

LE REMODELAGE DE L'ESPACE CULTUREL RWANDAIS PAR L'ÉGLISE ET LA COLONISATION

Paul Rutayisire

Mémorial de la Shoah | « [Revue d'Histoire de la Shoah](#) »

2009/1 N° 190 | pages 83 à 103

ISSN 2111-885X

ISBN 9782952440981

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah-2009-1-page-83.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Mémorial de la Shoah.

© Mémorial de la Shoah. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE REMODELAGE DE L'ESPACE CULTUREL RWANDAIS PAR L'ÉGLISE ET LA COLONISATION

par Paul Rutayisire¹

Dans le débat actuel sur les responsabilités des confessions religieuses, surtout de l'Église catholique, dans le processus qui a conduit au génocide et aux massacres de 1994, il est courant d'entendre dire, comme le fit l'ancien archevêque de Kabgayi, Mgr Perraudin, que l'Église catholique a respecté les institutions traditionnelles qu'elle a trouvées en place². Or, comme nous le verrons plus loin, les missionnaires étaient porteurs de nouveaux modes de communiquer, de penser, de vivre, de se comporter, de croire, etc., qu'ils ont propagés. Ces nouveaux modes devaient nécessairement avoir un impact sur l'univers traditionnel. Toujours dans le but de disculper l'Église catholique, d'autres brossent un tableau positif, qui insiste sur les progrès matériels et moraux réalisés grâce à l'action de l'Église³. La réalité historique est plus complexe.

Dans les lignes qui suivent, le terme « culture » sera entendu dans un sens large, comme un tout qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes, etc., bref toutes les habitudes acquises par la personne humaine en tant que membre d'une société. La culture est par conséquent constituée de l'expérience dynamique de la vie et de la survie que les membres du groupe sont appelés à entretenir, à maintenir et à transmettre au profit de chacun et de tous. Tout groupe humain, uni par une langue commune et par d'autres formes d'expression, possédant une même conscience historique ainsi qu'une gestion de la vie obéissant aux

1. Université nationale du Rwanda.

2. *La Croix*, 9 octobre 1995.

3. *Urumuri rwa Kristu*, n° 30, pp. 6-10.

mêmes normes et valeurs, constitue une entité culturelle. Dans ce sens, on peut affirmer que le Rwanda précolonial était une entité culturelle. Car il remplissait toutes ces conditions.

Chaque culture garde sa pertinence dans la mesure où elle satisfait aux attentes fondamentales des membres du groupe qui se reconnaissent en elle. Cela suppose l'existence d'un dynamisme continu en son sein. Finalement, la culture est le résultat dynamique d'un échange permanent entre les membres d'une entité culturelle et leur milieu. La culture rwandaise n'échappe pas à cette règle. Elle ne se limite pas à l'ensemble des valeurs léguées par les ancêtres qui doivent être transmises. Elle est liée à la vie et à la survie du peuple rwandais qui se caractérisent aussi par une interaction permanente entre ce dernier et son environnement. Dans cet environnement sont comprises les valeurs léguées par les ancêtres, non pas sous la forme d'un dépôt intangible, mais comme des conceptions et des approches de la réalité valables en leur temps et pour leur milieu. Les observations suivantes couvrent une période qui va de l'installation des premiers missionnaires catholiques au Rwanda, en février 1900, jusqu'au recouvrement de l'indépendance (en 1962) et elles se focalisent sur le rôle de l'Église catholique, l'un des piliers du système colonial, dans le remodelage de l'espace culturel rwandais.

Les mécanismes de la désarticulation de la société rwandaise

Les puissances coloniales ont présenté leur entreprise comme la volonté de « développer et d'amener à leur niveau » les peuples encore arriérés. Mais la colonisation s'est avérée être « une nouvelle forme d'exploitation où le Noir va être utilisé, non plus dans les plantations d'Amérique, mais dans celles de son propre pays⁴ ». Contrairement aux extrémistes hutu qui, en 1959, ont fait l'apologie de la colonisation belge et de l'évangélisation en dénonçant uniquement le « colonialisme indigène », celui exercé par les Tutsi, le Rwanda n'a pas échappé à la « situation coloniale » même s'il y est entré tard.

4. Egelbert MVENG, in *Bulletin de théologie africaine*, 1984, p. 302.

Le Rwanda est resté quasi fermé aux conquérants arabes et européens jusqu'aux dernières années du XIX^e siècle. Le comte von Götzen l'a traversé pour la première fois en 1894. Les autres explorateurs l'avaient contourné sans y pénétrer. Entre-temps le pays avait, sans le savoir, perdu son indépendance et de nombreux territoires suite au dépècement du continent africain lors de la conférence de Berlin (1884-85). Contrairement à Jésus de Nazareth, qui s'est réfugié en Afrique (en Égypte) avec ses parents pour échapper à la persécution ordonnée par Hérode (Mt 2, 13-23), les premiers missionnaires, catholiques et protestants, sont arrivés en Afrique avec un esprit de conquête et de domination, un esprit repérable dans les stratégies de l'occupation de l'espace, le mépris affiché à l'égard des dominés ou des évangélisés, l'usage de la force et de la contrainte, la priorité accordée aux intérêts des dominateurs (colonisateurs et missionnaires), etc. Explicitons ce constat par quelques exemples.

L'occupation de l'espace

Le programme missionnaire est avant tout une entreprise humaine de conquête dont la complexité des déterminations allie très souvent, en une cohérence savante, des prétextes évangéliques à des intérêts d'appropriation des biens et d'expansion.

