UNIVERSITÉ DU BURUNDI
GRENIER DU SAVOIR DU BURUNDI
Dépôt institutionnel officiel
https://repository.ub.edu.bi

Problématique de la mobilisation et de la participation politiques des musulmans au Burundi : enjeux et défis

Sakubu, Abdoul; Sous la Direction de : Pr. Denis Banshimiyubusa

2024
UB, FSPJ
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/1989

Document téléchargé depuis le **Grenier du Savoir du Burundi** — https://repository.ub.edu.bi

UNIVERSITE DU BURUNDI

FACULTE DES SCIENCES POLITIQUES ET JURIDIQUES

DEPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE ET RELATIONS INTERNATIONALES

MASTER EN SCIENCE POLITIQUE ET RELATIONS INTERNATIONALES

PROBLEMATIQUE DE LA MOBILISATION ET DE LA PARTICIPATION POLITIQUES DES MUSULMANS AU BURUNDI : ENJEUX ET DEFIS

Par

SAKUBU Abdoul

Sous la Direction de :

Pr. Denis BANSHIMIYUBUSA

Mémoire Présenté et défendu publiquement en vue de l'obtention du Diplôme de Master en Science Politique et Relations Internationales

Option : Science Politique

Bujumbura, juillet 2024

IDENTIFICATION DES MEMBRES DU JURY :

Président : Pr. Nicodème BUGWBARI

Directeur : Pr. Denis BANSHIMIYUBUSA

Secrétaire : Pr. Nicolas HAJAYANDI

DEDICACE

A toi très chère épouse Asia Sinarinzi, pour ta grande patience et ta tolérance ;

A vous chers enfants Juma Muhammad Sankara Sakubu et Zena Zainabu Joyhana Sakubu, pour avoir maintenu le bonheur dans la famille ;

A vous chers parents Juma Radjabu et Zena Karimbi, pour votre patience, votre amour et votre attachement parentaux ;

A vous tous chers frères et sœurs,

A vous tous musulmans.

REMERCIEMENTS

Au moment où nous nous préparons à mettre fin à ce travail, l'opportunité nous est offerte pour nous acquitter d'une dette de reconnaissance envers certaines personnes sans le concours desquelles, ce travail n'aurait pas été élaboré.

Nos chaleureux et sincères remerciements s'adressent tout particulièrement au Professeur Denis Banshimiyubusa qui, non seulement a répondu favorablement à notre demande de direction de ce mémoire, mais aussi l'a guidé et réorienté au moment où notre départ apparaissait un peu maladroit. En effet, c'est à ses précieux conseils, ses remarques pertinentes, sa rigueur scientifique et surtout son sens de l'humain et de modèle que nous devons cette issue heureuse. De tout notre cœur, nous lui exprimons notre franche et profonde gratitude.

Nous adressons en second lieu nos sincères remerciements à tous ceux qui ont contribué à notre éducation tant sociale qu'intellectuelle, des éducateurs de l'école primaire aux professeurs de l'Université. Une pensée spéciale est portée au feu Docteur Jean-Salathiel Muntunutwiwe et Gérard Birantamije, pour leur instruction. Que la terre leur soit légère.

Nous pensons également à tous ceux qui ont apporté leur main à la réussite de nos études à commencer par nos parents qui nous ont envoyé à l'école. Nous leur devons une dette de reconnaissance particulière.

Nous sommes en outre redevable aux familles et amis Amuri Jumaine, Zainabu Nizigiyimana, Sheikh Mufti Shabani Ally, Sheikh Dr Naibu Mufti Protais Uthman Ndagijimana, Sheikh Abdi John, Sheikh Abdourashid Ridhaan Misago, Sheikh Salum Nayabagabo, Sheikh Bashir Nzeyimana, Sheikh Jamal Swaleh, Sheikh Ibrahim Juma Harerimana, Ezéchiel Moustafa Habimana, Miraji Ndimubandi, Dr Sudi Ndikumana, Moses Bigirimana, Assumani Karimbi, Taki Karimbi, pour tout leur soutien, accompagnement et encouragement. Nous espérons que la réussite de ce mémoire sera pour eux une source de satisfaction.

Enfin, nous ne saurions être ingrats envers nos informateurs. Qu'ils soient rassurés de notre reconnaissance envers eux.

Abdoul Sakubu

RESUME EXECUTIF

Le travail de notre recherche s'intitule : « **Problématique de la mobilisation et de la participation politiques des musulmans au Burundi : Enjeux et défis** ». Après avoir été depuis longtemps discriminés par les colonisateurs allemands puis belges en collaboration avec les missionnaires, les musulmans ont résisté silencieusement face à cette domination. Au Burundi, le parti UNARU majoritairement musulman fut interdit par l'arrêté royal. Néanmoins, pour continuer cette lutte pour l'indépendance, les musulmans se sont ralliés aux côtés du parti UPRONA et leur soutien était incontournable jusqu'à la victoire du parti qui donna l'indépendance au Burundi.

Malgré cette participation à la lutte pour l'indépendance, les musulmans du Burundi n'ont pas pu être ni représentés dans le gouvernement de Rwagasore ni prendre part active dans d'autres gouvernements du Burundi post-indépendant. C'est à base de cette curiosité de savoir les raisons pour lesquelles cette catégorie des citoyens est sous-représentée jusqu'aujourd'hui dans les institutions politiques du Burundi que nous avons mené cette recherche.

Notre travail a montré que la sous-représentation des musulmans dans les institutions politiques du Burundi est le résultat de subsistance des facteurs historiques anti-islam qui peuvent être appréhendés dans l'analyse des faits socio-historiques et le rapport de force datant de la période coloniale. A part cela, il faut ajouter également le facteur d'ordre international anti-terroriste, etc.

Pour arriver à ce résultat, nous avons faits recours aux théories et analyses diverses. La méthode compréhensive nous a aidé à comprendre les faits historiques et les rapports sociaux de domination qui caractérisent la société burundaise. Ensuite, la théorie d'hégémonie idéologique et culturelle, la théorie institutionnaliste et celle sociohistorique du politique nous ont montré que la montée en puissance des musulmans au sein des institutions politiques avec l'avènement du parti CNDD-FDD en 2005 n'a pas duré longtemps à cause de cette subsistance des facteurs historiques anti-islam accompagnés par l'hégémonie chrétienne.

ABSTRACT

This work of our research is entitled: “Problem of the mobilization and political participation of Muslims in Burundi: Issues and challenges”. After having long been discriminated against by German and then Belgian colonizers in collaboration with missionaries, Muslims silently resisted this domination. In Burundi, the predominantly Muslim UNARU party was banned by royal decree. Nevertheless, to continue this struggle for independence, they rallied alongside the UPRONA party and their support was essential until the victory of the party which gave independence to Burundi.

Despite this participation in the struggle for independence, the Muslims of Burundi were neither able to be represented in the government of Rwagasore nor to take active part in other governments of post-independent Burundi. It is based on this curiosity to know the reasons why this category of citizens is under-represented until today in the political institutions of Burundi that we conducted this research.

Our work has monstrated that the under-representation of Muslims in the political institutions of Burundi is the result of the subsistence of historical anti-Islam factors which can be understood in the analysis of socio-historical facts and the balance of power dating the period colonial. Apart from this, we must also add the factor of international anti-terrorist order, etc.

To achieve this result, we used various theories and analyses. The comprehensive method helped us understand the historical facts and the social relations of domination that characterize Burundian society. Then, the theory of ideological and cultural hegemony, the institutionalist theory and the sociohistorical theory of politics showed us that the rise in power of Muslims within political institutions with the advent of the CNDD-FDD party in 2005 did not last. Long because of this subsistence of historical anti-Islam factors accompanied by Christian hegemony.

Table des Matières

IDENTIFICATION DES MEMBRES DU JURY : i

DEDICACE ii

REMERCIEMENTS iii

RESUME EXECUTIF iv

ABSTRACT v

Table des Matières vi

SIGLES ET ABREVIATIONS x

Liste des tableaux xii

AVANT-PROPOS xiii

INTRODUCTION GENERALE 1

1. Contexte et justification du choix du sujet 1

2. Problématique et hypothèses de l'étude 2

3. Délimitation du sujet 6

4. Méthodologie et techniques de recherche 6

5. Articulation du sujet 6

CHAPITRE I: CADRE CONCEPTUEL ET THEORIQUE 8

Section I. Elucidation des concepts-clés 8

1.1. La notion de mobilisation 8

1.1.1. De la mobilisation en général 9

1.1.2. De la mobilisation …. à la mobilisation politique 10

1.2 La notion de participation 12

1.2.1. De la participation en général 12

1.2.2. De la participation… à la participation politique 13

1.3. Du militantisme et de l'engagement politiques 14

1.3.1. Du militantisme politique 15

1.3.2. De l'engagement politique 16
1.4 La notion d'islam 17
1.4.1. L'islam en général 18
1.4.2. De l'islam politique ou l'islamisme 20
1.4.3. Les musulmans : étymologie et évolutions du sens 22
Section II. Approches théoriques et épistémologiques 23
2.1. L'approche d'hégémonie idéologique et culturelle 24
2.1.1. L'idéologie 24
2.1.2. L'hégémonie 26
2.2. L'approche institutionnaliste 28
2.3. L'approche de la sociologie historique du politique 29
Conclusion du premier chapitre 31
CHAPITRE II: HISTORIQUE ET IMPLANTATION DE L'ISLAM AU BURUNDI 33
Section I. L'histoire de la pénétration des religions des Livres dans le royaume de Mwezi Gisabo 33
1.1. De l'implantation de l'islam dans le royaume de Mwezi Gisabo 34
1.2. Avènement des missionnaires et des colonisateurs européens au Royaume de Mwezi Gisabo 36
1.3. Les conséquences de l'échec des zanzibarites esclavagistes sur l'islam 39
Section II. L'implantation obscure de l'islam au Burundi 40
2.1. La domination de l'alliance missionnaire-Etat colonial contre l'islam 41
2.1.1. L'islam sous l'administration coloniale allemande 42
2.1.2. L'islam sous l'administration coloniale belge 43
Section III. La construction des facteurs historiques anti-islam par socialisation 45
3.1. L'école comme un instrument de socialisation anti-islam 45
3.2. La presse et l'intimidation : instruments de la socialisation anti-islam 48
3.3. De la politique de ségrégation coloniale à la Construction des centres extra-coutumiers 51

3.3.1. De la politique de construction de centres extra-coutumiers..... 52
3.3.2. De la politique de règlementation de la société burundaise à l'occidentale 53
3.3.3. Les musulmans comme minorité politique au Burundi..... 56

CHAPITRE III: HISTORIQUE ET ETAT DES LIEUX DU MILITANTISME ET DE LA PARTICIPATION POLITIQUE DES MUSULMANS AU BURUNDI 59

Section I. De la prise de conscience et du militantisme politique des musulmans burundais..... 59

1.1. De la prise de conscience collective à travers les groupes ou associations structurées 60
1.2. Du militantisme et de l'engagement politique des musulmans : cas d'UNARU 61
1.3. Les musulmans dans la lutte pour l'indépendance immédiate au sein de l'UPRONA..... 64

Section II. La subsistance d'héritage colonial durant la période postcoloniale 67

2.1. La déception historique du passé 67
2.2. Du repli clientéliste des musulmans..... 69

Section III. De la participation des musulmans au sein du CNDD-FDD..... 72

3.1. Le militantisme et la montée des musulmans au sein des institutions politiques 73
3.2. Démantèlement systématique des musulmans au sein des institutions politiques et du parti CNDD-FDD 77
3.3. Entrée des musulmans dans l'opposition et la crise de leadership 79
3.4. Les musulmans au sein des institutions politiques au cours du mandat de 2020 à 2025..... 81
3.4.1. Les tableaux des certaines institutions politiques..... 82
3.4.2. Analyse critique de nombre des musulmans au sein des certaines institutions politiques au cours du mandat de 2020 à 2025..... 86

CHAPITRE IV: ANALYSE DES FACTEURS DE MINORISATION DES MUSULMANS DANS LES INSTANCES DIRIGEANTES DU PAYS 88

Section I. Du poids des églises chrétiennes sur les comportements socio-politiques des Burundais 88

1.1. De la transmission générationnelle des facteurs historiques anti-islam 89

1.1.1. Du poids de l'héritage missionnaire sur la société burundaise..... 89

1.1.2 Du maintien des facteurs historiques anti-Islam..... 91

1.2. Du poids de l'héritage institutionnel colonial 95

1.3. De la politique internationale anti-terroriste à l'exclusion d'une élite musulmane 98

Section II. Du poids de facteurs socio-culturels islamiques à l'auto-exclusion des musulmans 101

2.1. Du poids de l'héritage arabe 101

2.1.1. De l'attachement des musulmans à la culture islamique..... 101

2.1.2. De l'attachement des musulmans à la langue kiswahili 104

2.1.3. De l'incapacité de groupement hiérocratique dans la socialisation et l'encadrement politique des musulmans..... 107

2.2. L'incompatibilité de l'Islam à la société moderne avec l'exclusion des femmes 109

Conclusion du quatrième chapitre 112

CONCLUSION GENERALE 113

BIBLIOGRAPHIE..... 117

1. Les ouvrages généraux 117
2. Thèses et mémoires 121
3. Journaux, revues, articles de revues et chapitre d'ouvrages 123
4. Rapports, documents officiels, inédits et site web 124

ANNEXES 126

SIGLES ET ABREVIATIONS

A/A **:** Année Académique

ADC **:** Alliance Démocratique pour le Changement

AMUR **:** Association des Musulmans du Rwanda

ASMARU **:** Association de Scolarité Musulmane Africaine du Ruanda-Urundi

ASMUBU **:** Association de Scolarité Musulmane Africaine du Burundi

BBC : British Broadcasting Corporation

CIB **:** Commission Intérimaire du Burundi

CNDD **:** Conseil National pour la Défense de la Démocratie

CNDD-FDD **:** Conseil National pour la Défense de la Démocratie-Force de Défense de la Démocratie

CCB **:** Coopérative des Commerçants du Burundi

COMIBU : Communauté Islamique du Burundi

FLORINA **:** Front pour la Libération Nationale

FNL **:** Forces Nationales de Libération

FLSH **:** Faculté des Lettres et Sciences Humain**es**

FRODEBU **:** Front pour la Démocratie au Burundi

Dr **:** Docteur

Ed. **:** Editions

ONU : Organisation des Nations-Unies

Op.cit. **:** Opère citato

PALIPEHUTU **:** Parti de Libération du peuple Hutu

RGPH : Recensement Général de la Population et de l'Habitat

RTNB **:** Radio-Télévision Nationale du Burundi

ENS **:** Ecole Normale Supérieure

UB **:** Université du Burundi

ULT **:** Université du Lac Tanganyika

UNARU **:** Union Nationale Africaine Ruanda-Urundi

UPD : Parti de l'Union pour la Paix et la Démocratie

UPPA : Université de Pau et des Pays de l'Adour

UPRONA **:** Parti de l'Unité pour Progrès National

TANU **:** Tanganyika African National Union

Liste des tableaux

Tableau 1. Les musulmans à la présidence et au gouvernement (Exécutif) en aout 2024 82
Tableau 2. Les musulmans au sein de l'administration provinciale 84
Tableau 3. Les musulmans dans l'appareil judiciaire 85

AVANT-PROPOS

Loin d'être une œuvre achevée, le présent mémoire reste encore perfectible. Aussi, les éventuelles remarques, critiques et suggestions constructives pourront-elles l'enrichir et l'améliorer. Cependant, signalons aux lecteurs qu'il s'agit d'une recherche de science politique. Parmi les objets de recherche auxquels la science politique s'intéresse figurent **les citoyens**. Or, s'intéresser à ces derniers revient à s'interroger sur les relations sociales et politiques entre les classes sociales qui sont inégalitaires et conflictuelles. La présente étude s'inspire donc de certaines analyses de la domination politique tout en se focalisant sur la problématique de la mobilisation et de la participation politiques des musulmans au Burundi. Partant de ces analyses et d'une approche sur l'hégémonie idéologique et culturelle, il a été possible d'analyser la fonction intégrative de l'idéologie dans la pérennisation des facteurs historiques anti-islam au Burundi.

Ce travail s'inscrivant dans la sociologie compréhensive de Max Weber, cette étude cherche à montrer comment malgré les musulmans soient politiquement militants, restent minoritaires au sein des instances dirigeantes du Burundi.

INTRODUCTION GENERALE

"*Ceux qui ne sont pas conscients de marcher dans l'obscurité ne chercheront jamais la lumière*". Bruce Lee, twitter.com, visité le 26/07/2024.

1. Contexte et justification du choix du sujet

L'idée d'effectuer cette recherche est venue après avoir fait la lecture de la thèse de doctorat en Science Politique de Denis Banshimiyubusa sur *les enjeux et défis de la démocratisation au Burundi. Essai d'analyse et d'interprétation à partir des partis politiques.* En effet, cette thèse est riche d'analyses scientifiques et politologiques. Elle nous a tellement inspiré dans la mesure où elle traite les origines et premiers épisodes du phénomène partisan burundais, dont faisait partie le cas de l'Union Nationale Africaine Ruanda-Urundi (UNARU). Ce parti fut le premier parti politique agréé au Burundi et fondé par les musulmans[1].

Nous avons été surpris et intéressé d'apprendre que les musulmans ont été parmi les acteurs politiques importants dans la lutte pour l'indépendance du Burundi, notamment à travers leur soutien au Parti de l'Unité pour le Progrès National qui a beaucoup inquiété les colonisateurs belges. Selon Claude Gakumba, « *l'inquiétude de la Belgique tenait au fait que les indépendantistes qui avaient dans leurs rangs la quasi-totalité des musulmans, étaient très soutenus sur le plan diplomatique par les milieux révolutionnaires de l'étranger qui, faut-il souligner, étaient en majorité musulmans et communistes »*[2] . Les musulmans se sont donc mobilisés pour militer dans les partis politiques et ont participé dans les moments forts durant les échéances électorales que le pays a connues autant pour cette période des années 1960 que pour les autres périodes de l'histoire politique du Burundi. Cela a éveillé notre curiosité scientifique et nous a poussé à vouloir savoir davantage sur la mobilisation et la participation politiques de cette catégorie de citoyens burundais.

---

[1] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Les enjeux et défis de la démocratisation au Burundi. Essai d'analyse et d'interprétation à partir des partis politiques*, Thèse de doctorat en Science Politique, Université de Pau et des Pays de l'Adour UPRA, 2018, p. 213.

2 GAKUMBA (C.), *L'islam au Burundi de 1896 à 1986*, Bujumbura, U.B, 1987, p. 36.

Ainsi, avons-nous intitulé notre sujet de recherche « **Problématique de la mobilisation et de la participation politiques des musulmans au Burundi : Enjeux et défis ».**

2. Problématique et hypothèses de l'étude

Etant plus victimes des diverses formes de discriminations de la politique coloniale belge[3], les musulmans se sont engagés dans la lutte d'émancipation. Selon René Otayek et Benjamin Soarés, « *la marginalisation et l'exclusion des musulmans pourraient pousser certains musulmans à rechercher des solutions radicales »*[4]. Les musulmans avaient d'abord constitué des associations pour se conscientiser et acquérir une formation civique. Claude Gakumba réaffirme ce passage en disant que « *vers 1951-1952, sont nées les associations "Rusizi" et "Al Watan" »*[5], l'Association de Scolarité Musulmane Africaine du Ruanda-Urundi ASMARU en sigle, dont le statut a été accepté par le gouvernement de Tutelle le 3 juin 1959.

Etant habitants de la côte du lac Tanganyika, les musulmans ont cette habitude de voyager pour effectuer des commerces et ils ont eu à contacter d'autres musulmans engagés dans la lutte pour l'indépendance surtout au Tanganyika Territory et au Zanzibar.

Gakumba souligne que « *dans les années cinquante, les musulmans du Tanganyika étaient politiquement actifs. Ils appuyaient fortement le TANU. Les musulmans des colonies belges qui ont séjourné au Tanganyika à cette période, une fois rentrés ne tardèrent pas à conscientiser leurs coreligionnaires restés au pays »*[6]. C'est grâce à cet esprit de voyageur que les musulmans burundais avaient été les premiers à créer le parti politique agréé en 1959 pour lutter pour l'indépendance immédiate. Ce parti avait des soutiens au sein des indépendantistes de Tanganyika et du Congo belge. Par conséquent, son caractère panafricain inquiétait l'administration coloniale belge jusqu'à ce que cette dernière influence le roi Mwambutsa pour interdire le fonctionnement de l'UNARU.

[3] Au deuxième chapitre, celui d'historique et d'implantation de l'islam au Burundi, nous montrons les diverses formes de discriminations que les musulmans avaient subies lors de la colonisation.
[4] OTAYEK (R.), SOARES (B.), *Islam, Etat et société en Afrique,* Paris, Karthala, 2009, p. 33.
[5] GAKUMBA (C.), *op. cit.*, p. 55.
[6] GAKUMBA (C.), *Ibid*, p. 35.

Cependant, cet acte discriminatoire, n'a pas empêché les musulmans de continuer à participer dans la lutte de la décolonisation du Burundi.

De même, les musulmans étaient présents dans la création du parti de l'Unité pour le Progrès National UPRONA en sigle. Ce propos est réaffirmé par Denis Banshimiyubusa qui indique que parmi « *les trois conseillers du parti UPRONA figurait Said Juma bin Muhehe »*[7]. Ainsi, les musulmans se donnaient corps et âme pour aider l'UPRONA à acquérir la victoire.

C'est sans doute sur le même ordre d'idée que Deslaurier affirme qu'« *une maison en étage sise à la 14e avenue n°6 à Buyenzi fut donnée gratuitement par un certain congolais Salum Bichuka à Rwagasore qui, d'ailleurs, au nom de coopérateurs de la coopérative des commerçants du Burundi (CCB) avait remis les clés d'une Ford Fairline au prince Louis Rwagasore à son retour d'une visite éclair à Bonn et à Hambourg pour des contacts des financiers allemands »*[8].

Butoyi Chantal ajoute que « *les musulmans ont même escorté le Prince Louis Rwagasore jusqu'en Tanzanie où il devait rencontrer le nationaliste Julius Nyerere »*[9]. Le soutien incontournable des musulmans a contribué dans la victoire de l'UPRONA aux élections législatives de 1961.

Nous pouvons nous poser la question suivante : pourquoi malgré cette participation à la lutte pour l'indépendance, les musulmans du Burundi n'ont pas pu être ni représentés dans le gouvernement de Rwagasore ni prendre part active dans d'autres gouvernements du Burundi post-indépendant ?

En effet, dès son accession à l'indépendance, le Burundi n'a pas tardé à tomber dans le régime mono partisan autoritaire et militaire. Le processus de la démocratisation des institutions burundaises est amorcé durant la 3ème République. Suite à la pression internationale et interne, le 29 mars 1993, le président de la République Pierre Buyoya annonça les élections présidentielles et législatives au 1er et 29 juin 1993. Ces élections

[7] BANSHIMIYUBUSA (D.), *op.cit.*, p. 223.
[8] DESLAURIER (C.*), Paroles et écrits de Louis RWAGASORE leader de l'indépendance du Burundi*, Bujumbura et Paris, Iwacu et Karthala, 2012, p. 225.
[9] BUTOYI (C.), *Islam et Politique au Burundi en Mairie de Bujumbura (1993-1998)*, Bujumbura, U.B, 2001, p. 53

étaient le point culminant du processus de la démocratisation. Mais, elles ont été caractérisées par la mobilisation politico-ethnique accentuée et les musulmans sont restés neutres comme le témoignent les résultats des élections de 1993 dans les quartiers populaires musulmans où les deux candidats ont eu des voix presque égales[10].

L'assassinat du président Melchior Ndadaye le 21 octobre 1993 allait déclencher de violents conflits interethniques qui ont duré plusieurs années. Certains musulmans ont gardé une attitude de neutralité et philanthropique même si dans les autres coins du pays sont nées des zones des "tutsilands " et "hutulands" comme le décrivait Masta Shabani dans *la situation dans certains quartiers de la mairie de Bujumbura en mars 1994*[11]. Les zones populaires musulmanes avaient pu servir de refuges aux déplacés des zones ethniquement réservées. D'autres musulmans avaient rejoint les mouvements rebelles principalement, le Conseil National pour la Défense de la Démocratie – Forces de Défense de la Démocratie, CNDD-FDD en sigle. Ce passage est confirmé par le rôle incontournable que El Hadj Hussein Rajabu a pu jouer dans le système du CNDD-FDD.

Selon Willy Nindorera, « *au courant de l'année 1999, Léonard Nyangoma est évincé du pouvoir au profit d'un jeune officier de l'Institut Supérieur des Cadres Militaires, Jean-Bosco Ndayikengurukiye secondé par El Hadj Hussein Rajabu, le véritable homme fort du système. Vulgarisateur agricole de formation, Rajabu avait intégré le PALIPEHUTU avant de rallier le CNDD en 1994 comme commissaire général chargé de la mobilisation et propagande. Après sa participation au renversement de Nyangoma, il devient le secrétaire exécutif du mouvement* »[12]. L'ancien Vice-président de la République du Burundi, Gervais Rufyikiri ajoute que « *l'équipe Nkuruziza a été consensuellement remplacée au congrès de février 2005 qui a désigné Nkurunziza comme candidat présidentiel pour les élections de 2005 et élu El Hadj Hussein Radjabu comme son successeur à la tête du parti »*[13]. Cela démontre la montée des musulmans

[10] TOYI (O.), *Crises de la démocratisation et politique publiques urbaines de l'habitat dans la ville de Bujumbura de 1962 à 2009,* Thèse de doctorat en Science Politique, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2012, p. 146.
[11] MASTA (S.), *Le danger de la balkanisation ethnique des zones* in Renouveau du Burundi n°4325 du vendredi 18 mars 1994, Bujumbura, 1994, p. 1.
[12] NINDORERA (W.), *Le CNDD-FDD au Burundi ; le cheminement de la lutte armée au combat politique*, Berghof transitons série n°10, Berghof Foundation, 2012, p. 17.
[13] RUFYIKIRI (G.*), Echec de la transformation du CNDD-FDD du mouvement rebelle en parti politique au Burundi : une question d'équilibre entre le changement et la continuité,* IOB, 2016, p. 13.

dans le gouvernement de la République du Burundi issu des élections générales de 2005. Néanmoins, cette présence des musulmans dans les institutions politiques a été très éphémère.

Comment a-t-il été facile d'éloigner progressivement les musulmans au sein de la politique sans créer l'instabilité politique alors que le parti au pouvoir était sous leur contrôle ? En effet, il ne faut pas se contenter de croire que le fait qu'aujourd'hui les musulmans soient presque non représentés dans les institutions politiques est un fait de hasard.

Pour bien analyser notre sujet, nous avons formulé une problématique de manière suivante : qu'est-ce qui explique la sous-représentation des musulmans dans les différentes institutions du Burundi malgré leur militantisme politique remarquable depuis la lutte pour l'indépendance et principalement à l'accession du CNDD-FDD au pouvoir en 2005 ?

Pour répondre à cette question, nous pouvons postuler provisoirement que :

1. Le poids des facteurs historiques anti-islam liés à la colonisation et à la prépondérance des églises chrétiennes à la tête desquelles la puissante Eglise catholique, continue à peser lourd dans les comportements socio-politiques des Burundais.
2. A cette première hypothèse, il faudrait peut-être y ajouter le facteur d'ordre international lié à la lutte anti-terroriste souvent confondue à la lutte anti-islam principalement depuis les attaques du World Trade Center aux U.S.A le 11 septembre 2001 ;
3. Le très faible taux de scolarisation des musulmans consécutif à leur très faible attraction envers l'école semble les confiner à d'autres activités directement lucratives : commerçants, mécaniciens, chauffeurs, etc. et les détourner de l'activité politique ;
4. Les barrières culturelles notamment leur langue préférée le kiswahili et la très faible place accordée à la femme musulmane dans la vie sociale et surtout politique, peuvent également constituer des obstacles à l'accession des musulmans aux différents postes politiques. Ces barrières les poussent souvent à l'auto exclusion.

3. Délimitation du sujet

Cette recherche est inscrite entre deux grandes dates : 2005 et 2020. Nous avons pris l'année 2005 comme la borne inférieure. En effet, l'année 2005 correspond à une période essentielle pour le Burundi, car au cours de cette année, d'abord le Burundi se dotait de la nouvelle constitution issue du referendum du 28 février. Ensuite, la tenue des élections générales remportées dans tous les scrutins par le parti CNDD-FDD de Pierre Nkurunziza qui sera désigné par son parti pour devenir le nouveau président de la République du Burundi. Enfin, le 26 août 2005, c'est l'investiture de l'ancien chef rebelle, Nkurunziza, en tant que Président de la République du Burundi et la formation des nouvelles institutions politiques issues de ces élections composées par un nombre considérable de musulmans.

Quant à la borne supérieure, nous avons pris l'année 2020 comme une année qui correspond aux élections générales marquant la fin du règne du président Pierre Nkurunziza, préférant passer la main à Evariste Ndayishimiye, qui remporte dès le premier tour avec plus de 68% de suffrage des élections générales de cette année. Elle marque la formation de la nouvelle équipe dans laquelle les musulmans sont sous représentés.

4. Méthodologie et techniques de recherche

Pour mener à bon port cette recherche, nous avons utilisé la méthode à la fois documentaire et qualitative. Dans cette optique, nous avons fait recours aux archives d'ici et là, dans des bibliothèques et bien encore dans d'autres maisons de recherche.

Puis, nous avons fait aussi des entretiens avec les contemporains musulmans, surtout ceux qui ont occupé des postes dans les différentes institutions politiques du Burundi. A cela s'ajoutent des entretiens menés auprès des intellectuels qui sont d'une importance capitale pour la compréhension de notre sujet d'étude.

5. Articulation du sujet

Ce travail de recherche s'articule autour de quatre chapitres. Le premier chapitre consiste à élucider les concepts qui rendent explicable et compréhensible l'objet de notre recherche, en ce qu'il se présente comme une mise en situation des notions qui

permettront au lecteur de se familiariser d'avance avec l'objet de notre recherche mais aussi les théories qui nous ont aidé à examiner notre objet d'étude.

Quant au deuxième et troisième chapitre, il s'agit d'une démonstration de l'objet de notre recherche, une présentation intégrale du champ de notre étude, en long et en large. Ici, il s'agit de décrire d'abord, l'histoire et l'implantation de l'islam au Burundi, puis d'analyser l'état des lieux de la mobilisation et de la participation politiques des musulmans au cours de la période sous-étude.

Enfin, au quatrième et dernier chapitre, nous avons essayé d'analyser les différentes raisons qui font que les musulmans soient une minorité politique au Burundi, dans le but de comprendre et d'interpréter ses origines.

CHAPITRE I

CADRE CONCEPTUEL ET THEORIQUE

Il est habituel dans tout travail de recherche scientifique de commencer par une mise en perspective du cadre de recherche à adopter, ainsi qu'une brève élucidation des concepts-clés dont l'objectif est d'amorcer le lecteur, voire à l'habituer aux différents points de vue développés dans toute l'investigation sur l'objet d'étude. C'est un moment crucial par le fait que le lecteur trouve aussi la sagacité de la suite à consacrer à l'étude car, sans cette démarche d'éclaircissement des concepts clés, les lecteurs non-initiés risqueraient de perdre les bonnes clés d'entrée dans la lecture du travail.

En effet, il s'agit de décrire les instruments d'analyse théorique, qui permettront de rendre explicables les grandes idées développées dans cette recherche. Ensuite, les principaux concepts développés dans ce chapitre introductif rendront beaucoup plus aisée la compréhension du grand chantier à examiner dans la matière suivante. Ainsi, les concepts comme musulman, militantisme politique, et mobilisation ou participation politique sont des mots qui reviendront le plus souvent dans le développement de cette étude. Nous avons donc jugé bon de les présenter et, ensuite, les expliciter, afin de partir sur une base infrangible et compréhensible.

Section I. Elucidation des concepts-clés

Les concepts sont des outils essentiels pour analyser et expliquer les phénomènes sociaux et politiques. Ils sont bien plus que des définitions du dictionnaire des sciences sociales. Ils impliquent une « conception » de la réalité, une manière de l'interroger, de la construire comme problème de connaissance à travers le processus de « conceptualisation », impliquant aussi la définition, la clarification et l'explication des concepts-clés qui seront utilisés dans l'analyse.

