiré beaucoup d'ennuis dont la contestation de leur nationalité congolaise.

Certains Hutu du Bwisha croyaient qu'ils gagneraient la sympathie des autres groupes ethniques du Nord-Kivu en faisant des alliances avec eux et en se désolidarisant des Tutsi. Certains hommes politiques et d'affaires tutsi ont également tenté des alliances tantôt avec les Hutu, tantôt avec les autres groupes ethniques du Nord-Kivu généralement hostiles aux Rwandophones. Ces groupes ethniques jouaient un double jeu uniquement pour « diviser pour régner ».

Pour se désolidariser des Tutsi, bien des Hutu ne voulaient pas qu'on les appelle « Banyarwanda ». A partir des années 1980, dire de quelqu'un qu'il est « Munyarwanda » fut considéré comme une injure grave, un déni de la nationalité congolaise. Certains Hutu ont même prétendu qu'ils parlaient non pas le « Kinyarwanda », mais le « Kihutu » ! D'autres, pourtant de haut niveau d'instruction, abrégeaient leurs noms rwandais pour leur donner des connotations des langues d'autres groupes ethniques de la République Démocratique du Congo. La crise de l'identité a ainsi atteint son comble ! C'est très grave lorsqu'on a honte de sa culture et de sa langue. C'est même ridicule. Pourtant, pendant toutes les grandes crises politiques et militaires qui ont secoué le Kivu après l'indépendance, les Tutsi, les Hutu et les Twa (Pygmées Yanda) sont toujours mis dans un même sac sans distinction. Nous en arrivons ainsi aux rapports traumatisants que les groupes sociaux du Bwisha ont entretenus avec les autres groupes ethniques du Nord-Kivu. La récurrence de ces crises fait cependant émerger une nouvelle prise de conscience ethnique originelle chez les groupes sociaux du Bwisha. Il ne peut pas en être autrement.

V. Les rapports conflictuels avec les autres groupes ethniques du Nord- Kivu.

Les rapports conflictuels entre les groupes sociaux du Bwisha et les autres groupes ethniques du Nord-Kivu sont récents. Ils datent seulement d'après l'indépendance de la République Démocratique en 1960 et contrastent vigoureusement avec la situation du XVIIIe et du XIX siècles. Cette situation est par exemple illustrée par la corporation des marchands qui contrôlait le commerce de sel de Katwe (côte nord-est du lac Edouard) depuis au moins le XVIII siècle. Cette corporation avait le monopole de l'exploitation de remarquables salines de Katwe et du commerce du sel au Sud-Ouest de l'Ouganda et sur toutes les côtes du lac Edouard au Nord-Kivu.

Les côtes du lac Edouard étaient jalonnées par un chapelet de marchés à la fin du XIXe siècle. Le centre commercial de Bitshumbi (Visthumbi aujourd'hui) situé sur la côte méridionale de ce lac dans le Territoire de Rutshuru fut visité par l'explorateur G.SCHWEITZER en mai 1891. Il témoigne à cette époque qu'il grouillait de monde le jour comme la nuit. Il y signala même des commerçants en provenance de Bukoba sur les rives occidentales du lac Tanganyika (SCHWEITZER, G. et FELKIN, R.W., 1898 : 208-209). Bitshumbi était aussi un grand centre de pêche et de traitement du poisson. G. SCHWEITZER, qui y séjournera en 1891, n'en croyait pas ses yeux. D'après ses propres mots, il s'était « cru en face de la transplantation des côtes de la mer Baltique en Europe et de leurs activités au cœur de l'Afrique ». Il témoigna enfin que les centres de pêche et commerciaux du lac Edouard dépendaient entièrement des régions montagneuses du Sud, de l'Est et de l'Ouest non seulement pour les produits artisanaux (les houes de Binza-Busanza au Nord-Est du Bwisha et celle de Utwe au Sud du Bunande) et vivriers, le petit et gros bétail, mais aussi même pour le bois de chauffe (SCHWEITZER, G. et FELKIN, R.W., 1898 : 210 – 211).

Le commerce du sel minéral de Katwe dans la région du lac Edouard était monopolisé par les Bakingwe. Ces derniers ne formaient pas un clan comme semble l'affirmer J.-P-CHRETIEN (2000 : 166). Il s'agissait plutôt d'une grande corporation des marchands composés de groupes hétérochiques venus de divers horizons, principalement des Tutsi et des Hutu aussi bien du Bwisha que du Rwanda et du Kigezi ougandais appelés Banyankole, ainsi que des Hunde et des Nande (KASEREKA-BAYIHOTA, 1991). Mais J. – P. CHRETIEN n'avait pas tout à fait tort. D'après les recherches effectuées aussi bien par E.R. KAMUHANGIRE dans le Sud-Ouest de l'Ouganda que par R.M. PACKARD chez les Nande et corroborées par les sources orales récoltées au Bwisha, les Bakingwe étaient sous le leadership du clan des Barenge, dit aussi clan des **Basinga** (composés de Hutu, Tutsi et Twa) et du clan nande des **Bashu** (KAMUHANGIRE, E.R., 1975 : 74-79).

Les Bakingwe ont lutté avec les Nande de Beni et de Lubero contre le royaume de Bunyoro parce qu'ils soutenaient la sécession de Toro dès 1834, contre les esclavagistes arabo-swahili de la côte orientale de l'Afrique à la fin du XIXe siècle et enfin contre l'occupation coloniale au début du XXe siècle. Les noms de Kalikwenzi et de Maboko son fils comptent parmi les grandes figures de la résistance nande contre les invasions extérieures (BERGMANS, L., 1971 ; KASAY KATSUVA, 1982 ; PACKARD, R.M., 1981). Comme nous l'avons déjà souligné, les rapports de solidarité et de coopération basés sur des intérêts économiques communs qui existaient au XVIIIe et au XIXe siècles entre les groupes ethniques du Nord – Kivu et les groupes sociaux du Bwisha contrastent avec la situation qu'on observe après 1960.

En 1962, le groupe ethnique nande et, à sa suite ou à son instigation, les ressortissants du Maniema ont claqué la porte et quitté la Province du Kivu sous prétexte que « la coalition des « Banyarwanda » des territoires de Goma, Masisi et Rutshuru avec les Bashi les marginalisait dans cette province ». Les députés et les ministres provinciaux ainsi que les cadres de l'administration originaires de ces trois territoires s'entendaient parfaitement bien avec les Bashi parce qu'ils avaient fréquenté les mêmes écoles secondaires au Sud-Kivu. Le Diocèse de Goma n'avait aucune école secondaire avant l'indépendance, contrairement au Diocèse de Beni-Butembo.

Les groupes ethniques Nande, Nyanga et Hunde se sont alors coalisés dans le Province du Nord-Kivu. Tandis que les Hutu et les Tutsi qui militaient pour le maintien de l'unité de l'ancienne province du Kivu, en furent exclus. Les Hutu et les Tutsi de Rushuru ont eu deux réactions lorsque la division du Kivu en trois provinces (Maniema, Kivu Central et Nord-Kivu) fut consommée. Ils ont d'abord privé la Province du Nord-Kivu des infrastructures de Goma, Chef-lieu de District à l'époque coloniale. Les Nande, les Hunde et les Nyanga sont alors allés installer les bureaux de la Province du Nord-Kivu dans le village de Kirotshe à l'époque dépourvu de toute infrastructure, en dehors d'un dispensaire rural. Les habitants de Rutshuru ont également coupé les communications entre le Chef-lieu de cette province avec les territoires de Beni et Lubero habités par les Nande. Ils avaient abattu des arbres pour barrer la route et érigé des barrières bien gardées. Les Nande ne pouvaient donc pas traverser le Bwisha dans le Territoire de Rutshuru.

Les territoires de Goma et Rutshuru furent par la suite déclarés « Territoires contestés » et administrés par des commissaires extraordinaires dépendant directement de la capitale, située pourtant à plus de deux mille kilomètres à vol d'oiseau. Le Territoire de Shabunda au Sud-Kivu se trouvait également dans la même situation.

Au cours de la même période une guerre tribale extrêmement meurtrière fut déclenchée en 1963 contre les « Banyarwanda » sans aucune distinction dans le Territoire de Masisi par les Hunde avec l'appui du gouvernement provincial du Nord-Kivu présidé par les Nande. Ce conflit tribal armé, qui a duré jusqu'en 1966 est connu sous le nom de « guerre de Kanyarwanda ». Les Tutsi et les Hutu furent massacrés à grande échelle et jetés dans le lac Vert situé à une vingtaine de kilomètres de Goma. Auparavant les Hunde avaient d'abord commencé par incendier les archives de l'état civil dans toutes les entités administratives locales pour qualifier ensuite tous les Rwandophones de réfugiés ou d'étrangers.

Finalement des ministres et des hauts cadres administratifs rwandophones furent nommés dans le Gouvernement provincial du Nord-Kivu. Le Professeur MUJINYA Edmond, par exemple, fut nommé Ministre de l'Intérieur et de la Justice à dessein. Il devait convaincre les « Banyarwanda, ses frères, » à déposer les armes et les rassurer. Bien souvent les troupes militaires provinciales et les milices tribales en profitaient pour continuer à massacrer les « Banyarwanda » désarmés.

La contestation de la nationalité des Rwandophones du Kivu fut de nouveau relancée à la fin des années 1980. C'est la raison pour laquelle les élections des responsables des entités décentralisées furent annulées au Kivu et on refusa de recenser de nombreux rwandophones. La contestation de la nationalité des « Banyarwanda » a été poursuivie au niveau national lors des travaux de la Conférence nationale, entre 1989 et 1993.

Comme en 1963, elle fut doublée en 1993 d'une nouvelle guerre ethnique dirigée contre les Banyarwanda (Hutu et Tutsi) dans les territoires de Walikale et de Masisi. Comme en 1963, les Hunde et les Nyanga furent soutenus par les Nande qui se trouvaient encore une fois à la tête de la Province du Nord-Kivu. Pendant que les milices tribales combattaient tous les « Banyarwanda », les Tutsi sans distinction furent traqués au Kivu en 1995 et surtout en 1996 par l'armée régulière, les services de sécurité, les administrateurs de territoires et les milices populaires improvisées. Ils furent finalement refoulés par dizaines de milliers vers le Rwanda (NICOLAI, H., 1998 : 56-59). Même les Hutu originaires du Bwisha ne furent pas épargnés. Ils furent par exemple expulsés des territoires de Beni et de Lubero. Un camp de réfugiés fut aménagé pour eux au Centre de Rushuru. Leurs familles auraient été toutes massacrées par la suite par les milices Nyanga (Katuko Ka Baroba), Hunde (Batiri) et Nande (Ngilima) qui venaient de fusionner pour former les Maï Maï du Nord-Kivu et dont le quartier général était implanté à Rwindi qu'ils avaient investi en avril 1996. Comme on le sait, ces Maï Maï du Nord-Kivu furent utilisés par Kabila Laurent-Désiré dans sa guerre de libération du Congo-Kinshasa (octobre 1996-mai 1997).

CONCLUSION

Comme Philippe BRAUD l'a si bien montré à propos des Juifs, l'identité d'un groupe peut se cristalliser autour des événements traumatisants perpétrés contre lui. Le vécu et le souvenir de ces événements peuvent donner corps au sentiment d'une identité distincte partagée par les persécutés (BRAUD, P., 2002 : 88). La précarité et les échecs à moyens termes des tentatives d'alliance avec les autres groupes ethniques du Nord-Kivu ainsi que les événements récurrents et traumatisants rappelés ci-dessus ont amené les groupes sociaux du Bwisha à une nouvelle forte prise de conscience ethnique originelle. Leur destin est implacablement commun. On évolue donc vers la consolidation de l'identité originelle qui, comme nous l'avons montré, fut soumise à de rudes épreuves sous et après la colonisation.