En ce qui concerne le Rwanda, c'est après son premier voyage dans le pays qui l'a mené à la cour de Nyanza et dans le Bwanamukali pour fonder la première mission catholique, Save, au sud du pays, que Mgr Hirth a établi un véritable plan d'occupation que ses missionnaires ont suivi presque à la lettre. Ce plan consistait à occuper, dans les plus brefs délais, les zones les plus peuplées, stratégiquement importantes au point de vue politique et économique ou pour la communication entre les missions, et des endroits susceptibles d'attirer l'attention des protestants. Plus précisément, ces « points principaux » étaient alors le centre du Gisaka, le sud du Kivu, le Bugoyi et la boucle de Nvabarongo⁵. Jusqu'en 1905, les

5. Lettre de Mgr Hirth au supérieur général, 20 février 1900.

missions fondées (Zaza, Nyundo, Rwaza, Mibirizi et Kabgayi) se conformaient au programme de Mgr Hirth, légèrement modifié du fait de la fondation imprévue de Rwaza.

Il en est allé ainsi sous la coordination du père Classe, vicaire général de Mgr Hirth (délégué pour les missions du Rwanda) depuis 1906. Les missionnaires se sont établis où ils voulaient, conformément à leurs critères et à leurs priorités. Aucun site ne leur a été imposé comme cela a été dit et écrit⁶. Les demandes de terrains (pour poste de mission ou pour succursales) des missionnaires catholiques étaient rarement refusées par les autorités civiles (coloniales et autochtones). En 1928, l'administration coloniale belge provoqua un incident – qu'elle regretta ensuite – avec Mgr Classe, en voulant imposer à toutes les confessions des modalités d'acquisition et d'occupation des terrains ainsi que des distances à respecter entre les concessions accordées, et ce dans le souci de limiter les abus et d'offrir à toutes les confessions les mêmes chances d'évangélisation. Car les demandes de terrains des protestants étaient systématiquement refusées. L'administration fut obligée de revenir sur sa décision à cause de la réaction virulente de Mgr Classe et de se conformer à ses contre-propositions, qui ne laissaient qu'une petite place aux protestants.

À la veille de l'indépendance, les missions catholiques dominaient tout l'espace national au moyen de centres d'importance inégale, de postes de missions, de succursales principales et secondaires, d'établissements scolaires, etc. Seules quelques zones furent laissées aux protestants. Ces centres, auxquels il faut ajouter les centres administratifs, furent les principaux foyers de rayonnement de la nouvelle civilisation, autrement dit des pôles de diffusion de nouvelles idées, de nouvelles manières de vivre et de nouveaux comportements, introduits par les colonisateurs et les missionnaires. L'agitation politique des années 1950 fut aussi principalement localisée dans ces centres et dans leur environnement immédiat.

6. On le dit surtout, mais sans preuve, pour les cinq premières missions. C'est la thèse de l'emplacement des missions à la périphérie, dans des régions supposées hostiles, par la cour (lire par exemple Bernard LUGAN, « L'Église catholique au Rwanda, 1900-1976 », in *Études rwandaises*, 1978, p. 10).

Les perceptions des missionnaires

Les missionnaires, à la fois religieux/chrétiens, patriotes et complices de l'entreprise coloniale

Entre les Pères Blancs du cardinal Lavigerie et les Allemands, la méfiance régna, pour plusieurs raisons : la différence de confession, les Allemands étant d'abord vus par les Pères Blancs comme des protestants ; la différence de nationalité, les premiers missionnaires étant majoritairement des Français ; les options politiques des premiers missionnaires qui paraissaient aux responsables de l'administration coloniale contraires aux options gouvernementales. Malgré ces différences, les Allemands et les Pères Blancs maîtrisèrent, pendant les 16 ans qu'ils vécurent ensemble, leurs conflits internes et posèrent, dans le respect de leurs intérêts respectifs, les bases de la domination et de l'exploitation du Rwanda. Avec les Belges, que les missionnaires catholiques considéraient comme des « alliés naturels » parce que ressortissants d'un pays dit « catholique », la concertation devint complicité dans la gestion. Des secteurs entiers de la vie nationale, tels que l'éducation et la santé, leur furent totalement ou partiellement confiés à leur demande ou par suppléance à la faiblesse du système administratif colonial.

Quand les missionnaires n'intervenaient pas directement (dans le domaine politique et économique, par exemple), ils étaient consultés et leurs avis étaient écoutés. On peut signaler leur rôle actif dans la refonte totale de la structure administrative traditionnelle, entreprise dès 1928, par la création de la chefferie et sous-chefferie en remplacement des trois *batware* traditionnels, celui du bétail, de la terre et des armées. Cette réorganisation devait conduire à la « tutsisation de l'administration » territoriale et être l'une des causes des crises successives que le pays connut depuis 1959. Le stéréotype hamite-tutsi sur lequel se basait cette réforme se transforma en préjugé qui, progressivement, entraîna des mesures de discrimination à l'égard des Hutu.

Les modalités d'intervention des missionnaires dans cette réforme ne peuvent être décrites avec précision que pour quelques

cas. Mais il est certain qu'ils étaient consultés par la Résidence et les administrateurs avant toute création d'une chefferie ou d'une sous-chefferie⁷. Il est certain aussi que les missionnaires étaient consultés sur les candidats aux postes de chefs et de sous-chefs. D'une manière générale, les amis et les protégés des missionnaires ont été nommés ou promus. Enfin, il y avait des menaces réelles de destitution qui pesaient sur les Batware « anti-missionnaires »⁸, non baptisés ou convertis au protestantisme. Sur ce point, le procès fait à la colonisation doit être celui de l'évangélisation.

Dans cette restructuration administrative, Mgr Classe a choisi ses alliés parmi les Tutsi qu'il considérait comme les plus actifs et les plus capables d'entraîner les masses populaires vers le catholicisme. Plus tard, à la veille de l'indépendance, Mgr Perraudin allait prendre appui sur les mouvements extrémistes hutu, jugés comme le meilleur soutien de l'Église. Il voulait sauver l'Église en la dissociant des exactions causées par l'administration coloniale et ses alliés tutsi. Certains ont voulu conférer un rôle conservateur à Mgr Classe et un rôle progressiste à Mgr Perraudin. Pourtant le discours des deux évêques est identique sur le plan des préjugés. Il est construit selon le modèle antagoniste du hamite/bantou et vise la suprématie de l'Église au Rwanda. La mission des deux évêques est la même : permettre à l'Église catholique d'être prépondérante dans la politique du Rwanda moderne (colonial et postcolonial).