1.1. La notion de mobilisation

L'histoire de l'homme est caractérisée par des luttes entre les différentes catégories sociales. C'est à cause de ces dernières que les hommes font appel à toutes les forces

physiques ou intellectuelles pour faire face à cette situation difficile. Autrement dit, les hommes se mettent en mouvement en vue d'une action. C'est la mobilisation qui est envisagée.

1.1.1. De la mobilisation en général

La mobilisation vient du mot latin « *mobilis* », mobile, signifie ce qu'on peut déplacer ou qui peut se mouvoir facilement. Ce concept est une des notions de la science politique que nous rencontrons aussi dans tous les champs de la société. Il est utilisé comme « *leitmotiv* »[14]dans plusieurs organisations, fait un objet de rassemblement, et pour certaines une nécessité. Si la mobilisation n'est plus l'apanage du secteur militaire, les organisations civiles, tant privées que publiques ou associatives, comptent plus que jamais sur la mobilisation pour assurer et légitimer leur existence, et pour bénéficier d'un avantage concurrentiel[15].

On ne peut pas mobiliser les citoyens sans créer dans leur mémoire un état psychologique de confiance, de soutien, de reconnaissance, de pouvoir d'agir, d'engagement émotionnel et de motivation. Certainement, la reconnaissance à l'avance de l'action à mener est très fondamentale dans la mobilisation de masse, car leur état psychologique serait bien averti et motivé. Par contre, il ne faut pas confondre « mobilisation » et « motivation » qui semblent très proches car la motivation caractérise davantage un individu qu'un groupe. Vallerand et Thill disent que la motivation est « *les forces internes et/ou externes produisant le déclenchement, la direction, l'intensité et la persistance du comportement* »[16]. De ce fait, la motivation serait comprise comme une étape comportementale préalable au processus de mobilisation. A titre d'illustration, un employé mobilisé commence par être un individu motivé par son travail qu'il souhaite effectuer correctement.

---

[14] Leitmotiv signifie une formule qui revient à plusieurs reprises.

[15] TREMBLAY (M.), *Introduction. La mobilisation des troupes ; quoi, pourquoi et comment ?* In Dans Gestion 2005/2 (vol.30), Montréal, Edition HEC Montréal, 2005, pp. 35-36, p. 35.

[16] BOYER (C.), *Etude exploratoire du concept de mobilisation individuelle et collective au sein des équipes de projets*, Québec, UQAC, 2014, p. 1.

1.1.2. De la mobilisation …. à la mobilisation politique

Généralement, la notion de mobilisation renvoie à l'expression de la volonté, manifestée par les citoyens, d'une création, d'un développement qui ne peut être que collectif. Il ne s'agit pas ici d'une notion psychologique immédiate, de l'acceptation du système politique dans son ensemble, de la satisfaction politique mais de la constitution d'un sujet historique du développement[17]. Dans ce cas, nous appréhendons la mobilisation comme un phénomène de conscience, dont le but est de réaliser les objectifs communs.

Tremblay et Wils ont consacré leurs efforts à étudier cette notion qui définit l'engagement collectif ou le fait de converger les énergies issues de chacun vers une cause commune afin d'accomplir une œuvre collective. C'est à partir de cet engagement collectif, qu'on amène les citoyens à poser un ensemble d'actions collectives coordonnées en vue d'atteindre des fins communes à caractère « *politique* ». Georges Burdeau déclare à ce sujet que « le *caractère politique est celui qui s'attache à tout fait, acte ou situation en tant qu'ils traduisent l'existence dans un groupe humain de relations d'autorité et d'obéissance établis en vue d'une fin commune* »[18].

Néanmoins, la politique use de la mobilisation comme un instrument de la communication sur lequel le gouvernant fait passer son message à la masse. Alain Touraine confirme ce passage en disant que les politiques s'appuient sur les propagandistes qui mobilisent l'opinion en leur faveur[19]. Dans ce cas, la mobilisation centralise les moyens de propagande.

Beaucoup de chercheurs en sciences sociales ont étudié ce phénomène de la propagande politique, surtout dans l'entre-deux-guerres notamment en Allemagne hitlérienne. Nous citons ici les travaux scientifiques de Serges Tchakhotine[20]. Certainement, le discours s'adresse à chacun individuellement, vise à provoquer l'adhésion « sincère » comme il va tendre à mobiliser le jeu des identifications et des culpabilités[21].

---

[17] TOURAINE (A.), *Sociologie de l'action, Paris*, Editions du Seuil, 1965, p. 353
[18] BURUDEAU (G.) cité par DEBBACH (C.), *Introduction à la politique*, 3e éd., Paris, Dalloz, 1991, p. 3.
[19] TOURAINE (A.), *Op.cit*., p. 377.
[20] TCHATHKOTINE (S.), *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1952.
[21] ANSART (P.), *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, PUF, 1977 p. 46.

Ce ne sont pas seulement les régimes militaires ou autoritaires qui exploitent la mobilisation pour des fins politiques. Par contre, dans la démocratie dite « représentative », les partis politiques deviennent de plus en plus le résultat des forces de la mobilisation. Ce propos est soutenu par Daniel-Louis Seiler lorsqu'il dit que les partis politiques « *sont des forces résultant de la mobilisation d'individus dans une action collective menée contre d'autres, pareillement mobilisés, afin d'accéder, seuls ou en coalition à l'exercice des fonctions de gouvernement. Cette action collective et cette gestion des affaires de l'Etat sont justifiées par une certaine conception de l'homme, de la société et de l'intérêt général* »[22].

Aujourd'hui, nous observons un phénomène émergent de naissance des partis politiques qualifiés des populistes qui mobilisent les facteurs identitaires : nationalisme, religion, ethnie, etc. pour conquérir le pouvoir, et cela démontre la capacité innovatrice des partis. Denis Banshimiyubusa conclut sur cette capacité innovatrice des partis en disant que les succès d'un parti tiennent aussi à l'invention de style, c'est-à-dire la mobilisation d'un ensemble d'opérations rhétoriques et affectives portant sur des représentations sociales[23].

Le discours populiste agit sur les émotions populaires et « *veut plaire et convaincre, il est orienté vers la sensibilité populaire, notamment par une surenchère des figures de style visant à mettre en contact les catégories idéologiques produites par les acteurs politiques avec les catégories de la pensée commune, afin de diffuser et de manipuler les premières en les transformant ; la fonction fondamentale de cette rhétorique est de créer des symboles en sollicitant l'imagination populaire et d'en canaliser les effets* »[24].

De son côté, Karl Marx souligne que l'Histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de lutte de classes[25]. C'est à travers cette nature de lutte que les catégories sociales s'appuient sur la mobilisation pour entreprendre des actions collectives à caractère politique dans le but de conquérir et de concevoir le pouvoir.

---

[22] Daniel-Louis SEILER, cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p.4.
[23] *Ibid*, p. 46.
[24] ACHCAR (G.), cité par MUNTUNUTWIWE (J.-S), *La violence politique au Burundi. Essai d'analyse explicative et interprétative*. Thèse de Doctorat en science politique, Avril, 2009, p. 65.
[25] KARL (M.), *Le manifeste du parti communiste*, Edition Bibebook, 2016, p.5.

Pour Karl Marx, la misère et la paupérisation des classes laborieuses poussent les masses à la révolte[26]. Mais, il n'est pas confirmé que le mouvement collectif est une conséquence automatique de la pauvreté ou de la précarité. Il dépend aussi des capacités d'un groupe à s'organiser. Jusqu'à notre ère, l'histoire nous montre qu'il n'y a pas de lien automatique entre la situation de misère ou de mécontentement et la capacité à se mobiliser sous forme collective. A titre d'illustration, c'est la classe des élites burundaises montante qui fut un des fers de lance des mouvements rebelles, plutôt que le peuple le plus miséreux, après l'assassinat du président Melchior Ndadaye. A ce niveau, nous rejoignons la logique de l'action collective. Le sociologue américain Mancur Olson soutient que l'action collective ne naît pas spontanément de l'intérêt commun[27]. C'est cela le paradoxe de l'action et de la mobilisation collective. La mobilisation comporte un coût individuel important. En revanche, si le groupe obtient un gain, c'est généralement au bénéfice de tous.

1.2 La notion de participation

La réussite sociétale demande une action collective de tous les membres d'une des catégories sociales qui la composent. Cette action de faire part dans la vie en société exige, au niveau psychologique, un certain degré d'engagement personnel en tant que membre de celle-ci pour coopérer et faire progresser, d'une part, le fonctionnement spécifiquement de cette catégorie sociale comme tel, et d'autre part, la réalisation de sa tâche et de ses objectifs. C'est la participation qui compte.

1.2.1. De la participation en général

D'une manière générale, la participation renvoie à l'action collective de membres d'une société. Cet acte collectif se traduit surtout par l'intervention dans les discussions et les décisions touchant l'organisation, dont la politique générale et l'avenir d'une communauté. C'est ça qui fait la particularité de la participation, car elle provient des secteurs tellement divers qu'il en devient aujourd'hui très difficile de la définir.

---

[26] KARL (M.), cité par DORTIER (J.-F), *Le dictionnaire des sciences sociales*, éd. Sciences Humaines, 2003, p. 13.

[27] I*dem*.

En effet, la participation est comme un moyen dans lequel l'individu se construit une confiance et une solidarité entre les individus. Ce lien de fraternité est observable lorsqu'un salarié d'une entreprise n'a pas intérêt à participer à une grève. Celui qui s'abstient d'y participer ne supporte pas les coûts éventuels de l'échec du mouvement. Dans l'hypothèse inverse du succès de la grève, il bénéficie néanmoins des avantages obtenus. La participation est partout, c'est justement parce qu'elle touche au socle de notre vie en société : la politique. On sous-entend ici la notion de la « participation politique ».

1.2.2. De la participation… à la participation politique

D'une façon précise, on distingue deux formes de participation politique. En effet, il s'agit de la participation dite conventionnelle, centrée autour du processus électoral comme vote, adhésion à un parti, etc., et des formes non conventionnelles ou « protestataires » comme pétitions, manifestations, etc. ici, c'est la participation politique des formes dites conventionnelles qui nous intéresse. Selon Jean Baechler par participation politique, il faut entendre cette expression de la liberté politique qui consiste à permettre aux citoyens de s'occuper des affaires communes, en participant à la définition de l'intérêt commun et à sa réalisation[28].

Evidemment, la participation est souvent évoquée parce qu'elle apparaît comme un moyen de faire évaluer un système politique en remettant au centre la question de l'intérêt général ou le « bien commun ». Elle est perçue comme étant égale à l'influence de chacun sur les décisions politiques du gouvernement[29], car ces décisions vont affecter l'existence de tout citoyen.

L'intérêt commun est donc une finalité par excellence de l'activité politique. Selon Philippe Braud, la politique se définit comme « *une scène où s'affrontent les individus ou les groupements d'individus en compétition pour la conquête et/ ou la conservation du pouvoir* »[30]. Sur le même ordre d'idée, le caractère compétitif de la politique exige

[28] BAECHLER (J.), *Précis de la démocratie*, Paris, Edition UNESCO, Calmann-Lévy, 1994, p. 137.
[29] W.-POLSBY (N.) et WILDAVSKY (A.), *Les élections présidentielles aux Etats-Unis*, Paris, Economica, 1980, p. 224.
[30] BRAUD (P.), *La vie politique*, Paris, PUF (col. « Que sais-je ? »), 1982, p. 3.

d'une part l'élasticité afin que les gouvernants puissent recevoir et traiter toutes les revendications citoyennes. Bien plus, selon Denis Jeambar et Yves Roucaute, « *la politique doit faire preuve d'une extraordinaire élasticité pour maintenir les nécessaires relations entre individus, atomes vibrionnants du corps social, et intervenir sans excès dans des conflits de droits. Tout concourt en fait à transformer l'homme de pouvoir en un insaisissable ludion capable d'incarner les multiples contradictions des gouvernés. Dans un univers de plus en plus complexe, la rigidité conduit au craquement alors que le pragmatisme permet d'épouser les obstacles, de contourner les difficultés, de surmonter les blocages* »[31]. D'autre part la participation individuelle transformée et intégrée par la participation collective facilite la sauvegarde du bien commun. Dans cette même logique, le bien commun est le résultat d'un débat sociétal auquel le plus d'acteurs possibles ont participé. Et la participation est le concept qui renvoie aux moyens utilisés pour permettre la mise en place de débats qui viendraient nourrir une construction commune de l'intérêt général. Politiquement, faire de la participation, c'est ainsi créer ces espaces de dialogue et rouvrir le champ politique à tous.

Enfin, l'usage de l'expression « *participation politique* » va souvent de pair avec la démocratie représentative, selon laquelle le multipartisme et le pluralisme sont reconnus. Ainsi, le citoyen a sa place et sa participation dans la gestion de la *res publica*. Dans ce contexte, les partis deviennent un instrument essentiel dans la concrétisation de la participation politique des citoyens. Il en résulte que dans la plupart des cas, la participation politique de la part d'une des catégories sociales apparaît comme le fruit d'une lutte politique et sociale. Il est important de savoir que la participation politique va de pair avec le militantisme et l'engagement politique.

1.3. Du militantisme et de l'engagement politiques

Dans ce point, nous allons élucider d'abord, le concept de *« militantisme* » politique et puis, le concept d'« *engagement* » politique. Tous les deux concepts n'ont pas seulement que des significations proches mais ils ont aussi certaines nuances même s'ils se complètent mutuellement.

[31] JEAMBARD (D.) et ROUCAUTE (Y.), cités par, MUNTUNUTWIWE (J.-S), *Op.cit*., p. 28.

1.3.1. Du militantisme politique

« *Créer un parti politique c'est facile, mais le plus dur c'est non seulement de persévérer dans la voie choisie, mais également d'avoir, de trouver des hommes et des femmes qui y croient suffisamment pour accepter tous les sacrifices qui permettent de mener tous les combats démocratiques sur la longue route vers le pouvoir. Combien de responsables politiques ici et ailleurs ont créé des partis politiques pour aller à la conquête du pouvoir, mais faute de ténacité, de moyens parfois et plus souvent d'hommes et de femmes convaincues à leur cause, n'ont pu aller jusqu'au bout de cette longue route qui mène vers le pouvoir* »[32]. C'est avec ce propos d'Omar Diop que nous tirons la connaissance générale du concept de « militantisme » car il nous apprend que, pour que la quête du pouvoir soit efficace, il faut qu'il y ait des hommes et femmes dévoués à cette cause.

Cela veut dire que chaque organisation qui a l'ambition de conquérir le pouvoir doit avoir des membres fidèles capables de se sacrifier pour défendre sa cause. C'est dans cette même logique que Denis Banshimiyubusa éclaircit ce concept. En effet, *« la plupart de définitions des concepts de militance/militantisme revoient à la notion d'appartenance à un groupe quelconque organisé et font qu'un militant soit ainsi considéré comme un « membre » ou tout simplement un «adhèrent » de cette organisation au sein de laquelle il est « engagé » pour mener une action collective en vue de défendre une cause* »[33].

Il est donc juste de conclure que le militantisme « *peut en définitive être appréhendé comme une forme de participation active, non salariée, non orientée prioritairement vers l'obtention de profils matériels, et généralement présentée comme exemplaire puisque son intensité témoigne de l'importance et de la valeur qu'on peut accorder aux activités de l'organisation* »[34].

---

[32] OMAR (D.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p. 79.
[33] *Ibid.*, p. 80.
[34] Jacques LAGROYE, cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p.88.

1.3.2. De l'engagement politique

Selon Patricia Vendramin, « *s'engager dans le militantisme est, en effet, le résultat de la rencontre entre les dispositions d'une personne, son intérêt pour une cause et les propriétés de situations ou les efforts déployés par les organisations militantes pour recruter et garder de nouveaux membres* »[35]. C'est pour cela que nous constatons que l'engagement est l'intersection de ces trois facteurs à savoir l'individu, la cause et l'organisation. Ils forment ce qu'on appelle « le triangle de l'engagement militant ». A ce sujet, Denis Banshimiyubusa ajoute que « *les trois composantes du triangle sont immanquablement liées car l'acteur s'engage pour une cause dans le but de défendre un idéal pour lequel il se bat, tandis que l'organisation met à la disposition du militant le cadre pour son engagement* »[36].

En effet, le fait de s'engager et de militer dans un groupe de personnes favorise la création de la solidarité dans la transgression. Par-là, elle renforce le sentiment d'identité partagé à travers lequel elle a un effet direct et spécifique sur l'engagement politique et facilite l'activisme et la mobilisation. De plus, cette solidarité augmente la participation et l'efficacité de mobilisation lorsqu'elle touche les personnes déjà mobilisées et engagées politiquement et socialement à la cause. Sans tenir compte de cette vision d'action collective caractérisant l'engagement politique, nous aurons à soulever que l'engagement politique peut être saisi sur des expressions individualisées. Dans ce cas, il s'agit des gestes individuels à l'action collective.

Si nous discutons un peu de l'acteur militant lui-même, il est porteur d'une cause et se distingue par une volonté d'agir en fonction de mobiles idéologiques spécifiques. Denis Banshimiyubusa souligne que plusieurs facteurs peuvent constituer un terrain favorable à son engagement militant[37]. Il s'agit de :

1°. L'environnement militant reposant sur le fait d'avoir grandi dans un milieu où ses parents, amis, proches, etc. sont eux-mêmes des militants en faveur d'une cause : les **facteurs affectifs**,

---

[35] VENDRAMIN (P.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p. 88.
[36] *Idem*.
[37] *Ibid.*, p. 90.

2°. Les stimuli intellectuels reposant sur le fait de s'intéresser à la lecture des ouvrages, aux films etc. ; du rôle d'organisation qui sont très visibles telles les organisations de la jeunesse, les syndicats etc. et enfin, des individus identifiables servant de modèles : **les facteurs cognitifs**,

3°. Les propriétés d'ordre social, les gratifications ou les bénéfices dérivés de la militance peuvent inciter l'individu à s'engager : **les facteurs évolutifs**.

Dans la plupart des cas, il doit exister souvent une influence des proches ou d'autres médiations dans le processus d'adhésion.

Dans ce cas, le concept « engagement » peut s'entendre ici au sens du fait de prendre partie et d'intervenir collectivement sur les problèmes sociaux et politiques de son époque.

1.4 La notion d'islam

Les comportements et les actions de l'homme peuvent être conçus selon sa croyance en Dieu. Dit autrement, la vie en société est soumise à une domination des croyances en Dieu.

De ce fait, la religion est indissociable de la société car, pas plus qu'il n'y a de religion sans société, il n'y a pas de société sans religion. Une société d'athées serait sans doute une société sans dieu (x) mais il ne s'ensuit pas qu'elle serait une société sans religion ni croyances[38]. La « religion » vient du terme latin « religare », qui signifie « relier ». Elle relie l'homme à Dieu (Dieu apporte une transcendance définie à ce qui est supérieur à l'homme). Par-delà, la religion est un ensemble de croyances et de rites partagés par une culture donnée dans un but d'harmonie et de libération[39]. Elle doit idéalement s'inscrire dans tous les actes quotidiens des adeptes et dans tous les champs de la

[38] PERROT (M.D), RIST (G.) et FABELLI (F.), *La mythologie programmée*, Paris, P.U.F, 1992, p. 32.
[39] LCol. BOISVERT (M.N), *L'islam, une religion du livre et de l'épée*, Mémoire de maitrise en étude de la défense, Collège des Forces Canadiennes PCEMI43, 2017, p. 6.

société[40]. Selon Max Weber, la religion est « *est une espèce particulière de façon d'agir en communauté* »[41].

Nous distinguons trois religions monothéistes : l'islam, le judaïsme et le christianisme d'une part, et les religions polythéistes d'autre part, au sein desquelles il faudrait distinguer le bouddhisme indien, chinois, tibétain ou japonais.

Ici, c'est l'islam qui nous intéresse surtout l'islam sunnite. Nous aurons à présenter et à définir d'abord, l'islam en général, l'islam politique ou l'islamisme, puis et enfin, les musulmans : étymologie et évolutions du sens.

1.4.1. L'islam en général

L'islam vient du mot arabe « *al 'islam* » qui signifie « *se remettre ou se soumettre à Dieu* ». Du point de vue linguistique, le mot « *islam* » a de nombreuses acceptions mais presque toutes sont en rapport avec la docilité, la soumission, l'obéissance, la sincérité, l'humilité et l'acceptation. Cependant, l'islam est compréhensible s'il est analysé dans sa source ; le « Coran ». Cela montre que l'islam et le Coran ont des liens indissolubles. A ce sujet, Cyrille Mareno qualifie ces liens comme un mariage herméneutique si parfait qu'ils ne forment plus qu'un seul être et, si l'Islam est le corps, le Coran est l'esprit[42]. Cette fusion passionnelle a intéressé les analyses de Guy Monnot lorsqu'il dit qu' « *à cet égard, le Coran n'est pas seulement la source de l'Islam, il en devient aussi le reflet* »[43].

Qui plus est, certains versets coraniques matérialisent ces raisonnements. En effet, dans le Coran, le mot « islam » a également différentes acceptions qui restent en rapport avec le langage courant.

---

[40] RENE (O.), BENJAMIN (S.), *Op.cit., p. 493.*

[41] MAX (W.), cité par BUGWABARI (N.), *Cours de Sociologie des religions*, Université du Burundi, Baccalauréat III : Sociologie, A-A 2023-2024, p. 16.

[42] MARENO (C.), *Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le coran. Dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques*, Thèse de doctorat de Langue & littérature étrangère- Etudes arabes, Université de Strasbourg, 2016, p. 1.

[43] Guy Monnot, cité par MARENO (C.), *Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le coran. Dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques*, déjà cité.

1° L'islam pris au sens de « sincérité ». En effet, Allah dit : « Quand son Seigneur lui dit : « *soumets-toi* », il dit : « *Je me soumets au Seigneur de l'Univers* ».[44] Il dit également : "*Et quiconque soumet son être à Allah…* »[45]. Il dit aussi : "*S'ils te contredisent, dis-leur : « Je me suis entièrement soumis à Allah, moi et ceux qui m'ont suivi* »[46].

2° L'islam est pris au sens de « reconnaissance » et de « soumission ». En effet, Allah dit :" *…alors que se soumet à Lui, bon gré, mal gré, tout ce qui existe dans les cieux et sur la terre…* »[47].

3° L'islam est une religion intangible. Selon, le Coran : « .... *Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion (…) et J'agrée l'Islam comme religion…* »[48].

Dans cette même logique, nous saisissons « l'islam » comme la soumission du serviteur à Allah (Dieu) en apparence et dans les faits en exécutant Ses ordres et en s'éloignant de Ses interdits, conformément aux prescriptions divines transmises par les Messagers.

Exalté Allah soit-il : « *Non (ce n'est pas comme cela), quiconque soumet son corps physique à Allah sera un bienfaisant, aura sa récompense auprès de son Seigneur. Pour eux, nulle crainte, et ils seront point attristés* ».[49]Il est la soumission de l'intelligence et la réflexion, la soumission de l'âme, la soumission de la volonté et les actes à Dieu Seul en sa totalité dans toutes les situations de la vie.

Historiquement, l'islam est apparu au VIIe siècle en Arabie. C'est une religion prêchée par Muhammad, celui qui y adhère et appelé « musulman ». L'islam est fondé sur le Coran, parole de Dieu conformant les autres Livres révélés, et sur la sunna, paroles et actes du prophète Muhammad, agent de révélation et le dernier de la série des messagers de Dieu qui commence par Adam et inclut, entre autres, Abraham, Moïse et Jésus. Rejetant absolument la Trinité chrétienne, la religion islamique est rigoureusement

[44] CORAN, Chapitre 2 : verset 131.
[45] CORAN, Chapitre 31 : verset 22.
[46] CORAN, Chapitre 3 : verset 20.
[47] CORAN, Chapitre 3 : verset 83.
[48] CORAN, Chapitre 5 : verset 3.
[49] CORAN, Chapitre 2 : verset 112.

monothéiste, et insiste longuement sur l'unicité et la transcendance divine[50]. Par-delà, Mamadou Dia ajoute que « *son Dieu qui est Un n'admet aucun partage, aucune association. Il est transcendance même, n'étant point engendrer et n'ayant engendré personne. Mouhammad lui-même n'est qu'un Envoyé, chargé de transmettre un message, un mortel comme les autres* »[51].

La foi est la base de l'islam, elle consiste à croire en Dieu, aux Anges, aux Livres révélés, aux Prophètes et au Jour du Jugement. Sur ce, l'islam n'est pas seulement un système dogmatique qui intervient dans toutes les activités des croyants. Sa base culturelle repose sur cinq règles fondamentales appelées les « *cinq piliers* » et admises par pratiquement tous les musulmans. Il s'agit, de l'acte d'adhésion à l'islam qui s'annonce par la récitation de la profession de foi (shahada), les cinq prières quotidiennes obligatoires, l'aumône (zakat) est une taxe obligatoire payée en espèces ou en nature et destinée à alimenter les fonds du secours mutuel, le jeûne absolu (Sawm) au mois de Ramadhan (9^{e} mois lunaire) et le pèlerinage (hajj) à la Mecque est obligatoire pour celui qui en est capable (économiquement , physiquement et spirituellement).

De par ces démonstrations scientifiques et historiques présentées, nous convenons de dire que l'islam est un cadre de vie, une façon d'être, une façon de faire. Ce mode de vie basé sur le Coran, la loi et les hadiths[52], amènent son lot d'interprétations et de contractions, pouvant mener jusqu'à l'instrumentalisation de l'islam. Ici, nous faisons allusion à l'islam politique.

1.4.2. De l'islam politique ou l'islamisme

D'une façon générale, l'islam nous renvoie à la soumission à Allah (Dieu). Comme toute grande religion, l'islam est une foi et une civilisation, une réalité humaine et historique, à double face, avec une face interne contemplative, métaphysique, immuable, éternelle, et une face externe objectivant, pragmatique, expression de la réfraction de la

[50] ROBERT (P.), *Dictionnaire universel des Noms propres*, Paris, Boulevard Saint-Germain (S.E.P.E.T), 1975, p.920.
[51] MAMADOU (D.), *Islam. Sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar-Abidjan, Les nouvelles Editions Africaines, 1975, p.10.
[52] Les hadiths sont de recueil des actes et paroles de Muhammad (Mahomet) et de ses compagnons, à propos de commentaires du Coran ou de règles de conduite (les hadiths, dont l'ensemble constitue la sunna, son le second fondement du dogme de l'islam).

temporalité[53]. Ainsi, il ne s'agit pas d'étudier et d'analyser l'islam d'un côté en oubliant l'autre, c'est en étudier, à la fois, les aspects intérieurs, métaphysiques et les aspects extérieurs accessibles à la critique de la raison. A ce sujet, les musulmans définissent l'islam d'une façon suivante : « *l'islam est d'abord une unité et une solidarité : c'est comme si les conditions culturelles et ethniques s'effaçaient devant une autre réalité beaucoup plus essentielle, celle d'appartenir à la communauté (Oumma) du Prophète Mahomet* »[54]. C'est à partir de cette conception de l'islam que les musulmans tissent le sentiment d'appartenance à une communauté de croyants, appelée « oumma ou umma » qui a une structure politico-religieuse. Selon Bernard Lewis, spécialiste anglo-saxon de l'islam, la « *umma* » est la « *communauté politico-religieuse islamique* »[55]. C'est « *le système politique ou la communauté sur lequel règne le souverain (calife ou imam) est la 'umma, la communauté islamique universelle et unique, qui embrasse tous les pays sur lesquels est établie la domination musulmane et prévaut la loi islamique* »[56].

C'est pourquoi, au Burundi, les musulmans ont un style de vie communautariste et à l'intérieur de cette communauté, on trouve un « *groupement hiérocratique* »[57] composé par des cheiks et des imams qui exercent une domination sur les musulmans.

Il sied de dire que le terme « *umma* » désigne à la fois l'ensemble des adeptes et le système qui régit leur vie comme un groupe unique et inséparablement politique et religieux. Pour que la vie en umma soit possible, il faut l'application de la *charia* « loi islamique », qui découle du Coran[58] et pour que la charia soit respectée, il faut un pouvoir islamique qui l'oblige les hommes tout entiers à s'y soumettre. Politiquement, la rencontre ou le mariage entre l'islam et la politique est appelé l'« *islam politique* » ou l' « *islamisme* » par les politologues et les spécialistes. Selon hakim El Karoui, l'islamisme est au-delà de la croyance religieuse et de la spiritualité personnelle ; c'est

---

[53] MAMADOU (D.), *Islam. Sociétés africaines et culture industrielle,* Dakar-Abidjan Les nouvelles Editions Africaines, 1975, p. 9.
[54] COUTURE (A.), *Sur la piste des Dieux*, Montréal, Médias Paul, 2009, p. 180.
[55] LEWIS (B.), *Le langage politique de l'islam*, Paris, Gallimard, 1998, p. 150.
[56] *Ibid*. p. 55.
[57] Un groupement hiérocratique est un groupement où s'exerce un mode particulier de domination sur les hommes, défini par Max Weber, cité par BUGWABARI (N.), *Cours de Sociologie des religions*, Université du Burundi, Baccalauréat III : Sociologie, A-A 2023-2024, p. 17.
[58] PANSIER (F.-J) et GUELLATY (K.), *Le droit musulman*, PUF, 2000, p. 23.

une interprétation du monde, une vision de l'organisation de la société, y compris profane, et un rôle donné à la religion dans l'exercice du pouvoir[59].

Historiquement, la doctrine de l'islam politique a existé et disparu avec le déclin du dernier empire islamique « ottoman » et apparu à nouveau avec d'autres aspects. Manifestement, il y a aujourd'hui de nombreux groupes qui cherchent à établir une sorte de régime islamique qui peut alors devenir un instrument de résurgence islamique mondiale et même d'une unification politique. Dans ce contexte, les mouvements politiques islamiques sont divisés selon les moyens qu'ils souhaitent employer pour réaliser leur premier but, le régime islamique. Il s'agit de deux types : ceux qui visent l'établissement du régime islamique par la force et la violence, voire le terrorisme, et ceux qui le font par des moyens pacifiques, y compris les processus démocratiques. Donc ceux qui utilisent la force sont maintenant largement dénommés « djihadistes » et ceux qui renoncent à la force, c'est-à-dire ceux qui considèrent la démocratie comme conforme à l'islam, visent plus radicalement à islamiser la législation, l'enseignement et la constitution[60]. Ces derniers sont identifiés par les analystes politiques comme « islamistes ».

1.4.3. Les musulmans : étymologie et évolutions du sens

Etymologiquement, le terme musulman vient du mot arabe « *muslim* » tiré du Coran. *Muslim* en langue arabe et coranique signifie « celui qui se soumet à Dieu ». Dans ce contexte, nous prenons deux extraits de la traduction d'un même verset du Coran d'où est tiré « *muslim* » : « *c'est Lui qui jadis vous a nommés Ceux qui se soumettent* »[61] ,et « *Lequel vous a lui-même déjà nommés les musulmans* »[62]. Dans la première traduction, c'est la signification étymologique de *muslim* qui est mobilisée tandis que la deuxième signifie le qualificatif actuel de « musulman ». Se présenter comme faisant partie de « ceux qui se soumettent » oriente implicitement vers la question religieuse.

[59] Hakim El Karoui, *La fabrication de l'islamisme*, Paris, Institut Montaigne, 2018, p. 11.
[60] SOURDEL (D.), *L'islam*, Paris, Presse universitaire de France, 1968, p. 123.
[61] BERQUE (J.), *Le coran. Essai de traduction*, Edition Albin Michel, 2002, Chapitre 22 « le pèlerinage », verset 78.
[62] *Idem.*

Théologiquement, « être muslim » signifie que tous les êtres humains sont *muslim/musulmans* avant leur naissance, quoi qu'ils deviennent ensuite. Tous les prophètes cités dans la Bible ou dans la Tora sont *muslim* dans le sens de « s'en remettre à Dieu », c'est-à-dire, Adam est un musulman, selon la tradition religieuse. Ainsi, le terme « *musulman* » est aujourd'hui considéré comme traduction de *muslim* apparu en langue arabe au VIIe siècle. Ce terme a subi une évolution considérable passant par le terme « *Sarrasin* », « *Turcs* », « *Ottoman* », « *Maure* », « *Mahométan* » jusqu'au terme « *musulman* ». Par-delà, Être musulman, c'est pratiquer l'islam, c'est croire en Allah et en son Prophète Mahomet.