BIBLIOGRAPHIE

1. BARTH, F. (éd.), **Ethnic Group and Boundaries. The social organization of Culture Difference**, trad. Partielle in POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, **Théories de l'ethnicité**, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, pp. 203-249.
2. BERGMANS, L., **Les Wanande. Tome I : les Baswaga (Aperçu historique)**, ABB (Assomption Butembo-Beni), Butembo, 1970.
3. BRAUD, P., **Sociologie politique**, 6^{ème} éd., Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 2002.
4. CHRETIEN, J.P., **L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire**, Aubier, Paris, 2000.
5. CUNNINGHAM, A.B. « Peuples, parcs et plantes. Recommandations pour les zones à usages multiples et les alternatives de développement de Bwindi Impénétrable, Ouganda », in **Document de Travail Peuples et Plantes**, n° 4, 1996, pp. 1-64.
6. CUYPERS, J. B., « Les Bantous interlacustres du Kivu », in VANSINA, J. (éd.), **Introduction à l'ethnographie du Congo**, Edition Universitaire du Congo, Bruxelles / Kinshasa, 1966, pp. 201-211.
7. DREVET, J.F., **Les plantations européennes dans le Kivu d'altitude**, Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle en géographie, Université de Paris X.
8. DUBUISSON, J., « Note sur le tribut dans le Territoire de la Rutshuru », in **Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit Coutumier Congolais**, vol. 3, n° 3, pp. 61-63 et vol. 3, n° 4, pp. 84-89.
9. HAUZEUR, A., « L'os Ishango, ancêtre de la calculette. Et si les mathématiques étaient il y a 20.000 ans sur les rives des grands lacs africains ? », in **Le Soir** de samedi 16 et dimanche 17 décembre 2000, p.11.
10. JUSSIANT, M., « Le bétail indigène au Kivu. Son évaluation et son

- avenir », in **Bulletin Agricole du Congo Belge**, vol. XXI, n° 2, 1930, pp. 430-433.
11. KAMUHANGIRE, E., « The pre-colonial economic and social history of East Africa, with special reference to South-Western Uganda Salt Lakes Region », in OGOT, B. (éd.), **Hadith 5 (Economic and social history of East Africa)**, East African Publishing House, Nairobi, 1975, pp. 66-89.
 12. KASAY KASUVA, L.L., **Le pays nande au Kivu septentrional (Zaïre) : Dynamique des populations et organisation de l'espace en milieu équatorial d'attitude**, Dissertation présentée en vue de l'obtention du diplôme d'études supérieures en Géographie (DES), Faculté des Sciences, Université de Lubumbashi, 1983.
 13. KASEREKA BAYIHOTA, **Contribution à l'étude des aspects socio-économiques de la conservation de la nature dans les villages voisins du Secteur Centre du Parc National des Virunga**, Rapport de stage effectué à l'école de Faune de Garoua (Cameroun), 1991.
 14. MATHIEU, P. et MAFIKIRI TSONGO, « Enjeux fonciers, déplacements de population et escalades conflictuelles (1930-1995) », in MATHIEU, P. et WILLAME J.C. (éd), **Conflits et guerres au Kivu et dans la région des Grands Lacs. Entre tensions locales et escalade régionale**, Institut Africain / L' Harmattan, Tervuren / Paris, 1999, pp. 21-62.
 15. MOELLER, A., **Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province Orientale du Congo Belge**, Institut Royal Colonial. (I.R.C.B.), Bruxelles, 1936.
 16. NICOLAÏ, H., **La répartition et la densité de la population au Kivu**, Mémoire de l'Académie Royale des Sciences d'Outre- Mer, Bruxelles, 1998.
 17. NZABANDORA, N.M., « Le rôle des Pygmées Twa des contreforts des volcans Virunga dans l'histoire socio- économique du Nord-Kivu : fin XIXème siècle- début XXème siècle », in **Cahiers du CERUKI** (Centre de Recherches Universitaires du Kivu), 2^{ème} série, n°8, 1983, pp. 1-39.
 18. NZABANDORA, N.M., **Histoire de conserver: Evolution des relations socio-économiques et éthnoécologiques entre les parcs nationaux du Kivu et les populations avoisinantes (RD Congo)**, Thèse de doctorat présentée en vue de l'obtention du titre de Docteur en Sciences Sociales, orientation Anthropologie, Université Libre de Bruxelles, 2003.
 19. PACKARD, R.M., **Chiefship and cosmology. An historical study of political competition**, Indiana University Press, Bloomington, 1981.
 20. PAGES, A., **Un royaume hamite au centre de l'Afrique**, Institut Royal Colonial Belge (I.R.C.B.), Bruxelles, 1933.
 21. PAGES, A., « Au pays des volcans », in **Grands Lacs**, n° 4, 1953, pp.33-43.
 22. SALEE, A., BOUTAKOFF et DE LA VALLEE PUSSIN, J., **Résultats scientifiques de la Mission Géologique du Comité National**

- du Kivu**, Institut écologique de l'Université de Louvain, Louvain (Belgique), 1939.
23. SCHWEITZER, G. et FELKIN, R.W., **Emin Pasha, his life and work. Compiled from his journals, letters, scientific notes and from official documents**, Archibal Constable and C°, Westminster, 1898.
 24. SCHWETZ, J., " Un voyage d'étude dans la région du Lac Kivu (Tsé-Tsé), Trypanosomisase animale, Elevage et colonisation", in Congo, Tome II, n° 1, 1930, pp. 9-41.
 25. SOCIETE DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE (Pères Blancs), **Rapport annuel, 1923-1924 du Vicariat apostolique du Haut-Congo**, Société des Missionnaires d' Afrique, Alger, 1925.
 26. TAYLOR, A.C., « Ethnie », in BONTE, P. et IZARD, M. (sous dir. de), **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**, Presses Universitaire de France, Paris, 2000, pp. 242-244.
 27. VERSCHUREN, J., **Les habitats et la grande faune : évolution et situation actuelle. Exploration du Parc National des Virunga**, 2^{ème} série, Fasc. 29, Fondation pour Favoriser les Recherches Scientifiques en Afrique, Bruxelles, 1993.
 28. VERVLOET, G., « Aux sources du Nil. Dans la région des volcans, du Lac Albert-Edouard et du Ruwenzori. Zone de la Rutshuru-Beni, Congo Belge », in **Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie**, vol. 34, n°4, 1910, pp. 107-137, vol. 34, n° 6, pp. 393-411 et 1909, vol. 33, n° 31, pp. 255-298.
 29. WAYLAND., E., **Summary of Program of the Geological Survey of Uganda for years 1919-1929**, Uganda Protectorate, Entebbe, 1931.
 30. WAYLAND, E.J., **Report of the Geological Survey Department of Uganda**, Uganda Protectorate, Entebe, 1927.
 30. WEBSTER, J.-B. and UNOMAH, A.C., "East Africa : The expansion of commerce", in FLINT, E.J., (éd.), **The Cambridge history of Africa. Vol. V: c. 1790 – c. 1870**, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1976.

SURVIE IDENTITAIRE ET PRESSION DEMOGRAPHIQUE : POINT DE VUE D'UN MUHUNDE DE MASISI.

par BATUNDI NDASIMWA Léon , assistant à l'Institut Supérieur des Techniques Appliquées (ISTA) / Goma.

1. Introduction

La communauté des Bahunde est une des communautés autochtones du Nord-Kivu. Les Bahunde vivent principalement dans les territoires de Masisi, Rutshuru et Walikale au Nord-Kivu, on les retrouve également au Sud-Kivu notamment dans le territoire de Kalehe. Malgré les grandes calamités (Masisi signifie justement en Kihunde région des calamités) et les conflits sanglants qui endeuillent continuellement cette région, les populations se sont accrues au point que cette région est à ce jour l'une des zones les plus densément peuplées de la RDC.

En effet, les statistiques de la population, au 30 juin 1984 donnent :⁶⁷

En territoire de Masisi, 482.160 habitants dont 208.768 étrangers (43,29%) sur une superficie de 4400 Km² soit une densité de 109,58. hab. / Km²

En territoire de Rutshuru : 407.506 habitants dont 99.926 étrangers (24,52%) sur une superficie de 3.229 Km² soit une densité de 126,20. hab. / Km²

La grande proportion des étrangers recensés étant des immigrés rwandais, on comprend facilement que l'immigration soit la principale cause de l'impressionnant accroissement démographique que connaissent ces territoires.

L'immigration des Banyarwanda au Congo était libre et clandestine ou organisée par le colonisateur belge. Il y a aussi des vagues successives de réfugiés politiques venant du même pays, le Rwanda. La majorité de cette population d'immigrés ou de réfugiés sera reçue par la communauté des Bahunde en territoire de Masisi et de Rutshuru. Mais, comme cela ne se fait pas sans problèmes, l'identité communautaire hunde peut-elle survivre à cet afflux des Banyarwanda ?

A notre connaissance, cette question n'a pas encore fait l'objet d'une étude approfondie du point de vue du Muhunde. On notera cependant le travail de Mr Eugène Muhima⁶⁸ où il dénonce la volonté affichée des combattants hutu d'exterminer les autochtones du Nord-Kivu ainsi que l'ambiguïté dans l'attitude du Président Mobutu et de son armée dans les conflits ethniques et dans le dossier du retour des réfugiés rwandais de 1994.

Notre hypothèse provisoire est que les ressortissants des populations d'immigrés ou de réfugiés sont en train, par leur nombre, leur culture, leur puissance économique et leur logique belliqueuse, de mettre en péril la survie identitaire de la communauté des Bahunde.

Loin d'entamer le procès des immigrations et des transplantations des populations banyarwanda dans le Buhunde, le terroir des Bahunde, nous voulons plutôt, en nous situant du point de vue de ce Muhunde qui a été contraint de subir l'arrivée de ces

⁶⁷ B.H. RUKATSI : l'intégration des immigrés au Zaïre, cas des personnes originaires du Rwanda, Ed. Etat et Société 2004, p.32

⁶⁸ Eugène MUHIMA : Génocide pour un hutuland, fév. 1996. Kin

populations et de vivre avec elles, essayer de comprendre le désarroi identitaire qui semble caractériser le Muhunde présentement.

Pour cela, avant d'arriver à la conclusion, nous aurons articulé notre propos autour des trois points suivants :

- le contexte historique de l'arrivée des Banyarwanda au Buhunde
- les conséquences de l'immigration des Banyarwanda sur la communauté des Bahunde
- les recommandations aux collectivités et même aux individus.

2. Contexte historique :

Du temps de sa prospérité (16^{ème} siècle), le royaume des Bahunde dont la capitale était établie à Kalembera, en face de l'actuel chef-lieu du territoire de Masisi, s'étendait du Bwito actuel jusqu'au sud du lac Kivu près de Bukavu en passant par le Bugoyi au Rwanda⁶⁹. Tout cet espace parle le Kihunde.

La vie dans un village hunde s'organisait autour du Bushenge (barza), sorte de case principale où se retrouvaient les sages du village. Les repas y étaient pris collectivement, les visiteurs y étaient reçus, et les grandes décisions y étaient prises comme par exemple le règlement des conflits ou l'organisation pratique des initiations des jeunes du village. Les Bahunde étaient des agriculteurs chasseurs. Ils élevaient le petit bétail.

Administrativement, les Bahunde étaient regroupés en chefferies gouvernées par des « *Bami* », rois qui avaient pouvoir sur les hommes et la terre dont ils laissaient la jouissance aux membres des clans (familles élargies).

Le roi était secondé par un grand conseil constitué par :⁷⁰

- le shamwami (frère aîné du roi), président du conseil
- le muhunga (frère cadet du roi) chef des armées
- le shabakungu qui dirige les Bakungu, les ministres
- le shabatambo, chef des batambo, les gouverneurs.
- et bien d'autres...