Les missionnaires ont importé leur vision du monde et de l'histoire

Pour beaucoup d'Européens, le XIX^e siècle fut une époque d'ouverture, de progrès et de triomphe de la raison. L'histoire n'était plus un perpétuel recommencement, mais une marche en avant vers un mieux-être et une plus grande compréhension de la réalité grâce à la science. Dans certains domaines, la fantaisie se mêla à la science. Ainsi l'anthropologie à laquelle se référaient les colonisateurs et les missionnaires érigea-t-elle les différences raciales et culturelles en inégalités fondamentales.

7. Par exemple dans le Daire de Rwaza, juin 1931, p. 434.

8. L'exemple de Mulindahabi dans le Buganza (Daire de Zaza, mars 1935).

C'est à travers les lunettes de cette théorie de l'inégalité congénitale entre les races que la société rwandaise fut étudiée par les premiers ethnographes, dont la majorité était des missionnaires. Dans leurs affirmations, les nouveaux venus firent en sorte que tous les Rwandais soient des étrangers dans leur pays. Ainsi firent-ils venir les Bahutu du Tchad, les Batutsi du nord-est de l'Afrique et les Batwa⁹, en principe premiers habitants, durent désormais vivre dans un pays organisé par deux groupes. Cette construction pseudo-scientifique, malgré son inexactitude, reste la clef de lecture du passé pour certains Rwandais et partenaires étrangers. Pourtant, elle est contredite par la réalité dès sa formulation. Ainsi, d'après les écrits des premiers missionnaires, l'accueil que leur a réservé la population, partout où ils se sont installés, variait selon qu'il s'agissait des Bahutu ou des Batutsi. Les premiers se seraient montrés, dès les premiers contacts, « complètement dévoués », tandis que les seconds auraient affiché une attitude franchement hostile¹⁰. Pourtant, les signes de rejet des occupants (par exemple les pillages répétés des caravanes des missionnaires, les rumeurs d'attaques et les attaques proprement dites, comme celle opérée contre la mission de Rwaza en 1904) se sont manifestés dans presque toutes les missions, surtout dans le Gisaka, le Bwanamukali' et le Mulera¹¹. La tension a pris fin après l'arrivée d'une quarantaine d'auxiliaires armés (principalement des Basukuma) chargés d'assurer la protection des missionnaires. Ces faits démentent l'explication évoquée plus haut qui consiste à réduire la résistance des Banyarwanda vis-à-vis des missionnaires à une affaire ethnique. Ces incidents sont une preuve de l'hostilité dont les missionnaires étaient l'objet, non seulement de la part des dirigeants batutsi, mais aussi de toute la population. Cette résistance a été cassée par la supériorité de la force dont l'usage fréquent ne pouvait pas faire disparaître les causes du malaise.

Les nouveaux mythes créés (bantu et hamite) servaient aussi les intérêts et les objectifs des colonisateurs et des missionnaires qui avaient besoin d'un groupe dominant et historiquement légitimé

9. En kinyarwanda, le préfixe *ba* indique le pluriel, *mu* le singulier. (N.d.l.R.)

10. Père Barthélemy au supérieur général, 22 mai 1900.

11. Chronique trimestrielle, 1901, p. 87 ; Diare de Save, septembre 1901, p. 81 ; juillet-août 1901, p. 8 ; Père Hurel, *Histoire de la mission de Save*, 1909, pp. 5-9 ; Diare de Rwaza, février-avril 1904 ; Père DUFAYS, *Pages d'épopée africaine : jours troublés*, Bruxelles, 1928, pp. 34-41.

pour gouverner et convertir les Rwandais à la nouvelle religion. Conformément à leur fondateur, les Pères Blancs avaient comme stratégie de convertir d'abord les dirigeants pour gagner plus facilement le peuple : un principe bien connu dans l'histoire du christianisme européen. Le projet ne s'est pas réalisé tout de suite comme souhaité parce que le groupe-cible ne percevait pas encore le moindre intérêt dans les changements qu'on lui proposait. Ce fut le cas à partir de 1917 et surtout durant les années des conversions massives (1928-1934).

Le catholicisme devint alors religion d'État, et les Rwandais se convertirent par suivisme et pour obéir à un ordre venu d'en haut (du colonisateur, du missionnaire, de l'auxiliaire indigène ou du parent) plus que par conviction. Le catholicisme devint ainsi une religion massive ou sociologique, dans laquelle les manifestations extérieures et les œuvres « entreprises pour Dieu » l'emportèrent sur les engagements personnels. Ce catholicisme fut présenté pendant longtemps comme le signe du progrès et l'idéal chrétien réalisé : le Rwanda a été qualifié par la presse missionnaire de « nation chrétienne », de « royaume chrétien » et même de « république chrétienne ». Le génocide a apporté un démenti à toutes ces constructions idéologiques qui cachaient mal leurs limites et leur nuisance.