Pour bien analyser notre travail de recherche, il est nécessaire de faire recours à certaines approches théoriques appropriées s'appliquant à notre objet d'étude.

Section II. Approches théoriques et épistémologiques

Etymologiquement, l'« épistémologie » vient du mot grec « épistèmê » qui signifie « science » ou « savoir ». Si nous réconcilions ces deux significations, de manière très générale, l'épistémologie est la théorie de la connaissance scientifique. Selon Rom Harre, « *l'épistémologie est la théorie de la connaissance. Dans nos investigations épistémologiques, nous réfléchissons sur les critères auxquels une connaissance véritable devrait se conformer* »[63]. Dans ce cas, le mot « théorie » vient du verbe grec « *theôria* » qui signifie « observer ». Alors construire une théorie se résume à mobiliser un ensemble organisé de principes, de règles, de lois scientifiques visant à décrire et à expliquer un ensemble des faits par la mise en évidence des rapports qui peuvent lier plusieurs d'entre eux.

En science sociale, la notion de théorie contient un aspect scientifique et une ténacité de démonstration. « *Il ne s'agit pas d'entraîner la foi, comme dans le cas de la doctrine, mais de créer une adhésion raisonnée* »[64]. C'est à partir de cette analyse dite scientifique basée sur les théories, c'est-à-dire (les démarches interprétatives, compréhensibles et

[63] HARRE (R.), cité par JACQUEMAIN (M.), *Epistémologie des sciences sociales. Une introduction*, Notes de Cours provisoire 2014, p. 2. Disponible sur ; https://orbi.uliege.be/bistream/2268/172056/1/Epistemologie%20des%sciences%20sociales%20introduction.pdf, consulté le 14/09/2023

[64] LAVROFF (D.-G), *Histoire des idées politiques depuis le XIXème siècle*, Paris, Dalloz, 2ème édition, 1978, p. 8.

explicatives), d'où l'on déduit la distinction entre le politologue et l'homme de la rue. A cet effet, le politologue analyse le phénomène politique sur base des théories alors que l'homme de la rue se laisse pousser par les sentiments et le fanatisme socio-politique. Dans le but d'étudier la « problématique de la mobilisation et de la participation politique des musulmans au Burundi : Enjeux et défis », nous avons jugé que les théories suivantes peuvent nous aider davantage. Il s'agit entre autres théories : L'approche d'hégémonie idéologique ou culturelle, l'approche institutionnaliste et l'approche de la sociologie historique du politique.

2.1. L'approche d'hégémonie idéologique et culturelle

L'approche d'hégémonie idéologique d'Antonio Gramsci est souscrite dans la continuité de théoriciens néo-marxistes. Au XXème siècle, divers théoriciens marxistes, sans nier l'importance capitale de l'infrastructure, facteur essentiel de l'évolution historique, cherchent à préciser la part d'autonomie et le rôle des superstructures[65]. Il est nécessaire de revenir sur l'interprétation classique du marxisme. En effet, K. Marx et D. Engel proposent une théorie matérialiste et déterministe historique selon laquelle l'infrastructure, c'est-à-dire « la base économique » prime sur les superstructures : institutions politiques, le droit, la religion etc., et notamment sur l'idéologie considérée comme un « reflet »[66].

Dans l'intention de bien analyser scientifiquement la théorie d'hégémonie idéologique, nous aurons à découper l'expression « hégémonie idéologique » en deux concepts à savoir : l'« idéologie » et l' « hégémonie ». Nous les examinerons séparément pour chercher à comprendre la pertinence de chacun de ces deux concepts et, enfin, nous les réconcilierons pour dégager une compréhension théorique.

2.1.1. L'idéologie

Selon Louis Althusser, « *l'idéologie est une représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existences* »[67]. Pierre Ansart le complète en disant que *« l'idéologie est un système de pensées, de croyance et de normes qui participent*

[65] SCHWARTZENBERG (R.-G), *Sociologie politique*, Paris, Montchrestien, 1991, p. 71.
[66] SCHWARTZENBERG (R.-G), *Idem.*
[67] ALTHUSSER (L.), *Pour Marx*, Paris, Fondation, Edition la Découverte, 1986, p. 114.

constamment à la régulation sociale et qui est reproduit dans une mesure inconsciente par chacun d'entre nous »[68]. Ce processus de l'idéologisation conduit à un clivage entre la classe dominante et celle dominée.

Selon, Karl Marx, « *l'idéologie peut être entendue comme conscience et la représentation que la classe se fait de la société suivant sa position et ses intérêts et qu'observent tous ceux auxquels font défaut les moyens de production spirituelle parce qu'ils sont aliénés des moyens de productions matérielle* »[69]. Ces passages laissent sous-entendre que l'idéologie reflète le sens de représentation qu'un individu se donne à travers la classe dirigeante eu égard à sa situation présente. L'idéologie se rapproche à l'action dans la mesure où celle-ci cherche à légitimer cette situation de domination.

Au contraire l'idéologie semble avoir une vision réductrice de la complexité du fonctionnement de la société. Cette acception péjorative de l'idéologie est comprise comme une vertu simplificatrice de l'idéologie, qui a pour but de rassurer et d'offrir une image simple et cohérente du monde, celle qui convient pour guider l'action. Elle qualifie comme un simple discours, un outil politique « manipulatoire » ou comme un système des représentations des illusions. Ainsi donc, l'idéologie a une fonction d'analgésique, d'hypnotique, de clamant, un opium du peuple, tendant plus que vers la fausse conscience, vers l'inconscience[70]. C'est-à-dire qu'elle a une tendance à supprimer les gris et à ne garder que les noirs et les blancs : tout est bien ou tout est mal.

D'après Antonio Gramsci, « *l'idéologie est une conception du monde accompagnée d'une norme de conduite conforme* »[71]. Il analyse l'idéologie dans son angle extensive et génériquement neutre du concept. Dans la même optique, Yvan Cloutier propose un essai de systématisation autour de la définition suivante : « *une idéologie est une conception du monde (implicite ou explicite) à laquelle est liée une norme de conduite ; cette conception du monde a une diffusivité (aspect de masse) et a ou a eu ou aura une*

[68] ANSART (P.), *Les idéologies politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 47.
[69] RODES (G.), *Introduction à la sociologie générale*, Col point, Seuil, V1, 1970, p. 126.
[70] CREZEGUT (A.), *Inventer Gramsci au XXe siècle : décomposition d'une intelligence française au prisme italien*, Ecole Doctorale de Science Po, Thèse de doctorat, 2020, p. 385.
[71] CLOUTIER (Y.), « Gramsci et la question de l'idéologie », in *Revue Philosophique*, vol. 10, nº 2, Sociétés de philosophie du Québec, 1983, pp. 243-253, p. 246.

efficace (aspect passionnel) en ce qu'elle est un stimulant à l'action des individus dans une classe sociale donnée »[72].

L'idéologie est le résultat de la conception du monde d'une catégorie sociale montante, accompagnée par une norme de conduite conforme, c'est-à-dire un système de production des valeurs donc « *la culture* ». En d'autres termes, l'idéologie est une « *conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective…* »[73].

Or cette catégorie sociale montante prétendue à la domination produit et entretient des intellectuels. Antonio Gramsci constate que tous les hommes sont des intellectuels, mais tous n'ont pas la fonction d'intellectuel dans la société. Dans ce cas, Gramsci conclut qu'il existe des intellectuels organiques, fruits de la catégorie sociale dominante. Ils sont donc appelés à jouer un rôle d'organisateur dans l'avènement du nouveau système productif, culturel, politique et juridique.

Les intellectuels organiques sont chargés de la formation hégémonique. Ils travaillent dans les différentes organisations culturelles, comme l'école, les organismes de diffusion comme les journaux, radio, cinéma, dans les partis de la classe dominante, dont la société civile. Ils sont aussi les organisateurs de la coercition qu'exerce la catégorie sociale dominante sur les autres classes par l'intermédiaire de l'Etat. Il s'agit des ministres, députés, sénateurs, cadres de l'appareil administratif, politique, judicaire et militaire, autrement dit, la société politique. C'est évidemment, dans la superstructure que repose la « société politique » qui s'appuie sur la contrainte, et la « société civile » qui repose sur la persuasion[74].

2.1.2. L'hégémonie

Le concept de « hégémonie » vient du mot grec « *hêgemôn* » qui signifie « commandant en chef ». Dans les travaux de Marx, en particulier, *De l'idéologie allemande*, le sens du mot « hégémonie » s'apparente largement à celui de « domination ». Marx évoque le

[72] CLOUTIER (Y.), *Op.cit.*, p. 247.
[73] *Idem*, p. 248.
[74] SCHWARTZENBERG (R.-G), *Sociologie politique, .op.cit.* p. 72.

fait que la classe dominante ne domine pas uniquement en fonction de sa puissance matérielle, mais bien parce qu'elle détient également les moyens de production intellectuelle. Il s'approche le plus du sens de l'hégémonie tel que nous l'entendons. Selon lui, « *Les individus qui constituent la classe dominante possèdent, entre autres choses, également une conscience. Et en conséquence ils pensent pour autant qu'ils dominent en tant que classe et déterminent une époque historique dans toute son ampleur, il va de soi que ces individus dominent dans tous les sens et qu'ils ont une position dominante, entre autres, comme être pensants aussi, comme producteurs d'idées, qu'ils règlent la production et la distribution des pensées de leur époque ; leurs idées sont donc les idées dominantes de leur époque* »[75].

Cette notion prend une importance et une extension capitales dans les travaux d'Antonio Gramsci sur le rôle des intellectuels, élément central de ses *Cahiers de prison*. Gramsci s'applique, autour du concept hégémonie, à réfléchir plus spécifiquement les diverses modalités de l'adhésion implicite des classes dominées à l'idéologie bourgeoise. Cette implicite est constitué d'une série d'idées, de valeurs, de croyances, de comportements qui renforcent le pouvoir politique de l'élite et qui contribuent au maintien de ses privilèges en donnant comme naturels les principes et valeurs sur lesquels ils se fondent.

Par conséquent, cette naturalisation présente l'ordre établi comme un *a priori* immuable et contribue ce faisant à favoriser le consentement des dominés nécessaire au maintien de la domination. Il sied de dire que l'hégémonie idéologique est la domination intellectuelle et morale d'une certaine catégorie sociale sur la société, à imprégner idéologiquement tout système social. Elle fait à accepter ses valeurs, sa morale, sa religion, son idéologie par ceux qu'elle domine, en l'occurrence les musulmans.

Pour le cas précis de notre recherche, cette approche nous aidera à comprendre la force et la pérennisation des facteurs historiques anti-islam liés à la colonisation. Ensuite, elle servira à saisir le facteur d'ordre international lié à la lutte anti-terroriste souvent confondu à la lutte anti-islam. Enfin, elle servira à interpréter les barrières culturelles liées à la langue Swahili ainsi qu'aux très faibles taux de scolarisation des musulmans,

[75] MARX (K.), *L'idéologie allemande*, Paris, Edition sociale, 1968, p. 32.

qui seraient le résultat de l'« *hégémonie idéologique* » diffusée par les églises chrétiennes à la tête desquelles la puissante Eglise catholique. Celle-ci résulte d'un long processus de conscientisation et de socialisation parfois violent, sur lequel la majorité de la société burundaise se transforme en rejetant d'abord progressivement certaines valeurs, normes et croyances anciennes et traditionnelles. A titre d'illustration, le culte de kubandwa, fête de semailles, pratique de la polygamie, etc., sont jugés incompatibles avec la chrétienté. D'où l'adoption finalement de celles enseignées par les missionnaires chrétiens.

Cette théorie seule ne suffit pas pour bien examiner notre objet, elle sera complétée par l'approche institutionnaliste et celle de la sociologie historique du politique.

2.2. L'approche institutionnaliste

L'approche institutionnaliste met en relation les domaines du Droit constitutionnel (ou plus largement l'ensemble des textes de lois régissant une collectivité ou une organisation) et celui des institutions politiques révèlent purement de la Science politique. Selon Maurice Duverger, « *Si l'on veut étudier les institutions surtout, on ne le fait pas sur leur aspect juridique* »[76]. Par-là, les institutions ont un esprit et une dynamique qui échappent à l'esprit nécessairement juridique. C'est pourquoi nous sommes d'accord avec Philippe Raynaud lorsqu'il déclare que « *la science politique doit pouvoir s'appuyer sur une science du droit constitutionnel qui ne se cantonne pas dans l'étude des normes et la philosophie politique doit montrer sa capacité à éclairer la nature du politique* »[77]. C'est ici qu'il faut échapper à la lettre de la constitution pour arriver à son esprit. Cette relation entre le droit constitutionnel et les institutions politiques déclenche une dynamique politique qui touche les institutions et qui amène systématiquement à une adaptation constitutionnelle. Les changements de régimes témoignent de cette inadaptation continuelle du droit constitutionnel à l'évolution des institutions. C'est pourquoi la constitution naît des considérations politiques. En d'autres mots, le droit constitutionnel s'intéresse à toutes les réalités politiques puisque celles-ci

[76] DUVERGER (M.), cité par NIMUBONA (J.), *Cours de théories et doctrines politiques*, Université du Lac Tanganyika, Baccalauréat III : Science politique, A-A 2016-2017, p. 14.
[77] RAYNAUD (P.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *op.cit.*, p. 9.

conditionnent la formulation, l'application, la modification éventuelle des normes juridiques qu'il a pour fonction d'étudier et, inversement, la science politique se doit d'étudier tout ce que considère le droit constitutionnel, car les normes juridiques sont à la fois produits et acteurs du jeu politique[78].

L'approche institutionnaliste met en lumière que les institutions sont contraintes par leur environnement social, politique, économique etc. auquel elles se conforment pour garantir sa légitimité et sa pérennité.

L'environnement ou le contexte est donc primordial dans la plus ou moins forte institutionnalisation de pratiques par des acteurs qui acceptent d'adhérer, de se conformer à des normes et de suivre des règles, plus ou moins passivement, sans les remettre en question. C'est la suprématie de la constitution et l'institutionnalisation du pouvoir. A ce niveau, force est de souligner que « *l'originalité de l'approche institutionnaliste réside dans le fait d'associer intimement des phénomènes purement culturels avec des phénomènes politiques et juridiques du pouvoir* »[79].

Cette approche nous permettra d'analyser les influences internes et externes que les institutions politiques subissent. C'est à partir de ces influences que celles-ci sont dominées par des normes et valeurs informelles jusqu'à ce qu'elles s'institutionnalisent. Ainsi, elle nous aidera à comprendre le lien existant entre les institutions politiques, le cadre constitutionnel et les acteurs politiques qui sont les porteurs des idées et croyances diffusés par les religions. Enfin, elle nous donnera la possibilité d'appréhender les mobilités ainsi que les fondements des institutions politiques, sans oublier l'influence de l'héritage institutionnel qui continue à peser sur les institutions politiques au Burundi.

2.3. L'approche de la sociologie historique du politique

La sociologie historique du politique « *consiste à étudier l'histoire et les phénomènes contemporains en vue de montrer comment les sociétés fonctionnent et se transforment* »[80]. Sans entrer ici dans le détail, il convient de rappeler que selon John

[78] DENQUIN (J.-M.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p. 10.
[79] BRAUD (P.), cité par NZOPFABARUSHE (L.), *Fondements de la légitimité des pouvoirs autoritaires postcoloniaux en Afrique : cas du Burundi sous la Première République*, Bujumbura, U.B, 2022, p.31.
[80] GAZIBO (M.) et JENSON (J.), cités par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p. 9.

M. Hobson, la sociologie historique se représente *« comme une approche critique qui refuse de traiter le présent comme une entité autonome en dehors de l'histoire, et qui insiste pour l'enchâsser dans des lieux socio temporels particuliers »*[81]. Dans ce contexte, les chercheurs seraient animés par deux convictions, il s'agit d'une valeur ajoutée à étudier ou comparer les phénomènes sociaux sur la longue durée, soit dans des contextes délimités au moyen d'une périodisation contrôlée par la théorie d'une part et, d'autre part, il s'agit d'un des piliers d'une démarche rigoureuse en sociologie. Dans ce cas, toute sociologie digne de ce nom est une sociologie historique[82].

Concrètement, il s'agit d'aller chercher dans l'histoire, ce qui intéresse l'objet à étudier et qui peut donner des éléments d'interprétation, de compréhension et, si possible, d'explication des problématiques d'aujourd'hui [83]. En effet, elle permet un renouvellement des questionnements et du regard méthodologique sur des objets historiques. Selon Tilly, « *l'histoire rejoint les sciences sociales lorsque les arguments qui l'organisent deviennent explicites, falsifiables, et informées par la théorie* ».[84] Il faut résumer brièvement ce que l'on entend par là ; sous ce terme, que les historiens reconstruiraient les sens des récits, les sociologues identifieraient des causes. Pourtant, la sociologie historique du politique enlève à la science historique « ses déchets déterministes » et à la science sociologique « ses oripeaux contextualistes »[85].

Donc, les chercheurs doivent travailler sur des terrains circonscrits sur les plans historiques et sociologiques et à partir de données de première main afin de produire une analyse scientifique.

L'approche sociologie historique du politique sert donc de *« repérer ce qui, dans les grands systèmes de croyances globales et dans la longue durée, engendrent des répercussions sur les institutions sociales et la vie politique »*[86]. Nous sommes de même

---

[81] HOBSON (J.-M.), cité par DUFOUR (F.-G.), *La sociologie historique : traditions, trajectoires et débats*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2015, p. 5.
[82] MILLS (C.-W.), cité par DUFOUR (F.-G.), *Op.cit.* p. 1.
[83] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit*, p. 7.
[84] TILLY (C.), cité par DUFOUR (F.-G.), *Op.cit.* p. 39.
[85] NIMUBONA (J.), *Cours de théories et doctrines politiques*, Université du Lac Tanganyika, Baccalauréat III : Science politique, A-A 2016-2017, p.45
[86] BOURRICAUD (F.), *L'individualisme institutionnel. Essai sur la sociologie de Talcott Parsons.* Paris, Presses Universitaires de France, 1977, p. 64.

avis avec M. Gazibo qui, parlant de la politique en Afrique, recommande d'avoir une connaissance d'éléments marquant les principales périodes historiques du continent si l'on veut donner rigueur et profondeur à l'analyse de son fait politique. Pour lui, l'origine des déterminants de la politique africaine est à chercher au point de rencontre de trois moments de l'histoire du continent ainsi que leurs acteurs respectifs. Il s'agit de « *la colonisation, qui est le moment pivot sans lequel les trajectoires actuelles seraient impossibles à comprendre, l'héritage précolonial sur lequel nous insistons peu et, enfin, les dynamiques postcoloniales qui, selon les mots de Jean-François Bayart, sont-elles aussi productrices d'histoire et de logiques à côté de celles héritées du passé colonial* »[87].

Partant de ces conseils et pour mieux encadrer notre recherche, cette approche nous offre une nouvelle lecture à l'histoire et à la sociologie des faits réels expliquant notre objet d'étude. En effet, le poids de l'histoire dans l'évolution sociopolitique du Burundi, en plus la nature, l'organisation et le fonctionnement des institutions politiques ne peuvent pas être dissociés de l'histoire sociopolitique.

Elle nous permettra aussi de réexaminer et de comprendre les processus des luttes des mouvements sociopolitiques et l'action collective entamés par les Burundais dès la décolonisation, ainsi que la discrimination camouflée subie les musulmans jusqu'à nos jours. Autrement dit, cette approche nous apprend que les façons d'agir et de penser sont historiquement constituées car la sous-représentation des musulmans dans les différentes institutions du Burundi est « une construction historique saturée de sens »[88].

Conclusion du premier chapitre

Pour clore ce premier chapitre, il convient de souligner qu'il s'agissait d'un travail d'élucidation des concepts et de présentation d'une relecture scientifique dans laquelle tout lecteur pourra saisir sans difficulté. En effet, les concepts comme « mobilisation ou participation politique », « militantisme politique », « engagement

[87] GAZIBO (M.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit*., p. 8.
[88] DELOYE (Y.), cité par MUNTUNUTWIWE (J.-S), *Op.cit*., p. 30.

politique », « islam » et « musulman », nous serviront d'un grand apport dans l'approfondissement de ce travail.

Par ailleurs, ce premier chapitre nous a permis de présenter sommairement les différentes approches théoriques que nous convoquerons pour analyser notre objet d'étude. Dans le deuxième chapitre, nous allons aborder le terrain de l'histoire et l'implantation de l'islam au Burundi, processus semé d'embuches et qui a abouti à la formation d'une communauté musulmane minoritaire au Burundi.

CHAPITRE II

HISTORIQUE ET IMPLANTATION DE L'ISLAM AU BURUNDI

L'islam fut la première religion du Livre[89] qui s'installa au bord du lac Tanganyika avant l'avènement des missionnaires de la congrégation des Pères Blancs et des colonisateurs européens. Il vit depuis 1850 sur le sol du pays de Bami[90] jusqu'à notre ère. Mais l'implantation de l'islam au Burundi fut difficile à cause de plusieurs facteurs socio-historiques.

Dans ce deuxième chapitre, il s'agira d'analyser les faits historiques marquant l'introduction des religions des Livres dans le pays de Bami et les difficultés rencontrées par l'islam dès son implantation à cause de la colonisation et des missionnaires mais aussi parce qu'il fut associé aux esclavagistes vaincus.

Pour pouvoir mener à bien cette étude, il faut de prime abord aller puiser dans l'histoire de la pénétration des religions des Livres dans le royaume de Mwezi Gisabo de la première section. Ensuite, dans la deuxième section, nous parlerons de l'implantation obscure de l'islam au Burundi qui est caractérisée par la domination de l'Etat colonial en collaboration avec les missionnaires sur l'islam. Enfin, dans la dernière et troisième section, nous évoquerons les facteurs historiques anti-islam.

Section I. L'histoire de la pénétration des religions des Livres dans le royaume de Mwezi Gisabo

Avant l'avènement des religions des Livres, le royaume de l'Urundi connaissait déjà le monothéisme (croyance en Dieu unique-Imana). A cette époque, le nommé Kiranga jouait l'intermédiaire entre les humains et l'Imana, il était le représentant d'Imana sur la terre. Mais, les zanzibarites et les colonisateurs allemands, surtout belges avec les

[89] « Religions du Livre » est une expression pour désigner les religions abrahamiques, soit le judaïsme, le christianisme et l'islam. Cette expression provient de la formule coranique Ahl al-Kitab (« gens du Livre ») désignant les juifs et les chrétiens.

[90] MWOROHA (E.), *Peuples et rois de l'Afrique des lacs : le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle*, Dakar-Abidjan, Les nouvelles Edition Africaines, 1977. P. 15.

missionnaires blancs ont travaillé pour remplacer le millénaire Kiranga par Muhammed ou par Jésus.

Dans cette section, nous aurons à étudier d'abord l'implantation de l'Islam et ensuite l'avènement des missionnaires et du colonisateur européen dans le royaume de l'Urundi. Enfin, nous analyserons les conséquences de l'échec des zanzibarites esclavagiste sur l'islam.

1.1. De l'implantation de l'islam dans le royaume de Mwezi Gisabo

Selon Jacques Marissal, « *les premiers Zanzibarites avaient visité la région du Lac Tanganyika vers les années en 1830. C'est le Nyamwezi Lief Ben Said né à Zanzibar qui visite le Lac à deux reprises. Le journal de route de ses voyages dont le second se situe en 1831 est publié par le Royad Geographical Society de Londres en 1845* »[91]. Il est suivi par des traitants zanzibarites qui atteignent les rives du Lac en 1835. A partir de 1840, ils établissent un comptoir à Ujiji dans l'un des six royaumes qui composaient le Buha d'alors. En résume, la pénétration de l'Islam au Burundi est historiquement liée à l'arrivée des commerçants arabisés venus de Zanzibar au XIXe siècle. L'Imam de Mascate qui « *avait établi son quartier général dans l'île de Zanzibar afin de s'assurer son autorité effective sur les cités commerçantes de la côte* »[92].

Depuis cette époque, la région comprise entre Ujiji et Gatumba connut quelques éléments de Swahili (Wagwana) qui étaient venus en compagnie des trafiquants arabes et travaillaient chez eux. Certains d'entre eux se sont installés aux bords du Lac Tanganyika, et ont créé des postes musulmans arabisés.

Dans ce contexte, le royaume de l'Urundi a donc connu des postes arabes comme Kigwena où un certain Nassor faisait le commerce de l'huile de palme et des peaux qu'il échangeait contre les perles et du sel. D'autres postes furent créés à Nyanza-lac, Rumonge, Magara et à Uzige où Mwenye Heri entretenait des relations d'affaires avec

---

[91] MARISSAL (J.), *L'islam et les royaumes interlacustres de l'Afrique de l'Est au XIXe siècle*, Thèse de doctorat en Histoire, Tome 2, Paris, 1976, p. 40.
[92] CORNEVIN (R.) et CORNEVIN (M.), *Histoire de l'Afrique, des origines à la 2é guerre mondiale*, Paris, Payat, 1964, pp. 289-290.

le chef de l'Uzige comme l'affirme Hans Meyer[93]. Cela veut dire qu'en 1890, il y avait quatre postes zanzibarites sans compter l'Uzige actuelle région de Bujumbura.

Il est juste de souligner que les premiers Wagwana qui s'établirent sur les côtes du royaume de Mwezi Gisabo étaient des milices armées chargées de la défense de ces postes, ainsi que des piroguiers qui y faisaient le cabotage. Emile Mworoha soutient que « *les postes étaient gardés par des centaines de Wagwana et reliés par des piroguiers se déplaçant dans des dhows (boutres à voile triangulaire)* »[94].

Qui plus est, le fait d'instruire les indigènes ne faisait pas partie de leur préoccupation. Sur la même observation, Marrissal explique qu'ils disaient : « *vous priez d'une façon et nous d'une autre, c'est bien. Dieu arrangera cela* »[95].

De fait, les zanzibarites n'ont pas cherché à propager ou à imposer l'islam aux populations locales. Comme ce fut le cas par exemple, après la mort de Muhammed, sous les quatre premiers califes, ceux qui guident dans la voie droite (rachi doum), (où) l'Islam connut une expansion triomphale et surtout sous les omeyyades (où) l'empire musulman atteignit sa plus grande extension[96]. C'est plutôt le contact quotidien qui a poussé certains « indigènes » à embrasser l'islam avec comme corollaire l'acquisition de nouvelles habitudes et l'acculturation.

Dans le même ordre d'idée, il est juste d'ajouter que beaucoup de musulmans venus de l'Est du Congo s'installent dans la région d'imbo et surtout dans la région de Rumonge entre 1870 et 1880. Vincent Butije dénombre plusieurs familles babwari, bavira, babembe, basanze et même bagoma venus du Tanzanie, qui se sont installés dans la région et s'appliquaient aux activités agricoles et de pêches. Ils étaient soumis aux chefs Barundi comme Rusimbi et Ndamvya[97]. Ce phénomène est observé dans les environs de Bujumbura, les gens de l'Est du Congo sont attirés par le commerce et les échanges qui sont florissants dans cette région après l'échec de Mohamad Bin Khalfan par les

[93] NYAMBARIZA (D.), L'occupation des terres de la plaine de Bujumbura par les Swahili, 1933-1935, in *Cahier d'histoire*, Bujumbura, U.B, Département d'Histoire, N°3, 1985, p. 53-54.
[94] MWOROHA (E.), *Histoire du Burundi, Des origines à la fin du XXème siècle*, Paris, Hatier, 1987, p. 242.
[95] MARISSAL (J.), *Op.cit*., p. 396.
[96] SOURDEL (D.), *L'Islam*, Paris, PUF, Coll. « que sais-je ? », 1959, pp. 20-21.
[97] BUTIJE (V.), *Etude historique de Rumonge*, Bujumbura, ENS du Burundi, Mémoire., 1972, p. 1-7.

troupes léopoldiennes en 1894. De-là, nous sommes d'accord avec Dickerman, lorsqu'il montre qu'à cette époque, « *le marché qui se tenait dans le territoire de Wakanya réunissait chaque jour pas moins de 6000 personnes* »[98].

Par ailleurs, il faut souligner que les Arabes ont d'ailleurs permis l'entrée et l'installation des premiers missionnaires chrétiens dans le pays. Car l'essentiel pour eux était que les marchandises arrivent et transitent vers les comptoirs, ce qui nécessitait la présence d'un agent et de quelques mercenaires aux principaux carrefours des routes commerciales.

Il sied vraiment de dire que les Arabes n'avaient pas besoin d'imposer leur religion. Un contact prolongé avec les islamisés rendait leur religion attirante pour les Noirs. Ainsi donc, la conversion à l'islam était parfois considérée comme marquant l'accès à un statut supérieur et la voie de l'enrichissement par le commerce était ouverte aux convertis « Wangwana », selon Mamert Haragirimana, le terme wangwana signifie « civilisés »[99].

1.2. Avènement des missionnaires et des colonisateurs européens au Royaume de Mwezi Gisabo

La deuxième religion du Livre arrivée sur le territoire du royaume de l'Urundi fut le christianisme et plus précisément le catholicisme. Contrairement aux musulmans zanzibarites qui ne se préoccupaient pas de la conversion des populations locales, les missionnaires de la congrégation des Pères Blancs envoyés par le cardinal Lavigerie en Afrique Centrale avaient pour mission de convertir les païens, de soumettre la nature sauvage afin de créer un empire chrétien en Afrique Centrale. Selon Cardinal Lavigerie, « *ils ne sont ni des explorateurs, ni des voyageurs, ni des touristes, ni des savants, ni quoi que ce soit autre chose que des chercheurs des Ames* »[100]. Et A. Michiels et N. Laude complètent Lavigerie en disant qu' « *à l'origine de l'intérêt passionné que ce grand Roi (Léopold II) portait à la découverte et au développement de l'Afrique Centrale, il y avait sans doute le désir d'agrandir les horizons de son pays, mais bien*

[98] DICKERMAN (C.W.), cité par HARAGIRIMANA (M.), *Le pouvoir CNDD-FDD et la conquête de l'identité swahilo-musulmane (2005-2010)*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Histoire, 2013, p. 10.
[99] HARAGIRIMANA (M.), *Op.cit.* p. 9.
[100] CLAUDIUS (P.) et RABEYRIN (P.-B.), *Les missionnaires du Burundi durant la guerre…op.cit.* p.3.

plus encore la volonté d'assurer à ces vastes territoires les bienfaits de la civilisation chrétienne »[101].

Toutefois, l'installation des missionnaires ne fut pas facile même s'ils ne s'adonnaient ni à la conquête du pouvoir politique ni aux razzias d'esclaves à l'instar des zanzibarites. Ainsi à deux reprises, en 1879 et en 1898, leur tentative de s'installer sur le sol du Royaume de l'Urundi se solda par un échec. En effet, la première mission fondée fut Rumonge, en juillet 1879, fut abandonnée le 7 mai 1881, après le massacre des missionnaires[102]. Ce n'est qu'en 1898 qu'ils purent s'installer définitivement à Muyaga à l'Est du Royaume grâce à l'appui du colonisateur allemand. En effet, c'est par des répressions intenses que les Allemands imposèrent aux Barundi le respect des missionnaires et de leurs biens.