La structure coutumière était encore en vigueur à l'arrivée du colonisateur belge. A un moment donné, les colonisateurs favorisèrent la réunification des différentes principautés bahunde de Masisi (1931) mais supprimèrent la principauté bahunde de Bwito dont ils exilèrent le chef Kamoli à Bukavu avant de l'annexer à celle du Bwisha de Rutshuru sous l'administration d'un mwami ne connaissant ni leur langue, ni leurs coutumes. La situation fut rétablie en 1966 en faveur de Hangi Bukavu Nyamulaa, fils du roi exilé, mais le mal était déjà fait car le chef du Bwisha avait eu tout son loisir d'y déverser le trop-plein de sa population, ses opposants politiques et tous ceux qui lui venaient du Rwanda, pendant 35 ans.⁷¹

L'ère coloniale vint donc avec ses corvées et ses humiliations, ses routes à construire et ses plantations à défricher. Les propriétés foncières claniques sont purement et simplement réquisitionnées ou même spoliées sans aucune contrepartie. Le besoin toujours croissant en main d'œuvre dans les plantations, les mines

⁶⁹ MAHANGAIKO Lembo et al. : Quelques considérations géographiques, historiques et culturelles, Bruxelles, 1994. p.

⁷⁰ déjà cité

⁷¹ déjà cité

et les usines au Congo-belge, les problèmes de famine et de surpeuplement au Rwanda, sans doute aussi l'effectif insuffisant et l'insoumission des populations autochtones aux travaux forcés, amènent l'administration coloniale à organiser l'immigration massive des Banyarwanda au Congo. De 1937 à 1954, environ 163.967 personnes avaient déjà été installées.⁷² C'est pourquoi, si on peut estimer à 3% le taux d'accroissement annuel de cette population d'immigrés légaux, pourrait-on dire, leur nombre ne dépasserait pas le demi million d'âmes maintenant. Ce qui est loin d'être le cas.

La MIB (Mission d'Immigration de Banyarwanda) mena cette opération en territoire hunde sans aucun égard aux droits des populations locales. Dans certains cas d'ailleurs, l'administration coloniale n'hésita pas à briser les structures coutumières locales pour, par exemple, ériger, en plein territoire hunde, la chefferie autonome de Gishari (1939), enclave de 350 Km² dans la chefferie Bashali, exclusivement peuplée des Banyarwanda, dirigée par un chef tutsi désigné par le Mwami du Rwanda. Ils sont 6.176 en 1945. Quand on la supprime, le 16 janvier 1957, la chefferie de Gishari vient d'accomplir 18 ans pendant lesquelles les frustrations des uns et des autres se sont cristallisées.

Ajoutons alors que l'immigration libre et clandestine des Banyarwanda avait commencé plus tôt que cette immigration organisée. Après 1918, il y a beaucoup de Banyarwanda fuyant la famine ou simplement venus à la recherche de terres. Cette immigration clandestine s'est cependant poursuivie et considérablement accentuée dès la cessation de l'opération officielle et surtout après l'indépendance du pays. Il y a aussi la vague des réfugiés politiques (environ 60.000) en 1959 à la suite de la destitution du Mwami Kigeri V au Rwanda. Ceux-ci sont principalement installés dans des camps à Ihula (Walikale), à Bibwe (Masisi) et à Kalonge (Kalehe).

Le rôle joué par les missionnaires catholiques était vraisemblablement de protéger les intérêts du colonisateur. Il fallait donc favoriser l'installation des immigrés dans le Buhunde. Pour avoir une main d'œuvre d'immigrés abondante, courageuse et humble, les catéchèses et autres messes sont dites en kinyarwanda, et tant pis pour les indigènes autochtones ! La dégénérescence de la culture hunde est accélérée : langue inhibée, objets de la culture ancestrale dévalorisés, transformation des noms des lieux comme le cas de Bilambitso qui devient Birambizo, etc... Toute éclosion d'une élite intellectuelle locale est découragée de façon évidente dans les écoles. Voilà pourquoi l'écrasante majorité des enseignants, des infirmiers et même des prêtres est constituée de rwandophones.

Le rôle qu'a joué l'Etat congolais était on ne peut plus ambigu. Déjà, il n'est pas normal qu'à l'accession du pays à l'indépendance, le statut juridique des ressortissants du Rwanda établis au Congo ne soit pas clairement défini alors que leur cas était très bien connu. Mobutu vint encore aggraver la confusion lorsque par l'ordonnance loi n° 71-020 du 26 mars 1971 il accorda collectivement et indistinctement la nationalité à tous les ressortissants rwandais. Dix ans après, c'est la loi n°81-002 du 29 juin 1981 qui vient rejeter le principe d'acquisition collective de la nationalité dans cette situation déjà suffisamment explosive. Toutes ces contradictions ne sont pas en faveur d'une cohabitation pacifique et harmonieuse

⁷² déjà cité, p.82

entre les immigrés et les autochtones. Tout ceci pour dire que la question de la nationalité au Congo est exacerbée par des manœuvres politiciennes dans un contexte de déchéance de l'Etat congolais. En effet, on a vu des soldats de Mobutu se battre aux côtés des miliciens hutu pour massacrer les autochtones. Le colonel Makabe, de sinistre mémoire, avec son acolyte hutu Bigembe ont massacré, au matin du 15 décembre 1995, des femmes et les enfants de l'orphelinat SAMS de Masisi, brûlé toutes les maisons de la cité de Masisi exception faite de la paroisse, des maisons de l'état et de l'hôpital qui n'échappera pas en 1996 aux armes lourdes des Banyamulenge de l'AFDL.

La victoire du FPR en 1994 va déverser des Rwandais par millions à l'est de la RDC, renforçant encore les extrémistes rwandophones qui profitent de la grande faiblesse du gouvernement zaïrois pour se fondre dans la masse et y insérer tous ces immigrés non recensés au préalable.

3. Conséquences de l'immigration des Banyarwanda dans le Buhunde .

Nous les citerons sans trop les approfondir parce que nous attendons beaucoup du débat qui suivra pour nous enrichir mutuellement.

3.1. Les espaces s'amenuisent :

Les terres arables réservées aux indigènes, déjà fortement réduites par les concessions dites BLOCS CNKI (Comité National du Kivu), après l'amputation faite en faveur du parc Albert, sont disputées entre les autochtones et les immigrés. La surpopulation sur ces terres finit par provoquer l'explosion d'une violence colérique. Les riches éleveurs ont de plus en plus besoin de pâturages. Les blocs CNKI ne leur suffisent plus. Profitant d'un système judiciaire corrompu, ils envahissent ce qui reste des terres des paysans hunde. Les autochtones doivent reculer ou se confiner sur des parcelles de plus en plus réduites en attendant le prochain coup. Et lorsque les plantations des cultures industrielles des blocs CNKI sont transformées en pâturage, cela provoque aussi un nouvel exode des familles des anciens ouvriers dans ces plantations, un pâturage n'ayant pas besoin d'une main d'œuvre abondante.

En même temps que la terre, les chefs locaux (bami, les rois) ont perdu la grande partie de leur pouvoir. Comme on dit en kihunde : « *mwami butaka* », c-à-d c'est la terre qui fait un roi.

3.2. Les services (écoles, hôpitaux et même l'administration) sont désormais contrôlés par les nouveaux arrivants qui comptent parmi eux plus de gens instruits suite à l'option des missionnaires catholiques qui ont choisi de les scolariser de préférence. Les jeunes autochtones resteront peu instruits. Et, plus récemment, depuis les années des conflits beaucoup plus généralisés, disons à partir de 1993, les écoles péniblement montées par les autochtones avec l'aide de l'Etat ou des autres confessions religieuses sont les premières à être brûlées. Actuellement dans le Masisi, nombreux sont les jeunes hunde de quinze à dix sept ans qui n'ont pas connu l'école.

3.3. Le choc des cultures est inévitable : les arrivants ont conservé leur langue, leurs coutumes et leurs rites. En cela, à l'image de l'enclave de Gishari, ils constituent partout où ils sont des îlots rwandais au Congo. Une confrontation

culturelle est engagée. Des noms des lieux ou des personnes sont déformés, perdant ainsi leur signification originelle.

A titre illustratif :

- * Kishali, terre du roi Kashali, était devenu Gishari
- * Bilambitso, le plateau où les esprits désincarnés venaient reposer leurs jambes, s'appelle Birambizo.
- * Kibatshiro, plateau où l'on taillait les pirogues, est tantôt dit Gibaciro, tantôt Kibarizo.
- * Nina Ongu ou Nya-Ongu, le siège des dieux, nous a fait fuir de Goma en 2002 sous le nom de Nyiragongo.
- * Nyamurairi, dieu qui guide, est transcrit par les volcanologues Nyamulagira.
- * Le lac que les Bahunde avaient baptisé « shanga » parce qu'il est tributaire des volcans et entrainé en ébullition lors des éruptions volcaniques, s'appelle lac Kivu parce qu'en kinyarwanda, sauf erreur de notre part, un lac se dit « *kivo* ».

Les conflits ayant dispersé les bahunde ont fait une grande victime : la langue kihunde qui n'est plus parlée correctement que par les personnes d'un certain âge. Les grandes concentrations humaines où on pouvait entendre parler le kihunde ont disparu. Les cases « bushenge » (barza) ont disparu du paysage. Et c'est dommage parce que de tels barza, outre leurs fonctions de parlement du clan, faisaient office d'école de la vie pour l'initiation des jeunes. Par exemple, le rite « *mukumo* » ne se limitait pas à la circoncision des jeunes garçons mais comprenait toute une série d'étapes de formation telles que : tendre des pièges, chasser, parler la langue, battre le tambour, danser, s'initier à divers jeux et aux métiers.

3.4. En possession du pouvoir économique, les immigrés cherchent le pouvoir politique. Les confrontations armées avec les autochtones sont au rendez-vous. Elles sont très souvent attisées par des faux leaders des deux camps en mal de positionnement.

La première confrontation armée directe entre les deux groupes date de 1964. Elle a lieu à Karuba dans le Kishali. On l'a dénommée « *kanyarwanda* ». Disons alors que, si avec cette première confrontation, on pouvait penser qu'on avait affaire à un conflit à base identitaire entre deux communautés voulant s'affirmer au besoin par ce moyen, les conflits armés qui suivront vont mettre à nu les vrais enjeux : à savoir la lutte pour la possession de la terre, la recherche du pouvoir économique et la conquête du pouvoir politique. Ce qui, en clair, veut dire que patriotisme mayi mayi, défense des Banyamulenge et tous les autres paravents sont des notions qui cachent mal une volonté d'accaparement.

3.5. La nouvelle société tend à se cloisonner :

Chaque communauté veut s'enfermer dans ses coutumes pour faire face solidairement aux obligations sociales, aux peurs fondées ou non, à la survie de la communauté.

1. Pour conclure :

Nous avons analysé le contexte historique dans lequel les immigrés et les réfugiés banyarwanda sont arrivés au Congo. Ceux-ci sont arrivés clandestinement ou de manière organisée par le colonisateur, ou encore à la suite des famines et conflits armés au Rwanda. Ceux qui se sont installés au Buhunde ont modifié durablement toutes les données démographiques, sociales et économiques dans cette région.

On a signalé que cette installation ne s'est pas faite à l'avantage de l'autochtone hunde dont personne ne s'est soucié. S'il pouvait avoir des droits sur la terre à préserver, droit de parler sa langue, droit de danser au clair de lune, droit de vénérer le dieu de son choix, droit d'aspirer à un avenir meilleur, sans bruit de canons, ce doit être **avec et non contre les autres**.

Le peuple muhunde désormais dispersé dans les forêts ou dans les bidonvilles de nos cités, sans terre et sans âme, à la merci de la faim et des maladies, ne pourrait survivre à cet afflux d'immigrés banyarwanda que si les uns et les autres prenaient conscience du tragique de la situation et s'employaient à trouver des mécanismes de sauvegarde de ce qui peut encore l'être.