La théologie missionnaire n'a pas échappé à ce schéma raciste. Cela transparait dans la lecture biblique qui est à l'origine de la thèse de la malédiction des Noirs. Pour certains missionnaires, le sort des Africains était le résultat du péché de Cham, fils de Noé qui s'est rendu coupable en contemplant la nudité de son père¹². Depuis lors, une malédiction pesait sur les descendants de Cham. Au concile de Vatican I, un groupe d'évêques missionnaires demanda la levée de cette malédiction. Pour ces évêques, l'infériorité des Noirs était d'ordre ontologique. Tandis que pour d'autres, il s'agissait d'un retard qui pouvait se rattraper par un effet d'humanisation produit par des agents civilisés. On peut classer dans ce dernier groupe Mgr Hirth et Mgr Classe. Car plus que d'autres missionnaires qui travaillèrent au Rwanda et qui étaient davantage marqués par le

12. Genèse IX, 18-28.

racisme, ils voulurent dès le début associer les Rwandais convertis au travail d'évangélisation ; ils luttèrent pour créer un clergé et des congrégations religieuses autochtones, beaucoup parmi leurs confrères missionnaires n'étaient pas acquis, au départ, à la nécessité de cette œuvre. Les contacts ne firent pas disparaître le racisme des missionnaires à l'égard des Rwandais (même à l'égard de leurs auxiliaires), qui était fortement ancré dans leurs esprits. L'inverse est aussi vrai.

Les missionnaires partageaient les préjugés sur les Noirs

Hegel disait que « le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline¹³ ». Au Rwanda, le père Brard (Telebura) disait qu'il ne fallait pas « chercher la grandeur morale chez les Noirs ». Le Rwandais était pour lui, comme pour bon nombre de ses confrères, un être « naïf », « d'une intelligence grossière », ce qui est un signe d'un « péché particulier », « un être excessivement attaché à sa tradition » (plus superstitieuse qu'historique) et un « paresseux par nature »¹⁴. La religion du Rwandais était « naïve », marquée par le « matérialisme » et le « spiritisme » (précisons qu'il voit partout des esprits malfaisants). Bref, « tout y est enfantin, naïf, simple, c'est la crainte qui domine¹⁵ ». Le missionnaire ne pouvait attendre rien de bon d'un être pareil. C'est pour cette raison qu'il s'est employé à faire « table rase » de ses pratiques et ses croyances et à créer une autre identité religieuse.

Ces clichés et préjugés ne sont pas propres aux missionnaires qui ont travaillé au Rwanda. On les trouve chez tous les missionnaires. Ce langage n'exprime pas le message religieux, mais plutôt un fait social qui doit être mis en rapport avec les conditions objectives qui le permettent et qui sont celles-là mêmes qui permettent la colonisation : l'expansion économique et culturelle européenne. Tout un *a priori* culturel a investi la mission pour justifier le travail de conversion des Noirs et les enrôler dans la culture occidentale. Le discours

13. Cité par Maniragaba BARIBUTSA, *Les Perspectives de la pensée philosophique bantu rwandaise après Alexis Kagame*, Butare, 1988, p. 22.

14. Père BRARD, *Notes*, 1902, pp. 26-27 ; lire aussi Père CLASSE, « À travers l'Afrique équatoriale », in *Les Missions catholiques*, 1902, pp. 437-438.

15. Père BRARD, *Notes*, *op. cit.*, p. 23.

missionnaire est un discours pour l'Occident et destiné à étayer la politique coloniale. L'Église ne soutenait pas seulement la colonisation, comme on le dit couramment. Elle s'intégrait dans le programme de colonisation établi par les métropoles au nom de la civilisation. Les principes d'évangélisation n'ont jamais supprimé les motivations nationales¹⁶.

Un exemple de la pratique de la « table rase »

Le rapport du catholicisme missionnaire avec la culture rwandaise en général, et la religion traditionnelle en particulier, fut particulièrement conflictuel. Le christianisme missionnaire s'est présenté comme un absolu auquel il fallait adhérer et qui ne devait pas être souillé par des compromissions avec les croyances locales. Cette intolérance se manifestait aussi à l'égard des confessions concurrentes : les différentes dénominations protestantes et l'islam. Les convertis devaient renoncer à leur identité culturelle et manifester leur zèle dans la chasse aux signes du paganisme. Tous les moyens étaient bons, même les plus injustes et humiliants, pour faire table rase de la religion traditionnelle, d'où la campagne de la chasse aux sorciers et aux guérisseurs traditionnels, la destruction des amulettes et de tout qui était en rapport avec le culte des morts (*kuragura*, *guterekera* et *kubandwa*).

La place de Dieu (*imana*), en particulier, fut source de conflit entre les missionnaires et les Rwandais. Les missionnaires étaient convaincus qu'il était impossible aux sauvages d'acquérir une idée convenable de la « vraie divinité », puisqu'ils n'admettaient, disaient-ils, que des puissances mystérieuses. Le terme *imana* était pour eux impropre à désigner le Dieu de la Bible à cause de ses multiples sens. Effectivement, *imana* pouvait signifier la chance (*kugira Imana*), un animal divinatoire (poussin, bélier, agneau), un arbre, une personne à cause de ses qualités morales (*ni Imana y'u Rwanda*). Un missionnaire du Burundi tenait des propos applicables au Rwanda en disant : « Ce que les Barundi vénèrent sous le nom d'*imana* ne

16. V. Y. MUDIMBE, *L'Odeur du père*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 117.

correspond pas du tout à l'être suprême au sens orthodoxe de vrai Dieu [...]. *Imana*, c'est simplement la collectivité des esprits (mauvais) ou des mânes.» De cette observation, il concluait qu'il y aurait hérésie si *imana* était utilisé dans la prédication et l'instruction religieuse. Il était préférable de propager un autre terme pour « couper court à toute équivoque¹⁷ ».

Les premiers missionnaires du Rwanda et du Burundi n'ont pas compris les différents sens d'*imana* dans le contexte culturel. Ils s'en sont méfiés et ont imposé un mot swahili, moins souillé pour eux, celui de *munqu* (dans certains premiers textes *mulungu*). Mais les Rwandais et les Burundais ont continué à utiliser *imana* pour nommer l'être suprême. À cause de cette résistance populaire et de certains travaux de chercheurs rwandais, les responsables de l'Église catholique ont réhabilité *imana* et l'utilisent désormais dans les textes religieux. Les missionnaires ont inculqué cette intolérance à l'égard de la culture et de la religion traditionnelles aux premiers lettrés et aux convertis rwandais à tel point que l'acculturation pouvait se poursuivre sans eux.