A ce sujet, Jean-Pierre Chrétien dit que « *la consolidation rapide de la présence de quelques prêtres européens sur une colline de l'intérieur du Burundi ne s'explique pas sans la menace que la puissance de feu des troupes coloniales allemandes fait peser sur la région à partir de 1896 date de leur occupation effective du rivage Nord du Lac Tanganyika* »[103]. Son écrit porte sur le poste de Muyaga, et montre la répression que subit la population et le chef Muzazi taxé d'avoir incendié à deux reprises le poste de mission. Selon toujours Chrétien, « *pendant quinze jours, les tirailleurs brûlent les enclos, détruisent les récoltes, razzient une centaine de vaches et environ 300 chèvres et tuent plus de 200 personnes (d'après le rapport officiel allemand lui-même). Comme le chef est resté caché, un ultimatum de trois mois lui est adressé pour régulariser sa situation. Les termes en sont significatifs : ils doivent livrer non seulement 20 vaches et 40 chèvres aux autorités d'Usumbura mais le même nombre de têtes de bétail à la mission et huit cents arbres destinés aux constructions de celle-ci* »[104]. Cette expédition marqua la collaboration entre les missionnaires et les colonisateurs allemands. Par-là,

[101] MICHIELS (A.) et LAUDE (N.), *L'église au Congo et Ruanda-Urundi*, Bruxelles, Aux œuvres Pontificales Missionnaires, p. 1.
[102] MICHIELS (A.) et LAUDE (N.), *Op.cit.*, p. 6.
[103] CHRETIEN (J.-P.), cité par BUTOYI (C.), *Islam et politique au Burundi en mairie de Bujumbura (1993-1998)*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Histoire, 2001, p. 43.
[104] CHRETIEN (J.-P.), cité par BUTOYI (C.), *Ibid.*, p. 43

Chantal Butoyi confirme qu'on n'osait plus toucher à ces Européens de peur d'avoir affaire à des soldats allemands[105].

Malgré leur installation effective qui s'exprime par la création de plusieurs postes de mission dans différentes régions du royaume et le soutien qu'ils ont bénéficié de la part de l'Etat colonial allemand, les missionnaires ne purent convertir qu'un petit nombre de Barundi durant toute la période coloniale allemande. De ce fait, nous sommes d'accord avec Claude Gakumba lorsqu'il explique que « *les missionnaires chrétiens n'ont eu durant toute la période coloniale allemande que de maigres résultats sur le plan des conversions. Au départ des Allemands, il n'y avait que cinq milles chrétiens* »[106]. De 1898 à 1912, Mg Gerboin fonda cinq missions définitives au Burundi : Sacré-Cœur, à Muyaga (1898), Saint-Antoine, à Mugera (1899), Immaculée-Conception, à Buhonga (1902), Notre-Dame du Bon Conseil, à Kanyinya (1905), Notre-Dame de l'Assomption, à Rugari (1909) Fondation de Buhoro en (1912)[107].

Néanmoins, à partir de 1912, Monseigneur Hirth qui administrait le vicariat du Kivu dont faisait partie le Burundi (détaché la même année du vicariat de l'Unyanyembe) indiqua aux missionnaires les stratégies de christianisation de ce territoire. Il fallait recruter les jeunes âgés de 15 à 25 ans et gagner l'esprit des chefs. Ces jeunes pouvaient servir comme ouvriers ou comme auxiliaires nécessaires à la diffusion de la religion moyennant quelques avantages.

Quant à la conversion des chefs, elle représentait un triple avantage : « *d'abord, elle permettait aux sujets de fréquenter librement la mission et de se laisser instruire. Ensuite, elle pouvait placer le catholicisme en position de supériorité par rapport aux autres religions. Enfin, elle devait faciliter l'éradication des pratiques païennes et, ce faisant, l'émergence d'une mentalité nouvelle* »[108]. C'est à travers cette stratégie que la conversion des chefs a rendu l'Eglise catholique plus influente. Rien qu'en 1933, il y

[105] BUTOYI (C.), *Ibid.*, p. 44.
[106] GAKUMBA (C.), *L'islam au Burundi de 1896 à 1986*, Bujumbura, U.B, 1987, p. 11.
[107] CLAUDIUS (P.) et RABEYRIN (P.-B.), *Op.cit.* p. 7.
[108] RUTEMBESA (F.), « L'implantation missionnaire et les stratégies du Christianisme au Burundi, selon Monseigneur HIRTH (1898-1922) », in *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est XIXe siècle*, Paris, Karthala, 199, p. 410.

avait 21 chefs et 339 sous-chefs convertis[109]. Par conséquent, cette conversion en masse des chefs et sous-chefs renforça la position de l'Eglise catholique de sa lutte contre l'Islam et contribua à la conversion massive des Barundi au christianisme. De-là, les chefs non convertis au christianisme seraient remplacés par ceux qui ont le baptême. Selon Augustin Mariro, « *une politique de destitutions systématique de ces dirigeants autochtones est proposée par les missionnaires pour les remplacer par les lettrés baptisés* »[110]. En guise de remerciement, ces nouveaux chefs menaient le combat contre le paganisme et contre l'islam.

Autrement dit, les chrétiens avaient pour mission bien claire d'évangélisation, de civiliser et d'encadrement. Ils devaient tout faire pour y arriver. Pour l'évangélisation, l'Islam constitue le principal obstacle, il faut alors conclure l'alliance avec l'Etat colonial d'abord pour combattre l'islam et les religions traditionnelles (paganisme), puis pour instaurer l'hégémonie idéologique et culturelle occidentale chrétienne.

1.3. Les conséquences de l'échec des zanzibarites esclavagistes sur l'islam

Dès le début, les zanzibarites n'ont pas cherché à propager ou à imposer l'islam aux populations locales. Ils occupaient la région du lac Tanganyika pour faire le commerce et l'esclavage. C'est pourquoi, la rive Ouest à Uvira fut le poste plus important car il donnait l'accès au chemin d'ivoire et aux esclaves de l'Est du Congo surtout la région de Maniema. En 1858, Burton décrit Uvira comme « *un grand entrepôt d'esclaves, d'ivoire, de grains, de vêtements d'écorce, des objets de fer, de l'huile de palme de la région septentrionale* »[111].

Néanmoins, la présence des zanzibarites dans quelques postes des bords du Lac Tanganyika ne caractérisa pas une domination culturelle sur les Barundi. Ils ne cherchèrent pas à convertir la population locale. Ils ne se préoccupaient que de contrôler leurs comptoirs aux bords du Lac Tanganyika et à la plaine de la Rusizi, ce qui leur permettait de se procurer de l'ivoire et des esclaves. Dans ses soucis d'élargir le champ

[109] PERRAUDIN (J.), *Naissance d'une Eglise, Histoire du Burundi chrétien*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1963, p. 90.
[110] MARIRO (A.), *L'enseignement et formation nationale au Burundi*, Paris, Université René Descartes, Thèse de doctorat, 1981, p. 183.
[111] BURTON cité par MARISSAL (J.), *Op.cit*. p. 385.

politique et surtout commercial, Mohammed bin Khalfan bin Baruwani, alias Rumariza, a tenté de conquérir les hautes terres du royaume de l'Urundi. Cependant, il essuya une défaite infligée par les guerriers du roi du Burundi, Mwezi Gisabo. Il y renonça et ne chercha pas à convertir les Barundi à l'islam car il existait déjà une route qui permettait aux zanzibarites esclavagistes de pousser vers l'Ouest. Même si le royaume de l'Urundi s'est opposé victorieusement aux tentatives hégémoniques de Mohammed Bin Khalfan, la partie du royaume du bord du Lac a connu une influence zanzibarite assez importante.

Jacques Marissal ajoute qu'il y a eu un impact commercial, matériel, culturel, religieux et surtout politique de l'islam zanzibarite sur la population burundaise des bords du Lac Tanganyika[112]. De-là, il faut noter que *« de toutes les influences culturelles possibles de Zanzibar, c'est seulement le développement de l'utilisation de la langue swahili qui a connu un essor spectaculaire en Afrique de l'Est. Ce sont les marchands zanzibarites qui ont apporté la langue kiswahili aux endroits où ils se sont installés en assez grand nombre à Tabora, à Mwanza, à Ujiji, et plus tard à Usumbura où des ilots islamiques de locuteurs Swahili subsistent encore* »[113].

Il sied de dire que les zanzibarites esclavages sont vaincus définitivement par les colonisateurs chrétiens, ce qui donna le prestige au christianisme comme une religion des vainqueurs de l'esclavagisme arabe et l'islam serait considéré au Burundi comme une religion qui favorisait l'esclavage. Cette connotation esclavagiste restera collée dans les mémoires des Barundi et les missionnaires l'exploiteront pour contrecarrer l'islam au Burundi.

Section II. L'implantation obscure de l'islam au Burundi

Cette deuxième section nous permettra d'analyser comment l'islam a connu une implantation très difficile à cause de la colonisation et des missionnaires. Nous allons montrer la domination de l'alliance missionnaire-Etat colonial contre l'islam, sous l'administration coloniale allemande et belge.

[112] MARISSAL (J.), *Op.cit.* p. 515.
[113] MARISSAL (J.), *Ibid.*, p. 529.

2.1. La domination de l'alliance missionnaire-Etat colonial contre l'islam

Tout commence par la conversion des Barundi à l'islam. Ce phénomène contribue très modestement à la croissance de la communauté musulmane. La conversion volontaire des indigènes est le résultat de la tradition libérale des zanzibarites en matière religieuse. Les Arabes n'ont jamais eu l'idée ni la stratégie d'user de la violence pour convertir les Barundi à l'islam.

Ce propos est confirmé dans la conversation entre le Père Guillet lorsqu'il demanda à Mwenye Heri s'il le laisserait établir une mission dans l'Uzige, celui-ci lui répondit sur le champ : « *Je ne vous en empêcherais point. Ce qui nous intéresse, c'est la domination du pays, le commerce et les esclaves* »[114]. Pendant la colonisation allemande et au début de l'occupation belge, il y eut un enthousiasme des Barundi pour l'Islam. Les gens attirés par le centre urbain naissant d'Usumbura tombent dans les bras de l'Islam. Ce mouvement de conversion d'indigènes à l'Islam dérange l'idéologie coloniale qui reposait sur l'idée d'une mission civilisatrice, donc une transformation radicale des sociétés africaines[115]. Pour la réaliser, il faut avoir une alliée stratégique, ce sont les missionnaires de l'Eglise catholique. Ainsi, les autorités coloniales ne cachent pas qu'elles comptent sur l'action des missionnaires pour favoriser directement la colonisation. Selon Joseph-Roger de Benoist « *à plusieurs reprises, l'administration demande aux missionnaires leur collaboration directe dans la pénétration des zones encore non colonisées* »[116]. Cette alliance est la combinaison d'un pouvoir coercitif agissant par la violence physique et d'un pouvoir idéologique agissant par la persuasion formant tous les deux l'hégémonie. Antonio Gramsci qualifie l'hégémonie d'« *une entreprise de mobilisation de toutes les masses autour du pouvoir* »[117].

Brièvement ce point va traiter d'abord l'alliance selon laquelle le pouvoir spirituel et temporel a contracté un engagement mutuel pour contrecarrer la propagation de l'Islam d'une part, et pour bien encadrer et dominer les Barundi, d'autre part. Qui plus est, le

---

[114] PERRAUDIN (J.), *Naissance d'une Eglise, Histoire du Burundi chrétien*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1963, p. 35.
[115] COULON (C.), *Op.cit.*, p. 96.
[116] BENOIST (J.-R.), *Eglise et pouvoir colonial au Soudan français dans la Bouche du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala, 1987, p. 81.
[117] GRAMSCI (A.), cité par LECOMTE (J.-P.), *La sociologie politique*, Paris, Gualino Editeur, 2005, p. 76.

pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ont toujours été de meilleur service pour un peuple[118] surtout lorsqu'ils sont orientés vers une fin commune.

2.1.1. L'islam sous l'administration coloniale allemande

Les Allemands n'ont pas prouvé de zèle quant à leur soutien à l'Eglise, notamment dans sa lutte contre l'Islam propagé par le Swahili au même titre que les Belges. D'une part, on peut penser que la Première Guerre Mondiale les a perturbés, d'autre part, l'Allemagne n'est pas de tradition catholique comme la Belgique.

Toutefois, la ligne de conduite des Allemands n'était pas loin de celle des Belges. Le successeur de Von Gotzen, Von Rechenberg comme Gouverneur à Dar-Es-Salaam, rappelle au Résident son devoir vis-à-vis des missionnaires, en même temps qu'il l'interpelle à combattre l'Islam : « *le Résident travaillait à favoriser le développement économique, soutiendra les missionnaires religieux, enrayera la propagande islamique* »[119].

Les réalisations des missionnaires sous la colonisation allemande prouvent que ces directives ont été suivies et respectées. Comme à l'Est, la mission de Muyaga fut stabilisée après l'expédition punitive de Von Grawert contre les chefs de l'Est, notamment Muzazi. L'expédition menée par Grawert en juin 1899 fait rage dans son territoire : 60 personnes tuées en un seul jour, 26 prisonniers, 83 têtes de bétail pillées. Ce roitelet insoumis accusé de déranger la mission doit payer l'amende au gouvernement et à l'Eglise (40 vaches dont la moitié ira à l'Eglise, 80 chèvres dont 40 sont pour l'Eglise et 800 arbres pour restaurer la mission qu'il a incendiée). La copie de ces conditions est remise au supérieur de la mission avec prière d'en faire parvenir les résultats au poste militaire d'Usumbura. Si les conditions ne sont pas remplies, l'expédition reviendra et Muzazi sera chassé de son pays[120]. Depuis ce temps-là, la

[118] DRUON (M.), *Réforme la démocratie*, Paris, Librairie Plon, 132, p. 104.
[119] RYCKMANS (P.), *Une page de l'histoire. L'occupation coloniale dans l'Urundi*, Bruxelles, Institut Royal colonial belge, 1953, p. 19.
[120] COLLART (R.), *Les débuts de l'Evangélisation au Burundi*, Bologne, Les Editions Missionnaires Italiennes, 1981, tome 2, p. 9.

mission a été tranquille et les chefs qu'on n'avait jamais vus, ont commencé à venir rendre visite aux Pères.

De la même manière, à Buhonga, la mission a été stable après que Kiyogoma, qui fut au départ hostile à son installation, a subi les mêmes menaces de Von Grawert. Sur ce fait, en février 1903, un Boer arriva à Mugera après que les gens de Mwezi lui eurent tué 31 porteurs. Les Allemands réagirent vite et très sévèrement 150 personnes furent tuées. Von Bering poussa jusqu'à la Mission de Mugera. Il rassembla les chefs de cette région et les menaça. Il leur dit que ce qui sera fait aux Blancs de Mugera sera considéré comme fait à lui-même. Il y laissa même 3 militaires[121].

Par conséquent, tout soupçon de propagande de l'islam sous l'administration allemande était sévèrement sanctionné. Richard Kandt, premier Résident du Ruanda demandait qu'on punisse les colporteurs de bétail qui font la propagande islamique. Il fallait expulser ceux qui s'y livraient des districts de l'intérieur et les renvoyer vers les régions déjà gagnées par l'islam et sans avenir pour le Christianisme[122]. Pour bloquer la diffusion de l'islam, les Allemands avaient limité la circulation des musulmans en contrôlant l'activité des « *Waalimu* ». Sur ce, Jacques Marissal dit que « *À l'époque allemande, la propagande islamique ne pouvait guère s'exercer qu'à Usumbura où vivaient un grand nombre d'Arabes, d'Indiens et de Maniema. Mais cette propagande ne pouvait être de toute façon que très réduite car l'activité des « Waalimu » était, depuis longtemps contrôlée par l'administration allemande* »[123]. Donc la colonisation allemande est caractérisée par l'hostilité de l'administration envers l'Islam et son soutien indéfectible à l'Eglise est une évidence.

2.1.2. L'islam sous l'administration coloniale belge

La Belgique a fait du territoire burundais sous sa domination un type de « *colonie confessionnelle* ». Selon Jean Luc Coiffard, une « *colonie confessionnelle signifie que le colonisateur se décharge complètement sur le missionnaire des taches de formation,*

[121] COLLART (R.), *Ibid.*, p. 99.
[122] KAGABO (J.), cité par GAKUMBA (C.), *Op.cit.* p.10.
[123] MARISSAL (J.), *Op.cit.*, p.392.

d'éducation et souvent même d'administration »[124]. Le missionnaire devient le bras droit du colonisateur, la courroie de transmission de ses ordres et de sa mission civilisatrice. Cette stratégie de collaborer remonte depuis longtemps, en 1885, quand Léopold II fonda l'Etat Indépendant du Congo. Selon A. Michiels et N. Laude, « *une de ses constantes préoccupations fut d'y amener des missionnaires belges, pour participer à œuvre de civilisation chrétienne qu'il avait en vue. Dans son idée, ils devaient en être les principaux artisans* »[125]. En effet, le missionnaire vit au milieu de la population, il connaît ses aspirations, ses réactions, il comprend ses mentalités. Ainsi, durant la période coloniale belge, l'Eglise et l'Etat ont étroitement collaboré. De-là, chacun y trouve son compte : l'Eglise aide l'Etat à asseoir son administration, alors que l'Etat défend l'Eglise contre toute concurrence de l'islam. Pour renforcer cette collaboration, en 1909, le ministre belge des colonies déclarait que « *les missionnaires sont le ciment indispensable pour asseoir solidement l'édifice colonial* »[126].

Cette collaboration est plus visible dans le domaine de l'enseignement. Jusqu'en 1955, l'administration se déchargea complétement sur l'Eglise de toute tâche relative à l'enseignement et à la santé. 1906 est la date marquant la signature de la Convention entre l'Etat Indépendant du Congo et le Saint-Siège. Selon les modalités de cette convention, l'Eglise aura le monopole de l'enseignement dans l'Etat Indépendant du Congo par l'intermédiaire des Missions Nationales. En 1922, commence ce que l'on a appelé l'« Enseignement subsidié ». Le gouvernement offre des subsides aux missions qui, en retour, se chargent de dispenser l'enseignement. Le pouvoir ne fait qu'inspecter si le programme officiel est réellement suivi. L'Eglise fonda des postes où elle enseignait les vérités essentielles de la religion, faisait des chrétiens, administrait les sacrements, instruisait et éduquait la jeunesse. Avec la loi du 21 août 1925, le Ruanda-Urundi est administrativement rattaché au Congo belge. La même politique d'« Enseignement subsidié » va s'y pratiquer jusqu'en 1955.

---

[124] COIFFARD (J.L), *Soixante ans de colonisation au royaume du Burundi : 1902-1960,* Mémoire de D.E.S d'Histoire, 1965, p. 90.
[125] MICHIELS (A.) et LAUDE (N.), *L'église au Congo et Ruanda-Urundi*, Bruxelles, Aux œuvres Pontificales Missionnaires, p. 10.
[126] COIFFARD (J.L), *Op.cit.,* p. 90.

Section III. La construction des facteurs historiques anti-islam par socialisation

Cette section va traiter la construction des facteurs historiques anti-islam. Il sera la question d'étudier et d'analyser le processus par lequel les Barundi ont intériorisé les divers éléments de la culture chrétienne (valeurs, normes, et règles de conduite), et les ont intégrés dans la vie sociale. Selon Daniel-Louis Seiler, la socialisation est « *le processus socio-culturel par lequel la société fait intérioriser, c'est-à-dire assimiler et admettre par les individus, les normes, les sentiments, les croyances, les valeurs, les attitudes, les stéréotypes, les conduites, le langage qui sont les siens* »[127].

Nous allons d'abord analyser l'école et la presse comme instruments de socialisation anti-islam utilisés par l'alliance missionnaires –Etat colonial contre l'Islam.

Ensuite et enfin, nous examinerons la politique de ségrégation coloniale liée à la construction des centres extra coutumiers qui a renforcé le processus de la minorisation des musulmans au Burundi.

3.1. L'école comme un instrument de socialisation anti-islam

L'école moderne est l'un des instruments de la société civile ou de l'appareil idéologique d'Etat reposant sur la persuasion. L'école est un lieu de vie essentiel pour les enfants, de socialisation, de développement de l'estime de soi et de la croyance en leur capacité de réussir[128]. C'est pourquoi l'Etat colonial allemand et surtout belge s'appuyait sur l'Eglise catholique dans le but d'enseigner, d'encadrer et de civiliser les indigènes, et de gagner plus leur consentement d'adhésion à l'hégémonie idéologique et culturelle occidentale chrétienne. Dans le même ordre d'idée, nous sommes d'accord avec Antonio Gramsci lorsqu'il démontre la force de l'Eglise catholique dans la structuration d'une société. Il explique que « *la force des religions et surtout de l'Eglise catholique a consisté et consiste en ce qu'elles sentent énergiquement la nécessité de l'union doctrinale de toute la masse « religieuse » et qu'elles luttent afin que les couches intellectuellement supérieures ne se détachent pas des couches inférieures* »[129]. Donc

---

[127] SEILER (D.-L), *Comportement politique comparé*, Paris, Economica, 1985, pp. 169-170.
[128] JACQUIN (J.), *Le bien-être des enfants de 5 à 7 à l'école : Evolution et relations avec le processus d'adaptation scolaire*, Thèse de doctorat de psychologie de l'enfant et de l'éducation, Nantes Université, le 7 février 2023, p. 63.
[129] GRAMSCI (A.), *Op.cit.* p. 76.

l'Eglise catholique doit remplir cette fonction de garder l'union entre les intellectuels et la masse à travers cette mission civilisatrice. De-là, A. Michiels et N. Laude complètent cette analyse d'Antonio Gramsci, en disant que « *les yeux fixés sur cet idéal, confiants dans la grâce de Dieu les missionnaires du Congo belge et du Ruanda-Urundi travaillent de tout leur pouvoir à le réaliser le plus pleinement et le plus rapidement possible* »[130].

Ainsi, l'école semble être la meilleure entreprise de production de nouveaux intellectuels autochtones, « *les évolués* », qui continueront plus tard le maintien de cette hégémonie chrétienne.

Sur ce passage, Joseph-Roger de Benoist souligne que « *l'école a toujours été considérée par le colonisateur comme un des moyens les plus sûrs d'asseoir sa domination* »[131], à cause de sa fonction de sélection et de production des élites.

Par-là, l'école devient un instrument de reproduction des rapports de domination et de propagande, de socialisation de facteurs historiques anti-islam, ainsi qu'une barrière de l'ascension sociale, culturelle que politique pour les musulmans. Selon Christian Coulon, « *l'école était l'un des instruments majeurs de la panoplie coloniale* »[132]. Dans le but de décourager les musulmans d'aller à l'école, au Ruanda, les écoliers récitent cette prière chaque matin : « *Dieu, Seigneur miséricordieux, envoie suffisamment de prêtres pour conjurer les forces du mal. Soustrais les âmes des païens et des pécheurs à l'obscurité dans laquelle elles sont maintenues. Délivre ces populations de l'empire de Satan. Toi à qui rien ne résiste, préserve-nous du fléau mahométan. Fais que l'ombre de Mahomet ne franchisse les frontières de notre pays* »[133].

Cette prière révèle la propagande que l'Eglise mène contre les musulmans à travers l'Ecole. Ensuite, elle devient l'un des moyens d'évangélisation, reliant l'enseignement religieux à l'acquisition des connaissances pour être admis dans le monde du colonisateur. Dans la même logique, les missionnaires ont pu arriver à ternir l'image des

[130] MICHIELS (A.) et LAUDE (N.), *Op.cit.*, p. 25.
[131] BENOIST (J.-R.), *Op.cit.*, p. 31.
[132] COULON (C.), *Op.cit.* p. 97.
[133] KAGABO (J.), cité par GAKUMBA (C.), *Op.cit.* p.31.

musulmans. On comprend en partie le peu d'estime que les catholiques portent pour les musulmans même actuellement. Le mot « *umuswahili* » qui fait partie du vocabulaire kirundi, veut dire malhonnête, menteur[134]. L'utilisation de ce mot devient courante en milieu scolaire dans le but de socialiser les élèves contre l'islam. A ce sujet, René-Luc Moreau indique qu'« *il ne s'agit pas seulement de surveiller la communauté musulmane, ni de créer des institutions capables de détourner les jeunes de l'islam. C'est une politique de manipulation* »[135]. C'est pour cela que l'école devient un terrain d'exercice de cette politique.

De l'autre côté, la campagne de socialisation est d'autant plus efficace qu'elle s'adresse à la catégorie de gens qui vont avoir les destinées du pays dans les mains plus tard. Par clairvoyance, l'Eglise utilise un instrument idéologique infaillible de socialisation et d'inculcation des facteurs historiques anti-islam aux élites autochtones. Les résultats de cette socialisation se répercuteront sur l'avenir.

Qui plus est, l'Eglise utilisait aussi une action concrète pour mettre à l'écart les musulmans. Il s'agit que chaque écolier devait se convertir au catholicisme une fois arrivé en 4ème année. Ce passage est confirmé par Claude Gakumba : « *les jeunes musulmans qui fréquentaient ces écoles apprenaient au même titre que les catholiques la morale et la religion chrétienne. Plus grave encore, au niveau de la 4ème année de l'école primaire, les élèves de religion musulmane étaient obligés de se convertir au catholicisme. C'est à ce niveau que commençait le cours de catéchisme qui préparait les élèves au baptême : les élèves qui refusaient de se convertir étaient chassés* »[136]. Le catéchuménat est alors l'étape essentielle pour la socialisation de futures élites burundaises. En effet, le candidat au catéchuménat devait renoncer explicitement et définitivement à toutes les pratiques païennes : la polygamie, le divorce, l'ivrognerie, le recours aux croyances traditionnelles[137]. De plus, la formation des candidats au catéchisme prenait une période de deux ans au cours desquels le candidat au baptême

[134] BUGWABARI (N.), *L'idéologie de l'Eglise Catholique d'Afrique Belge à travers la crise scolaire de 1954-1956*, Bujumbura, UB, FLSH, Mémoire, 1984, p. 106.
[135] MOREAU (R.-L.), *Africains musulmans*, Paris, Inades Edition-Présence Africaine, 1982, p. 187.
[136] GAKUMBA (C.), *Op.cit*, p.28.
[137] RUTEMBESA (F.), art. Déjà cité, p. 411.

est entraîné à acquérir des habitudes chrétiennes par un dosage progressif des connaissances religieuses.

L'école est la reproduction sociale des élites, mais comme elle était contrôlée par les missionnaires, elle est accusée d'être à l'origine de la reproduction des inégalités sociales des élites. Lors des élections législatives de 1961, il n'y avait pas une candidature d'une élite musulmane, faute de ne pas remplir l'une des conditions d'éligibilité qui est relative à un niveau élevé d'éducation. En plus de l'Ecole, l'Eglise catholique disposait d'autres outils essentiels pour véhiculer son hégémonie idéologique et culturelle chrétienne : la presse catholique.

3.2. La presse et l'intimidation : instruments de la socialisation anti-islam

A la veille de l'indépendance, l'Eglise catholique avait presque le monopole de la presse burundaise et celle du Ruanda. Elle disposait d'une imprimerie et presque tous les journaux et revues lui revenaient. A titre d'illustration, voici la liste de quelques revues et journaux : Bibi wa sasa, Temps Nouveaux d'Afrique, Rusizira amarembe, Kurerera Imana, Cor Um, Echo Familial, Intumwa, Ndongozi, Revue pédagogique du Burundi, etc.[138]. En effet, l'utilisation de la presse d'abord, lors de la Première Guerre mondiale, puis de la radio, lors de la Deuxième Guerre mondiale, ont soulevé de fortes appréhensions sur la capacité des médias d'influencer de manière directe et immédiate les comportements, les convictions et les opinions. Or, les missionnaires venaient de ce continent influencé par la presse. C'est pourquoi, nous sommes d'accord avec M. Cheza, H. Deroitte et R. Luneau, lorsqu'ils constatent que « *les missionnaires issus d'une Europe à l'influence grandissante des medias ont basé en grande partie leur apostat sur les œuvres scolaires, l'alphabétisation et la presse. Avant l'indépendance, la presse chrétienne a vécu dans une situation de quasi-monopole* »[139].

Ainsi, pour socialiser et inculquer les valeurs anti-islam aux Burundais, il fait recours aux mediums. Il est vrai à l'époque coloniale, il y avait très peu de lecteurs. Mais ils

[138] Pour plus d'informations sur ce point de journaux et revues catholiques au Ruanda-Urundi, NZITUNGA (A.), *Les aspects socio-politiques du Burundi vus par le journal Ndongozi*, Bujumbura, UB, FLSH, Mémoire, 1997, p. 10-11.

[139] CHEZA (M.), DERROITTE (H.), LUNEAU (R.), *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*, Paris, Edition du Centurion, 1992, p. 399.

s'adressaient à la petite classe d'intellectuels qui, à l'indépendance, prenaient la direction des affaires du pays. Ce n'est pas seulement la presse et l'école qui était les outils de la socialisation exploités par les missionnaires, ils ont également utilisé une approche de « *leaders d'opinion* » pour que celle-ci atteigne un plus grand nombre de population. Selon les études menées par Paul Lazarsfeld[140], aux Etats-Unis d'Amérique, et par Jean Cazeneuve[141], en Europe, « *mieux encore, l'influence des medias n'est réelle que si le discours des medias est repris et validé par des leaders d'opinion. Autrement dit, c'est moins parce nous avons entendu quelque chose à la radio ou vu quelque chose à la télévision que nous pouvons être influencé par ce message, mais plutôt parce qu'il est repris par des personnes en qui nous avons confiance* »[142]. Sur ce propos, Gakumba complète que « *les missionnaires ont également mené une propagande anti-islamique auprès de la population en général. Ils interdisaient aux catholiques de fréquenter les musulmans* »[143].

Socialement, les relations entre les catholiques et les musulmans étaient prohibées, c'est-à-dire qu'un catholique ne devait pas donner en mariage une de ses filles à un musulman, sous la peine d'être sanctionné par le curé de la paroisse comme fut le cas d'une mère qui avait donné en mariage deux de ses filles à des musulmans. Et le curé de sa paroisse lui fit payer cher ce « crime » en l'interdisant de communier pendant un mois. Ce qui revenait à être mis au ban de la société. Elle fut également condamnée à des corvées. Chaque vendredi elle devait transporter des pierres destinées à la construction d'une école[144].

Même le roi Mwambutsa fut accusé de propager l'Islam. L'affaire remonte en 1929, lorsque le roi Mwambutsa faisait la circoncision sur conseil du médecin. Il venait d'avoir un accident de vélo. Il eut le malheur de recourir aux soins des musulmans de Gitega. Cet acte fut interprété par Monseigneur Julien Gorju comme une volonté de la part de

---

[140] LAZARSFELD (P.), BERELSON (B.) et GAUDET (H.), *The people's choice*, New York, Columbia University Press, 1948.
[141] CAZENEUVE (J.), *Sociologie de la radio-télévision*, Paris, Presses Universitaire de France, 1969.
[142] LANGELIER (R.-E.), « L'influence des medias électroniques sur la formation de l'opinion publique : du mythe à la réalité », *In Lex Electronica*, vol.11 n°1, 2006, p. 7.
[143] GAKUMBA (C.), *Op.cit.*, p. 31.
[144] GAKUMBA (C.), *Ibid.*, p. 31.

ce souverain de se convertir à l'Islam. Une telle « apostasie » (pour le jeune roi qui a refusé le baptême) est insupportable, le Vicaire Apostolique demande des comptes. Dans sa lettre du 23 mars 1929, il prend les mesures suivantes : « *Je lui défends d'entrer dans nos églises, de se mêler aux priants et de remettre les pieds à Mugera* »[145]. Il menaça même de refuser la dispense nécessaire au mariage en projet entre lui et Kanyonga (c'était l'époque où les sœurs de Mugera accéléraient l'éducation de cette future reine).

Il a fallu l'intervention du Résident qui prenait la défense de Mwambutsa. Dans sa lettre au Gouverneur du Ruanda-Urundi, le Résident Wilmin écrit : « *Je profite de l'occasion, Monsieur le Gouverneur pour mettre à néant certains bruits qui circulent sur le Mwami à savoir « le Mwami s'est fait circoncire parce qu'il voulait se faire mahométan* »[146]. Il poursuit et démontre à son supérieur que se sont les raisons de santé qui l'ont poussé à se faire circoncire. Qui plus est, cette alliance (Etat et Eglise catholique) ne chercherait pas seulement à contraindre mais à convaincre. Selon Antonio Gramsci, cette fonction est réalisée « *plus généralement par l'ensemble des institutions de socialisation qui participent à cette construction de la croyance en la légitimité du pouvoir politique (de l'Etat, du régime, des dirigeants, de leurs choix, etc.)* »[147].