C'est pourquoi, aussi bien pour poursuivre la réflexion avec tous que pour espérer voir la présente journée déboucher sur quelque chose de concret qui pourrait être, par exemple, une prise de position personnelle d'au moins certains d'entre vous ici en faveur d'une étude approfondie des problèmes exposés, nous faisons les recommandations suivantes :

A l'Etat congolais :

- Régler une fois pour toute la question de la nationalité des Banyarwanda présents au Congo
- Réhabiliter le pouvoir coutumier des Bahunde
- Rétablir l'autorité de l'Etat sur tout le pays
- Veiller à la protection des populations et de leurs biens
- Avoir le courage d'affronter une réforme agraire
- Orienter les immigrés récents et les réfugiés loin des frontières de leur pays d'origine
- S'impliquer dans l'organisation et la réussite de la conférence de paix sur la région des grands lacs

Au Muhunde :

- Réhabiliter les structures scolaires dans le Buhunde
- Réhabiliter la culture hunde : langue et façon d'être.
- Favoriser la communication avec des immigrés, anciens ou nouveaux par l'instauration et le respect des mécanismes de dialogue

Aux immigrés :

- Lutter contre l'exclusion inscrite dans les schèmes mentaux par un effort permanent de reconnaissance des droits des autres
- Accepter dans les faits que les relations intercommunautaires ne peuvent pas être gérées exclusivement par la loi du « plus grand nombre » et encore moins par celle du « plus fort »
- Accepter de perdre quelques fois au nom de la paix et de la cohabitation pacifique
- Se montrer moins belliqueux et privilégier la palabre à l'africaine.

Voilà les quelques idées que j'ai été content de partager avec vous aujourd'hui. Je remercie tout le monde pour la grande attention que vous m'avez accordée.

IDENTITE ET IDENTITES CHEZ LES NANDE DE BENI-LUBERO

par Dr MALIKWISHA MENI

0. INTRODUCTION.

Nous remercions infiniment Pole Institute pour nous avoir donné l'occasion d'échanger sur les Nande dont le monde extérieur ne parlait pas beaucoup il y a une trentaine d'années, si ce n'est les seuls historiens et quelques rares socio-anthropologues, Cornevin, Ki Zerbo et nombreux étudiants dans leurs mémoires ou travaux de fin de cycle.

Tout en reconnaissant la grande valeur de ces études réalisées par les étrangers sur les sociétés africaines, il faut cependant se rendre à l'évidence qu'elles ont leurs limites, entre autres de créer des clichés qui ne correspondent pas toujours à la réalité. Mais aujourd'hui, suivant les recommandations de notre héros national Patrice Emery LUMUMBA, qui, en 1960, avait déjà souhaité que notre histoire soit écrite depuis le Congo par les Congolais, pour bien sûr une meilleure intelligibilité, quelques courageux Nande ont commencé à bien écrire sur cette tribu. Pour mémoire, nous allons citer à titre indicatif, plusieurs ouvrages du feu KAVUTIRWAKI Kombola, décédé en Belgique il y a une dizaine d'années, MASHAURI TAMBITE, et il y a une année MUWIRI KAKULE et KAMBALUME ont publié un ouvrage remarquable intitulé « **Identité culturelle dans la dynamique du développement** ». Ces derniers nous ont beaucoup inspiré pour la rédaction de notre communication.

Quelques précautions dans l'analyse des schèmes mentaux s'imposent aux chercheurs honnêtes.

1° La science se veut neutre, mais elle ne l'est pas toujours à cause justement de notre sociologie et plus encore à cause de la conception des rapports sociaux, fruits de notre histoire.

Exemple : quand deux consortiums américains et européens construisent ensemble un vaisseau spatial, d'éminents scientifiques vous parleront innocemment, que tel apport a été construit selon une technologie européenne. Dans le fond, ils pensent, j'imagine, à la technologie universellement valable ;

2° Il nous faut éviter de raccourcir l'histoire en voulant expliquer certains faits comme des causes, alors qu'il s'agit plutôt des effets. Aujourd'hui plus qu'hier, il faudra insister sur la nécessité d'enseignement de l'histoire à nos enfants pour tenter de comprendre le processus, combien complexe, de la création des mythes et des schèmes mentaux. Ils ne se créent pas dans le vide et sans raison. Ils ne sont jamais circonstanciels. Ils se construisent au fil des temps dans les communautés.

Exemple : le commerce international chez le peuple nande est un phénomène récent. Il est depuis des siècles un grand agriculteur et vit de la terre et pour rien au monde il ne peut céder sa terre, sa mère nourricière.

Les historiens de l'Economie prétendent que tout le monde est passé par cette étape et ils l'appellent « Etape de pré décollage économique ». Nos propres laborieuses en sont encore là, histoire oblige, il faut les comprendre.

3° Dans les textes introductifs à cette journée ouverte, parlant des identités meurtrières telles qu'évoquées par le Libanais devenu célèbre Amin Maalouf, il est dit que c'est depuis une quinzaine d'années que les affrontements dits interethniques ont débouché dans les Grands Lacs à des massacres. Pourtant, pour le Burundi, il y a eu aussi d'autres graves troubles en 1965, 1969 et surtout 1972. J'ai été particulièrement heureux d'apprendre que les Burundais ont courageusement décidé d'ouvrir un débat thérapeutique sur ce chapitre, pour espérer arriver à une paix durable.

Avec ces observations, nous pouvons tenter de comprendre qui est Nande et qui sont Nande à Beni et à Lubero.

1. DE LA SITUATION GEOGRAPHIQUE DES NANDE

Les Nande constituent une tribu Bantu de la République Démocratique du Congo (RDC). Ils se retrouvent principalement à plus de deux millions d'individus sur les territoires de Beni et de Lubero au nord du Nord-Kivu, qui, depuis une réunion des médecins Chefs des zones à Goma en 1992, s'appelle familièrement le « grand nord ».

Le « pays » nande a comme limites :

A l'Est : le massif du Ruwenzori et la rivière Lubililiza prolongée au nord par le lac Edouard.

Au Sud : se trouvent les territoires de Rutshuru et de Walikale. Ici se trouve le Parc National des Virunga (P.N.Vi), patrimoine international qui a énormément souffert de la guerre et des conflits.

A l'Ouest : la province orientale avec les régions des Bakumu, les Bapiri. Là se trouve aussi une importante aire protégée, le Parc National de la Maiko.

Au Nord : La province orientale avec la région des Bapakombe, Bambuba, des Lese et des Batalinga.

L'espace des Nande est très montagneux dans le territoire de Lubero et connaît des basses terres tropicales à Beni, et à l'Ouest. Les Nande parlent la même langue dite le Nande qui est une langue bantu parlée dans la Région des Grands Lacs africains. Les linguistes la classent dans la zone J avec comme sigle J42. Cette langue bantu appartient au groupe bantoïde, sou-branche Niger-Congo, famille Congo-Kordofan.

Les Nande dits parfois Yira ont toujours été des agriculteurs et éleveurs de petits bétails, mais depuis la fin de la colonisation, ils s'adonnent à l'élevage de gros bovins, particulièrement ces trois dernières années. Au début des années 1960-1970, producteurs et vendeurs des produits maraîchers, pour l'ouest de la RDC, les Nande ont profité de leurs aptitudes de négociants pour se lancer dans le commerce de traite tant au niveau national qu'au niveau international, ce qui leur vaut aujourd'hui une grande réputation de commerçants.

Aujourd'hui, le commerce de cette région est plus tourné vers l'Orient que vers la capitale Kinshasa ou vers l'Europe. La raison en est simple : les nombreux troubles du Congo ont démolis non seulement les infrastructures socio-économiques, mais aussi et particulièrement les voies de communication traditionnelles entre l'Est et l'Ouest, les routes, les chemins de fer. Seule la voie aérienne permet encore de relier à coût élevé, les gens de l'Est, du Centre et de l'Ouest de la RDC.

Ces deux territoires de Beni et de Lubero ont pu, malgré de nombreux assauts destructeurs pendant la guerre et conflits, résister grâce à l'entreprenariat à haut risque qu'ont manifesté les acteurs de développement. N'eussent été les incertitudes de la guerre, plusieurs projets de développement endogène auraient vu le jour : aménagement de nouvelles centrales hydroélectriques, aéroport, industries de transformation, aménagement des routes de desserte agricole, constructions des écoles supérieures, etc. Le dynamisme de cette nombreuse population n'est plus à démontrer. C'est aussi une des parties de la RDC les plus peuplées avec des densités de près de 300 habitants dans la région maraîchère.

Cette densité importante explique l'importance des conflits fonciers et l'appauvrissement accéléré des sols non protégés à cause de la pression démographique sur ceux-ci, de même que sur les aires protégées.

La population urbaine est en pleine expansion à cause de l'insécurité créée dans les milieux ruraux ces six dernières années. Deux villes en voie d'urbanisation concentrent la majorité des citadins ; il s'agit de Beni en territoire de Beni et de Butembo en territoire de Lubero qui abriteraient aujourd'hui respectivement près de 300.000 habitants et 650.000 habitants depuis les conflits dans le Masisi Rutshuru, l'éruption de Volcan à Goma et les différents conflits de guerre dans l'Ituri.

En plus de sa vocation agro-pastorale, la région est une des meilleures régions touristiques du monde, à cheval sur l'Equateur, jouissant d'un climat tempéré dans les montagnes et tropical dans les basses terres. On y trouve en plus de l'importante biodiversité du P.N.Vi. en voie d'extinction à cause de la guerre, le lac Edouard très poissonneux, participant avec la Rivière Rutshuru aux sources du Nil, le Mont des lunes, le massif du Ruwenzori avec sa neige éternelle, des grottes avec des stolodites, de nombreuses sources d'eau minérales, des réserves d'okapis, de chimpanzés, de gorilles de montagne, les paons congolais, sans parler de la forêt équatoriale. L'acharnement des seigneurs de guerre sur cette région s'explique aussi par la richesse de son sous-sol en nombreuses ressources minérales rares.

2. LES CARACTERISTIQUES DES NANDES.

2.1. Du point de vue culturel

Selon MUWIRI, les Nande occupent un espace discateur, constitué de deux blocs : le grand bloc et le petit bloc.

☞ Le Grand bloc comprend tous les Nande qui se retrouvent dans cinq collectivités administratives sur les huit de deux territoires de Beni et de Lubero. Il s'agit des collectivités suivantes :

- pour le territoire de Lubero :
La collectivité des Bamate avec Chef-lieu Mambasa,
la collectivité des Batangi avec chef-lieu Bingi,
la collectivité des Baswagha avec chef lieu Musienene

N.B. la 4^{ème} collectivité est occupée par la tribu des Bapiri

- Pour le territoire de Beni :
La collectivité des Bashu avec chef-lieu Vuhovi,
La collectivité du Ruwenzori avec chef-lieu Mutwanga ;

N.B. Deux autres collectivités celle de Beni à l'Ouest et au Nord-

Ouest et celle des Batalinga au Nord-Est sont habitées par des franges importantes des Nande.

☞ Le petit bloc est constitué par les Nande vivant dans la partie Centre-Nord du territoire de Beni et entouré par d'autres peuples.

On y trouve un groupement appelé Kainama avec chef-lieu du même nom.

Ces Nande distincts géographiquement du grand bloc homogène cité plus haut s'appellent les Banande-Kainama.

Ce groupement a comme limites :

- à l'Est : la collectivité des Batalinga habitée par les Batalinga,
- au Nord : la province Orientale par ses parties occupées par les Bangali-Tchali et par les Bahema-Boga.
- A l'Ouest : le groupement des Balese Avonkutu
- Au Sud : le groupement des Bambuba -Kisiki.

Cela montre qu'au-delà de ceux qui se réclament Nande, vivent dans les territoires de Lubero et Beni depuis des siècles d'autres groupes sociaux bien plus minoritaires que les minorités connues. Et sociologiquement, ils s'identifient aux Nande, ce qui fait dire à l'observateur pressé que seuls les Nande occupent cet espace qui regorge aujourd'hui comme hier d'une dizaine de tribus, avec leurs langues propres et leurs coutumes propres.

Cet espace nande est homogène par la culture et la langue nande qui tend à s'imposer par la loi de la démographie nande, mais il reste hétérogène par la diversité des tribus qui y vivent en harmonie depuis des siècles. Il y a une trentaine d'années, des peuples rwandophones, tutsi et hutu se sont introduits dans le sud de Lubero. Et c'est seulement là qu'il y a eu une cohabitation difficile.

Il est bon de rappeler que plusieurs hommes d'affaires et fermiers avaient recruté pour leurs nombreuses fermes disséminées dans les territoires de Lubero et Beni, des bouviers rwandophones, réputés bons bergers. Grande fut la surprise de ces grands fermiers lorsqu'en 1996, comme un seul homme, ces bouviers se sont présentés à la Cité de Butembo, à Lubero et à d'autres postes administratifs pour des demandes de papiers de rapatriement au Rwanda, alléguant pour leur sécurité.