L'aliénation culturelle est étroitement liée à la colonisation et à la christianisation. Mgr Aloys Bigirumwami faisait, à la veille de sa mort, ce bilan poignant : « Je regrette d'avoir, pendant des années, propagé le christianisme en l'opposant à la religion traditionnelle. J'ai longtemps combattu la religion traditionnelle, sans avoir compris les raisons profondes de ce combat [...]. Je regrette d'avoir, avec les autres, suspendu le christianisme dans les branches du paganisme comme on suspend une ruche dans les branches d'un arbre. Il est clair que dans ces conditions, l'arbre et la ruche ne peuvent communiquer¹⁸. » Peu d'ecclésiastiques ont fait comme lui ce cheminement douloureux mais libérateur de retour à la culture traditionnelle. Les contacts viciés par le triomphalisme de la culture et de la civilisation européenne témoignent « d'une fraternité malheureuse et refusée entre le Blanc européen et le Noir africain¹⁹ ».

17. Diaire de Mugeru, mars 1899. Il s'agit du père Van Der Burgt, qui a mené également une campagne contre les « amasunzu » qu'il considérait comme « diaboliques », des « signes immondes et superstitieux » (père Van Der Burgt, lettre au supérieur général, 11 avril 1908).

18. Mgr Aloys BIGIRUMWAMI, *Umuntu*, Nyundo, 1983, p. 29.

19. MUDIMBE, *L'Odeur du père*, op. cit., p. 106.

Paradoxalement, c'est cette même fraternité qui est supposée être au cœur du message missionnaire.

Centré sur le remodelage de l'univers traditionnel et sur la chasse aux fétiches et aux sorciers, le message missionnaire n'a pas été élaboré pour s'adapter aux conditions de vie des dominés et des évangélisés. Dans son contenu, le christianisme missionnaire était calqué sur le modèle chrétien de la métropole. Il a davantage hérité de ses faiblesses que de ses qualités. Le christianisme des missionnaires était le fruit de la contre-réforme, hanté par la peur de l'erreur. Son manque d'ouverture philosophique et théologique l'a enfermé dans un dogmatisme cérébral aux dépens d'une lecture sereine de la réalité. Transféré dans les pays christianisés, il a été transmis de manière rigide. Il fallait apprendre par cœur des notions philosophico-dogmatiques sans rapport avec les réalités locales, sans en comprendre le sens. L'évangéliste n'attendait que la restitution fidèle du contenu enseigné²⁰. Le problème de l'assimilation du contenu religieux enseigné par les premiers convertis ou par les chrétiens actuels reste encore entier. Les méthodes d'apprentissage de la nouvelle religion (la catéchèse) n'ont pas été conçues pour susciter des réponses personnelles à partir des expériences vécues ni pour former des esprits critiques. Elles ont été élaborées pour cultiver la soumission dans un climat d'intolérance, de mépris et de violence. Le missionnaire a abordé la terre de mission avec le projet de conduire les païens à la connaissance de la « seule vérité ». La connaissance qu'il avait de la foi s'inscrivait dans une tradition où s'est longuement élaboré le langage qu'il a repris à son compte. Sa sensibilité a trouvé sa forme et son épanouissement dans un climat familial et culturel. La transmission de la « vérité universelle » ne pouvait se faire qu'à travers l'expérience particulière qu'il en avait. Par conséquent, la mission et le missionnaire ne sont pensables que par référence au milieu originel qui les a rendus possibles. Le problème est maintenant de savoir ce que signifie exactement la foi qu'il croyait proclamer.

Le missionnaire n'avait pas toujours conscience de faire un transfert culturel. De bonne foi, il croyait livrer les normes de l'Écriture sainte. Or sa parole paraphrasait les Évangiles à la lumière de l'his-

20. VAN DER MEERSCH, *Le Catéchuménat au Rwanda de 1900 à nos jours*, Kigali, 1993.

toire de sa société. Le missionnaire était prisonnier à la fois d'un ensemble complexe d'énoncés théologiques et dogmatiques, de son origine ethnique, de sa culture et de sa formation. Il ne parlait pas d'un Jésus-Christ originel, mais d'un Jésus-Christ « enculturé ». Les missionnaires n'avaient en réalité aucune révélation à dévoiler qui ne soit pas essentiellement de l'ordre des acquis de leur propre expérience humaine. Le contact violent du Rwanda avec l'Occident a provoqué une rupture dans les modes d'être, de penser et de vivre dont on mesure encore mal l'importance et les conséquences. Mais il est clair que le christianisme missionnaire, essentiellement extraverti, a créé une dépendance matérielle et spirituelle dont les héritiers des missionnaires ne parviennent pas encore à se libérer. Ce faisant, il a plongé la société rwandaise dans une crise grave qui dure toujours, dans la mesure où il l'a contrainte à un abandon progressif de son système de références économiques, culturelles et morales pour en adopter un nouveau.

Les résistances

Les changements intervenus et les résultats obtenus au Rwanda par le christianisme missionnaire sont considérables. Alors qu'au début du xx^e siècle, tous les Rwandais appartenaient à la religion traditionnelle, à la fin des années 1950, ses adeptes étaient estimés à 40 % de la population, le reste de la population se répartissant entre chrétiens et, pour une petite minorité, musulmans. Dans la suite, le bloc « imaniste » n'a cessé de se réduire : 24 % de la population selon le recensement de 1978. Vu de l'extérieur, l'objectif de « la table rase » semble avoir été atteint. Effectivement, les cultes institutionnalisés et donc visibles (comme ceux de Lyangombe ou de Nyabingi) ont beaucoup souffert de la répression coloniale et missionnaire. Ils ont été réduits à la clandestinité : ils étaient célébrés dans le secret loin des regards des chrétiens zélés, des auxiliaires des missionnaires et des colonisateurs. Les cultes familiaux, tels que *guterekera* (le culte des ancêtres) ou *kuraguza* (la consultation des devins), ont mieux résisté parce que, noyés dans le quotidien, ils étaient difficilement contrôlables. Leur résistance est

attestée indirectement par les plaintes répétées des missionnaires et de leurs auxiliaires contre la persistance de ces cultes, présentés, même aujourd'hui, comme un des obstacles majeurs à l'évangélisation.