Revenons sur l'utilité de la socialisation de l'Eglise Catholique via la presse qui se manifesta plus dans les années 1954 et 1956. A cette époque, le gouvernement belge voulait implanter dans ses colonies des écoles officielles laïques. Les missionnaires se mirent à orchestrer une intense campagne de dénigrement contre la décision, car elle venait de perturber le monopole de l'Eglise catholique dans le domaine de l'éducation. Par conséquent, cette campagne poussa beaucoup de parents à détester ces écoles. Ils ne pouvaient envoyer leurs enfants dans les écoles « sans Dieu » où ils seront corrompus par les musulmans qui les fréquentent. Pendant de longues années les « Athénées » garderont une mauvaise réputation à cause de cette campagne.

La socialisation entamée par l'Eglise catholique avait produit des effets sur la majorité de la population burundaise, jusqu'à ce que cette campagne contre les écoles laïques ait

[145] GAHAMA (J.), *Le Burundi sous Administration Belge*, Paris, Karthala, 2001, p. 230.
[146] KWITEGERETSE (G.), *Mwambutsa Bangiricenge : Une biographie royale*, Bujumbura, UB, FLSH, Mémoire, 1988, p. 44.
[147] GRAMSCI (A.), cité par LECOMTE (J.-P.), *Op.cit.*, p.76.

influencé les membres du Conseil Supérieur du pays qui se sont opposés à cette décision. Nicodème Bugwabari conclut en soulignant que « *dans les années 1954-1956, une mentalité catholique s'était déjà solidement implantée dans la masse du peuple au point que même les représentants de ce dernier étaient imbus des idées religieuses missionnaires et décidés à les défendre* »[148].

En fin de compte, les missionnaires et les administrateurs coloniaux ont travaillé main dans la main pour « civiliser » les peuples « barbares ». Si quelques fois, on assistait à des désaccords de moindre importance entre ces deux puissances, il y eut un point sur lequel le compromis était sans condition.

Dans ce processus de la socialisation, l'Ecole, vecteur numéro un de la civilisation et de l'encadrement joua un rôle primordial. Le missionnaire dans la main duquel elle se trouvait, manipula cette arme de la « *reproduction des inégalités sociales* »[149] avec une habileté incroyable. Elle lui servit de mener une campagne efficace de dénigrement contre les musulmans, de freiner son ascension sociale et de préparer une catégorie des intellectuels qui poursuivra cette socialisation après son départ.

3.3. De la politique de ségrégation coloniale à la Construction des centres extra-coutumiers

Dans les années 1930, l'administration coloniale belge prenait des mesures radicales qui vont restreindre sensiblement les conversions à l'Islam et favoriser les missions chrétiennes. Elle utilisait les stratégies d'empêcher les musulmans d'entrer en contact avec le reste de la population en les confinant dans les centres extra-coutumiers et en les imposant d'impôt de la polygamie ou de la prostitution appelé communément « kodi la malaya ». Dans cette section, nous allons analyser d'abord la politique de construction de centres extra-coutumiers et puis, celle de la règlementation de la société burundaise à l'occidentale.

---

[148] BUGWABARI (N.), *Op.cit.*, p. 63.
[149] BOURDIEU (P.) et PASSERON (J.-C.), *La reproduction*, Paris, Edition Minuit, 1970

3.3.1. De la politique de construction de centres extra-coutumiers

Après avoir introduit la politique de socialisation anti-islam dans le but d'atténuer la propagation de l'Islam et de favoriser celle du christianisme, l'administration coloniale belge isolait les musulmans du reste de la population pour bien les surveiller et empêcher la diffusion de l'islam. Les musulmans étaient perçus comme des étrangers non seulement par leur affiliation religieuse mais aussi leur appartenance swahiliphone[150].

Donc, les musulmans doivent être groupés auprès de l'autorité européenne sous sa domination. Ce fut la politique de la ségrégation des musulmans. Cinq centres furent établis, il s'agit de : Buyenzi, Rumonge, Nyanza-Lac, Gitega, et Muyinga. Selon le colonisateur, aucun commandement ne peut être confié à ces Noirs de race et de mœurs étrangères.

Tout prosélytisme religieux sera immédiatement réprimé. On a fixé leurs résidences dans un endroit de la province où leur propagande sera sans effet. Ces gens sont indésirables. L'administration pourra leur rendre insupportable le séjour dans la colonie[151]. De-là, nous sommes d'accord avec Julien Nimubona lorsqu'il voit « *dans le peuplement séparé de la ville de Bujumbura une ségrégation raciale inspirée de l'apartheid sud-africain* »[152]. Par-là, l'administration coloniale adopta une législation qui instituait une nouvelle organisation de l'espace. Conformément aux vœux du Gouverneur Général, les musulmans devaient être isolés du reste de la population. En vertu de l'ordonnance-loi n° 19/93 du 29 mars 1921, règlementant la création des agglomérations nouvelles des non indigènes, les musulmans de l'Imbo sud furent regroupés de force dans un centre à Rumonge en 1924. Cette analyse est confirmée par Butije, lorsqu'il dit qu' « *en 1924, on a regroupé ces swahilis dans le village actuel (Rumonge). Ils étaient dispersés dans les régions côtières et principalement à Murembwe, Kwiteba, Kigenwa* »[153]. Et ceux d'Usumbura furent regroupés à force à « Buyenzi ». Après leur évacuation forcée du village de « *Matongoni* » pour s'installer

[150] Entretien avec Dr NDIKUMANA Soudi, le 5 novembre 2023
[151] A.A.B., dossier AE/11 n° 1922 (3298), cité par GAKUMBA (C.), *Op.cit.*, p. 18.
[152] NIMUBONA (J.), *Le peuplement séparé dans la ville d'Usumbura et ses implications socio-économiques (1940-1960*), Bujumbura, UB, FLSH, Mémoire, 1991, p. 53.
[153] BUTIJE (V.), *Etude historique de Rumonge*, Bujumbura, ENS du Burundi, Mémoire., 1972, p. 37.

à « *Kabondo* » en 1932 et d'être chassés à « Kabondo » pour s'établir à « Buyenzi ». Pour C. Kadoyi, cette dernière entité fut reconnue comme centre extra-coutumier le 22/12/1941 par l'ordonnance n°69/SEC du Gouverneur Général du Ruanda-Urundi[154].

La politique de ségrégation des musulmans éclaircit pourquoi l'Islam a été longtemps présent uniquement dans les centres urbains. Pour éviter autant que possible le contact entre les musulmans et le reste de la population, les autorités coloniales avaient pris des mesures selon lesquelles « *aucun indigène ne peut séjourner plus de 3 jours dans les quartiers européens, cités indigènes y adjacents et autres agglomérations conventionnelles, s'il n'est muni d'un permis de résidence délivré par le Résident ou son délégué* »[155].

Cette mesure est venue après que les autorités coloniales eurent constaté que les agglomérations conventionnelles exerçaient un grand attrait sur les autochtones. Pour arrêter cet exode rural, et par la même occasion empêcher tout risque de conversions des autochtones à l'Islam, le colonisateur exigea de ceux qui voulaient résider dans un centre extra-coutumier, un permis de séjour, attestation d'identité pour passagers dans les centres extra-coutumiers. Celui qui voulait avoir son permis devait payer une taxe. Cette loi constituait un excellent frein à l'exode rural. Car, la plupart des ruraux n'étaient pas en mesure de payer cette taxe.

3.3.2. De la politique de règlementation de la société burundaise à l'occidentale

Pour freiner la diffusion de l'islam, l'Etat colonial et l'Eglise catholique ont instauré la politique de réglementation de la société burundaise à l'occidentale chrétienne qui avait pour but de lutter contre les valeurs païennes et surtout celles des musulmans, dont la polygamie, suivie par la législation de code de la succession d'héritage.

En effet, l'article 5 de la Charte coloniale Belge disait que le Gouverneur devait favoriser l'expansion de la liberté individuelle, l'abandon progressif de la polygamie. Sur ce cas, l'ordonnance-loi n° 56 du 12 décembre 1924, a établi un impôt supplémentaire dû par

[154] KADOYI (C.), *Analyse des phénomènes socio culturelle et politique au sein de la commune cosmopolitique de Buyenzi : De 1960 à 2012*, Bujumbura, U.B, Mémoire, 2012, p. 20.
[155] DAYE (P.), *L'empire colonial belge*, Bruxelles, éditions du Soir, 1923, p. 227.

les polygames non autochtones[156]. En 1931, ce fut le tour des autochtones d'être imposés. Le décret du 17 juillet 1931 relatif à l'impôt au Ruanda-Urundi avait introduit un impôt dit « supplémentaire » dû par tout polygame[157].

La colonisation a présenté la lutte contre l'Islam comme étant un moyen d'éradiquer la polygamie. En 1948, le ministre des colonies disait que « *l'islamisme étant favorable à la polygamie et à l'esclavage domestique, le Gouverneur Général (…) devra combattre son influence* » [158]. Les polygames n'étaient pas seulement frappés d'impôt supplémentaire, mais ils ne pouvaient non plus accéder à un poste de responsabilité.

A partir de 1948, il ne devait plus y avoir de polygames dans le Conseil consultatif d'un centre extra-coutumier[159]. Dans sa lettre n°7062/A0 du 29/10/148, le Gouverneur du Ruanda-Urundi donna des directives visant le remaniement de l'organisation interne des centres extra-coutumiers.

L'une des directives consistait justement à éliminer la présence des polygames dans le Conseil consultatif. Selon cette directive, il faut « *procéder à un essai d'élection pour choisir les autres membres du conseil en introduisant le principe essentiel de monogamie des candidats parmi les conditions d'éligibilité* »[160]. Ainsi, à cause de cette directive, un certain Mankangira vit sa candidature rejetée parce qu'il était polygame, bien qu'il fût très populaire à Buyenzi. Surumwe affirme à ce propos qu'il est à remarquer que, malgré la longue carrière du chef Mankangira bin Kasongo, sa candidature n'a pas été retenue : il était polygame[161].

Concrètement cette politique braconnière de lutte contre les valeurs des musulmans, notamment la polygamie a pu produire des effets sur la liberté de culte. Le Coran dit :

---

[156] *B.O.R.U*, 1924, p. 20.
[157] LEROY, cité par GAKUMBA (C.), *Op.cit*., p. 23.
[158] BRIEY (C.), *Les sphinx Noir. Essai sur les problèmes de colonisation africaine*, Paris, Berger Levrault, 1926, p. 178.
[159] Ce conseil donnait son avis sur les questions d'intérêt général, règlements, taxes et redevances, sur le budget, les affectations à donner aux ressources budgétaires et sur les autres questions que le représentant de l'autorité tutélaire lui soumettait. Et le conseil consultatif assistait le représentant de l'autorité tutélaire qui était chargé de l'administration du Centre. Il comprenait six membres. Trois des membres étaient juges du Tribunal. Ils appartenaient de droit au Conseil. Les trois autres membres devaient être élus. C'est parmi ces derniers qu'il fallait choisir le chef et le chef adjoint.
[160] Rapport annuel de C.E.C. 31-12-1949, cité par GAKUMBA (C.), *Op.cit*., p. 24.
[161] SURUMWE (C.), *Histoire du Congo Belge de Bujumbura*, Bujumbura, E.N.S., Mémoire, 1971, p. 50.

« *épousez, comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme* »[162]. Par-là, beaucoup de musulmans ont renoncé à pratiquer la polygamie et certains ont adopté une stratégie de contourner cette dernière, en déclarant au bureau de l'état civil qu'ils étaient monogames. Mais en réalité, ils demeuraient polygames.

Conséquemment, le contournement de cette politique de lutte contre la polygamie a entrainé des grands problèmes sociaux. Beaucoup d'enfants nés de la deuxième femme non reconnue par l'état civil étaient privés de leur droit à l'héritage et leurs mères n'y avaient pas de droit non plus, car ces enfants étaient considérés par la législation coloniale comme des enfants adultérins[163], même si sur le plan religieux, ils étaient légitimes. Il n'était pas question que le monogame les reconnaisse. Car la reconnaissance d'enfants adultérins est strictement défendue.

Généralement le droit colonial qui s'inspirait du droit belge et du droit canon[164] ou chrétien entrait en contradiction avec le droit musulman, surtout en matière de succession. En fin de compte, l'Etat colonial avait réussi à imposer un code qui était adapté à leur culture chrétienne à une population qui avait une culture différente. Tout cela illustre l'esprit de détermination du colonisateur dans sa lutte contre les valeurs de la civilisation arabo-musulmane afin d'imposer celles de la civilisation judéo-chrétienne. Durant cette lutte contre l'Islam, les missionnaires se représentent comme les porte-paroles de cette civilisation qu'il faut accepter en même temps que leur religion. A cause de cette alliance contre l'Islam, en 1917, il y avait cinq stations de missionnaires : Muyaga, Mugera, Buhonga, Kanyinya et Rugari. Le nombre de catholiques s'élevait à 14.426 : Mais cinq ans plus tard, en 1922, les statistiques signalent quatre-vingt-huit paroisses avec 1.358.880 catholiques tenus au Pâques[165]. Donc, les musulmans sont déjà en situation d'une minorité sociale et politique.

---

[162] Le Coran, Chapitre 4, Verset 3.

[163] Enfants adultérins= nés de personnes engagées dans lien de mariage.

[164] Le droit canonique ou droit canon est un ensemble d'ordonnances et de règlements pris par m'autorité ecclésiastique concernant le gouvernement d'une organisation ou d'une église chrétienne et de ses membres.

[165] CLAUDIUS (P.) et RABEYRIN (P.-B.), *Op.cit.* p. 77.

3.3.3. Les musulmans comme minorité politique au Burundi

A l'époque coloniale, au Burundi, les musulmans ont été appelés des « *swahilis* », l'appellation qui avait des significations historiques et linguistiques car l'islam est apporté au Burundi par les arabes zanzibarites et des Africains swahiliphones. D'où, la langue kiswahili est plus parlée dans les milieux peuplés de musulmans. Cependant la période coloniale est déterminante dans la classification de la société burundaise en deux catégories sur base des références religieuses. Dans la mesure où nous observons des zones surpeuplées de musulmans ex-camps swahilis dans lesquelles les musulmans se constituent en une catégorie sociale minoritaire au reste de la population majoritairement chrétienne. Selon les données de recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) 2008, sur huit millions cinquante-trois mille cinq cent septante quatre burundais , Il y a deux cent mille cinq cent neuf musulmans et six millions huit cent septante quatre mille six cent quatre-vingt-sept chrétiens dont les catholiques seuls comptent quatre millions neuf cent quarante un mille huit cent trente-trois catholique[166], soit sur 100 % de la population burundaise en 2008, il y avait 85,4% chrétiens et 2,5% musulmans.

L'un des principaux critères objectifs pour déterminer si un groupe constitue une « *minorité* » au sein d'un Etat est d'ordre numérique. Partant de cette observation, le terme minorité évoque d'abord l'apparition d'un ensemble en au moins deux sous-ensembles, dont l'un est plus nombreux que d'autre. Robert Paul ajoute que la minorité est en tant que *« groupe englobé dans une collectivité plus importante* »[167]. Sur ce, la minorité se réfère à des caractéristiques ethniques, religieuses, culturelles ou linguistiques et représente des réalités socio-politiques fort différentes.

Ici, nous restons sur cette analyse duopole, c'est-à-dire le rapport existant entre la majorité et la minorité, dans la plupart des cas, la majorité a sa qualité d'être plus nombreuse, peut être aussi plus puissante. Car cela arrive du point de vue strictement politique, dans les régimes démocratiques. Il peut se faire, au contraire, que la minorité soit réputée les meilleurs, comme dans les régimes aristocratiques ou dans les sociétés

[166] THIBON (C.), « Butinage, mobilité religieuse et mobilité sociale : anthropologie de sortie de crise au Burundi », *MUKURI (M.), NDUWAYO (J.-M.) et BUGWABARI (N.) (dir.), Un demi-siècle d'histoire du Burundi. A Emile Mworoha, un pionnier de l'histoire africaine*, Paris, Karthala, 2017, p. 222.
[167] ROBERT (P.), *Petit Robert : dictionnaire de langue française*, Paris, Liris Interactive, 2001, p. 1641.

à orientation élitiste. Nous sommes d'accord avec Raymond Boudon et François Bourricaud que « *les minorités peuvent être perçues comme un corps étranger (allogènes), constitué par des marginaux, qui sont exposés à devenir des déviants, sinon des dissidents et des rebelles : c'est la conservatrice et conformiste. Mais les minorités peuvent être traitées au contraire comme le sel de la terre* »[168].

A propos de ce critère d'ordre numérique, la minorité est « *un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un Etat, possédant, du point de vue ethnique, religieux ou linguistique, des caractéristiques qui diffèrent de celles du reste de la population et manifestant, de façon implicite, un sentiment de solidarité, à l'effet de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue* »[169].

Néanmoins, la minorité est souvent maltraitée et marginalisée, elle subit la ségrégation et l'aliénation sociale, elle est victime d'un accès inégal à l'éducation et à l'emploi par la majorité.

Par-delà, ce critère numérique ne suffit pas pour conclure que la minorité est exclue politiquement et socialement par la majorité car il y a eu dans l'histoire des minorités qui ont dominé et opprimé la majorité. Numériquement, des Noirs Sud-Africains constituaient la majorité sous le régime de ségrégation raciale. Mais ils étaient opprimés par la minorité blanche. Cela étant, les Blancs ne constituaient pas une minorité mais une communauté autonome[170].

Il est juste de confirmer qu'au Burundi, les musulmans forment une « *minorité sociale* » car socialement, ils sont minoritaires par rapport aux chrétiens majoritaires. Cette analyse est soutenue par Christian Coulon, qui trouve qu'en Afrique de l'Est et dans les pays du golfe du Benin, l'islam est minoritaire mais bien présent et quelques fois fort et actif[171]. En effet, sa construction de « *minorité politique* » est le résultat de plusieurs

---

[168] BOUBON (R.) et BOURRICAUD (F.), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 381.
[169] CAROLORI (F.), cité par LAMARCHE (C.), *Les minorités ethno-culturelles : une analyse fondée sur la théorie sociale critique et le concept de reconnaissance*, Mémoire de la Maîtrise en Science politique, Université du Québec à Montréal, 2008, p. 3.
[170] ZAMAN (H.), cité par BUTOYI (C.), *Islam et politique au Burundi. En mairie de Bujumbura (193-1998)*, Bujumbura, U.B, 2001, p. 47.
[171] COULON (C.), *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 6.

facteurs plus largement sociopolitiques et auxquels s'ajoute la période coloniale. Il s'agit ici de comprendre ce processus de minorisation de la société datant de l'introduction des religions étrangères au royaume de l'Urundi. De même, il sied de dire que les musulmans sont minorités politiques par rapport aux chrétiens qui sont plus représentés dans les institutions étatiques.

Conclusion du deuxième chapitre

Le deuxième chapitre était basé sur l'histoire et l'implantation de l'islam au Burundi. Nous avons monté que la pénétration des religions des Livres au Burundi a marqué le début de la lutte de domination entre les deux civilisations à savoir : la civilisation arabo-musulmane et celle Judéo-chrétienne. L'avènement des colonisateurs et l'échec des esclavagistes zanzibarites associés à l'islam a pu renforcer cette quête de domination en faveur de la civilisation judéo-chrétienne en rendant l'implantation de l'islam au Burundi très difficile. C'est à partir de cette époque coloniale que nous avons observé l'affermissement des facteurs historiques anti-islam ainsi que la politique de ségrégation coloniale de construction des centres-extra coutumiers, qui ont contribué au processus de la minorisation des musulmans au Burundi. Le troisième chapitre nous permettra d'étudier l'état des lieux du militantisme et de la participation politiques des musulmans au Burundi.

CHAPITRE III

HISTORIQUE ET ETAT DES LIEUX DU MILITANTISME ET DE LA PARTICIPATION POLITIQUE DES MUSULMANS AU BURUNDI

Malgré ces facteurs historiques défavorables à l'épanouissement socio-politique des musulmans au Burundi, ces derniers se sont toujours montrés très actifs en politique. Que ce soit au cours de la période de la lutte pour l'indépendance ou celle post-indépendance, les musulmans sont restés présents aux côtés de leurs compatriotes chrétiens.

Dans ce chapitre, nous aurons à étudier le dévouement des musulmans dans la lutte pour l'indépendance et leur militantisme dans les différents partis politiques afin de chercher à identifier leur contribution dans les moments cruciaux de la politique du Burundi surtout lors de la période de décolonisation et celle post-Arusha. Ainsi, nous étudierons les relations et les comportements des musulmans avec les régimes de la période postcoloniale.

Ce chapitre est subdivisé en trois sections, d'abord nous commençons par analyser la prise de conscience des musulmans en matière de militantisme politique. Ensuite, nous traiterons de la subsistance de l'héritage colonial durant la période postcoloniale. Et enfin, nous examinerons la participation des musulmans dans le mouvement rebelle et au sein du parti CNDD FDD.

Section I. De la prise de conscience et du militantisme politique des musulmans burundais

Etant longtemps exclus du terrain pour propager leur religion et contraints de vivre dans les centres extra-coutumiers, les musulmans burundais se sont retrouvés en état de « minorité sociale » marginalisée par l'Etat colonial. Pour faire face à cette situation de domination, la communauté musulmane a pris la conscience de son état de dominé afin de militer et de participer dans la construction d'une politique nationale juste et

équitable. Cette décision d'agir d'une façon collective s'est manifestée à partir des années cinquante.

Elle s'est concrétisée d'abord par la création des associations musulmanes. Ensuite par la fondation d'un parti politique et enfin par le ralliement des musulmans aux nationalistes les plus revendicatifs dans la lutte pour l'indépendance.

1.1. De la prise de conscience collective à travers les groupes ou associations structurées

Cette prise de conscience collective est le résultat d'un long processus de lutte froide que les musulmans ont pu mener depuis l'introduction des missionnaires et des colonisateurs au Burundi. Ce processus prend son origine dans la lutte des musulmans à l'échelle mondiale et continentale. Pour renforcer la construction de cette prise de conscience collective à l'échelle mondiale et continentale, beaucoup de musulmans des colonies belges se rendaient en pèlerinage à la Mecque. D'autres partaient achever leur formation coranique en Egypte, au Soudan ou Tanganyika. De retour de ces pays, les musulmans étaient fortement imprégnés d'idées révolutionnaires. Car la plupart de pays africains avaient déjà commencé à se révolter pour exiger leur indépendance aux colonisateurs. A ce sujet, Florence Bernault dit qu' « *à l'issue de la répression sanglante des révoltes des années 1920 et 1930, les élections furent imposées aux Africains comme le lieu unique de l'expression et de la pratique légale du politique* »[172].

En effet, les musulmans des colonies belges qui ont séjourné au Tanganyika territory à cette période, une fois rentrés, ne tardèrent pas à conscientiser leurs coreligionnaires restés au pays. Qui plus est, nous sommes d'accord avec Karl Marx, lorsqu'il souligne que « *les individus isolés ne forment de classe que pour autant qu'ils doivent mener une lutte commune contre une autre classe ; pour le reste, ils se trouvent ennemis dans la concurrence* »[173]. C'est pourquoi, en 1946, est né la « Jumia Islamia » (Jumia, mot arabe qui veut dire assemblée). Ce n'était pas une association proprement dite, mais une sorte de conseil de sages musulmans.

---

[172] BERNAULT (F.), *Démocraties ambiguës en Afrique centrale : Congo-Brazzaville, Gabon (1940-1965)*, Paris, Karthala, 1996, p. 359.
[173] MARX (K.), cité par DURAND (J.-P.) et WEIL (R.), *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 1989, p. 52.

Deux associations furent créées vers les années 1951-1952. Il s'agit de l'association « Rusizi » et l'association « Al Watan ».

Mais cette dernière semble n'avoir eu qu'une existence éphémère[174]. De son côté, l'association Rusizi était dirigée par trois personnes de nationalités différentes à savoir : Juma Muhehe, un murundi, Kitete, un muvira, Ruzirampuhwe Shabani, un rwandais. Après avoir fondé ces deux associations, les musulmans des colonies belges avaient fondé une autre association pour encadrement de l'enseignement, l'association de scolarité musulmane africaine du Ruanda-Urundi (ASMARU) qui a été acceptée par le Gouvernement de Tutelle le 3 juin 1952. Elle était dirigée par Sheikh Amrani Juma. C'était une association qui regroupait tous les musulmans du Rwanda et du Burundi. À l'indépendance, l'ASMARU s'est scindée en deux, il y a eu du côté rwandais, naissance de l'association des musulmans du Rwanda (AMUR) et du côté burundais, celle de l'association de scolarité musulmane africaine du Burundi (ASMUBU).

Ces associations avaient le but d'aider les musulmans à valoriser les liens qui les unissaient, à appréhender leurs problèmes collectifs et à formuler leurs revendications. Au sein de l'association, ils pouvaient aussi convenir de stratégies de mobilisation et de participation à prendre pour lancer des actions collectives à des fins politiques.

Cette analyse est confirmée par Claude Gakumba qui explique que *« dans les années cinquante, les musulmans du Tanganyika étaient politiquement actifs. Ils appuyaient fortement le TANU, (...). Notons que c'est à ce moment que les "CAMA" ou associations virent le jour. Les Swahili furent les premiers à organiser des manifestations à Usumbura. Ils les organisèrent notamment lors du second passage du Ministre du Congo Belge M. De Schrijver en 1959. Deux ans plus tard, ils furent les premiers à refuser de payer l'impôt* »[175].

1.2. Du militantisme et de l'engagement politique des musulmans : cas d'UNARU

C'est grâce à cet acquis associatif et celui d'esprit de voyageur qui avaient permis aux musulmans burundais d'aller plus loin dans leur action collective, en mettant sur pieds

[174] BUTOYI (C.), *Op.cit*. p. 51.
[175] GAKUMBA (C.), *Op.cit*. p. 35.

un instrument purement politique capable de générer une mobilisation de masse dans la colonie belge du Ruanda-Urundi pour réclamer l'indépendance immédiate. Nous faisons allusion au premier parti politique agréé sur le sol du Ruanda-Urundi par le Gouvernement de Tutelle, l'UNARU.

Créé et agréé le 28 juillet 1959, le parti Union Nationale Africaine Ruanda-Urundi, UNARU en sigle est bâti sur le modèle de Tanganyika African National Union, TANU de Julius K. Nyerere. Dès la fondation de TANU, Nyerere proposa aux leaders de l'UNARU de se rendre au Tanganyika afin d'y recevoir une éducation politique[176]. Ils reçurent une formation en matière de propagande politique. Il y eut aussi un groupe de femmes musulmanes qui furent envoyées à Kigoma au début de 1960 pour étudier les « *techniques d'action auprès de la jeunesse* »[177].

L'UNARU avait comme membres fondateurs : Barnabé Ntunguka, Masudi Siwatu, Salum Hassani Mashangwa, et avait comme but le respect de la monarchie et l'indépendance immédiate. Ce parti politique réunissait les musulmans de la colonie belge du Ruanda-Urundi en grande partie dans le but de se débarrasser de la domination étrangère. C'est pourquoi nous sommes d'accord avec Benjamin Constant lorsqu'il souligne que le parti politique est comme « *une réunion d'hommes qui professent la même doctrine politique* »[178]. Les musulmans partageaient la même doctrine politique : le panafricanisme. Comme les musulmans constituaient une petite bourgeoisie qui se concentrait autour des milieux urbains, ils avaient une influence remarquable au reste de la population. A ce propos, Florence Bernault soutient que « *cette petite bourgeoisie (musulmane) commerçante, relativement riche, éduquée et influente, possédait un ascendant certain sur la population des villes* »[179].

Politiquement, les musulmans avaient poussé plus loin en voulant détruire l'hégémonie dominante par une production d'une hégémonie parallèle productrice d'un projet

[176] DESLAURIERS (C.), *Op.cit.*, p. 403.
[177] *Idem*
[178] CONSTANT (B.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p. 35.
[179] BERNAULT (F.), *Op.cit*. p. 165.

historique. Il s'agissait « *de mener une lutte plus globale visant la prise de contrôle de tous les moyens de production idéologique* »[180].

Or, à l'époque la société civile (école, église, presse, etc.) et politique (Etat, administration judiciaire, militaire, police, etc.) étaient sous le contrôle de l'Etat colonial et de l'Eglise catholique. C'est pourquoi le 12 juillet 1960 le Roi Mwambutsa interdit par Arrêté n°13/60 « *la constitution et l'activité d'associations politiques étrangères sur toute l'étendue du pays du Burundi* »[181]. Cette interdiction est intervenue après les sessions d'avril et mai en 1960 de la Commission intérimaire du Burundi (CIB), qui avait donné la définition d'abord de ce qu'un « murundi » (Burundais), est « celui qui est né d'un père murundi ». Selon donc la CIB, par parti national, il fallait entendre un « *parti dont le comité directeur est composé exclusivement de Barundi, dont le siège principal se trouve au Burundi et dont le programme et la politique générale sont adaptés (…) aux intérêts supérieurs du pays du Burundi* »[182]. De ce fait, l'UNARU qui recrutait non seulement parmi les Barundi, mais encore et surtout parmi les ressortissants du Tanganyika Territory et les Bagoma, Babwari, Babembe et Bavira installés à Usumbura mais originaires du Congo tombait sous l'interdiction dudit arrêté royal. Qui plus est, environs deux tiers des membres de son comité directeur lors de sa première demande d'agrément en juillet 1959 avaient une origine étrangère[183].

C'est le cas par exemple de son vice-président Masudi Siwatu originaire du Congo belge et de son leader et secrétaire général le plus connu Salum Hassani Mashangwa, un homme de 36 ans, originaire de Tabora au Tanganyika Territory et en même temps principal représentant de Tanganyika African National Union (TANU), parti de Julius K. Nyerere, au Ruanda-Urundi[184].

En s'appuyant sur cet arrêté royal que nous pouvons soupçonner avoir été taillé sur mesure pour contrer l'essor d'un parti qui, dès sa naissance, affirmait être « un parti

[180] GRAMSCI (A.), *Ecrits politiques II*, Paris, Gallimard, 1975, p.224.
[181] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit*., p. 217.
[182] Archives Africaines de Bruxelles, BURU69/4 : PV n°15 de la Commission intérimaire du Burundi (CIB), cité par DESLAURIER (C.*), op.cit.*, Vol.2, pp. 398-39.
[183] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit*., p. 217.
[184] DESLAURIER (C.*), Op.cit.*, Vol.2, pp. 400-410.

d'opposition ». Nous sommes d'accord avec C. Deslaurier démontre les conséquences de cette exclusion de l'UNARU pour la puissance tutélaire, les partis politiques « nationaux » mais également pour la communauté musulmane de l'Urundi.

Elle considère que les autorités coloniales sont parvenues pour un temps à neutraliser, en toute légalité, ceux qu'elles considéraient comme les éléments les plus malsains de la population, les Baswahili, qui avaient la réputation d'être de tous les coups. Quant aux partis politiques « nationaux », cette mise à l'écart de l'UNARU allait leur permettre de se débarrasser, à peu de frais, d'un adversaire rival plus expérimenté qu'eux et potentiellement dangereux pour eux. Enfin, l'exclusion de ce parti du débat politique n'a pas affecté seulement les étrangers mais, d'une manière générale, presque tous les musulmans du Burundi, autochtones compris, ce qui ne pouvait que réjouir une classe politique dominée par des leaders chrétiens[185].

Malgré cet acte discriminatoire, les musulmans ont continué à participer dans la lutte de la décolonisation du Burundi. Leur contribution a été remarquée dès la création de l'UPRONA et surtout de la fortification des relations de l'UPRONA avec le monde musulman notamment dans la mobilisation des fonds pour financer la lutte pour l'indépendance.

1.3. Les musulmans dans la lutte pour l'indépendance immédiate au sein de l'UPRONA

Connectés avec le monde extérieur, maîtrisant les techniques de la propagande politique et animés de l'esprit panafricaniste, les musulmans sont très redoutés par la puissance tutélaire et son allié l'Eglise catholique. C'est pourquoi le parti UNARU majoritairement musulman est interdit par l'arrêté royal de 1960, sur le motif qu'il est un parti à majorité des étrangers. Les musulmans s'engagent et militent politiquement en masse au sein du parti UPRONA. Sur le socle de l'UNARU, l'UPRONA monte en puissance.