Perplexe, les autorités les ont laissés partir au grand dam des fermiers. Quelques temps après, la guerre de libération éclata et ceux-là sont revenus comme militaires responsables avec de comportements arrogants de conquérants au grand étonnement de la population nande.

2.2. Du point de vue économique

Les Nande sont des Bantu de tradition nettement agriculteurs mais ouverts sur le monde extérieur, ils se sont d'abord intéressés à la commercialisation des produits maraîchers, puis au commerce de traite, au niveau national et international. Mais de plus en plus, ils sont intéressés à l'industrialisation et aux bâtiments.

C'est ainsi que le mode de vie traditionnel en ressent un coup, maisonnettes en pailles, habitations par familles, sont en voie de disparition en faveur de la vie en village typique des centres urbains et en ville. La ruée vers l'or, le diamant, etc. peut avoir un effet positif, mais elle a tendance à déscolariser les jeunes à la recherche d'une vie facile, car désabusés par l'inactivité, si pas le chômage de jeunes diplômés. Comme partout en RDC, c'est le secteur informel qui est porteur d'espoir, faute d'un cadre macro-économique incitateur du secteur formel.

La fille et la femme nande souffrent elles aussi de discrimination sociologique ; d'abord au niveau des études secondaires et supérieures, et par conséquent dans l'accès aux différentes responsabilités dans les organisations sociales.

2.3. Du point de vue socio-politique : vision du monde⁷³

André Akoun affirme que : « les hommes d'une société ne sauraient se passer d'une certaine représentation de leur monde, c'est-à-dire d'un ensemble de repères identificatoires et de vecteurs chargés d'interdits, de permissions, d'espoirs, de résignations, qui les relient entre eux, qui les légitiment dans leurs pratiques sociales et qui organisent jusqu'à leur imaginaire.

La vision du monde d'un peuple peut être intelligible grâce à une analyse du contenu véhiculé par la langue. La langue pour chaque peuple véhicule le génie créateur. C'est pourquoi il apparaît très difficile de se développer (s'élever à un niveau dans tous les domaines économique, social, environnemental et culturel) dans une langue étrangère.

Les grands traits de la vision nande du monde.

Toute vision du monde, dit MUWIRI Kakule, a connu le point de départ la recherche de l'insertion harmonieuse de l'homme dans le monde. A l'instar de tous les hommes de la terre, les Nande n'ont pas manqué de s'interroger sur leur place dans le monde. Comme tout homme, la question de l'origine des êtres, celle de la mort et de l'après-mort ne les ont pas laissés indifférent. Bien plus, l'existence dans leur vie, des contrariétés, des hasards, des chances et malchances, ainsi que des présages, l'ont conduit non seulement à reconnaître l'existence des forces en action dans le monde mais aussi à prendre conscience de ses limites et de sa dépendance. Aussi ne pouvaient-ils que chercher à reconnaître la place qui leur revient dans le concert des existants afin de pouvoir mener une conduite conséquente.

Toujours selon le professeur MUWIRI Kakule, la vision Nande du monde *serait plus vécue que pensée*. Il a trouvé que la langue nande présente trois racines, une verbale et deux nominales dont les contenus de plusieurs mots qui en dérivent font écho de cette vision. La polysémie de ces mots dérivés explique champ de l'existence en rapport avec l'Univers avec ses êtres.

Critères fondant la perception nande du monde.

La vision du monde nande, selon MUWIRI, porte sur cinq points fondamentaux : la division de l'Univers, la division des existants, la catégorisation des puissances, les modalités de faire exister, l'ambivalence de l'homme.

1° *La division de l'univers se réalise en 2 parties, chacune avec ses existants : monde immatériel (supra-sensible) avec ses existants, et le monde sensible également avec ses existants.*

2° *Division des existants*

La vision nande du monde divise les existants en deux groupes :

⁷³ Selon Akon, A : 1972 : 563, la société peut se définir comme une totalité complexe, un système de relations entre les hommes englobant le politique, l'économique, le culturel, le religieux.

- d'un côté, les puissances ou forces et énergies
- de l'autre les non puissances ou signes

3° Catégorisation des puissances.

Le Nande va inventorier les différentes puissances dont dépend son existence à partir de certains critères qui sont basés sur les caractéristiques qu'il croit reconnaître :

1) Critère de nécessité.

⇒ Créateur et les créatures

2) Critère d'efficience

Très efficient → le grand esprit

Plus efficient → purs esprits

Efficient → esprits des humains

Moins efficient → énergies

3) Critère d'autonomie

Soit on a des puissances autonomes (agents actifs), être suprême, purs esprits, esprits des humains, l'homme.

Soit on a les puissances non autonomes (agents passifs)

4° Les modalités de faire exister

Toutes les réalités ne sont pas appelées à exister de la même façon suivant la loi de l'efficience. C'est pourquoi, l'appel d'une réalité à l'existence peut dépendre de la nature de l'agent, des circonstances et des lieux, et du vouloir ou non vouloir de l'agent.

- Suivant la nature de l'agent, les modalités de faire exister sont les suivantes :

- 1) Etre suprême : volonté
- 2) Esprits non incarnés : volonté + parole + action
- 3) Esprits désincarnés : volonté + parole + action
- 4) Homme : volonté + parole + action + contact
- 5) Animal : action + contact
- 6) Energie : contact

- Suivant les circonstances et les lieux, les mêmes agents peuvent être bénéfiques ou néfastes. D'où ces moments et lieux sont-ils sujets à des interdits.

Remarque : Le mot « contact » désigne aussi bien le toucher que la proximité, tout comme la présence dans le champ opératoire c'est-à-dire le champ d'influence des forces.

- Suivant le vouloir ou non vouloir de l'agent.

5°. L'ambivalence de l'homme.

L'homme appartient au monde des éléments sensibles avec son corps perceptible.

L'homme appartient également au monde immatériel puisqu'il a un composant d'esprit. Par son intelligence et sa volonté, l'homme appartient à la catégorie des puissances.

Par son corps et son sang, il appartient au monde des signes.

Cette double appartenance fait de lui, d'un côté une puissance, et de l'autre un support permanent ou temporel d'autres puissances et des énergies.

III. DE LA MISE EN PLACE DES NANDE EN RDC.

Tous les Nande ont conscience de leur provenance de Kitara en Uganda, région située au nord-est du massif du Ruwenzori.

D'après les historiens, le royaume de Kitara aurait été fondé vers le 10^{ème} siècle et conquis au 15^{ème} par les Banyoro. Bien après, ce serait les Luo qui viendraient détrôner ces derniers.

Les traditions chez les Nande de la RDC et les Konzo de l'Uganda n'attribuent pas les migrations aux contacts avec les Hema (ou Nyoro) ou avec les Luo, mais plutôt avec les Ganda. Selon ces traditions, les Nande étaient fabricants des pirogues dans un royaume dirigé par les Ganda. Un jour, le chef Ganda monta dans une de leurs pirogues qui, malheureusement, chavira. Suite à cette catastrophe, le peuple dut s'enfuir jusque dans les terres qu'il occupe actuellement.

Le pourcentage élevé du vocabulaire commun entre le Nande et le Nyoro laisse entrevoir un contact prolongé entre les deux peuples. Il faut remarquer que des individus se disant Bito se retrouvent tant chez les Alurs (Luo) que chez les Nande. Chez les Nande de la RDC et le Konzo de l'Uganda, on rencontre tous les clans insérés dans les structures socio-politiques avec les mêmes totems, les mêmes relations de plaisanteries, les mêmes croyances, ce qui montre que ce peuple avait la même physionomie avant les migrations.

L'itinéraire de différentes migrations se présente comme suit :

Certains ont traversé la Semuliki près du lac Albert et se sont installés à Kainama.

D'autres ont traversé la Semuliki près du lac Edouard. D'autres encore avaient traversé au sud du Lac Edouard et s'étaient installés dans l'actuel territoire de Rutshuru non loin de Vitshumbi, d'après la thèse de Mashauri Tombile.

Les Nande comptent aujourd'hui les clans traditionnels suivants :

Basukali, Bahombo, Babira, Batangi, Bakira, Bamate, Babinga, Balegha, Baseru, Baswagha, Bakumbule (11 clans).

Mais les recherches ont montré qu'il y avait en réalité 17 clans avec leur totem

0. Babinga :Ebaku « babouin »
1. Bahambo : Endungula « tourterelle »
2. Bahira : Enganga « paon »
3. Bahumbi (Bito) : Ngerebe « Singe babouin »
4. Balegha : Engavi « mouton sauvage »
5. Bakira : Embogho « buffle » et Kiregherya « espèce d'oiseau »
6. Bakita : ?
7. Bakumbule : ?
8. Bamate : Kasundi « petit oiseau avec col blanc).....
10. Banyangala : Engavi « mouton sauvage »
11. Banyasanza : Engavi « mouton sauvage »
12. Baseru : Engavi « mouton sauvage »
13. Basongora : Engavi « mouton sauvage » et Ekisukali « moineau »
14. Basukali : Engavi « mouton sauvage »
15. Bagwagna : Engwe « léopard »
16. Batangi : Ekitangi « espèce de singe »
17. Batike : Akakorura « porc-pic ».

En plus de ces clans, il y a d'autres tribus qui sont assimilés aux Nande depuis plus d'un siècle et vivent en harmonie ensemble. Jamais il n'y a eu d'identités meurtrières car, ils dirigent eux-mêmes les entités politiques qui leur sont reconnues traditionnellement. Ici comme à l'extérieur du pays nande, nos parents et chefs coutumiers ont toujours fait une recommandation de sagesse à savoir : « Partout où vous irez, si vous voulez vivre longtemps avec les autres qui vous accueilleront, évitez de vous mêler de leur pouvoir traditionnel. » C'est ainsi qu'à Rutshuru, Masisi, Goma, Mwenga, Walikale, Mambasa, dans l'Ituri, cette consigne a été scrupuleusement respectée.

CONCLUSION

Les Nande des territoires de Beni et de Lubero sont homogènes et hétérogènes à la fois.

Homogènes, ils le sont grâce à leur langue bantu et se retrouvent principalement dans trois collectivités sur quatre à Lubero et deux sur quatre à Beni. Ils sont répartis en trois entités traditionnelles différentes à Lubero avec trois grands chefs coutumiers, par exemple. A Beni, la même chose. Ils n'ont jamais eu de grand chef coutumier unique ou Mwami. Et en tout il y a 17 clans.

Hétérogènes, ils le sont d'abord parce que depuis des siècles, ils ont vécu en paix avec d'autres tribus (une dizaine) sur le même territoire sans conflits majeurs, ou tout simplement jamais d'identités meurtrières. Les Nande accueillent chez eux de nombreuses tribus qui ont appris à y vivre. Lega, Shi, les Hutu, Hema, Azande qui ont construit des maisons et entretiennent des champs ou du commerce. Beaucoup d'Ougandais de différentes tribus y vivent en paix depuis la chute de Idi Amin jusqu'aujourd'hui. Ceci pour tenter de démontrer que les NANDE vivent en convivialité avec tout le monde épris de paix. C'est donc bien faux, ceux qui penseraient qu'ils n'aiment pas vivre avec les autres.

Voilà, Mesdames et Messieurs, ce que je peux succinctement vous dire sur l'identité et les identités non meurtrières chez les NANDE.

Section 4 : Echos de la journée

GRIFFONNAGES SUR LE BLOC NOTES D'UN PARTICIPANT.

par Jean –Marie KATIKATI ,consultant ISDA.

Les réflexions introductives de la matinée nous ont centré sur l'anamnèse du vécu mental des habitants de la sous-région africaine des Grands Lacs. En effet, les habitants d'ici, des humains comme ceux de partout, nagent dans les mêmes moments, les mêmes lieux, dans plusieurs Histoires, mieux, plusieurs vérités selon leurs identités. Mais en fait, qui a défini ou a intérêt à définir ces identités et, au-delà, distiller des idéologies identitaires véritables prismes déformants des réalités ambiantes !