Bien que confiants en la supériorité de leur « sainte religion », les missionnaires redoutaient l'emprise des croyances traditionnelles sur la vie quotidienne des Rwandais. Ils étaient conscients de leur enracinement car leurs fidèles chrétiens continuaient à pratiquer le *kuruguza* et le *guterekera*, même à la veille du baptême. Ceci « pour détourner de leur personne tout mauvais sort que pouvait leur jeter la réception du baptême²¹ ». Dans les années 1934-37, en pleines conversions massives, un missionnaire disait que « les pratiques païennes (étaient) revenues²² ». Il s'agissait plutôt d'une extériorisation de ce qui se faisait en cachette. Car il était de notoriété publique que ceux qui avaient été baptisés, étant avancés en âge, continuaient à pratiquer leur religion traditionnelle en même temps que la nouvelle. Mgr Classe se montrait compréhensif à leur égard parce que, disait-il, on ne peut exiger d'eux l'abandon total « des remèdes qui sauvaient autrefois » : l'important était qu'ils accordent la liberté à leurs enfants²³.

Le cas de Musinga

Contrairement à ceux qui menaient une double vie, chrétien le jour et païen le soir, le *mwami* (roi) Yuhi Musinga est resté fidèle à sa religion jusqu'à en être victime : ce comportement lui a coûté son trône et le pire des châtiments, jusqu'à mourir en exil forcé. Les rapports de Musinga avec les Européens (colonisateurs et missionnaires) ont connu plusieurs péripéties que nous ne pouvons rappeler ici de façon exhaustive. Nous nous limiterons à la période belge²⁴. Avant 1925, le *mwami* était considéré comme anti-belge, et ceux qui ont vécu près de lui le confirment, mais pas anti-missionnaire : c'est Mgr Classe lui-même qui le dit dans sa lettre du 10 mars 1923. Son hostilité aux Belges était due à la politique dirigée contre lui sous

21. Diaire de Mibilizi, septembre 1909, p. 59.

22. Père GASSER, lettre au supérieur général, 7 février 1937.

23. Mgr CLASSE, *Un document, une épopée*, p. 193.

24. Pour plus de détails sur le règne de Musinga, lire la thèse d'Alison DES FORGES, *Defeat is the only bad news. Rwanda under Musinga, 1896-1931*, Yale University, 1972.

l'occupation militaire et aux limitations portées à ses pouvoirs traditionnels. Pour l'affaiblir et l'amener à plus de coopération, l'autorité coloniale s'attaqua d'abord à son entourage, dont la première victime fut le *mwiru* Gashamura, exilé au Burundi en mars 1925. D'autres personnalités influentes à la cour furent frappées de mesures semblables. Mais le roi resta ferme sur ses convictions.

Dans cette épreuve de force, le roi partait perdant, non seulement à cause de la puissance des Européens, mais aussi et surtout parce que la classe dirigeante était divisée entre ceux qui, pour des raisons politiques et économiques, avaient opté pour le rapprochement avec les Européens (*abahababyi*) et ceux qui restaient fidèles à la cour (*inshongore*). Le refus du roi de collaborer avec les Européens dans les limites qui lui étaient imposées valut à ce dernier des sanctions de la part du gouvernement colonial, encouragé en cela par Mgr Classe. Celui-ci, avant de demander ouvertement la destitution de Musinga, n'avait cessé de parler de « radicalisme anti-catholique », surtout à partir de 1927. En tenant ces propos, le vicaire apostolique cherchait davantage à nuire au *mwami*, en brochant de lui un portrait répugnant dans le but de l'éloigner de la scène politique, qu'à décrire une réalité beaucoup plus complexe. Certes, le *mwami* restait toujours attaché à sa religion traditionnelle, mais, et c'est l'avis de tous ceux qui ont vécu près de lui durant les dernières années de son règne, il n'était plus un obstacle pour ceux qui voulaient se faire baptiser. Cela est corroboré par le mouvement de conversions massives qui commençait à se dessiner, et par le fait qu'il y avait beaucoup de catholiques parmi le petit nombre de *bagaragu* qui lui était resté fidèles.

Dans les milieux gouvernementaux, l'éventualité de la destitution de Musinga fut envisagée dès 1926 mais reportée. Elle devint plus précise en 1929, dans une lettre du gouverneur Postiaux au ministre des Colonies. Il y écrit : « Je puis conclure que le gouvernement ne s'exposerait dans le Rwanda à aucun mécompte en reléguant Musinga et en lui servant une pension qui ne devrait certes pas atteindre [...] la somme impressionnante que représente le 20^e de l'impôt perçu dans le Rwanda et le tribut que lui payent en nature des sujets sur lesquels il n'exerce plus en réalité d'autre autorité que celle que nous nous éver-

tuons à lui conserver : les chefs de province les plus puissants s'étant virtuellement affranchis et parfaitement adaptés au régime nouveau où l'autorité européenne s'est substituée entièrement [...] à celle beaucoup moins appréciée du *Mwami*²⁵. » Les reproches du gouverneur sont vagues. Le roi est identifié à « un être sans moralité ni conscience, qui ne voit et ne veut voir que [...] les avantages matériels qui constituent l'apanage et les moyens de satisfaire une ambition dans laquelle n'interviennent ni le sentiment du devoir à remplir, ni la moindre préoccupation intéressant le sort de ses sujets²⁶ ».