En effet, le Prince Louis Rwagasore était connu par les musulmans depuis longtemps. Dans l'une de ses coopératives, la CCB (Coopérative des Commerçants du Burundi),

[185] DELAURIER (C.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p. 217.

c'étaient eux les plus grands contributeurs. Les coopératives avaient le but d'accroître l'économie des commerçants indigènes et la CCB s'adressait principalement aux musulmans.

Ainsi la majorité des musulmans qui furent à l'origine de l'UNARU étaient aussi des coopérateurs de la CCB. Mamert Haragirimana affirme que *« Hassan Mashangwa, Ali Mchanga, Issa Bin Saidi, Idi Kagoma, Saidi Juma Muhehe* »[186] étaient les coopérateurs de la CCB.

Sur la même observation, Deslaurier conclut qu'en une ou deux années après avoir commencé ses activités de coopératives, Rwagasore s'était taillé une immense popularité dans les milieux islamisés du Burundi. L'administration est inquiétée pour plusieurs raisons. C'est ainsi que, dans son rapport, le Résident remarque en passant que « *les coopératives ont distribué aux acheteurs un calendrier portant la photographie de Rwagasore et la légende « Progrès par les coopératives C.C.B-C.C.R. U ». À noter sur ce calendrier les jours, en tradition Kiswahili, sont comptés à la manière musulmane* »[187].

Qui plus est, les musulmans militaient et participaient activement à la cause de l'UPRONA, car d'une part, il partageait la même vision, celle de l'indépendance immédiate et d'autre part, l'admiration qu'ils avaient à l'égard de Prince et de son Père. Gakumba ajoute que « *les musulmans avaient beaucoup d'admiration pour le Prince Rwagasore Louis et surtout pour son Père Mwambutsa* »[188]. Cette admiration du roi Mwambutsa remonte du fait que beaucoup de musulmans étaient convaincus que le roi avait embrassé l'Islam à Gitega en 1929 lorsqu'il s'est fait circoncire, donc c'est la raison de son refus de baptême.

Par-là, les efforts des musulmans durant la lutte pour l'indépendance étaient incontournables surtout dans la propagande politique. D'abord les Arabes et les Indiens ont prêté leurs véhicules aux propagandistes. Ensuite, avec leur expérience de la propagande politique, la majorité de propagandistes était recrutée parmi les musulmans

[186] HARAGIRIMANA (M.), *Op.cit.* p. 43.
[187] POPPE (G.), *L'assassinat de Rwagasore, Le Lumumba Burundais*, Bujumbura, Edition Iwacu, 2012, p. 106.
[188] GAKUMBA (C.), *Op.cit.* p.38.

et surtout les femmes musulmanes. Car certaines avaient bénéficié d'une formation en matière de propagande politique au Tanganyika.

Ainsi, les femmes musulmanes étaient plus éveillées et engagées dans la lutte contre la domination des Hommes Blancs, car elles avaient engagé une lutte contre l'« impôt sur femme seule ». En swahili cet impôt était appelé « Kodi la malaya » qui signifie « impôt pour prostituée ». Les femmes musulmanes trouvaient injurieuse cette dénomination. Elles n'étaient pas prostituées. C'est pourquoi le Prince Rwagasore impressionné de leur bravoure, décida de se servir d'elles dans sa lutte politique. Il les réunissait et leur développait les thèmes qu'elles devaient propager dans des meetings. Ces femmes se rendirent dans plusieurs coins du pays, Rumonge, Nyanza-Lac, Muzinda, Muramvya, Gihanga, Rugombo. Partout les femmes haranguaient la foule. Elles demandaient à la population de voter pour l'UPRONA[189].

Grâce à leur connexion à l'étranger, l'UPRONA avait réussi à établir des liens solides avec la TANU et les pays arabes. Les musulmans servaient d'intermédiaire entre Nyerere et Rwagasore. Ils ont même escorté le Prince Louis Rwagasore jusqu'en Tanzanie où il devait rencontrer le nationaliste Julius Nyerere[190]. Le soutien des musulmans à l'UPRONA inquiétait de plus en plus les colonisateurs et l'Eglise catholique, car les élections communales et législatives approchaient et l'influence des musulmans devenait grandissante. Logiquement, ils pouvaient s'inscrire sur la liste de l'UPRONA, mais il fallait les empêcher d'une façon légale. C'est pour cette raison que le Résident Général du Ruanda-Urundi signa le 17 août 1961, une ordonnance qui prévoyait cinq points. Pour l'intérêt de notre objet d'étude, nous sommes intéressés par deux points seulement. Le troisième point stipulait que « *seuls les ressortissants du Burundi âgés de plus de 18 ans seraient admis au vote* », tandis que le quatrième point fixait les conditions d'éligibilité suivantes : « *seraient éligibles toutes les personnes âgées de 21 ans ayant effectué avec succès deux années post-primaire ou possédant une formation équivalente* »[191]. En prenant cette ordonnance, il savait d'avance que les

[189] GAKUMBA (C.), *Op.cit.* p. 39.
[190] *Idem,* p.36.
[191] GAHAMA (J.), « Les partis politiques et la recherche de l'indépendance », in *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est, XIXé-XXé siècle,* Paris, Karthala, 1991, p. 148.

musulmans influents étaient des étrangers et ceux de nationalité burundaise ne remplissaient pas les conditions requises pour être éligibles, notamment celle liée au niveau d'études.

Après l'indépendance du Burundi, l'UPRONA se montra ingrat à l'égard des musulmans. Cet acte de mettre à l'écart des musulmans s'est manifesté dès le début de la création de l'UPRONA, même si la présence de Saidi Juma Bin Muhehe (musulman) parmi les conseillers n'efface pas la prédominance des catholiques au sein du parti, encore moins, ne renvoie nécessairement pas au cas UNARU[192]. Concrètement, leur contribution tomba vite dans l'oubli. Les nouveaux dirigeants n'ayant pas surmonté les facteurs historiques anti-islam qu'ils avaient hérités du colonisateur, ils ont maintenu dans la marge de la société leurs confrères musulmans.

Section II. La subsistance d'héritage colonial durant la période postcoloniale

La subsistance d'héritage coloniale reste vivante durant la période postcoloniale. Elle est constituée par des facteurs historiques anti-islam qui sont construits et introduits au Burundi durant la période coloniale par le binaire (Etat colonial et l'Eglise catholique). Cet héritage colonial inspire jusqu'à notre époque, le législateur (de lois et de règles) des institutions politiques.

Brièvement dans ce point, nous aurons à montrer le lien existant entre la déception historique du passé et la stratégie de repli clientéliste adoptée par les musulmans durant la période postcoloniale qui réaffirment la subsistance des facteurs historiques anti-islam.

2.1. La déception historique du passé

Cette socialisation par les réseaux scolaires chrétiens ne renforce pas obligatoirement le christianisme ou ce qui y ressemblerait dans les milieux protestants mais elle contribue en maintes circonstances à positionner les acteurs politiques par rapport à la religion ou en réaction contre elle en les situant dans un cadre où la différenciation des structures de l'Etat et des Eglises se conçoit difficilement et où l'expression des élites musulmanes

[192] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit*., p. 224.

revêt assez nécessairement un aspect antagonique[193]. C'est pourquoi, depuis longtemps, les méthodes pédagogiques et le contenu de l'enseignement sont restés calqués sur l'héritage colonial. La distinction entre les domaines de l'Etat et ceux de l'Eglise catholique ne se voyait que très difficilement. Les écoles tenues par les religieux catholiques étaient les plus nombreuses à travers tout le pays. L'Eglise catholique a tout fait pour s'assurer que les musulmans n'étudient pas à moins qu'ils acceptent d'être chrétiens. Une exigence de baptême persiste pour accéder à un certain niveau d'éducation. Une mesure que la majorité de musulmans n'ont pas acceptée sauf quelques-uns qui ont accepté de changer des noms et prénoms musulmans. D'ailleurs, certains sont carrément devenus chrétiens. Elle a considérablement découragé la majorité de musulmans à poursuivre des études au Burundi car l'église savait très bien que la seule possibilité d'accéder à une fonction politique influente c'est l'éducation.

C'est pourquoi beaucoup de musulmans se sont fait inscrire dans les écoles coraniques et d'autres se sont lancés dans les formations de métiers ou encore dans le commerce. Malgré la proclamation d'un Etat républicain en 1966, ces facteurs anti-islam restaient gravés dans les esprits de la majorité de la population en général et de la classe des élites dirigeantes en particulier.

Partant de cette analyse, nous sommes d'accord avec Léonce Nzopfabarushe lorsqu'il souligne que « *les élites postcoloniales naissent de la logique d'imposition des ordres sociopolitiques hérités de la colonisation* »[194]. Sur la même observation, Athumany Sengera trouve que les facteurs historiques anti-islam continuaient d'exister dans les années 80, il indique en quoi consistait ces facteurs : « *mais comment oser devenir musulman synonyme de sorcier, voleurs, menteur, étranger, malhonnête, prostitué ? Pourquoi embrasser l'Islam, la religion des arabes, des négriers ?* »[195].

Il est juste de souligner que la classe des élites dirigeantes et les intellectuels postcoloniaux au Burundi ont été socialisés comme une élite coloniale en maîtrisant parfaitement la culture et la religion des colons. C'est la raison pour laquelle, même si

[193] HERMET (G.), cité par BUTOYI (C.), *Op.cit.* p. 54.
[194] NZOPFABARUSHE (L.), *Op.cit*., p. 28.
[195] SENGERA (A), *Les bases psycho-sociologiques des conversions à l'islam, enquête à Rumonge*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Histoire, 1984, p. 75.

les musulmans étaient les pionniers de la lutte pour l'indépendance, ils n'ont pas pu accéder à la gestion des affaires politiques durant la période postcoloniale.

2.2. Du repli clientéliste des musulmans

Les musulmans ont été privés de la liberté de diffuser leur religion durant la période coloniale et exclus de la gestion des affaires politiques par les élites dirigeantes postcoloniales. De même, ils constituent une minorité sociale et politique par rapport au reste de la majorité chrétienne. De ce fait, pour survivre, ils ont adopté un comportement clientéliste.

Qui plus est, la clientèle musulmane contrôle des ressources beaucoup plus décisives pour la classe politique. Sinon pour l'Etat lui-même. Donc, il est nécessaire que les musulmans exploitent cet arsenal de clientélisme qui est un rapport entre des individus des statuts économiques et sociaux inégaux (le « patron » et ses « clients »). Sur ce contexte, les musulmans détiennent les ressources dont les patrons (hommes politique) ont besoin. Celles-ci sont notamment de soutien de la communauté musulmane aux initiatives politiques de l'Etat ou aux élections, ainsi qu'elle peut jouer le rôle d'intermédiaire entre l'Etat et le monde musulman (Etats arabes).

Généralement, le clientélisme est fondé sur trois traits principaux, selon René Lemarchand et Keith Legg, « *a) une relation entre deux personnes ou une personne et une institution ; b) une relation qui lie deux partenaires de statut inégal ; c) une relation de clientèle qui consiste en un échange de prestations et de service* »[196]. Le recours des musulmans d'engager des relations clientélistes fait naitre au sein de la communauté un sentiment d'espoir et d'attendre un geste en provenance de l'Etat. Selon, Ayse Gunes-Ayata, l' « *un des plus importants facteurs conduisant au clientélisme est l'existence d'espoir et d'expectatives chez les clients* »[197].

En effet, le nombre de Burundais ayant embrassé l'Islam s'est accru considérablement depuis l'indépendance. Cette observation est soulignée par Athumany Sengera lorsqu'il

[196][196] LEMARCHAND (R.) et LEGG (K.), cité par MARANTZIDIS (N.), « Clientélisme politique et exclusion sociale : le cas des Tsiganes en Grèce », *in Politique et Sociétés*, Québec, Société québécoise de science politique, Vol.18, n°3, 1999, p. 146.
[197] GUNES-AYATA (A.), cité par MARANTZIDIS (N.), *idem*.

est étonné, de retour au pays après sept ans d'absence, de voir que le nombre des musulmans a grossi dans des proportions frisant l'inconcevable à Rumonge. De plus, il y avait beaucoup d'intellectuels parmi ces prosélytes, ce qui était inhabituel. Selon lui, « *ce qui nous a encore le plus surpris, c'est la présence d'intellectuels tels que les officiers de la Police Judiciaire, les moniteurs agricoles, les infirmiers, etc. l'Islam ayant toujours concerné à Rumonge, une population composée d'analphabètes* »[198]. Même si leur nombre s'accroît numériquement, les cadres dirigeants musulmans restent minoritaires dans les institutions publiques. Selon François Constantin, « *au moment des indépendances, les musulmans pouvaient constituer, ici et là, une bonne part de la troupe des militants anti-colonialistes, on ne les trouvait que rarement parmi les cadres dirigeants* »[199]. A cause de cette subsistance d'héritage colonial, les musulmans ont pu développer une culture politique originale, différente de celle des autres Burundais, qui s'inscrit surtout dans les modes de vie et d'actions des groupes subordonnés ou marginalisés. Par contre, l'adoption d'un « profil bas », illustré par le clientélisme ne signifie nullement que le subordonné soit totalement impuissant. Au contraire, le clientélisme ne peut exister que dans la mesure où le client contrôle de ressources utiles au patron, en l'occurrence aux hommes politiques[200].

Sommairement, la période postcoloniale est caractérisée par les conflits politico-ethniques inter-burundais. En 1966, la monarchie fut abolie et la république est proclamée par Michel Micombero qui devient président de la République. Il imposa un régime de parti unique où un groupe restreint de personnes va progressivement contrôler tous les bâtons du pouvoir politique, militaire et administratif.

En 1976, un coup d'Etat évinça Micombero au profit de Jean-Baptiste Bagaza, et qui lui-même fut chassé en 1987 par Pierre Buyoya. Les trois hommes étaient militaires, issus du même clan (et ethnie) et de la même commune Rutovu. En 1972, sous Micombero, en réponse aux massacres commis par une insurrection hutu contre la

[198] SENGERA (A), *Op.cit.* p. 9.
[199] CONSTANTIN (F.), « Communautés musulmanes et pouvoir politique en Afrique orientale (XIXe-XXe siècle) », in Jean-François (B.), Jean-Pierre (C.), Jean (C.), Georges (C.) et Henry (T.), *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIXe– XXe siècle)*, Paris, Karthala, 1991, p. 109.
[200] CONSTANTIN (F.), art. déjà cité, p. 110.

population Tutsi du sud du pays, le gouvernement mène une large campagne de répression entrainant la mort de centaines et milliers de Hutu et conduisant à l'exclusion de Hutu des sphères du pouvoir et de l'administration du pays. Sous le régime de Bagaza, le pays connait une modernisation économique et sociale et un retour progressif des réfugiés dans les écoles. Il faudra attendre 1989, suite à l'accession du Président Buyoya au pouvoir, pour voir s'amorcer une transition démocratique et une politique visant à restaurer l'unité nationale et l'ouverture au multipartisme.

Au-delà, de ces conflits politico-ethniques, les musulmans burundais n'ont pas été associés aux acteurs antagonistes de cette période. Par contre, les musulmans ont constitué une société civile à caractère clientéliste qui, souvent, échappait en grande partie au contrôle de l'Etat. C'est cette relation clientéliste qui a permis aux musulmans de jouir facilement de certaines libertés. Par-là, en tant que groupe subalterne, le penchant clientéliste qu'ils ont développé leur offre la liberté de s'adonner librement à leurs activités économiques, lesquelles activités les aidaient à survivre sans terres et sans bagages intellectuels pouvant leur permettre de briguer des postes administratifs[201]. Ainsi, le rapport clientéliste est personnel. Jean-François Médard trouve que le clientélisme a « *un rapport de dépendance personnelle non liée à la parenté, qui repose sur un échange réciproque de faveurs entre deux personnes, le patron et le client, qui contrôlent des ressources inégales* »[202]. Pour les musulmans, l'établissement de ces relations clientélistes à caractère individuel ont des profits collectifs. C'est pourquoi nous sommes d'accord avec Athumany Sengera lorsqu'il rappelle que « *les musulmans se sont soutenus eux-mêmes dans les affaires judiciaires dirigées contre l'un d'entre eux* »[203]. De-là, l'ascension individuelle de l'un d'entre eux aurait profité à toute la communauté. Selon Jean Baechler, « *la communauté est un ensemble dont les éléments sont unis les uns aux autres par des liens affectifs et par la poursuite d'une fin commune définie par une valeur* »[204]. A ce propos, Sheikh Sudi Issa ajoute que « *les musulmans pratiquent une hospitalité mutuelle. Ils utilisent sans le moindre complexe leur situation*

[201] BUTOYI (C.), *Op.cit.*, p. 79.
[202] MEDARD (J.-F.), « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique », *Revue française de science politique*, Vol.26, n°1, 1976, p.103.
[203] SENGERA (A), *Op.cit.*, p. 35.
[204] BAECHLER (J.), *La démocratie*, Paris, Edition Calmann-Lévy, 1985, p. 155.

dans le gouvernement ou dans les entreprises pour procurer de bonnes places aux coreligionnaires ; dans les affaires judiciaires, ils n'abandonnent pas non plus leurs confrères. Ils sont prêts à dépenser de grosses sommes pour l'aider »[205].

Il sied de souligner que le repli clientéliste des musulmans a pu renforcer le caractère pacifique des musulmans durant la période postcoloniale et leurs manières de faire de la politique qui ne s'attaquent pas directement au pouvoir politique.

Et pendant la crise politico-ethnique, les musulmans étant comme minorité politique, se contentaient de condamner tout acte meurtrier et d'aider les déplacés internes.

Section III. De la participation des musulmans au sein du CNDD-FDD

Pour bien aborder objectivement cette section, il sera crucial de faire un rappel historique de construction de la chose politique moderne au Burundi. Selon Pierre Levain « *la chose publique renvoie à l'art politique, c'est-à-dire à la pratique, à l'expérience politique, elle est fondée sur la capacité de manier les choses politiques, de conquérir ou de défendre le pouvoir, elle définit le jeu politique, quels que soient les dissimulations ou les habillages idéologiques* »[206]. Chronologiquement, le Burundi a connu d'abord les élections communales, en 1960, mais elles ont été contestées par le parti UPRONA. Grâce à l'intervention de l'ONU, les élections législatives du 18 septembre 1961 étaient remportées par le parti UPRONA qui avait derrière lui le soutien des musulmans. Il est important de souligner que ces élections se passèrent dans une compétition politique marquée à la fois par le conflit clanique entre les familles politiques ganwa des Bezi (famille régnante) et des Batare, par le conflit ethnique et par le multipartisme.

Ensuite, la période post coloniale est marquée par une série de coup d'Etat et de régime autoritaire militaire de parti unique. Cette période était caractérisée par les conflits ethniques et l'exclusion des musulmans dans la participation de la chose politique, a fait renaître chez les musulmans une stratégie de repli clientéliste.

---

[205] CHEIKH SUDI ISSA, cité par BUTOYI (C.), *Op.cit.*, p. 66.
[206] LEVAIN (P.), *La chose politique : la France de demain*, Paris, Economica, 1988, p. 7.

Par la suite, les années 90 étaient caractérisées par l'ouverture de la scène politique avec l'adoption de la nouvelle constitution de 1992 qui reconnaissait le retour du multipartisme. Par-là, les élections présidentielles du 1er juin 1993 ont vu la victoire du premier président burundais démocratiquement élu Melchior Ndadaye. Ce dernier avait été en compétition avec le Major Pierre Buyoya et Pierre-Claver Sendegeya. Le président Ndadaye fut assassiné le 21 octobre 1993. C'est le début de la guerre civile et la fondation d'ex- mouvement rebelle dénommé Conseil National pour la Défense de la Démocratie Force de Défense de la Démocratie (CNDD-FDD).

En effet, dans cette section, nous aurons à montrer d'abord le militantisme et la montée des musulmans au sein des institutions politiques. Ensuite, il sera question d'analyser le démantèlement systématique des musulmans au sein de l'institution étatique et du parti CNDD-FDD. Enfin, nous examinerons les musulmans dans l'opposition et la crise de leadership, ainsi que l'état des lieux des musulmans au sein des institutions politiques au cours du mandat de 2020.

3.1. Le militantisme et la montée des musulmans au sein des institutions politiques

Après d'amples négociations couronnées par l'Accord global de cessez-le-feu du 16 novembre 2003, le mouvement rebelle a intégré toutes les institutions de l'Etat. Il entame aussitôt le processus de sa transformation en parti politique. Il se sépare de sa branche armée dont les éléments intègrent l'armée, la police ou sont démobilisés. Pierre Nkurunziza, leader du CNDD-FDD, entra au gouvernement le 23 novembre comme super ministre d'Etat chargé de la Bonne Gouvernance. Dans cette logique de démobilisation et d'intégration d'ex-mouvement rebelle, le mois de décembre 2003 vit l'arrivée triomphale à Bujumbura des ténors du CNDD-FDD dont Nkurunziza et son bras droit El Hadj Hussein Radjabu. Au congrès extraordinaire de Gitega du 8 août 2004, le mouvement Conseil National pour la Défense de la Démocratie-Forces de Défense de la Démocratie CNDD-FDD se transforme en parti politique, donc le parti porte le nom de Conseil National pour la Défense de la Démocratie « CNDD-FDD » en sigle. Avec sa reconnaissance légale par le ministère de l'intérieur le 13 janvier 2005, la priorité de stratèges du parti passe désormais à la conquête du pouvoir par la voie électorale, c'est-

à-dire par la voie démocratique. Ainsi, « *la notion de démocratie implique de prendre en compte tant le peuple qui est à la fois sujet et souverain, d'une part, et la délégation du pouvoir à des représentants, et donc les institutions entre les représentants et les représentés, d'autres part* »[207]. C'est cette notion de vote du peuple à travers une compétition concurrentielle qui, selon plusieurs auteurs, a fait naitre les partis politiques. Sur ce propos, Roger-Gérard Schwartzenberg souligne que « *les partis politiques contribuent à créer ou à maintenir une conscience politique, en assurant l'information et la formation de l'opinion. Ils assurent un encadrement thématique, doctrinal ou idéologique des électeurs et des candidats. Ils clarifient et alimentent le débat politique, en explicitant plus clairement les choix. Grâce à eux, l'électeur saura mieux de quelles idées, de quel programme se réclame tel ou tel candidat, et, donc, quelle action, il mènera une fois élu* »[208].

Le congrès de février 2005 a élu El Hadj Hussein Radjabu à la tête du parti. Qui plus est, l'accession de Pierre Nkurunaiza à la tête du parti CNDD-FDD puis à celle de l'Etat était surtout due au soutien de El Hadj Hussein Radjabu, ancien Secrétaire général et grand argentier du mouvement rebelle, et non à ses promesses de combattant ou à un leadership incontesté[209]. Le parti remporte largement les élections générales de l'été 2005. Pierre Nkurunziza est élu à la tête de l'Etat.

Les élections constituent la clef de voûte de la démocratie, car celle-ci désigne d'une manière générale, tous les systèmes politiques où le peuple exerce le pouvoir, ou tout au moins y participe largement et fréquemment sinon en permanence[210]. Avant d'arriver à cette victoire, nous revenons sur les différents actes caractérisant le leadership et le militantisme d'El Hadj Hussein Radjabu. En avril 2005, éclate le coup de colère du CNDD-FDD contre le président Ndayizeye. Selon Marc Manirakiza « *le secrétaire général de ce parti, Hussein Radjabu, accusa publiquement le président de manifester peu d'intérêt pour l'organisation des élections dans les délais prévus, de fermer les yeux*

[207] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit*., p. 144.
[208] SCHWARTZENBERG (R.-G.), *Sociologie politique*, Paris, Montchrestien, 1991, p. 400.
[209] Rapport Afrique, « Burundi : garantir un processus électoral crédible », *In International Crisis Group*, n°155, 12 février 2010, p. 9.
[210] CADART (J.), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Paris, L.G.D.J. 2é éd, 1979, p. 1979.

sur les pillages des deniers publics ; il lança en outre un ultimatum de trois jours pour la nomination de Joseph Ntakarutimana (Directeur de cabinet du ministre d'Etat Nkurunziza) au poste de ministre de l'intérieur en remplacement de Simon Nyandwi. En outre, il somma le président de limoger sans délai le gouverneur FRODEBU, Eduard Nkurunziza de Kayanza, qui d'après Radjabu, dérangeait les propagandistes du CNDD-FDD dans cette province natale de Ndayizeye »[211]. Qui plus est, Rajabu annonça le gel des relations de son parti avec le président, ce qui signifiait que les membres du CNDD-FDD du gouvernement ne devaient plus assister au Conseil des ministres[212]. C'est grâce à la médiation sud-africaine que la crise a été résolue.

Durant cette époque-là, le vrai détenteur du pouvoir du CNDD-FDD restait l'homme fort El Hadj Hussein Radjabu. Ce propos est confirmé par le major Jean Paul Ndikumana, un démobilisé ancien combattant dans les rangs des ex-FDD qui est resté proche des rouages du pouvoir CNDD-FDD, lorsqu'il explique à ce sujet que « *personne n'ignore qu'avant et même après les élections de 2005, seul Hussein Radjabu était le faiseur du beau et du mauvais temps au sein du CNDD-FDD. Le Président Nkurunziza n'était qu'une personnalité au sens figuré, n'ayant aucun pouvoir. Même son cuisinier, son secrétaire privé, son médecin, bref, tout le monde autour de lui étaient nommés (sic) par Hussein Radjabu. Ici, c'est oublier les grands dossiers politiques ou économiques du pays. Tout c'est Hussein Radjabu ou personne* »[213].

A côté de Radjabu, Mohammed Rukara est un autre musulman qui a joué le rôle crucial au sein de l'ex- mouvement rebelle et du parti CNDD-FDD. En 2007, il a été nommé membre du Comité des sages du Parti et premier Ombudsman du Burundi en date du 23 novembre 2010. Sur ce cas, Herménégilde Niyozima ajoute que « *Mufti Rukara Mohammed est un homme que les Burundais devraient un jour remercier pour les services qu'il a rendus au pays. Sa contribution a été tellement précieuse que je peux affirmer que sans Mufti Rukara, le mouvement aurait peut-être disparu, sans aucune*

---

[211] MANIRAKIZA (M.), *Burundi : 50 ans d'indépendance 1962-2012*, Bujumbura, Lavigerie, 2012, p. 216.

[212] Tout est commencé lorsque le Gouverneur de Kayanza empêcha les responsables administratifs locaux (administrateurs, conseillers communaux) assister à une réunion convoquée par Pierre Nkurunziza en déplacement dans cette province. *Idem*, p. 217.

[213] Major Jean Paul Ndikumana cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), O*p.cit*., p. 584.

action concrète, peu comme le PROLINA »[214]. Selon H. Niyonzima, le rôle de Rukara a été de faire disparaître le cachet ethnique que le pouvoir de Bujumbura attribuait au mouvement rebelle et Mufti a réussi à persuader Nyerere que cela était complètement faux. C'est pourquoi, « *Mufti Rukara a lutté jusqu'à faire disparaitre complétement ce cachet ethnique. Je garde en mémoire une scène terrible ou Mufti Rukara a fait pleurer le vieux Nyerere. Depuis ce jour Nyerere a compris, et disait souvent publiquement : Les gens disent que le CNDD est une organisation ethnique, ce n'est pas vrai* »[215].

Parmi les musulmans placés dans les hautes instances du parti CNDD-FDD, on ne peut pas oublier de mentionner Ramadhani Karenga. Un ancien journaliste de Radiotélévision Nationale du Burundi, RTNB en sigle et de British Broadcasting Corporation, BBC en sigle qui devient pour un temps le porte-parole du CNDD-FDD. Après la victoire 2005, il entre au Gouvernement comme ministre de la Communication et Porte-parole du Gouvernement. Il est aussi très important de citer sylvestre abdallah Ndayizeye ex-gouverneur de Karusi et ex-membre du bureau national du parti CNDD-FDD ainsi que Hafsa Mossi ancienne journaliste de la RTNB et de la BBC, membre du parti CNDD-FDD, ex-ministre de la communication et porte-parole du gouvernement entre 2005 et 2007, et ministre aux affaires de la communauté d'Afrique de l'Est de 2009 à 2011. Elle a été assassinée le 16 juillet 2016 étant députée à l'Assemblée législative est-africaine, sans oublier l'ex vice-ministre chargé de la planification Tabu Abdallah Manirakiza.

Grâce à leur militantisme, les musulmans accèdent avec le CNDD-FDD aux responsabilités politiques. Concrètement, si on met en confrontation la liste des autorités issues des élections de 1993, gagnées par le FRODEBU à celles de 2005, remportées par le CNDD-FDD, sur base d'appartenance religieuse, l'analyse est intéressante. Sous le FRODEBU, il y avait un seul ministre musulman, Issa Ngendakumana, mais pas de députes, aucun gouverneur de province. Sous le CNDD-FDD, les musulmans font une entrée significative dans les institutions politiques. Ils ont intégré le gouvernement, ils

[214] NIYONZIMA (H.), *Burundi, terre des héros non chantés : du crime et de l'impunité*, Vernier, Les Editions Remesha, 2004, p. 382.
[215] NIYONZIMA (H.), *Op.*cit. p. 382.

sont visibles au Parlement. Parmi les gouverneurs de provinces, on en dénombre trois à savoir : celui de Gitega Selemani Mossi, de Karusi Abdallah sylvestre Ndayizeye et de Muyinga Mohammed Feruzi. On les voit aussi dans l'armée, à titre d'illustration le feu général Salum Bichuka. La montée en puissance des musulmans est le résultat de l'influence des musulmans occupant des postes-clés dans les institutions de l'Etat. Parmi ces dignitaires l'ancien président du CNDD-FDD, El Hadj Hussein Radjabu. Dans les institutions gouvernementales, l'ancien numéro trois de l'Exécutif, Madame Marina Barampama, est au poste de deuxième vice-présidence de la République. Plusieurs ministres, comme celui de la Communication et Porte-parole du Gouvernement, Karenga Ramadhan et son collègue à l'Education, Saidi Kibeya, sont également de religion musulmane, dont plusieurs autres adeptes sont aux commandes de sociétés para-étatiques depuis l'avènement du nouveau régime [216]. Ce qui était inimaginable auparavant devient la réalité sous le pouvoir CNDD-FDD.

3.2. Démantèlement systématique des musulmans au sein des institutions politiques et du parti CNDD-FDD

En 2005, Pierre Nkurunziza est élu président de la République et son compagnon de lutte El Hadj Hussein Radjabu fut élevé à la tête du Parti dont il était le Secrétaire Général. Mais entre les deux « présidents », l'un président de la République, l'autre président du parti au pouvoir, les confusions ou mieux rivalités ne vont pas tarder à se manifester. D'une part, Nkurunziza entendait garder la main-mise sur le parti dont il se sentait désormais plus que jamais leader au moment où, d'autre part, H. Radjabu voulait exercer un rôle prépondérant dans la conduite de toutes les affaires du pays en tant que président du CNDD-FDD qui venait de gagner les élections, surtout que, selon une certaine opinion, il était présenté comme successeur de Nkurunziza après son premier mandat en 2010[217].