Notre attention a été focalisée sur les particularités de ces identités meurtrières et/ou meurtries. Elles ont été présentées comme des « binômes » en perpétuel conflit dans un amalgame de mécanismes multiplicateurs :

le complexe « terre \Rightarrow pouvoir \Rightarrow identité \Rightarrow idéologie identitaire », la transfrontalièreté, le poids de la tradition, le modernisme mal assumé, etc.

Dans la complexité de cette situation où tout bouge par paires antinomiques quel serait notre intérêt commun pour ne pas rater le virage actuel ? Les exposés de la mi-journée nous ont placés devant des choix, on dirait en paires de mots : perdre / gagner, symbole de mort / symbole de paix, peuples vus en binômes / peuples vus en mosaïques, zizanie / dialogue, peur / insécurité entre grands et petits groupes,.....

Nous pouvons tous gagner en exploitant les symboles de paix qui ont existé, qui subsistent encore aujourd'hui et qui se créent pour demain. A nous de les déceler. La cohabitation des peuples en mosaïques est un modèle vécu dans la sous-région. Cela devrait nous inspirer en tant qu'acteurs sociaux. L'appartenance aux grands groupes ou aux petits groupes (nous évitons les mots chargés minorités / majorités) ne devrait pas nous distraire. Nous avons la libre option de nous inquiéter ou de nous sécuriser mutuellement. La « parole » par son pouvoir magique peut nous aider en nous reliant les uns aux autres par le dialogue sans re-éditer l'exploit de la tour de Babel.

Telles des lucarnes dans nos murs psychologiques, les réflexions finales nous ont globalement recommandé :

- de regarder le futur et d'agir à travers des identités mobilisatrices dans les nouveaux espaces de liberté : société civile, médias de proximité, voire partis politiques ;
- de conjurer la peur « sorcière » et ses boucs émissaires qui nous poussent, en tant qu'intellectuels, à la déresponsabilisation personnelle, à accorder des primes à l'impunité de ceux qui nous gouvernent, à instrumentaliser les grandes questions au lieu de cerner des problématiques pertinentes, bref : à introduire le virus de la fragmentation des peuples ;
- de construire des solutions valables avec l'autre, avec les autres (la communauté internationale par exemple), de construire un destin commun dans la douleur mais pour des intérêts partagés , et, in fine, de construire une citoyenneté responsable.

N.B. Les items soulignés dans le texte seraient des thèmes d'actualité et d'avenir à approfondir.

LES NANDE AU CONTACT AVEC D'AUTRES CIVILISATIONS : LECTURE DE QUELQUES VÉCUS INDICATEURS

Par KAKITSA SIBABINDULA , directeur général de l'ISTA/ GOMA

L'organisation des premières sorties massives des banande de leur terroir (le Grand Nord) et même les premiers grands mouvements à l'intérieur de ce même terroir peut être attribuée en grande partie au colonisateur belge. Ce dernier avait découvert que le munande réunissait des qualités d'un bon travailleur aux contacts apparemment peu conflictuels.

A la rencontre d'autres peuples, le munande s'est révélé très attaché à sa « nandité » (son identité nande). En effet, lorsqu'on observe ceux qui sont partis dans le Sud Kivu (route Minova-Kalehe), dans la province Orientale, dans le Masisi, dans le Bwito et dans le Bwisha, les uns pour les plantations, les autres dans des mines, on constate qu'ils sont souvent regroupés en petits villages nande.

Pour les nande, garder une distance par rapport à l'autre ou aux autres permet non seulement de conserver et de sauvegarder sa « chère identité nande » mais aussi de diminuer les contacts considérés par lui comme source de frictions ou de conflits.

Ce comportement prend sa source dans l'ancienne façon de vivre des banande. Auparavant, chaque chef de famille vivait au milieu de ses champs, isolé des autres. Chacun voulait que l'on puisse parler de « chez Muhindo, chez Paluku, etc. ceci faisait partie de l'affirmation de soi en ayant un « chez soi ». Les traces laissées par cette façon de vivre s'observent encore aujourd'hui dans le fait que le jeune nande marié cherche en priorité à avoir un chez soi. C'est avec le colonisateur que les grandes agglomérations ont pris naissance.

Cet attachement et ce souci permanent de sauvegarder son identité s'observent également chez les garçons qui se marient rarement aux filles d'autres cultures. Par contre, les filles sont souvent animées de l'esprit de découvrir d'autres cultures et sont facilement mariées par des jeunes garçons d'autres tribus. Mais elles aussi arrivent à imposer aux enfants qu'elles mettent au monde les noms de chez elles et cela malgré leur docilité exemplaire.

Comme toute stratégie a ses avantages et ses inconvénients, il arrive à la longue que le maintien de la distance par rapport au reste de la société suscite des suspicions et arrive à créer chez les autres le sentiment d'exclusion. Les nande n'acceptent pas en général cette accusation et pourtant lorsqu'ils ne sont pas associés à la réalisation d'un projet ou à la gestion du pouvoir (politique, économique...) ils se disent aussi exclus. Il faut donc qu'ils acceptent qu'au cours de cette prise de distance s'ils conçoivent seuls (la construction d'une école, d'une église,...), s'ils exécutent seuls (un projet) et si plus tard ils exploitent seuls une œuvre qui se veut pour tous, le seul vocabulaire attendu est l'exclusion. Malheureusement la réaction des autres est parfois similaire et le comportement de regroupement, de recroquevillement sur son identité s'enracine dangereusement dans les esprits des dirigeants et populations des Grands Lacs.

Les libérations actuelles agissent plus dans le sens du renforcement des attachements aux origines, aux identités d'origine. Aujourd'hui, par exemple, les acteurs politiques de la transition n'arrivent pas à se détacher de leurs composantes d'origine. Il y a dans les Grands Lacs des structures politiques et socio-économiques qui prédisposent à cet attachement ou à cette réduction de l'homme à sa « petite »

identité. Des structures politiques et socio-économiques doivent être pensées pour libérer l'homme des Grands Lacs de cette emprise identitaire.

Aussi le regroupement en petits villages nande ne s'explique pas uniquement par le seul souci de conserver et sauvegarder sa culture. Arraché de son milieu et incertain, il veut recréer son « Bunande ». Non seulement vouloir se retrouver, mais se retrouver chez lui. Bref, outre l'attachement à son identité culturelle, le Nande est aussi attaché à son terroir.

Le Belge savait bien que tout paysan est par définition attaché à sa terre qui lui donne tout. Une des stratégies de le maintenir dans la mine de Manguredjipa à 100 kilomètres de Butembo était que le Belge l'amenait à bord d'un véhicule conteneur qui circulait pendant deux à trois jours dans la même cité de Butembo avant de les conduire lentement et arriver après une longue semaine à la mine. Ces ouvriers ont passé plusieurs années à cette mine sans savoir qu'ils étaient près de leur village d'origine.

Pour stigmatiser cet attachement à son terroir d'origine, l'exemple de feu mon père est aussi parlant. En effet, mon père qui était scieur à Kisharo (Rutshuru) m'avait révélé qu'aux premières années de leur arrivée à Kisharo ils rassemblaient 10 à 20 livrets d'identité et les envoyaient par une personne pour aller payer l'impôt chez eux à Lubero. Lorsque le Mwami Ndeze (chef coutumier du Bwisha) alors administrateur de Rutshuru a été informé, ils avaient préféré commencer à payer deux impôts (celui de Rutshuru pour être en règle avec Ndeze et celui de Lubero, « chez nous »). Mais plus tard, enracinés progressivement dans le Rutshuru et fatigués de payer un double impôt, ils avaient fini par comprendre qu'un citoyen doit se sentir chez lui là où il est et doit donc y payer l'impôt au lieu de continuer à croire qu'il doit quelque chose à son milieu d'origine.

Cet attachement à son milieu d'origine montre que la libération d'un homme vis-à-vis de son terroir d'origine peut être un long processus. Il faut pour cela que le milieu d'accueil réunisse les conditions de se sentir chez soi.

Le sentiment du « chez nous » est aussi parmi les plus naturels mais il devient source de conflits lorsqu'il évolue vers le « chez nous et chez nous seuls ». Ici encore les autres crient à l'exclusion et le conflit est ouvert. Et lorsqu'on se sent à l'aise à un endroit, on veut que cet endroit devienne carrément le prolongement de son terroir d'origine. D'où par exemple la création du village dénommé « Bunande » à Mweso.

Le degré d'attachement à son terroir d'origine est encore très développé chez les peuples des Grands Lacs. On le voit dans les regroupements en villages sur critère ethnique et cela un peu partout (Masisi, Rutshuru, Walikale, Grand Nord) et les expressions telles que Rwanda natal, ubuthaka bwa thatha (en kihunde : la terre de mon père) montrent combien l'homme des Grands lacs est encore « réduit » par cet attachement à son « chez nous » qu'il veut voir devenir son « chez nous et chez nous seuls ».

Outre ces deux attachements ci-dessus qui réduisent l'homme des Grands lacs, il y a aussi l'ouverture de ce dernier à d'autres réalités. Par exemple à Kiwanja (Rutshuru), j'ai connu un certain Mushenzi qui avait obtenu ce prénom suite à un voyage (Lubero-Rutshuru) à bord d'un véhicule conduit par son ami. Comme il était transporté gratuitement, il avait gardé ses bagages sur sa tête pour ne pas abuser de la gentillesse de son ami. La nouvelle s'était vite répandue et il a été surnommé Mushenzi (en swahili : non civilisé). Pour réparer cet affront, il a juré d'acheter un véhicule avant sa mort. Heureusement pour lui, son rêve s'est réalisé car j'ai vu le véhicule de Kambale Mushenzi à Kiwanja.

La sortie du Munande au contact avec d'autres civilisations l'a ouvert à d'autres horizons en le plaçant dans un grand champ de défis à relever : atteindre le même niveau des affaires que..., posséder la même capacité de production que..., atteindre le même niveau d'études que..., arriver au même grade que..., voyager comme..., effacer la honte enregistrée devant..., etc. Cet ensemble de défis le détermine et le conditionne en le maintenant dans ses privations, son don de soi. Il veut arriver à tout prix à créer des pistes d'épanouissement de la famille. Et dès qu'il est sur une piste, il tient à la réussite.

Pour les Grands Lacs actuels, un grand défi à relever par la classe politique est la suppression de cette réduction de l'homme à de petites identités (de culture et de terroir). Le processus du réveil est déjà visible à l'horizon à travers les dialogues intercongolais, interburundais, etc. Il ne faut pas que les Grands Lacs ratent cette occasion ultime. Pour cela il ne faut plus que les politiciens et surtout les populations des Grands Lacs se fassent distraire encore par une croyance à une naïveté, une docilité illimitées.

Un jeune colonisateur belge qui avait cru à cette docilité chez son domestique nande est allé jusqu'à lui ordonner de manger ses matières fécales. Ce dernier, sans mot dire, lui avait administré une bonne gifle. Les comportements similaires à celui de ce jeune Belge sont nombreux (mépris, intimidations, crachats, exclusions, agressions, viols, vols, pillages, etc.)

Voyant que le recours à la gifle est un mode de réaction rare et extrême chez le Nande, certains ont préféré utiliser l'intimidation pour le dompter. Dans ce cas, le plus souvent il vous évite, il s'éloigne et vous le perdez presque définitivement en termes de relation d'homme à homme. Il se méfie de vous et développe une prudence vis-à-vis de l'intimidateur. Avant donc d'intimider un Nande, il faut d'abord accepter de le perdre en termes de confiance car pour lui, intimider c'est cesser d'avoir de la considération envers l'intimidé.

Comme pour le petit Belge qui s'est retrouvé par terre, dans les Grands Lacs nous devons nous poser les questions telles que :

- Est-ce qu'avec les Hunde réputés très accueillants, nous ne sommes pas allés trop loin ?
- Est-ce qu'avec les habitants de l'Est de la RD Congo, nous ne sommes pas allés trop loin ?
- Est-ce qu'on n'est pas en train d'aller trop loin avec les agressions ?
- Est-ce qu'on n'est pas allé trop loin avec l'exclusion ?