Dans sa correspondance, Mgr Classe tenait des propos identiques à la même période²⁷. Il s'engagea dans une campagne de dénigrement contre Musinga en prenant bien soin de distinguer « l'autorité des Batutsi » de « l'autorité de Musinga ». Son choix était clair : provoquer la disparition de la dernière et maintenir la première. C'est dans ce contexte qu'il vanta plus qu'auparavant, et avec une exagération qui fut lourde de conséquences, les qualités innées des Batutsi pour le commandement et leurs capacités intellectuelles exceptionnelles, supérieures à celles des Bahutu²⁸. Un choix qui cachait mal un calcul bien réel. Les Batutsi en question étaient de nouveaux dirigeants, récemment promus au rang de chefs et de sous-chefs à cause de leur ethnie (tutsi) et de leur adhésion aux ordres des colonisateurs et à la nouvelle religion propagée par les missionnaires catholiques. Alors pourquoi fallait-il destituer Musinga ? D'après le prélat, parce qu'il était devenu anti-européen en réaction à la perte de ses pouvoirs « absolus ». Il était égoïste et arbitraire, disait-il, incapable de gouverner le pays. C'était un semeur de divisions qui écoutait trop sa mère et ses flatteurs²⁹, un être « amoral » et « dégénéré », aux appétits sexuels débridés, et enfin un homme sans amour paternel qui persécutait ceux de ses enfants qui fréquentaient les Européens et les missionnaires³⁰. Nombre de ces accusations sont difficiles à vérifier

25. Lettre du 28 mai 1929.

26. *Ibidem*.

27. Paul RUTAYISIRE, *La Christianisation du Rwanda (1900-1945)*, Fribourg, Éditions universitaires, 1987, pp. 167-196.

28. In *L'Essor colonial et maritime*, 4 décembre et 21 décembre 1930.

29. Alexis KAGAME, *Un abrégé de l'histoire du Rwanda de 1852 à 1972*, Butare, Éditions universitaires du Rwanda, 1975.

30. Il faisait allusion à son fils Rwigemera et ses filles, Bakayishonga et Musheshambugu (Mgr Classe, lettre au gouverneur Voisin, 15 janvier 1931).

du fait de leur caractère intime. Mais elles furent diffusées par l'autorité coloniale (par exemple à la SDN) comme étant les causes véritables de la destitution de Musinga. La plupart de ces accusations n'étaient pourtant que des rumeurs diffusées dans le cadre d'une campagne de dénigrement systématique et sans morale.

Conformément au scénario indiqué par Mgr Classe, Musinga et sa mère quittèrent Nyanza le 14 novembre 1931. Le soir de leur départ, Rudahigwa fut désigné roi, en dehors du cadre traditionnel, au cours d'une réception organisée par Mgr Classe qui ne réunissait que les responsables de l'administration coloniale. Les cérémonies d'intronisation de Mutara III Rudahigwa eurent lieu le 16 novembre 1931. Le remplacement de Musinga par son fils ne fut pas une simple révolution de palais. Il provoqua un changement profond dans les institutions du pays. Les missionnaires célébrèrent l'avènement du « Royaume moderne et chrétien du Rwanda³¹ ». La monarchie restait toujours en place, mais sa fonction avait complètement changé sous l'effet des restructurations imposées et définies par la puissance coloniale et par les missionnaires. En effet, au moment de sa destitution, Musinga ne gouvernait plus. L'isolement de ce dernier s'était accentué sous l'action combinée du gouvernement, des missionnaires et de ses adversaires politiques rwandais. Il avait été abandonné par une partie de ses enfants, les *biru* et les notables (*batware*) retenus par des multiples charges administratives : ces derniers ne venaient plus à la cour pour *guhakwa* comme le prescrivait la coutume. La cour était presque déserte et le faste d'antan avait complètement disparu. Les cérémonies rituelles ne se pratiquaient que symboliquement et secrètement « en présence de quelques obscurs fonctionnaires restés, à l'instar des reliques, auprès du monarque naguère puissant³² ». La monarchie traditionnelle avait donc perdu son sens non seulement auprès des Européens, mais aussi auprès de la nouvelle génération des dirigeants indigènes.

La résistance culturelle des Rwandais

Beaucoup de Rwandais convertis ont servi loyalement leurs initiateurs à la nouvelle religion parce que c'était la voie appropriée

31. Louis DE LACGER, *Ruanda*, Kabgayi, 1957, p. 533.

32. KAGAME, *Un abrégé de l'histoire du Rwanda*, op. cit., pp. 182-183.

pour faire face aux problèmes provoqués par les changements, par exemple les sentiments d'angoisse et d'insécurité largement répandus parmi les colonisés. À un certain moment, ils eurent même l'espoir de partager les secrets du Blanc et d'être leur égal. Mais c'était une illusion : car en dépit du mythe de la fraternité, un fossé séparait toujours le Rwandais et le missionnaire.

Mais les missionnaires et les colonisateurs furent aussi les pionniers du passage des langues et des cultures africaines de l'oralité à l'écriture. Ils déployèrent des efforts remarquables dans l'étude de la culture rwandaise. Mais l'ambiguïté de leur entreprise réside dans le fait que ces efforts étaient aussi destinés à combattre ces cultures. Reste qu'ils ont formé des Rwandais qui ont ensuite dénoncé cette domination et qui l'ont combattue. Il faut donc aborder les crises provoquées par la colonisation et par la christianisation non dans un esprit de plaintes et de revendication, mais en étant fasciné par la résistance dont firent preuve les populations et les cultures africaines. Ces cultures furent perturbées, mais elles n'ont pas disparu. C'est ainsi que la religion traditionnelle demeura prégnante parmi les Rwandais³³. Des enquêtes ont montré que beaucoup de chrétiens, y compris des intellectuels, étaient revenus aux rites traditionnels de *kuraguza*, de *guterekerera*, de *kubandwa* et à *nyabingi*. Les chrétiens vont à la messe et reçoivent les sacrements sans pour autant renoncer aux conseils des médiums traditionnels. Pour la première fois, des Rwandais ont même osé critiquer publiquement le christianisme en le considérant comme une religion d'origine européenne, introduite pour détruire la religion traditionnelle³⁴. Le christianisme n'est plus accepté comme une réalité allant de soi. La religion traditionnelle habite encore des vies et des événements autrement que comme symboles vides. C'est, pour beaucoup d'Africains et de Rwandais, un mode d'être fondamental, un savoir et une histoire. Les gens n'abandonneront pas facilement les croyances et les pratiques dites « païennes » aussi