A cause de sa rigueur de tout contrôle, H. Radjabu est attaqué sur tous les fronts. Les médias le critiquent pour ses méthodes expéditives et autoritaires, sans oublier la célèbre parabole « Gahanga wishwe n'iki ? ». Selon Alice Nzomukunda, ancienne deuxième

[216] HARAGIRIMANA (M.), *Op.cit.* p. 79.
[217] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p. 584.

vice-présidente de la République, « *du temps de Hussein Radjabu, il régnait un sentiment de peur au sein du CNDD-FDD mais au sein de la ligue des femmes que je dirigeais, il y avait la liberté. Radjabu montait les gens les uns contre les autres, ce qui créait et alimentait les haines au sein du mouvement/parti ; il n'avait pas de liberté, c'était la terreur* »[218]. Il est notamment accusé d'avoir monté de toutes pièces un coup d'Etat pour faire arrêter l'ancien Président Domitien Ndayizeye et son vice-président Alphonse Kadege. En 2006, la seconde Vice-présidente de la République Alice Nzomukunda met fin à ses fonctions soufflant le feu de plus belle. Elle accuse le Président du Parti de trop s'ingérer dans ses responsabilités. Malgré tout, H. Radjabu, surnommé « Romeo » allait encore garder suffisamment d'influence sur le pouvoir. Il est même parvenu à faire nommer son amie Marina Barampama, jusque-là méconnue, comme nouvelle deuxième vice-présidente de la République, en remplacement d'A. Nzomukunda. Comme l'affirme cette dernière, au CNDD-FDD, il y avait deux lignes : l'une du parti et l'autre du leader Radjabu[219]. Néanmoins, les relations entre les deux « présidents » n'ont pas tardé à se dégrader au fil du temps et le cordon ombilical entre eux n'allait pas non plus tarder à être coupé. Avec le soutien de certains poids lourds du parti, dont Manassé Nzobonimpa, secrétaire général du CNDD-FDD, et de l'ensemble des généraux ex-CNDD-FDD, à la tête desquels le brigadier général Adolphe Nshimirimana, alors patron du Service National des Renseignements, Nkurunziza profita de l'impopularité de son concurrent auprès de certains militants pour le « mettre hors d'état de nouir ». Au congrès de Ngozi en février 2007 Radjabu est chassé de la présidence du CNDD-FDD et remplacé par Jérémie Ngendakumana, un ex-colonel dans la rébellion[220].

Par la suite, en avril 2007, Radjabu est arrêté, soupçonné de vouloir comploter contre le pouvoir. Il est accusé d'avoir recruté des ex-rebelles démobilisés pour perturber l'ordre public. En 2008, le verdict tomba, il est condamné à 13 ans de servitude pénale, peine confirmée peu après par la Cour Suprême. Par conséquent, la chute de Radjabu est suivie par le démantèlement systématique de musulmans pro Radjabu dans les institutions

[218] NZOMUKUNDA (A.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Ibid,* p. 585.
[219] *Ibid.* p. 586.
[220] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit,* p. 586.

politiques, jusqu'à nos jours, le nombre des musulmans continuent d'être réduit. Marina Barampama est remplacée par Gabriel Ntisezerana ; Ramadhan Karenga est remplacé à la communication par Hafsa Mossi. Les députés comme Zaituni Radjabu, Moussa Saidi, Omar Moussa et autres députés pro Radjabu sont chassés à l'assemblée nationale.

3.3. Entrée des musulmans dans l'opposition et la crise de leadership

La chute d'El Hadj Hussein Radjabu a provoqué une sorte de « guerre froide » entre les musulmans et le CNDD-FDD. Beaucoup de militants pro Radjabu en grande partie des musulmans, ont émigré vers le Parti UPD-Zigamibanga tandis que d'autres sont restés au CNDD-FDD.

Selon D. Banshimiyubusa « *la revanche des « désormais indésirables » chassés du CNDD-FDD : députés, cadres et autres fonctionnaires à tous les niveaux, s'est organisée au sein d'un autre parti : l'Union pour la Paix et la Démocratie « UPD-Zigamibanga ». «Zigamibanga» ; veut dire « ceux qui gardent le secret au cœur » pour ne jamais le perdre comme cela est arrivé chez leurs anciens compagnons de lutte « abagumyabanga » ! Raison pour laquelle ses membres se nomment « abazigamibanga* »[221]. Même s'il n'y a aucune attribution de la paternité de l'UPD-Zigamibanga à Radjabu, il est juste de soulever que ce regard mérite une analyse approfondie. En effet, ce parti existait bien avant la condamnation de Radjabu. S'il attire les fidèles de Radjabu, c'est qu'il y a d'autres raisons liées notamment à la religion et à l'origine. En effet, Zedi Feruzi, président de ce parti, est musulman et originaire de Muyinga comme Radjabu. Les résultats des élections communales de 2010 confirment les suffrages que les musulmans ont donnés au parti UPD-Zigamibanga. Il passe en premier dans la Commune de Buyenzi, bastion par excellence de l'islam au Burundi.

Selon le Rapport Afrique de Crisis Group « *Hussein Radjabu mettait aussi à profit de ce parti d'importantes sommes d'argent perçues lors de son passage à la tête du CNDD-FDD* »[222].

[221] BANSHIMIYUBUSA (D.), *Ibid.*, p.587.
[222] Rapport Afrique, *Op.cit*. p. 13.

Sur la problématique de la création d'UPD-Zigamibanga, certains disent qu'il a été créé par le CNDD-FDD comme le plan B et d'autres disent qui a été créé par la volonté des musulmans dans le but d'être actifs sur le terrain politique. Ce qui est crucial pour notre analyse est que le parti UPD-Zigamibanga est dominé par les musulmans qui ne veulent pas se lamenter tout le temps en disant qu'on est stigmatisé alors qu'on est absent sur le terrain politique. C. Mugwengezo affirme que « *c'est lui qui a donné l'idée fondatrice du parti UPD. L'assemblée générale constituante s'est tenue en 1999 et l'agrément est intervenu le 12 septembre 2002. Au sein du premier noyau fondateur, il avait C. Mugwengezo et I. Rubinda. Quant au noyau fondateur élargi, on peut citer Zedi Feruzi (parenté par alliance à H. Radjabu), Abdoul Kassimu, Dieudonné Cimpaye, Mahwege Hassan (grand-frère de Radjabu), Bagoribirira Saloum et Kagisya Alexis. Par la suite sont venus s'ajouter Zayituni Radjabu (sœur de H. Radjabu), Mohammed Feruzi (grand-frère de Zedi Feruzi) ainsi que Mushatsi Jean-Paul* »[223].

Sur cette situation de crise interne au sein du CNDD-FDD, la majorité des musulmans se trouvent dans l'opposition et bonjour la crise de leadership au sein de cette communauté. Politiquement, le mentor H. Radjabu est en prison tandis que C. Mugwengezo et Zedi Feruzi se disputent la présidence du parti UPD. Finalement. Comme conséquence, le parti UPD se divise en deux ailes : celle de C. Mugwengezo qui est dans l'opposition et celle de Zedi Feruzi qui est dans la mouvance présidentielle. Le rapport Afrique de Crisis Groupe confirme ce propos, en ajoutant que « *le président de l'UPD, Zaidi Feruzi, a suspendu de leurs fonctions le Conseil consultatif provisoire et le secrétaire général de sa formation, Chauvineau Mugwengezo, le 23 mai 2012. Ce dernier l'a en retour également suspendu au motif qu'il n'avait plus de légitimé pour diriger le parti en l'absence de la tenue d'un congrès national. Dans une correspondance datée du 28 mai, le ministre de l'intérieur a, sans surprise, confirmé dans ses fonctions le président de l'UPD, dont l'opinion s'est sensiblement rapprochée de celle du parti au pouvoir. Zaidi Feruzi avait d'ailleurs par la même occasion*

[223] MUGWENGEZO (C.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *Op.cit.*, p. 590.

également décidée de mettre fin à la participation de l'UPD à l'ADC. Depuis lors, ce parti est scindé en deux »[224].

Et de l'autre côté, le leadership de Mohammed Rukara est contesté au sein de la communauté musulmane. Selon Net Press « *les musulmans du Burundi, ont fêté, ce mardi 30 septembre 2008 sur fond de divisions internes. Le représentant légal de la Comibu, Issa Bagoribarira et un grand nombre de musulmans se sont rassemblés sur le terrain de Nyakabiga pour la prière tandis qu'un petit nombre de fidèles proches du Sénateur Rukara ont fait la fête dans les enceintes de l'ETALIBU, une école située au quartier Buyenzi. Cette place n'était pas reconnue pour accueillir les cérémonies de ce jour* »[225].

Si le charisme d'El Hadj Hussein Radjabu a réussi à rassembler autour de lui des musulmans de diverses opinions politiques, autant son emprisonnement a entrainé un grand vide qu'aucun des leaders musulmans n'a pu combler après lui. Et la communauté musulmane est plongée progressivement dans la crise de leadership jusqu'aujourd'hui.

3.4. Les musulmans au sein des institutions politiques au cours du mandat de 2020 à 2025

L'avènement du parti CNDD-FDD au pouvoir a permis la montée en puissance des musulmans dans les institutions politiques du Burundi. A ce sujet, nous avons remarqué que certains postes stratégiques étaient dans les mains des personnalités musulmanes comme El Hadj Hussein Radjabu à la tête du parti CNDD-FDD et député, Marina Barampama à la deuxième vice-présidence de la République du Burundi, Karenga Ramadhan, ministre de la communication et porte-parole, Saidi Kibeya, ministre de l'éducation. Au niveau de l'assemblée nationale, il y avait Zayituni Radjabu, Moussa Saidi, Omar Moussa et autres, mais aussi au niveau du sénat, il y avait Mufti Muhammed Rukara et premier ombudsman du Burundi. Au niveau de l'administration, il y avait Muhammed Feruzi gouverneur de Muyinga, Selemani Mossi gouverneur de Gitega, et Sylvestre Abdallah Ndayizeye gouverneur de Karusi. Dans l'armée, il y avait feu

[224] Rapport Afrique, « Burundi : bye-bye Arusha », *in International Crisis Group,* n°192, Octobre 2012, p. 3.
[225] « Les musulmans ont célébré l'Aïd sur fond de dissensions internes », *in Net Press* n° du 31 septembre 2008, p. 4, cité par HARAGIRIMANA (M.), *Op.cit*., p. 86.

général Salum Bichuka. Cette montée en puissance des musulmans a duré un laps de temps.

Ainsi, nous avons assisté à la montée des musulmans et à leur chute. Selon Nicolas Machiavel, « *les hommes jugent plus par les yeux que par les mains, tout le monde étant en état de voir, mais peu de sentir. Chacun voit ce que le prince parait être, mais très peu aperçoivent ce qu'il est réellement* »[226].

Par-delà, nous voulons voir, comprendre et analyser ce phénomène politique. C'est pourquoi nous présentons les tableaux des certaines institutions politiques pour savoir combien de musulmans ont des hauts postes dans ces dernières.

3.4.1. Les tableaux des certaines institutions politiques

Tableau 1. Les musulmans à la présidence et au gouvernement (Exécutif) en aout 2024

Prénom et Nom	*Fonction*	*Religion*
Evariste Ndayishimiye	Président de la République	Chrétien
Prosper Bazombanza	Vice-président	Chrétien
Gervais Ndirakobuca	Premier ministre	Chrétien
Martin Niteretse	Ministre de l'Intérieur, du développement communautaire et de la Sécurité publique	Chrétien
Alain-Tribert Mutabazi	Ministre de la Défense nationale et des Anciens combattants	Chrétien
Albert Shingiro	Ministre des Affaires étrangères et de la coopération au Développement	Chrétien

[226] MACHIAVEL (N.), *Le prince*, traduit et publié en français pour la première fois en 1921, S.L, S.D, p. 42.

Imelde Sabushimike	Ministre de la Solidarité nationales, des Affaires sociales, des droits de la personne humaine et du Genre	Chrétienne
Prosper Dodiko	Ministre de l'Environnement, de l'Agriculture et de l'Elevage	Chrétien
Venuste Muyabaga	Ministre de la Fonction publique, du Travail et de l'Emploi	Chrétien
Audace Niyonzima	Ministre des Finances, du Budget et de la Planification économique	Chrétien
Gervais Abayeho	Ministre des Affaires de la communauté Est-Africaine, de la Jeunesse, des Sports et de la culture	Chrétien
François Havyarimana	Ministre de l'Education nationale et de la Recherche scientifique	Chrétien
Marie-Chantal Nijimbere	Ministre du Commerce, du Transport, de l'Industrie et du Tourisme	Chrétienne
Lyduine Baradaha	Ministre de la Sante publique et de la lutte contre le Sida	Chrétienne
Dieudonné Dukundane	Ministre des Infrastructures, Equipement et de Logements sociaux	Chrétien
Leocadie Ndacayisaba	Ministre de la Communication, des Technologies de l'information et des Medias	Chrétienne
Ibrahim Uwizeyimana	Ministre de l'Hydraulique, de l'Energie et des Mines	Musulman
Jérôme Niyonzima	Secrétaire général et Porte-parole du Gouvernement	Chrétien

Dans ce premier tableau, nous avons observé que sur 18 membres de la présidence et du gouvernement, il y a 17 chrétiens et un musulman. Tandis que dans le mandat de 2005 à 2010, il y avait 3 musulmans sur 20 membres du gouvernement.

Tableau 2. Les musulmans au sein de l'administration provinciale

Province	*Prénom et Nom*	*Religion*
Bujumbura Mairie	Jimmy Hatungimana	Chrétien
Bujumbura Rural	Désire Nsengiyumva	Chrétien
Bubanza	Cléophas Nizigiyimana	Chrétien
Bururi	Léonidas Bandenzamaso	Chrétien
Cankuzo	Boniface Banyiyezako	Chrétien
Cibitoke	Carême Bizoza	Chrétien
Gitega	Venant Manirambona	Chrétien
Karusi	Dévote Nizigiyimana	Chrétienne
Kayanza	Remy Cishahayo	Chrétien
Kirundo	Victor Segasago	Chrétien
Makamba	Tantine Ncutinamagara	Chrétienne
Muramvya	Euphrem Ndikumasabo	Chrétien
Muyinga	Jean Claude Barutwanayo	Chrétien
Mwaro	Gaspard Gasanzwe	Chrétien
Ngozi	Emmanuel Ntaconsanze	Chrétien

Rumonge	Leonard Niyonsaba	Chrétien
Rutana	Olivier Nibitanga	Chrétien
Ruyigi	Emerencienne Tabu	Chrétienne

Dans ce deuxième tableau, nous avons observé que sur 18 membres de l'administration provinciale, il y a 18 chrétiens et aucun musulman. Tandis que dans le mandat de 2005 à 2010, il y avait 15 chrétiens et 3 musulmans.

Tableau 3. Les musulmans dans l'appareil judiciaire

Institution	*Nom du président*	*Religion*
Cours suprême	Emmanuel Gateretse	Chrétien
Cour constitutionnelle	Valentin Bagorikunda	Chrétien
Cour des comptes	Élysé Ndaye	Chrétien
Parquet général de la République	Sylvestre Nyandwi	Chrétien
Cour d'appel		
Mukaza	Nadine Nsabimana	Chrétienne
Muha	Jean Damascène Sindayiseruka	Chrétien
Ntahangwa	Bella Marlène Nikuze	Chrétienne
Makamba	Elias Toyi	Chrétien
Gitega	Fulgence Ruberintwari	Chrétien
Ngozi	Daphrose Buganyira	Chrétienne
Bururi	Dieudonné Niyungeko	Chrétien

Dans ce troisième tableau, nous avons observé que sur 11 membres de l'appareil judiciaire, il y a 11 chrétiens et aucun musulman. C'est la même observation que dans le mandat de 2005 à 2010, il n'y avait aucun musulman.

3.4.2. Analyse critique de nombre des musulmans au sein des certaines institutions politiques au cours du mandat de 2020 à 2025

Ces différents tableaux viennent nous prouver que le nombre de musulmans dans les institutions politiques du Burundi est très minoritaire malgré leur militantisme dans les partis politiques. Au gouvernement, on dénombre un seul ministre musulman : Ibrahim Uwizeyimana et au niveau de l'administration provinciale, il y a aucun gouverneur musulman. De même, au niveau de l'appareil judiciaire, il n'y a aucun musulman qui est président des cours. La liste des députés actualisée le 8 mai 2023[227] montre que sur cent vingt-trois députés, on compte trois députés musulmans à savoir : Hon Nadine Barampama de la province de Karusi, Hon Hassan Nduwimana de la province de Muyinga et Hon Zainabu Nzeyimana de la province de Gitega. Il est juste de mentionner que sur cent dix-huit administrateurs communaux élus le vendredi 31 juillet 2020, on compte un seul administrateur musulman à savoir Madame Zuena Irakiza, administrateur de la commune Makamba[228].

Paradoxalement, si les musulmans burundais possèdent des atouts culturels et sociaux comme la charité, la solidarité, l'hospitalité et l'unité, ils n'arrivent pas à les exploiter pour occuper massivement les hauts postes de responsabilité politique.

Conclusion du troisième chapitre

Le troisième chapitre de notre travail était basé sur l'historique et l'état des lieux du militantisme et de la participation politique des musulmans au Burundi. Nous avons constaté que la prise de conscience des musulmans débute d'abord par la constitution des associations dans le but de renforcer l'éducation civique. Ensuite, les musulmans ont passé à l'action politique en créant le parti UNARU mais ce dernier fut interdit par l'arrêté royal. Enfin, ils ont milité au sein du parti UPRONA jusqu'à l'accession de

[227] www.assemblee.bi consolé le 15/05/2024
[228] https://burundi-agnews.org/wp-content//uploards/2020/10/les-communes, consulté le 15/05/2024

l'indépendance. Mais, malgré leurs efforts fournis, les musulmans n'ont pas pu accéder aux postes de responsabilité pendant le gouvernement post colonial. Il faut souligner que durant cette période, les musulmans ont développé une stratégie de clientélisme qui leur a permis de survivre et de profiter de certaines faveurs administratives. Les musulmans demeurent toujours une minorité politique, même si dans le premier mandat du CNDD-FDD de 2005, on avait observé leur montée en puissance sur la scène politique. Cette irruption a duré très peu de temps car ils seront démantelés systématiquement dans les institutions politiques. Au cours du dernier chapitre, nous allons chercher à comprendre les raisons qui font que les musulmans burundais restent très minoritaires dans les hautes institutions du pays malgré leur investissement politique au sein du parti au pouvoir.

CHAPITRE IV

ANALYSE DES FACTEURS DE MINORISATION DES MUSULMANS DANS LES INSTANCES DIRIGEANTES DU PAYS

Malgré leur militantisme remarquable au sein des partis politiques, les musulmans burundais restent très minoritaires dans les instances dirigeantes du pays. Dans ce dernier chapitre, nous analysons les facteurs qui font que les musulmans restent une minorité politique au Burundi. C'est à travers cette analyse que nous chercherons à confirmer ou infirmer nos hypothèses de recherche.

Concrètement, dans ce quatrième et dernier chapitre, nous aurons à analyser d'abord le poids des églises chrétiennes sur les comportements socio-politiques des Burundais. Ensuite, nous montrerons le poids des facteurs socio-culturels islamiques qui sont à l'origine de l'auto-exclusion des musulmans.

Section I. Du poids des églises chrétiennes sur les comportements socio-politiques des Burundais

La chasse à l'homme systématique des musulmans au sein des institutions étatiques et du parti CNDD-FDD a été possible grâce à la subsistance des facteurs historiques anti-Islam au sein de la majorité de la population burundaise. Ainsi, la société burundaise d'aujourd'hui est le résultat du processus de la socialisation et d'inculcation des valeurs de la civilisation chrétienne occidentale entamée par l'Etat colonial et l'Eglise catholique. C'est pourquoi nous corroborons le propos de Samuel P. Huntington lorsqu'il souligne que « *si cette réussite a été possible, c'est à mes yeux grâce à l'attachement de générations successives d'Américains à la culture Anglo-protestante et au credo des colons fondateurs* »[229]. Il parle de la réussite de vivre ensemble aux Etats Unis d'Amérique malgré l'existence des multi ethnique qui est l'œuvre de l'attachement des Américains à la culture Anglo-protestante. Dans la même logique que Samuel P. Huntington, nous disons que l'attachement des générations successives aux facteurs

[229] HUNTINGTON (S.-P.), *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 11.

historiques anti-Islam est lié au poids des églises chrétiennes sur la société burundaise. C'est la même analyse faite par Max Weber[230], lorsqu'il déduit qu'il existe un rapport particulier entre le calvinisme et l'esprit du capitalisme moderne.

Brièvement, dans ce point, nous analyserons la transmission générationnelle des facteurs historiques anti-Islam et le poids de l'héritage institutionnel colonial.

1.1. De la transmission générationnelle des facteurs historiques anti-islam

A nos jours, le musulman est considéré en général comme « *un étranger, sorcier, égaré aux croyances erronées, menteur, parlotant, rusé, qui est riche illicitement, etc.* »[231]. Et pour celui qui a un poste dans l'administration, est considéré comme quelqu'un « *qui est dans la place qui ne lui convient pas, étant donné que les musulmans n'apprennent pas beaucoup et qui a placé sa confiance en lui alors que les musulmans n'ont pas l'habitude de prendre la parole en public vu leur faiblesse en langue nationale (kirundi)* »[232].

La plupart des Burundais croient encore à ces clichés erronés en 2023 parce ce que les évènements historiques coloniaux ont façonné les perceptions et les attitudes des chrétiens à l'égard d'un musulman[233]. Sur ce point, nous examinons le poids de l'héritage missionnaire et le maintien d'hégémonie idéologique et culturelle occidentale chrétienne.

1.1.1. Du poids de l'héritage missionnaire sur la société burundaise

Pendant la colonisation, l'arsenal colonial de domination était occupé en grande partie par l'Eglise catholique (missionnaires). Même si la mobilisation économique relevait de l'Etat colonial, en revanche, tout aspect social incombait à l'Eglise donc l'éducation et la santé étaient laissées aux missionnaires. Ces derniers s'engagèrent dans un important travail d'implantation en milieu rural qui fit très rapidement d'eux les personnes de destination privilégiées des populations, la panoplie des prestations missionnaires couvrant alors pratiquement tous les domaines de la vie collective des populations. C'est

---

[230] WEBER (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pion, 1964.
[231] Entretien avec NSABIMANA Juvénal Aboubacar, le 01 novembre 2023.
[232] *Idem.*
[233] Entretien avec BIGIRIMANA Moses, le 02 novembre 2023.

pourquoi la majorité de la population burundaise ainsi que les intellectuels ont été socialisés à la chrétieneté et partagent la même conception du monde, ainsi que les mêmes règles de conduite. Selon François Bourricaud, « *le processus de socialisation ne suppose pas seulement un « socialisé », mais « un socialisateur » et, qui plus est, un socialisateur » conscient de ses responsabilités vis-à-vis du « socialisé* »[234]. Partant de cette analyse, nous sommes d'accord avec Emile Durkheim, lorsqu'il explique que « *l'individu est déterminé par les rapports sociaux qu'il entretient et par les valeurs, les normes, les règles, les croyances en vigueur dans ses groupes d'appartenance* »[235]. C'est-à-dire que l'individu est le reflet de sa société.

Qui plus est, les missionnaires étaient conscients de leurs actes de « fabriquer » la nouvelle population burundaise portant le masque chrétien. C'est la raison pour laquelle, après l'indépendance, les institutions politiques et ecclésiastiques étaient occupées par des intellectuels formés par eux. A ce sujet, Antoine Glaser et Stephen Smith trouvent qu' « *après les indépendances, l' indigène a pris la nationalité de son territoire tout en gardant le masque français* »[236]. C'est l'Afrique sans Africains. Le Burundi n'a pas échappé à ce phénomène.

Il est juste de conclure que le rêve des missionnaires était réalisé car la majorité des Burundais continuent de poser des actes conformément à leur socialisation. Car certains chrétiens continuent de considérer les musulmans comme des étrangers, menteurs, malfaiteurs (fraudeurs), ceux qui sont prêts aux désordres, pour exagérer « des diaboliques », des sorciers, etc.[237] et certains ne sont même pas prêts à donner l'une de leurs filles à un homme musulman par peur de représailles de la société. Comme à l'époque coloniale, aujourd'hui encore, selon Claude Gakumba, « *relations entre les catholiques et les musulmans étaient prohibées, c'est-à-dire que celui qui prenait une fille musulmane en mariage était exclu de l'Eglise catholique et cela jusqu'à 1968* »[238].

---

[234] BOURRICAUD (F.), *L'individualisme institutionnel. Essai de la sociologie de Talcott Persons*, Paris, PUF, 1977, p. 129.
[235] DURKHEIM (E.), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1996, p. 8.
[236] GLASER (A.), SMITH (S.), *L'Afrique sans Africains ; le rêve blanc du continent noir*, Paris, Edition Stock, 1994, p. 134.
[237] Entretien avec Dr NDIKUMANA Soudi, le 5 novembre 2023.
[238] GAKUMBA (C.), *Op.cit*. p. 31.

A nos jours, il n'est pas seulement exclu de l'église mais plutôt rejeté par la famille même s'il y a une certaine libéralisation de choix de conjoints au niveau des lois.

Le partage des mêmes valeurs et habitudes par la majorité des Burundais se transforme en acte, en référence aux vertus acquises à l'époque coloniale dans le but de renforcer la culture occidentale chrétienne. Cet « *habitus* »[239] n'est pas une « *habitude* ». Car, l'habitude est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductive, or, Selon P. Bourdieu, « *je voulais insister sur l'idée que l'habitus est quelque chose de puissamment générateur* »[240]. Donc, ce poids de l'héritage des missionnaires est transmis à notre époque comme un habitus. Il est observable dans les regards et les jugements que des chrétiens portent à l'égard des musulmanes. Selon Madeleine Grawitz, l'habitus « *fonctionne comme une grille (matrice) de perceptions, jugements et actions, capables d'inspirer des activités différentes, grâce à la possibilité offerte par le système de résoudre des problèmes variés, mais cependant analogues* »[241]. Son existence est le fruit d'un processus de socialisation d'appareil idéologique d'Etat dominé par les évolués. Le regard et le jugement portés sur les musulmans n'ont pas changé. Il est vrai qu'aujourd'hui, ils peuvent s'exprimer librement surtout, ils ont pris conscience de leurs responsabilités mais, ils sont considérés comme des inaptes, inconscients, terroristes, inhumains, inflexibles, paresseux, misanthropes[242].

De ce fait, le poids de l'héritage colonial reste vivant parce qu'il y a toujours des actes posés semblables à ceux qui ont été posés par les missionnaires et les colonisateurs d'où la majorité des chrétiens continuent d'entretenir ces facteurs historiques anti-islam.

1.1.2 Du maintien des facteurs historiques anti-Islam

Nous venons de l'évoquer, les facteurs historiques anti-islam à travers le temps ont produit l'habitus. Ce dernier est un acquis du passé colonial sous forme de l'idéologie

[239] BOURDIEU Pierre définit l'habitus comme « un système de dispositions acquises par l'apprentissage implicite ou explicite qui fonctionne comme système de schémas cognitifs et corporels ». Il renvoie aux capacités héritées et acquises des agents, à leurs marqueurs corporels, à tout ce qui permet de distinguer les agents entre eux et à ce qui permet de se distinguer les uns des autres, cité par ETIENNE (J.), BLOESS (F.), NORECK (J.-P.) et ROUX (J.-P.), Dictionnaire de sociologie, Paris, Hatier, 2004, p. 3.

[240] BOURDIEU (P.), *Question de sociologie*, Paris, Ed. De Minuit, 1980, p. 134.

[241] GRAWITZ (M.), *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1994.

[242] Entretien avec Ndayizeye Shabani, le 04/11/2023.

et de la culture dont sa pérennisation est l'œuvre des évolués qui ont été formés par les missionnaires dans le but de continuer à défendre la mission civilisatrice dès leur départ. Après l'indépendance, le temps semble donc arrivé pour l'élite chrétienne autochtone de se préparer à prendre ses responsabilités. Tout comme les prêtres du pays, le laïcat indigène a des positions chrétiennes à défendre[243]. Sur ce, les postes administratifs et religieux sont occupés par les évolués. Ceux qui ont fréquenté les écoles missionnaires, et qui ont été baptisés, c'est le cercle des évolués qui dirigent le pays.

Pour appréhender le rôle des évolués dans le maintien des facteurs historiques anti-islam, nous préférons reconstituer notre analyse en deux lieux essentiels de la socialisation.

En premier lieu, l'objectif de l'école missionnaire était l'alphabétisation et la conversion à la foi chrétienne. Partant de cet objectif, nous sommes d'accord avec Augustin Mariro, lorsqu'il confirme son hypothèse selon laquelle l'objectif assigné à l'éducation par l'église missionnaire est « *celui de la socialisation religieuse, l'enseignement de la lecture et du calcul ne constitue qu'un moyen de retenir les éléments scolarisés par lesquels on sortira une élite dirigeante* »[244]. Les évolués ou intellectuels sont comme des leaders d'opinion. Ils socialisent les facteurs historiques anti-islam par la voie des discussions à l'intérieur de la société. Car ils ont une influence considérable pour répandre le conformisme social. Claude Grignon affirme que *« c'est seulement par la sélection et la formation d'un petit nombre de médiateurs que les groupes ou les classes dominantes peuvent communiquer avec ceux qu'ils dominent : dans la mesure où ils participent à la fois de leur culture d'origine et d'une forme de culture transmise par la classe ou par la société dominante. Ces interprètes constituent les seuls interlocuteurs possibles pour les membres de la société ou de la classe dominante en même temps qu'ils offrent à la classe dominée ses porte-paroles autorisés auprès des dominants* »[245].

[243] MICHIELS (A.) et LAUDE (N.), *Op.cit*. p. 44.
[244] MARIRO (A.), *Op.cit. p. 188.*
[245] CRIGNON (C.)*, L'ordre de classes. Les fonctions sociales de l'enseignement*, Paris, Ed. De Minuit, 1972, p. 20.

En second lieu, le baptême était l'une des conditions à l'époque coloniale pour continuer la scolarité, (c'est-à-dire en 4è année les écoliers doivent avoir un nom chrétien).

Or, pour avoir ce nom, il faut être baptisé, donc les écoliers reçoivent une instruction religieuse pendant une période de deux ans.

Ainsi, le catéchisme a deux objectifs : d'abord celui de façonner les futurs chrétiens par l'acquisition du fonds religieux vécu et éprouvé en Europe et de les amener à se familiariser avec les notions de vrai Dieu et de vraie religion. Celui, ensuite, de créer en eux des habitudes chrétiennes de façon qu'ils puissent en déduire eux-mêmes l'inanité de leurs pratiques et tradition[246]. Aujourd'hui, le processus d'accession au baptême continue de pérenniser ces facteurs parce qu'il s'agit d'un rite d'intégration dans la civilisation occidentale chrétienne.

Nous venons d'observer que les intellectuels à grande majorité sont produits par les missionnaires, et ils sont restés fidèles à cet habitus : « *hégémonie idéologique et culturelle occidentale chrétienne* » acquis, et le transmettent de générations en générations. Autrement dit les intellectuels sont le produit de la combinaison des deux éléments essentiels à savoir : l'Ecole et le catéchisme. De-là, ces intellectuels liés à l'hégémonie sont appelés autrement des intellectuels organiques. Selon A. Gramsci, les intellectuels organiques « *sont l'élément organisateur de la société civile. Ces fonctionnaires de la superstructure* »[247] et leur rôle est de diffuser l'idéologie et la culture dominante. Les intellectuels organiques sont à la fois des spécialistes de la recherche et des serviteurs de l'hégémonie, c'est-à-dire des gardiens de la tradition. Le deuxième rôle les constitue pour employer une expression de Gramsci, en fonctionnaires des superstructures en tant que tels, ils reçoivent un certain pouvoir, celui d'exercer les fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique[248].

Finalement, l'Eglise, l'école, les médias et l'Etat ou le gouvernement sont contrôlés par ces intellectuels organiques. D'où le maintien et la pérennisation des facteurs historiques

[246] RUTEMBESA (F.), art. déjà cité, p. 412.
[247] GRAMSCI (A.), cité par SCHWARTZENBERG (R.-G), *Op.cit.* p. 73.
[248] SARTRE (J.-P.), *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972, p. 27.

anti-islam car il y a la complémentarité entre les deux composantes de la société comme il a été dans la colonisation.

Ce passage est confirmé par A. Mariro qui trouve qu'il y avait « *la complémentarité donc entre les deux composantes sociales de la colonisation : l'église et l'administration* »[249].

Ainsi, dans n'importe quelle société moderne, l'école remplit deux fonctions principales : l'une est la transmission de connaissances, l'autre l'inculcation d'une idéologie. Les deux s'effectuent en même temps et concourent au même but de l'intégration de l'enfant dans un système donné de rapports sociaux[250]. Or, au Burundi, la majorité des enseignants sont formés par les missionnaires ou ils ont fréquenté les écoles missionnaires (petits séminaires) ou encore sont formés par les intellectuels organiques (les évolués). Cela explique l'acceptation de la société, de l'existence du cours de religion et le fait de commencer par la prière chrétienne avant de débuter les enseignements dans les écoles publiques, ne cause pas de problème à la majorité des Burundais. Même si l'Etat burundais est laïc.