Le message de la gifle du papa domestique à la génération actuelle des dirigeants et des peuples des pays des Grands Lacs est clair :

- Il n'y a pas de docilité sans limites
- Il n'y a pas de mépris sans limites
- Il n'y a pas d'exclusion sans limites

Comme il n'y a pas d'intimidations sans limites

A la limite, les peuples sont condamnés à s'accepter et à vivre ensemble dans la complémentarité : vouloir ou pas !!

Kakitsa Sibabindula

PERSONNES REELLES ET IDENTITES PLAQUEES

Interview avec Dr. HANGY LUGHUMA

Conseiller en développement.

Projet CECI-ACIPA.

Question (Q) : Docteur Hangy, au cours de la journée porte ouverte organisée à Bujumbura par Pole Institute, vous avez exprimé une préoccupation quant à la gestion et même aux manipulations identitaires dans certains milieux. Pouvez-vous être plus explicite pour nos lecteurs ?

Réponse (R) : Tel que vous me voyez, je suis un paysan, fils de paysan. J'ai grandi dans un milieu paysan, et, devenu médecin vétérinaire, j'ai beaucoup travaillé avec le monde paysan à partir de Jomba, dans le Rutshuru, où, vers les années 80, Hutu et Tutsi cohabitaient sans heurts. C'est l'époque où le hutu Habyarimana est président du Rwanda voisin et s'entend à merveille avec Mobutu du Zaïre. D'un côté comme de l'autre de la frontière entre les deux pays, les Hutu sont très fiers de l'image de réussite et d'intégration qu'ils reflètent. Côté Zaïre, la communauté hutu est composée de gens qui vivent et se considèrent comme jouissant de la nationalité zaïroise sans contestation possible, contrairement au Banyarwanda de Masisi par exemple qui ont de la peine à se faire accepter comme zaïrois. Le terme de l'époque appliqué à ces derniers est « *nationalité douteuse* ». Ainsi donc, le Munyabwisha, le ressortissant de la collectivité du Bwisha, étant un congolais authentique, les autres Banyarwanda se font à leur tour appeler Banyabwisha, et, pour créer une cohésion interne, montent une mutualité, la Mutuelle des Agriculteurs des Virunga (MAGRIVI) qui aura un statut hybride entre un parti politique, une simple association mutuelle ou même un groupe tribal de pression et d'actions sécuritaires. Le vocable « Munyabwisha » est donc globalement adopté par les Hutu de partout, même par ceux qui sont loin d'imaginer que le Bwisha n'est qu'une simple entité administrative coutumière et que des tribus autres que les Banyarwanda y sont installées et sont par conséquent des Banyabwisha. Ils vont même jusqu'à appeler leur langue le Kinyabwisha parlé dans de Masisi à Lubero. Se dire Munyabwisha est donc censé éliminer automatiquement tout doute sur l'authenticité de son appartenance à la nation zaïroise, aujourd'hui congolaise.

Mais, vers les années 1995-1996, le contexte politico-sécuritaire est profondément bouleversé par l'entrée en scène des combattants AFDL (Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo). Ils font la guerre pour chasser Mobutu et sa dictature du pouvoir. Avec leur passage, le pauvre paysan, du fond de son champ, voit arriver une chasse sauvage aux Banyabwisha. Tous les leaders Banyabwisha sont sérieusement traqués, persécutés. Certains sont morts, d'autres ont survécu. Les nouveaux maîtres ne veulent surtout pas entendre parler de MAGRIVI. C'est une structure qu'il faut démanteler au plus vite pour anéantir la puissance banyabwisha en coupant leur bras armé, leur voie de mobilisation efficace de la base. Le pauvre paysan des environs de Masisi ou de Lubero qui ne savait même pas situer le Bwisha sur une carte est massacré comme Munyabwisha ou magriviste et meurt ainsi sous une identité qui n'est pas la sienne.

Q. Donc il y a eu une sorte de glissement de Banyabwisha vers Magrivi qui a été globalisé et diabolisé ?

R. C'est bien cela, et cela a été la cause de la mort de plusieurs paysans qui ont tout perdu. Ceux qui se déclaraient fièrement Banyabwisha ont assisté à un revirement de la situation et n'ont pas eu le temps de se rendre compte de ce qui leur arrivait, tellement ils étaient pris dans un rouleau compresseur de haine et de vengeance.

Q. Mais, la suite à cela c'est que ceux qui sont arrivés sont venus aussi avec une identité qui fit la fierté du moment.

R. J'ai observé que la guerre de l'AFDL était portée par les Banyamulenge, ces nouveaux « héros » capables de faire fuir le grand Mobutu, qui se considérait comme un demi dieu. Dès lors, tout Tutsi va commencer à se faire appeler Munyamulenge, non pas pour indiquer qu'il est ressortissant de Mulenge, mais pour diffuser une identité de héros. Même mes voisins tutsis que je connaissais bien à Lubero, à Rutshuru, à Kinshasa et même au niveau international sont tous devenus des Banyamulenge ; il n'y a plus de Tutsi.

A partir de la guerre du RCD (Rassemblement Congolais pour la Démocratie) de 1998 où les Banyamulenge donnent l'impression de s'opposer à leurs alliés pour un mauvais partage, et de plus en plus après 2002 où le pouvoir banyamulenge donne des signes d'essoufflement, les Tutsi sont montrés du doigt. A plusieurs endroits comme Masisi, Lubero, Bandundu, ou Kinshasa, la chasse aux Tutsi est ouverte. En 2004, après les événements de Bukavu, nous en sommes au massacre des Banyamulenge, réfugiés dans un camp au Burundi. Le Tutsi de Masisi, qui n'a jamais vu Mulenge, est tué comme munyamulenge, pourquoi ? Ceux qui tirent des dividendes de l'utilisation de ce mot peuvent-ils nous le dire ? Et d'abord, qui sont-ils ? Sont-ils de vrais Banyamulenge ? Ceux qui payent cher ce sont les pauvres paysans qui ne font pas de politique, qui n'ont jamais participé à la conception de ces idées. Ils ne savent même pas qu'il existe des gens qui rentabilisent à leur profit la manipulation des concepts comme « Banyamulenge ». Pendant que les paysans meurent ou sont persécutés, il y en a qui se taillent une renommée ou des postes politiques. Les assimilés aux Banyamulenge vivant à Walikale, Katoyi ou ailleurs perdent leurs biens, et parfois leur vie. Ils deviennent instables sans comprendre pourquoi.

Ces deux cas illustrent bien quelque chose qui commence bien, comme un motif de fierté, et qui crée la désolation plus tard. Et ce n'est pas fini ! Une autre identité est en train de se mettre en place. On parle beaucoup aujourd'hui de « Rwandophones ». Le Rwandophone dont il s'agit ici n'est pas toute personne capable de parler le Kinyarwanda. C'est un mémorandum diffusé sur Internet par un hutu et un tutsi qui propulse ce vocable sur le devant de la scène nationale. Le mémorandum des Rwandophones avertit que si un des leurs n'est pas maintenu à la tête de la province, des troubles graves suivront. Et c'est un succès ! La menace des Rwandophones a porté ses fruits. Ils ont gagné, ils ont prouvé leur force. Mais alors, les mêmes causes produisant les mêmes effets, lorsque le rapport des forces se modifiera en défaveur des Rwandophones, qu'arrivera-t-il aux pauvres paysans et pas seulement à eux ?

Q. Qui sont les Rwandophones ? La question se pose parce que quand vous avez parlé des Banyabwisha, il s'agissait globalement des Hutu. Les Banyamulenge, quand c'était un concept à succès, étaient les Tutsi en général. Et maintenant les Rwandophones ?

R. C'est l'association des Hutu et des Tutsi. Mais il s'agit là de quelle alliance, et d'une alliance de nature à produire quel type de conséquences pour nos pauvres paysans ?

Q. Ce sont de vraies questions sur les conséquences de ces constructions identitaires qui sont faites en dehors des paysans et qui ont des effets pervers pour eux. Vous, en tant qu'acteur de terrain, en tant que paysan peut-être, quel est le concept qui serait le moins meurtrier ? Comment devons-nous appeler ces Rwandophones pour que cela ne devienne pas dangereux ?

R. Voilà ! Ce qui a toujours créé des problèmes aux paysans n'est rien d'autre que la manipulation de ces concepts par les politiciens pour leurs visées propres, personnelles. Le paysan original que j'ai vu en grandissant, qu'il soit du Bwisha ou de Lubero, n'a jamais eu de la peine à s'identifier. Il s'est toujours appelé « *Munyarwanda* », sans aucun complexe. C'est simple ! C'est de l'extérieur qu'on vient lui apprendre qu'il s'appelle Munyaceci ou Munyacela !

Q. Un Munande de Rutshuru par exemple, s'il appelle son voisin Munyarwanda, ce n'est pas pour dire qu'il est Rwandais ?

R. Non, c'est pour désigner son appartenance culturelle ! C'est celui qui va le désigner en Français comme rwandophone qui n'aura rien signifié pour le paysan. Je sais que mon voisin est Munyarwanda, il sait que je suis Mundande sans animosité aucune. Et même ceux qui se reconnaissent Hutu ou Tutsi n'y prêtent plus attention, c'est leur identité, c'est tout. De grâce laissez les paysans s'appeler Banyarwanda, le reste est inutilement meurtrier.

Q. Vous avez fait allusion à ce qui s'est passé vendredi 13 août 2004 à Gatumba au Burundi. Si l'identité des agresseurs n'est pas connue, les victimes sont ceux qu'on appelle Banyamulenge et ils ont été tués parce qu'ils portent cette identité là. Des groupes ethniques sont donc parfois ciblés au gré des circonstances et des événements. Vous, en tant qu'acteur engagé dans la recherche de la paix au sein de CECI-ACIPA, que pouvez-vous envisager comme piste de solution pour que cette sous-région sorte de ce cycle de violences où les gens sont massacrés sur base identitaire. ? Y a-t-il des pistes de sortie, ou des hypothèses ?

R. Honnêtement je suis dépassé, écrasé par l'ampleur du problème. A tout hasard, je vois par exemple la piste de l'éducation des gens pour les amener à reconnaître leurs vrais intérêts et à apprendre à garder leurs distances vis-à-vis des manipulateurs. Au fait, les politiciens ont-ils vraiment une conscience ? Pourquoi ne se donneraient-ils pas la peine de faire une analyse rétrospective pour se demander un instant quel est le profit que tire leur base ou leur ethnie de leurs actions ? C'est une question ! Finalement c'est à ceux qui déclarent défendre une identité quelconque, parfois avec les armes, que je pose la question : quel est le bénéfice qui arrive à la base, aux simples paysans ! Où est passé tout ce qui existait dans le Masisi comme potentiel humain, économique et culturel ? Où sont les jeunes, les enfants des éleveurs que je voyais quand je vaccinai les vaches ? Sont-ils au Congo ? Au Rwanda ? En Europe ? En Amérique ? Ces politiciens spécialisés dans la manipulation, qu'ils commencent tout de suite une culture de l'évaluation de leurs actions par rapport à leur affirmation de défendre la base, la communauté ou l'ethnie. Je me tourne alors du côté de cette base pour l'inciter à créer des espaces de dialogue intracommunautaire avec leurs leaders. Comment rejoindre cette population dans son intime conviction pour l'amener à se libérer de la protection illusoire des leaders ? Nous avons déjà enregistré quelques succès sur la voie du dialogue entre communautés ethniques différentes, mais le verrou à faire sauter reste à l'intérieur de chaque groupe. Une clique tient la masse en otage. C'est là qu'il faut agir.

Q. Terminons par cette question. Quel serait le prolongement à une activité comme la journée porte ouverte à laquelle vous avez été convié ?