33. André KARAMAGA, *L'Évangile en Afrique. Ruptures et continuité*, Morges, Cabedita, 1990, pp. 170-171 ; *L'Église du Rwanda vingt ans après le concile Vatican II*, Kigali, Pallotti-Presse, 1986, pp. 40-47.

34. Par exemple Maniragaba BALIBUTSA, *Les sacrifices humains antiques et le mythe christologique*, Kigali, 1983.

longtemps qu'ils seront convaincus de leur efficacité objective et persuadés que le christianisme n'est pas assez armé pour offrir les mêmes assurances. Le christianisme missionnaire reste, malgré les destructions qu'il a occasionnées, à la surface des réalités rwandaises, et pour autant la religion traditionnelle, obligée d'évoluer dans l'informel, ne peut plus constituer une alternative à la modernité envahissante.

Les restructurations culturelles et le génocide des Tutsi

La colonisation et la christianisation ont opéré des modifications radicales dans la société rwandaise. Le remodelage culturel n'en est qu'un aspect. Mise en rapport avec le génocide des Tutsi de 1994, cette restructuration, si profonde soit-elle, n'est pas la cause immédiate de ce dernier. Car bien des pays colonisés et christianisés avec la même violence que le Rwanda, ayant connu un même niveau d'acculturation, n'ont pas basculé dans la « Solution finale ». Il y a donc des facteurs plus déterminants qui ont aggravé les effets de la colonisation et de la christianisation, et qui ont précipité la société rwandaise dans le chaos. Le génocide est le résultat de tout un parcours historique de la société rwandaise. Parmi les facteurs explicatifs, le remodelage dont il a été question plus haut est un élément essentiel. Un lien étroit relie en effet la transformation de la mémoire collective traditionnelle opérée par le projet missionnaire et le génocide. Le discours missionnaire, par ses stéréotypes, son idéologie et ses mythes, a fabriqué une nouvelle mémoire/identité qui reste problématique. Les ruptures furent si profondes que la synthèse culturelle demeure flottante : la tragédie rwandaise de 1994 est une illustration de la désarticulation créée par la crise culturelle.

Dès le départ, le missionnaire a défini son ennemi : il s'agissait essentiellement des pratiques sauvages des païens. Pour les combattre, il utilisa plusieurs armes, notamment le pouvoir économique à travers la fondation d'œuvres de bienfaisance (écoles, hôpitaux, menuiseries, etc.), le pouvoir politique, la contrainte et la

force ainsi que des moyens propres (catéchuménat, institutions religieuses, prédication, etc.). Le groupe de convertis (*abakristu*) s'est constitué en opposition aux païens (*abapagani*). Il y avait d'un côté les sauvés et de l'autre les damnés. Les nouveaux convertis se définissaient aussi comme des étrangers aux valeurs culturelles de leurs ancêtres qu'ils dénigraient systématiquement. Ils se réunissaient entre eux, se fréquentaient et se mariaient entre eux. Le nouveau statut des convertis allait de pair avec le port des signes symboliques nouveaux (chapelets, médailles, croix, noms chrétiens, etc.) et la conscience de former une nouvelle catégorie sociale. En bref, les convertis se définissaient par l'exclusion des autres, les païens. De nouvelles catégories identitaires furent introduites dans la mémoire collective : hamite/bantou, hutu/tutsi/twa, le discours qui mettait l'accent sur la responsabilité individuelle devant Dieu, la séparation du sacré et du profane sur la base d'une vision dualiste de l'univers jusqu'alors étrangère au symbolisme de la société du Rwanda précolonial, la création d'une nouvelle généalogie avec, comme ancêtre éponyme, Jésus-Christ et la figure du Père Blanc qui remplaçait celle du père biologique et de *shebuja* dans le système traditionnel de clientèle d'*ubuhake* et d'*ubukonde*³⁵.

Le discours sur le génocide trouve sa forme structurante dans la philosophie manichéenne du prosélytisme chrétien. L'Église est parmi les forces qui ont contribué à la création de l'idéologie et des pratiques politiques qui ont marginalisé le Tutsi jusqu'à son élimination physique dans la « Solution finale » de 1994. Comment ? Par tout ce travail sur les représentations de l'autre (en développant des stéréotypes, des clichés et des préjugés) qui sont devenues des représentations sociales et qui ont inspiré des actions et des comportements. Dès lors que la structure de la société rwandaise avait été transformée en structure bipolaire (manichéenne), que les Rwandais étaient classés en ennemis ou en amis, le génocide devenait possible. Le système des valeurs qui a rendu le génocide possible existait depuis l'imposition de la nouvelle identité. Le Parmehutu, parti soutenu par les missionnaires dès 1959, avait une vision bipolaire

35. Lire à ce sujet Josias SEMUJANGA, *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 79.

fondée sur l'opposition irréductible entre les Hutu et les Tutsi : un contenu nouveau élaboré suivant le schéma religieux d'exclusion. L'originalité de son leader, Grégoire Kayibanda, et de ses amis du clergé est d'avoir défini la politique rwandaise en termes de conflit de races où l'une doit fatalement opprimer l'autre. Depuis 1959, « un large seuil d'acceptabilité »³⁶ de l'exclusion du Tutsi de la vie communautaire avait été atteint.

36. *Ibidem*, p. 148.