R. Ce que j'ai ressenti profondément pendant cette journée, c'est l'urgence d'ouvrir l'œil sur les binômes. Dès qu'une situation tend à se bipolariser en binômes, il faudrait qu'il y ait des gens pour y réfléchir et attirer l'attention de tous sur les dérapages possibles. Il y a un binôme qui se construit aujourd'hui sous nos yeux, c'est Rwandophones contre Congolais. Que faisons-nous pour réduire ou inverser cette tendance ? Des maisons comme Pole Institute ne devraient pas avoir une planification des activités fixe, rigide. Elles devraient rester à l'écoute des situations, les surveiller en permanence, et, pour alerter efficacement, exploiter les moyens mis de côté à cet effet pour profiter des opportunités. Etant donné que ces tendances évoluent toujours d'une façon complexe et difficile à gérer, quelqu'un, quelque part, doit donc être bien assis pour y réfléchir posément. Et Pole Institute, qui fait des analyses comme celles de cette journée, peut idéalement être ce surveillant.

Goma, mardi 17 août 2004.

Propos recueillis par

Prosper HAMULI-BIRALI

Onesphore SEMATUMBA.

Annexes

1. Objectif de la journée ouverte de Pole Institute

Les journées dites ouvertes sont organisées par Pole Institute chaque fois que les membres en estiment la nécessité. A ces occasions, l'Institut s'ouvre à des partenaires jugés significatifs pour un échange de vues autour d'une question dont la complexité ou la délicatesse exige un croisement d'opinions pour plus d'efficacité. C'est aussi des occasions de renforcement des contacts avec ceux qui, comme nous, mènent des travaux de recherche-action pour l'amélioration globale des conditions de vie de nos populations afin de définir des voies concertées d'un partenariat centré sur les intérêts des populations à la base.

La journée ouverte du 26 juin 2004 s'inscrit donc dans une tradition qui s'instaure progressivement, celle d'aller à la rencontre de l'autre et des autres pour faire face, ensemble, aux nombreux défis auxquels les populations de notre sous-région des Grands Lacs en général et de notre pays, la RD Congo en particulier, font quotidiennement face.

Les objectifs spécifiques de la journée du 26 juin 2004 sont :

- Acquérir une meilleure appréhension de la nature et des causes des murs psychologiques et idéologiques à la base des conflits intercommunautaires
- Définir des stratégies de sortie pour une cohabitation intercommunautaire respectant les intérêts des personnes et des communautés
- Identifier les types de lobby à mener pour que la réflexion de la journée ne reste pas lettre morte.

2. Le thème de la journée

Le thème central de la journée est axé sur les murs idéologiques et psychologiques communément appelés « schèmes mentaux » dans le cadre du bustani ya mabadiliko.

3. Les participants

La journée est ouverte à des personnalités du monde académique (enseignants et chercheurs) oeuvrant dans les institutions universitaires du Burundi, du Rwanda et de la RD Congo, invitées en fonction de leur expertise par rapport au thème choisi ou pour l'intérêt qu'elles y portent. Les invités le sont à titre purement individuel et ne sont donc pas censés représenter ni engager leurs institutions respectives. Des personnalités locales d'autres horizons (politique, société civile, confessions religieuses, jeunesse...) seront associées en fonction de la plus value qu'elles pourraient apporter à la richesse de la réflexion. L'animateur principal est le professeur Jean-Pierre Chrétien, de l'université de Paris I, directeur au CNRS et du Centre de Recherches Africaines. Il est l'auteur de plusieurs études approfondies sur la région des Grands Lacs.

4. Contributions

N° d'ordre	Sujet	Personne ressource	Adresse
1.	Dimension historique de la question identitaire dans la région des Grands Lacs : en quête d'un équilibre moderne	Jean – Pierre Chrétien	Université de Paris I
2.	Crises identitaires et constructions idéologiques dans la région des Grands Lacs : approche socio-anthropologique	Déogratias Mbonyinkebe	UNR/ Butare
3.	Les conflits de nationalité e Afrique	Dominic Johnson Christiane Kayser	Taz/ Berlin Pole Institute
4.	La logique sorcière et son impact sur le développement socio-économique	Mutebi	Kampala
5.	Crises identitaires et revendications politiques : cas du Burundi	Eugène Nindorera	Ligue ITEKA/ Bujumbura
6.	La question identitaire au Bwisha : le point de vue de l'Histoire	Joseph Nzabandora Ndimubanzi	ULK/ Kigali
7.	Identité et identités chez les Nande de Beni- Lubero	Maximilien Malikwisha Memi	Butembo
8.	Survie identitaire et pression démographique : point de vue d'un Muhunde de Masisi	Léon Batundi Ndasimwa	ISTA/ Goma

Aloys Tegera
Manager

LISTE DES PARTICIPANTS

	Noms	Organisation/ Institution	Domaine de travail	Contacts
1.	Me Cathy Furaha Kazungu	Solidarité des Associations Féminines pour le Droit de la Femme (SADF)	Plaidoyer et assistance judiciaire	(+243) 98548958 cfurahak@yahoo.fr
2.	Gilbert Mututsi	Appui au Développement de l'Enfant en Détresse (ADED)	Protection de l'enfance	-Mobile : 923 631 -Tél. : 77721616
3.	Adrien Katsomya	CREDAF	Développement	(+243) 0813136058
4.	Justine Masika	Pole Institute	Développement	(+250) 08533301
5.	Dieudonné Tandema	Groupe de Réflexion sur la Cohabitation Pacifique	Développement	-Tél. :(+243)97700431
6.	Abbé Emmanuel Ndrundo Kodjo	Eglise Catholique Bunia	Paix & Développement	-B.P. 19 Bunia -Tél. : 243 98492554 -mail : emmankodjo@yahoo.fr
7.	Mbusa Kavuo Elisabeth	FEPSI/SAFDF/SFV S	Assistance psycho- médicale aux victimes des violences sexuelles	-Tél. : 97700707 -mail : fepsi_but@yahoo.fr
8.	Mahamba Ngunza	Noyau de Réflexion	Paix & Développement	0813141114
9.	Rutinigirwa Muliro Léopold	Pole Institute	Recherche- Action	B.P. 355 – Gisenyi -Tél. : 243 9867719 250 08521914 -mail : poleinst@compuserve.com
10.	Mbonyinkeb e Sebahire Déo	Université Nationale du Rwanda (U.N.R.°	Enseignant – Chercheur	-Tél. : (250)08612305 -mail : deom42@yahoo.fr
11	Marelata Syahetera	COTEDER /BUTEM BO	Schémas mentaux & Dépassement ethnique	-B.P. 561 – Butembo -Tél. : 98385077 -mail : cotederbl@yahoo.fr
12.	Kambale Kivunda	COOFICO CENTRALE	Volet économique Epargne & Crédit	-B.P. 742 – Goma -mail : kivunda2002@yahoo.fr
13.	Ndoole T.	Pole Institute	Chercheur	-Tél. : 08432082

			Micro-finances	
14.	Lusi Kasereka	Pole Institute	Président Pole Institute	-Tél. : (243) 0813132342 -mail : yonatana@softhome.net
15.	Hangy Lughuna	CECI-ACIPA	Education à la Paix & Démocratie	-Tél. : 08626317 -mail : hangyceci@yahoo.fr
16.	Kisangani Endanda	Pole Institute ULDGL – CUEG	Dysharmonie & construction sociales	-B.P. 293 -Tél. : (243) 98385407
17.	Safi Adili	Barza Intercommunautaire du Nord Kivu	Pacification	-Tél. : (250) 08500584
18.	Kalinda Alexis	Barza Intercommunautaire du Nord Kivu	Pacification	-Tél. : (250) 08500584
19.	Majune Aloys	Barza Intercommunautaire du Nord Kivu	Pacification	-Tél. : (250) 08445687
20.	Jason Luneno	Société Civile/Nord-Kivu	-	-Tél. : 98902730 /0813132070
21.	Kambale Karafuli	ULPGL/GOMA	Pacification/Enseignement	-Tél. : 98688631
22.	Me Maguy Kamate	FJD/Butembo	Coordinatrice	-Tél. : 98384829
23.	Nasine N. Gudile	UGEAFI	Sec. AP/Pacification	-Tél. : 953 875
24.	Paul Kasongo Ngoy	MANIEMA – LIBERTES	Paix – Démocratie	-Tél. : (243)813126784 -mail : maliinfo@yahoo.fr
25.	Delphine Itongwa	GEAD	Développement durable	-B.P. 30 – Goma/BP 280-Gisenyi -Tél. : (243) 813133400 -mail : delphineitngwa2000@yahoo.fr
26.	Onesphore Sematumba	Pole Institute/Goma	Recherche	-B.P. 355 – Gisenyi -Tél. : (250)08422773/97721068 -mail : ones_sematumba@yahoo.fr poleinst@cimpuserve.com
27.	Mikolo Sofia	Pole Institute	Recherche	-B.P. 356 – Gisenyi -Tél. : (250)08558424
28.	Kakitsa Sibabindula	Pole Institute (D.V. ISTA/Goma)	Recherche	-Tél. : 97715978 /08476218
29.	Ndimubanzi Ngoroba	Agent de l'Etat (Division des Mines du Nord-Kivu + Assistant à l'ISTA)	-	-Tél. : 08420467/0813179676
30.	Prof. Gakuru Semacumu	Centre Universitaire de Goma	Enseignement	-Tél. 98610859/08495463 -mail : gakurusema@yahoo.fr
31.	Prof. Ayobangira	D.G. de l'ISDR-GL Professeur au Centre	Enseignement	-Tél. : 08412462 -mail : ayoisdr_gl@yahoo.fr

	Samvura	universitaire de Goma		
32.	Mongane Kibuluta Kamate Donatien	ASOPANK/Butembo	Coordonnateur	-Av. UVIRA n° 91, Q. Himbi II -Tél. : 08424471 -donamonga@yahoo.fr
33.	Batundi Ndasimwa Léon	ISTA/Goma	Physique	ISTA /Goma
34.	Dr Malikwisha Meni	Centre Universitaire de Ruwanzuri (C.U.R.) de Butembo	Enseignement supérieur Recherche	-Tél. : (243)98385476
35.	Prosper Hamuli-Birali	Pole Institute	Recherche-Action	-Tél. : (250)8626215 -mail : prosbirhali@yahoo.fr
36.	Mworoha Emile	Université du Burundi	Histoire ancienne de la Région des Grands Lacs	-B.P. 2267 – Bujumbura -Tél. : (257)223350
37.	Hon. Laurent Kagimbi	Assemblée Nationale du Burundi	Député	-B.P. 291 – Bujumbura -Tél. : (257)22 8490/925 664 -mail : kagimbilau@yahoo.fr
38.	Christophe Sebudandi	Observatoire de l'Action Gouvernementale (OAG) – LDGL	Droits de l'Homme/Bonne gouvernance	-Tél. (257)831 491
39.	Dani Lustig	Search for Common Ground	Directeur	-Tél. : (257)951 837
40.	Augustin Chabwine	Université Catholique de Bukavu	Résolution des conflits	-mail : ccege@yahoo.fr
41.	Nzabandora Joseph	Université Libre de Kigali	Histoire & Anthropologie	-mail : nzabandorandimubanzi@yahoo.fr
42.	Habimana Gabriel	Université Libre de Kigali (ULK)/Campus de Gisenyi	Histoire récente des Grands Lacs	-mail : gabbyhab@yahoo.fr
43.	Golooba-Mutebi Frederick	WITS/MAKERERE UNIVERSITY	Science politique/ Anthropologie	-mail : mutebi@soft.co.za
44.	Chrétien Jean-Pierre	Université de PARIS CNRS	Histoire d'Afrique Orientale	-C.R.A. 8 rue Malner – 75004 – PARIS -mail : j-pierrec@wanadoo.fr
45.	Eugène Nindorera	Président honoraire de la ligue burundaise des droits de l'homme "ITEKA"	Droits de l'homme	-
46.	Bill Yates	International Alert	Pacification	-Tél. : (257)966 936
47.	Mawazo	International Alert	Pacification	-Tél. : (257)956 847

	Kasambi Norbert			
48.	Maria Lange	International Alert	Pacification	-mail : mlange@international-alert.org
49.	Laura Huches	International Alert	Pacification	huches@international-alert.org
50.	Jean-Pierre Kabirigi	International Alert	Pacification	plindiro@yahoo.co.uk
51.	Christiane Kayser	Pole Institute		
52.	Aloys Tegera	Pole Institute		