Selon Judicaëlle Jacquin, « *l'école est un lieu de socialisation où se construisent les croyances, les buts éducatifs, mais aussi des buts personnels. Parce qu'elle est le lieu où les enfants passent du temps, mais également parce qu'elle participe à la construction des adultes de demain, l'école est susceptible d'influencer positivement le développement des enfants, de jouer un rôle dans la construction de leur estime de soi et de la croyance qu'ils ont en leur capacité à réussir. Elle est également un lieu qui favorise l'accroissement de leurs ressources personnelles et leur engagement dans les apprentissages* »[251]. Donc, l'école participe dans la transmission des valeurs et de la construction de personnalité.

Puis, au niveau social, la famille joue le rôle crucial dans la transmission des facteurs historiques anti-islam. Ainsi, la majorité des familles burundaises sont formées par des

[249] MARIRO (A.), *Op.cit.*, p. 192.
[250] KHOI (T.), cité par MARIRO (A.), *Op.cit.*, p. 193.
[251] JACQUIN (J.), *Le bien-être des enfants de 5 à 7 à l'école : Evolution et relations avec le processus d'adaptation scolaire*, Thèse de doctorat de psychologie de l'enfant et de l'éducation, Nantes Université, le 7 février 2023, pp. 17-18.

couples chrétiens. Si l'un des membres du couple est influencé par l'hégémonie idéologique et culturelle occidentale chrétienne, les enfants issus de ces couples subiront une inculcation des facteurs historiques anti-islam dès l'enfance jusqu'à l'âge adulte. Le psychologue Erich Fromm affirme que « *la famille est le meilleur intermédiaire à travers lequel la société ou la classe imprime à l'enfant, et par là même à l'adulte, la structure qui lui correspond et qui lui est spécifique : la famille est l'agent psychologique de la société* »[252]. Au Burundi, comme dans le continent africain, la famille compte le plus, devant le travail, les amis ou les loisirs. Par-là, la socialisation des enfants est une étape importante que chaque parent veut offrir à ses progénitures avec des valeurs qui sont conformées à sa croyance ou à sa culture.

Partant de cette analyse, nous sommes d'accord avec J.S. Muntunutwiwe lorsqu'il dit que « *la socialisation vise l'inculcation des manières de penser, d'être, d'agir et de sentir de la société à l'enfant ou à tout membre de ladite société. C'est donc un apprentissage d'un système de significations inculqué à un individu indépendamment de sa propre volonté. Les individus sont en train de répéter, de reproduire les gestes et les habitus produits et socialisés par le ou les groupes dominants* »[253].

Il est juste de souligner que les facteurs historiques anti-islam subsistent bien que les intellectuels organiques soient aux commandes de la société civile et politique.

1.2. Du poids de l'héritage institutionnel colonial

Les lois et règles régissant les institutions politiques sont légiférées par des hommes de droit, qui ont été formés par des intellectuels organiques. D'où les institutions politiques ou les lois obéissent en quelque sorte à l'hégémonie idéologique et culturelle occidentale chrétienne. Ces lois sont chargées des valeurs chrétiennes qui visent à exclure politiquement et socialement l'islam. Thibault Tranchant complète ce propos, en ajoutant que « *l'institution est l'acte politique par lequel est constitué le pouvoir souverain légitime, dont une des prérogatives principales est, selon le concept bodinien*

[252] FROMM (E.), cité par MUNTUNUTWIWE (J.-S), *Op.cit*. p. 127.
[253] MUNTUNUTWIWE (J.-S), *Ibid*. pp. 126-127.

de souveraineté, l'énonciation de la loi »[254]. C'est pourquoi l'institution a des relations avec les mœurs. Car l'institution ne désigne pas seulement l'acte politique de formation du peuple, mais les institutions, à savoir l'ensemble normatif par lequel « l'esprit du peuple » se forme, ce qui inclut le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs et les manières[255].

Qui plus est, nous sommes d'accord avec Jean Chevalier, lorsqu'il souligne que « *l'Etat n'est pas une donnée naturelle, mais doit être construit (constitué, établi, érigé.) Par l'homme. L'acte instituant est un acte « arbitraire » qui résulte d'une décision volontaire des individus* »[256]. Au Burundi, l'Etat moderne fut l'œuvre des colonisateurs et missionnaires. La période coloniale est marquée par la discrimination des musulmans au niveau social, culturel et institutionnel. En résume, l'Etat (c'est-à-dire les institutions ou lois) est comme l'unité de la société politique et la société civile qui obéit à l'hégémonie idéologique et culturelle occidentale chrétienne. C'est pourquoi l'Etat intégral comme l'ensemble des activités pratiques et théoriques grâce auxquelles la classe dirigeante non seulement justifie et maintenant sa domination, mais réussit à obtenir le consentement actif des gouvernés.

C'est sur cette combinaison que l'Etat s'appuie sur les églises chrétiennes pour obtenir le consentement actif des Burundais, donc les deux institutions se complètent pour former l'institution sociale et politique chrétienne. En effet, après la colonisation, il n'y avait pas un changement positif en matière de loi. Les législateurs restent influencés par la philosophie coloniale. Partant de cette observation, nous illustrons certaines lois et pratiques institutionnelles qui regorgent des explications des facteurs historiques anti-Islam.

Le retour de la loi contre la polygamie, en 2013 qui est symbolique pour la lutte contre l'islam à l'époque coloniale. Le polygame devait payer l'impôt et perdre automatiquement son poste administratif comme l'indique le décret du 17 juillet 1931

---

[254] BODIN (J.), cité par TRANCHANT (T.), *Raison et création : le constructivisme et l'institutionnalisme postmeraphysiques de Cornelius Castoriadjs*, Thèse de doctorat, Université de Rennes 1, le 5 juillet 2019, p. 34
[255] MONTESQUIEU, *Op.cit.*, Chapitre IV.
[256] CHEVALIER (J.), « L'analyse institutionnelle », *in l'institution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 93.

relatif à l'impôt au Ruanda-Urundi. Et la loi sur la polygamie de 2013, reprend cette sanction de perdre son poste administratif par un polygame en ajoutant que le mariage civil est désormais obligatoire (le concubinage est interdit). Qui plus est, cette loi fait remonter à la communauté musulmane un sentiment d'être discriminée. Ce passage est confirmé par le propos d'ex-Mufti de la Communauté Islamique du Burundi (COMIBU) d'alors feu sheikh Sadiki Kajandi, lorsqu'il explique que « *personne, quel que soit son rang ou son titre, ne peut interdire une chose permise par Dieu. Chaque croyant a un livre sacré, selon sa religion. Dans le Coran ; Dieu nous permet d'avoir plus d'une épouse, lorsque certaines conditions sont remplies. Personne ne peut nous refuser ce droit* ! »[257]. En plus, une autre illustration très importante sur le caractère chrétien des institutions, toutes les grandes fêtes chrétiennes (premier Jour du nouvel an, le jour de l'Ascension, l'Assomption, la Toussaint et le Noël) sont désormais des jours fériés au Burundi depuis longtemps. Les institutions étatiques subissent une influence de l'environnement autrement dit de l'extérieur. Selon Jean Chevalier, « *la normalisation institutionnelle n'est jamais telle qu'elle supprime toute possibilité de comportements hétérodoxes et capte l'ensemble des potentialités créatrices des individus et des groupes : il y a nécessairement des éléments qui échappent au contrôle de l'institution et qui pèsent sur elle comme autant de contraintes. Cette pression instituante vient parfois de l'extérieur. L'institution est sans cesse confrontée : même si elle exclut ceux qui n'obéissent pas à ses injections, cela ne suffit pas à la protéger de toute perturbation* » [258] . Sur la même logique que Jean Chevalier, certaines valeurs chrétiennes ont pu s'institutionnaliser. C'est le cas d'institutionnalisation du concept « Dieu » dans la Constitution burundaise de 2018. Selon son préambule, le peuple burundais est « *conscient de ses responsabilités devant Dieu* »[259]. Pourtant que l'Etat burundais semble d'être laïc. Par-là, Il est important de souligner qu'il y a une distinction entre Dieu de majorité de la population burundaise et Allah de minorité de cette dernière.

[257] MADIRISHA (E.), « Muyinga : la lutte contre la polygamie risque d'être contre la volonté divine », *in Iwacu*, le 30/08/2013, disponible sur https : www.iwacu-burundiorg /muyinga-la-lutte-contre-la-polygamie-risque-detre-contre-la-volonté-divine/, consulté le 08/11/2023.
[258] CHEVALIER (J.), *art. déjà cité*. p. 45.
[259] La Constitution du Burundi, le 7 juin 2018, p. 1.

Depuis l'avènement du CNDD-FDD, l'influence des valeurs chrétiennes pèse toujours sur les institutions politiques. C'est notamment la fameuse prière nationale d'action de grâce organisée chaque année par la présidence[260] et l'introduction de prière avant de commencer les activités publiques, sans oublier, la prière œcuménique d'action de grâce organisée par le Parti CNDD-FDD, le dernier jeudi du mois[261]. Plus encore, toutes ces activités de prières obéissent à l'hégémonie chrétienne, donc les cérémonies sont organisées suivant les rites chrétiens. Qui plus est, les lois inspirées de cet héritage colonial empêchent les musulmans de se mobiliser et participer dans la chose politique comme d'autres citoyens. Par conséquent, elles transforment les droits des musulmans en faveurs et non pas en droit légaux et constitutionnels.

Notons pour clore que l'institution étatique est influencée par le poids de l'héritage institutionnel colonial. Qui fait que les personnes portant d'autres valeurs surtout les musulmans ne peuvent pas cohabiter avec celle-ci. C'est pourquoi, les élites musulmanes sont en confrontation entre les valeurs musulmanes et la structure des institutions politiques.

1.3. De la politique internationale anti-terroriste à l'exclusion d'une élite musulmane

L'existence des musulmans au sein des institutions politiques se traduit comme un choc entre les deux civilisations antagonistes, autrement dit, c'est la confrontation entre les élites musulmanes et la structure des institutions étatiques. Samuel P. Huntington explique que « *les chocs entre civilisations représentent la principale menace pour la paix dans le monde, mais ils sont aussi au sein d'un ordre international désormais fondé sur les civilisations, le garde-fou le plus sûr contre une guerre mondiale* »[262]. La crise de 1986 et celle de 2007 peuvent s'inscrire dans cette perspective. En effet, en 1986 le

[260] « Les Burundais rendent grâce à Dieu à l'occasion du 2éme anniversaire de l'investiture du Président Ndayishimiye », *in Présidence*, le 16 juin 2022, disponible sur https://www.presidence.gov.bi/2022/06/16/les-burundais-rendent-grace-a-dieu-a-loccasion-du-2eme-anniversaire-de-linvestiture-du-president-ndayishimiye/, consulté le 08/11/2023.

[261] « Prière œcuménique d'action de grâce organisée par le Parti CNDD-FDD », *in Agence Burundaise de Presse*, le 08 mai 2023, disponible sur https://abpinfo.bi/2023/05/08/priere-oecumenique-daction-de-grace-organisee-par-le-parti-cndd-fdd/, consulté le 08/11/2023.

[262] HUNTINGTON (S.-P.), *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 10.

président Bagaza prenait des mesures anticléricales dont la nationalisation des petits et moyens séminaires, la suppression de tout enseignement fait à partir de textes religieux, la fermeture des classes de catéchisme et l'interdiction des mouvements d'action catholique. Mais de l'autre côté, il initie l'idée de la création de la communauté islamique du Burundi COMIBU en sigle et les relations entre l'Etat et la «COMIBU» sont en bons termes. Pour garder la domination d'hégémonie idéologique et culturelle chrétienne sur l'Etat-nation, le régime Bagaza est renversé en 1987 car il soutiendrait un ennemi juré de la civilisation judéo-chrétienne. En 1990, la haute personnalité de Saint Siege est arrivée au Burundi en visite officielle.

A celle de 2007, entre El Hadj Hussein Radjabu et Pierre Nkurunziza, peut-on analyser aussi comme un choc de civilisations. Ainsi, l'islam politique est perçu comme un problème par la plupart des chrétiens. Selon la déclaration du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et Madagascar du 29 juillet 1978 tenue à Nairobi, « *l'islam pose un problème à la plupart des diocèses* »[263].

El Hadj Hussein Radjabu, un musulman convaincu qui a des liens culturels avec le monde arabe surtout avec le Soudan d'Omar el Bashir, dès sa présidence au parti CNDD-FDD a pu influencer l'institutionnalisation de fêtes musulmanes et promouvoir l'émergence des musulmans dans l'administration publique. Il est contre la culture occidentale. L'ancienne deuxième vice-présidente Alice Nzomukunda confirme ce propos, en disant que « *non seulement Radjabu était contre l'intelligentsia, surtout ceux qui venaient d'Europe, mais encore et surtout, il était contre les Européens eux-mêmes. Pour lui, il n'avait pas besoin de leurs idées mais de leur argent. H. Radjabu était craint et haï en même temps, en particulier par des intellectuels de Bujumbura* »[264]. Ici, ce qui nous intéresse, c'est le fait qu'El Hadj Hussein Radjabu se méfie de la civilisation occidentale, autrement dit, de la civilisation judéo-chrétienne. Selon S.-P. Huntington, « *la politique globale se recompose selon des axes culturels. Les peuples et les pays qui ont des cultures semblables se rapprochent, ceux qui ont des cultures différentes*

[263] CHEZA (M.), DERROITTE (H.), LUNEAU (R.), *Op.cit.*, p. 232.
[264] NZOMUKUNDA (A.), cité par BANSHIMIYUBUSA (D.), *op.cit.*, p. 586.

s'éloignent »[265]. Sur le même raisonnement que S.-P. Huntington, nous comprenons que la politique internationale anti-terroriste est conçue et pilotée par le monde de la civilisation judéo-chrétienne. Dr Sudi Ndikumana ajoute que « *depuis le 11 septembre 2001, le phénomène du World Trade Center, l'image mondiale de l'Islam fut ternie, et les musulmans en général subissent une mauvaise presse (…) Qui pourrait faire confiance aux musulmans ? Et de l'autre côté de groupes de jeunes musulmans furent orientés dans la lecture extrémiste de la situation (…). Difficile de disséquer les mauvais musulmans aux Bons (...)* »[266]. C'est pourquoi, dans cette crise interne du système CNDD-FDD opposant H. Radjabu et le président d'alors, la politique internationale anti-terrorisme aurait été exploitée par le camp du président pour trouver plus de soutien au niveau international, car l'ordre mondial est organisé sur base de la civilisation judéo-chrétienne, entre des sociétés qui partagent des affinités culturelles et qui coopèrent les unes avec les autres[267].

En fin de compte, nous sommes d'accord avec S.-P. Huntington, lorsqu'il soulève que « *les communautés culturelles remplacent les blocs de la guerre froide, et les frontières entre civilisation sont désormais les principaux points de conflits à l'échelon mondial* »[268]. Sur ce, après la chute et l'emprisonnement d'El Hadj Hussein Radjabu et ses collaborateurs, le président d'alors est allé rendre visite au Souverain Pontifical, en 2009. Pour certains musulmans, ils qualifient cette visite comme une preuve qui prouve que le conflit entre El Hadj Hussein Radjabu et le président d'alors avait une dimension religieuse.

La subsistance de poids de l'héritage des églises chrétiennes sur les comportements socio-politiques des Burundais confirme notre première hypothèse selon laquelle le poids des facteurs historiques anti-islam liés à la colonisation et à la prépondérance des églises chrétiennes à la tête desquelles la puissante Eglise catholique, continue à peser lourd dans les comportements socio-politiques des Burundais. A cette première hypothèse, il faudrait peut-être y ajouter la deuxième hypothèse selon laquelle le facteur

[265] HUNTINGTON (S.-P.), *Op.ci.*, p.177.
[266] Entretien avec Dr NDIKUMANA Soudi le 05/11/2023.
[267] HUNTINGTON (S.-P.), *Op.cit*, p. 17.
[268] HUNTINGTON (S.-P.), *Ibid*, p. 177.

d'ordre international lié à la lutte anti-terroriste souvent confondue à la lutte anti-islam principalement depuis les attaques du World Trade Center aux U.S.A le 11 septembre 2001.

Section II. Du poids de facteurs socio-culturels islamiques à l'auto-exclusion des musulmans

Brièvement, ce sont les zanzibarites qui ont introduit l'islam dans la région de l'Afrique de l'Est et leurs relations avec les autochtones ont pu favoriser la conversion de ces derniers à l'islam.

Les nouveaux convertis ont assimilé les valeurs socio-culturelles islamiques. Ainsi, la culture arabo-musulmane privilégie la noblesse, la fraternité, la convivialité et la générosité, autant envers les proches qu'envers les étrangers. Ce sont des valeurs généralement vénérées, et par conséquent, les musulmans sont réputés très hospitaliers. Ces valeurs sont des atouts que les musulmans possèdent et pourraient les exploiter pour être à la hauteur de la gestion de la chose politique.

Concrètement, pour le cas du Burundi, nous essaierons de montrer d'abord le poids de l'héritage arabe et puis, nous analyserons l'incompatibilité de l'islam à la société moderne avec l'exclusion des femmes.

2.1. Du poids de l'héritage arabe

L'oumma est le ciment de la société musulmane dans laquelle les fidèles vivent en harmonie et transmettant des traits culturels à des nouvelles générations. Les scheiks et les imams sont les intermédiaires de transmission de cette civilisation en Afrique. Sur ce point, nous aurons à exposer comment l'attachement des musulmans burundais à la culture islamique et à la langue swahilie ainsi que l'incapacité de groupement hiérocratique dans la socialisation et l'encadrement politique des musulmans est comme une source de leur exclusion dans la politique nationale.

2.1.1. De l'attachement des musulmans à la culture islamique

La conversion à l'Islam est faite d'une façon pacifique, c'est-à-dire que des indigènes au service d'un musulman embrassent la foi de leurs maitres facilement. Sur ce propos, J.-P. Chrétien indique que « *la plupart des boutiques (duka) qui assuraient*

l'approvisionnement du personnel des postes militaires étaient tenues par des waswahili ou par des arabes, quelques-uns par des grecs »[269]. Le prosélytisme se fait entre le patron et les employés. Par conséquent, les nouveaux convertis se bornent à adopter la vie des musulmans, ils enterrent leurs morts selon les rites musulmans, etc. Christian Coulon explique que « *le texte musulman privilégie la vie de communauté : les observances islamiques sont, pour la plupart, publiques et sont autant de manifestations de cette vie commune qu'il s'agisse de la prière du vendredi, du Ramadhan et du Hadj (pèlerinage), (...). Ce groupe chaud, avec son éthique solidariste, offre une structure sécurisante. Il s'offre pour récupérer, tranquilliser ceux qui dérivent, les paumés, et généralement tous ceux qui ont quitté l'univers du village et de la famille, qui ont pris le large. Comment s'étonner que l'Islam progresse de façon spectaculaire et que ce soit en milieu urbain que cette sociabilité musulmane soit plus apparente* »[270].

Pendant la colonisation, les convertis qui désirent recevoir l'enseignement musulman devaient se rendre à Ujiji ou à Zanzibar où les madrasas zanzibarites étaient ouvertes pour les accueillir. Il est juste de souligner que les « madrasas » écoles coraniques, les fêtes musulmanes, et la mosquée surtout les cinq prières quotidiennes obligatoires sont les outils essentiels pour la transmission et le renforcement de la culture islamique. Qui plus est, la conversion à l'Islam est simple mais elle affecte tous les domaines de la vie. Du jour au lendemain de la vie, on change d'amis, d'habits et même de nom[271].

C'est pourquoi, la culture islamique impose aux femmes de porter une longue robe et leurs têtes doivent être couvertes de « hijab », une longue écharpe mais souvent noire. Selon le Coran, « *Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en parait et qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines ; et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris, ou à leurs pères,*

[269] CHRETIEN (J.-P.), « La fermeture du Burundi et du Rwanda aux commerçants de l'extérieur (1905-1906) : une décision de l'administration coloniale allemande », *in Entreprises et entrepreneurs en Afrique XIX-XX*, Tome 2, Paris, Harmattan, 1983, p. 42.
[270] COULON (C.), *Op.cit.*, pp. 51-52.
[271] Cheikh MUGWIZA, cité par SMITH (S.), « une enquête : L'islam au Rwanda, ilot préserve de la haine », *in Libération*, disponible sur, www.liberation.fr/planete /1995/08/09/l-islam-au-rwanda-ilot-preserve-de-la-haine 141858, consulté le 17/11/2023.

ou aux pères de leurs maris, ou à leurs fils, ou aux fils de leur maris, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères… »[272].

Et les hommes peuvent s'habiller à l'occidentale (pantalon et chemise). Mais, vendredi (Ijuma), le port d'une longue robe blanche appelée « Kanzu » et le « fez », sorte de chapeau révèlent leur attachement à la culture islamique. Le vrai musulman ne peut jamais boire l'alcool car c'est interdit. Selon le Coran, « *Ô les croyants ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du diable. Ecartez-vous en, afin que vous réussissiez* »[273]. L'islam interdit les musulmans de consommer certains aliments. Sur ce propos, le Coran dit que « *vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui d'Allah, la bête étouffée, la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne, et celle qu'une bête féroce a dévorée. Sauf, celles que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte (vous sont interdit aussi la bête) qu'on a immolée sur la pierre dressée, ainsi que de procéder au partage par tirage au sort au moyen de flèches. Car cela est perversité* »[274]. Ainsi, le groupement hiérocratique doit faire et respecter le Coran et la sunna. Cet attachement à la culture islamique fait de musulmans burundais d'autres types de Burundais à part entière, possédant une culture originale distincte de celle de la majorité.

Ainsi, l'école depuis longtemps façonnée par les missionnaires, a gardé certaines valeurs chrétiennes d'ailleurs est sous la domination des intellectuels organiques. D'où les musulmans ne se sentent pas du tout intégrés dans l'école qui reste fidèle à ses caractères coloniaux. En effet, le fait que les filles et les garçons étudient ensemble, ou le fait que les filles portent de jupe courte et sans voile, ou encore le fait que les filles sont enseignées par des enseignants masculins sont contre la culture islamique. C'est pourquoi, les musulmans restent hostiles à l'école moderne et se traduit par le refus de la scolarisation, qui accentue le ralentissement de l'accession sociale et politique des musulmans. Selon Christian Coulon, « *l'hostilité de nombreux milieux musulmans à*

[272] CORAN, Chapitre24 : verset 31.
[273] CORAN, Chapitre 5 : Verset 90.
[274] CORAN, *Chapitre 5 :* Verset 3.

l'école européenne assimilée par eux à l'école chrétienne, ne fit qu'aggraver cette régression sociale et politique de l'islam, désormais concurrencée par les modelés européens. Si l'islam maintenait son influence au niveau local et s'il gardait certaines attaches avec le monde arabe, il n'en devenait pas moins une sorte de religion de contrebande qui n'avait plus de prise sur le modernisme. Au moment des indépendances, ce fut l'élite chrétienne ou laïque qui triompha, y compris là où les musulmans, comme au Tchad, où à un degré moindre en Guinée-Bissau, étaient fort nombreux »[275]. Jusqu'à nos jours, beaucoup de musulmans se méfient de ces écoles. Cette méfiance des musulmans à l'enseignement moderne et occidental est renforcée par des Sheikh et des Imams qui prêchent dans les mosquées que l'école moderne est « *haram* » qui signifie interdit. Selon Aziza Bambara, *« un certain vendredi, lors de la grande pierre d'Ijuma, un Sheikh avait prêché que celui qui a ou fréquente (é) l'école moderne est considérée comme un mécréant, et il n'ira pas au paradis car l'enseignement moderne et occidental est haram* »[276].

C'est pour cette raison qu'il y a peu de hauts cadres musulmans par rapport aux chrétiens. Pour survivre et rester compatible avec la culture islamique, ils préfèrent réaliser des activités à caractère lucratif.

De ce fait, l'attachement des musulmans à la culture islamique confirme notre troisième hypothèse selon laquelle le très faible taux de scolarisation des musulmans consécutifs à leur très faible attraction envers l'école semble les confiner à d'autres activités directement lucratives : commerçants, mécaniciens, chauffeurs, etc. et les détourner de l'activité politique. Et cela semble se transmettre de génération en génération.

2.1.2. De l'attachement des musulmans à la langue kiswahili

Pour de nombreux peuples de l'intérieur du pays en Afrique orientale tout comme au Congo, le terme swahili signifie « *mahométan africain* », et, dans de nombreuses villes, le quartier swahili est le quartier musulman « *Uswahili* »[277]. Par-là, il est nécessaire de

[275] COULON (C.), « Réseau islamique », *in Politique africaine*, n°9, 1983, p. 74.
[276] Entretien avec Bambara Aziza, le 01 novembre 2023.
[277] KNPPERT (J.), « Quelques remarques à propos de l'histoire du swahili », *in Etudes congolaise*, Volume XII, N°1, 1969, p. 115.

compléter que le swahili est un terme qui se réfère à un type particulier de civilisation distincte de toute autre civilisation est-africaine. Il n'y a ni tribu swahili mais une culture swahili qui s'exprime dans pratiquement toutes les formes d'effort humain, d'habillement, de nourriture, d'arts et de métiers et dans une société particulière de la religion islamique[278]. Ainsi, les swahilis sont les premiers musulmans venus avec les Arabes (zanzibarites). Ensuite, pour les colonisateurs allemands et belges au Burundi, ce sont eux qui sont à l'origine de la conversion des indigènes à l'islam, cette dernière se fait en trois temps expliquant l'attachement des musulmans à la langue kiswahili.

D'abord, les autochtones se convertissent à l'islam grâce à l'union des mariages surtout entre les swahilis et les femmes autochtones. Car les autochtones seraient attirés par la dot, d'une manière générale assez considérable qu'offrent les swahilis. Claude Gakumba considère que « *la population musulmane croît d'autre part, grâce aux mariages entre waswahili et femmes autochtones, très prolifiques : la dot, chez les waswahili est assez élevée, d'où la tendance à rechercher des unions avec des jeunes filles barundi, dont les parents sont moins exigeants* »[279] et Louis Baeck ajoute que « *le village de swahili attire le plus grand pourcentage de femmes rwanda et rundi du fait qu'ils sont capables de payer une dot plus importante* »[280].

Ensuite, les indigènes se convertissent à l'islam grâce à la fraternité, à la solidarité et à l'empathie entre le patron et l'employé, car des indigènes au service de waswahili musulmans embrassent la foi de leurs maîtres après 1 ou 2 années[281]. Ainsi, les musulmans sont réputés au commerce, or, les autochtones quittent les milieux ruraux pour chercher un emploi ou pour trouver un refuge, donc, ils seront embauchés par ceux-ci. C'est la raison pour laquelle ils embrassent facilement l'islam. A ce sujet, le cas de Nahayo qui devient Abdoul après sa conversion est très intéressant. Depuis « *ma conversion, je fus considéré comme le propre fils de mon patron. Je ne touchais plus de salaire. Il me donnait de temps en temps de l'argent de poche. Mon parrain avait un*

[278] GAKUMBA (C.), *Op.cit*. p. 66.
[279] GAKUMBA (C.), *Op.cit*. p. 43.
[280] BAECK (L.), *Etude du centre extra-coutumier d'Usumbura*, Bruxelles, Académie Royale des sciences coloniales, 1957, p. 42.
[281] BAECK (L.), *Op.cit. p*. 44.

magasin et j'y travaillais comme vendeur. J'aidais mon patron à servir les clients. En ce moment, j'avais déjà reçu mon permis de conduire et je pouvais faire des courses avec la voiture de mon patron. J'avais déjà gagné sa confiance. Il pouvait me confier d'importantes sommes d'argent »[282]. Le facteur économique et social a favorisé la conversion en masse des indigènes à la faveur d'une conjoncture économique.

Enfin, c'est le prosélytisme fait par les autochtones convertis à l'islam. Ce passage est soutenu par A. Sengera, lorsqu'il montre qu' « *après les premiers contacts entre les zanzibarites et les populations autochtones de la région du lac Tanganyika, la pénétration ou l'extension de l'Islam à travers tout le Burundi fut l'œuvre des africains islamisés et non pas des zanzibarites, ce qui a facilité l'essaimage rapide des lieux culturels dans tout le pays* »[283]. A l'intérieur du pays, l'islam a été apporté par les convertis. Ainsi, à Gitega, l'Islam a été apporté vers 1911 ou 1912 par des fundi (ouvriers) à l'époque de la colonisation allemande. Ils venaient bâtir des maisons de l'administration coloniale. Ils venaient de Rumonge et d'Usumbura. Il y avait aussi quelques commerçants. Il s'est créé un camp swahili à Nyamugari[284]. Et à Rugombo, l'Islam a été amené dans la région de Rugombo pour la première fois en 1920, par quatre personnes de religion musulmane qui travaillaient dans la compagnie « Ruzizi ». Ils venaient de Bujumbura[285]. Tous les autochtones convertis à l'Islam vivent aux quartiers swahilis, ce qui a facilité leur acculturation.

Pendant la colonisation la plupart des autochtones qui se convertissaient à l'islam brisaient totalement avec le monde rural. Ils s'attachaient à faire disparaître tout ce qui les rapprochait avec ses racines païennes. Ils changeaient leurs noms de famille. Ils arrêtaient de parler leur langue, kirundi. Les enfants qui naissaient en milieu swahili n'avaient pas la possibilité de connaître leur langue maternelle. Ils ne pouvaient pas non plus savoir à quel clan, ils appartenaient, finalement, tout ce qui se rapportait à la culture de leurs ancêtres[286]. Juma Radjabu complète sur ce sujet que, « *depuis que mon père se*

[282] BAECK (L.), *Ibid*. p. 64.
[283] SENGERA (A), *Op.cit*. p. 61.
[284] GAKUMBA (C.), *Op.cit*. p. 46.
[285] *Idem*, p.47.
[286] *Ibid.*, p. 42.

convertissait à l'islam, il n'a pas pu retourner dans son village natal à Nyamigogo. Il est resté ici (à Nyamugari) jusqu'à sa mort »[287]. Les convertis doivent essayer de parler la langue kiswahili pour mieux s'intégrer dans la nouvelle communauté.

Il sied de résumer que l'appartenance à la communauté musulmane, renforcée par l'adoption de la langue kiswahili, or la majorité de la population parle la langue nationale « kirundi ». D'où leur faiblesse dans la maitrise de kirundi et du français qui les amène à ne pas avoir l'habitude de prendre la parole en public et à se désintéresser de la chose politique, car celle-ci demande d'être communicateur. Selon Shabani Ndayizeye, « *on ne peut pas élire ou nommer quelqu'un qui ne savait pas transmettre un message envers le peuple dans la langue nationale comprise par la majorité de la population* »[288]. Partant de cette observation, nous sommes d'accord avec Juvénal Aboubacar Nsabimana qui explique que « *celui qui parle beaucoup le Kiswahili a du mal à tenir la parole devant la masse paysanne qui s'exprime en kirundi, et dans pas mal de circonstance, on évalue la capacité d'un responsable à base de sa parole. De même, un musulman qui a la capacité d'assumer sa responsabilité se retire lui-même de la scène politique quand il se rappelle qu'il n'est fort en langue nationale* »[289].

2.1.3. De l'incapacité de groupement hiérocratique dans la socialisation et l'encadrement politique des musulmans

D'un sens, toutes les religions (si l'on excepte les religions archaïques d'où est l'absence toute distinction entre le fidèle et l'officiant, entre les finalités proprement religieuses et les finalités collectives) relèvent d'une organisation. On y trouve en effet des rôles différenciés et une hiérarchie entre les rôles. On trouve aussi une distinction entre le milieu interne constitué par la société religieuse, les rapports entre les différentes catégories laïques ou profanes dans laquelle s'inscrit la société religieuse[290]. Par-là, nous comprenons que les religions n'aboutissent pas seulement à la création de la communauté mais aussi à l'organisation. Celle-ci se réalise lorsque certains de ses fidèles se voient attribuer des positions fondées sur la compétence ou le prestige lié à

[287] Entretien avec RADJABU Juma, le 01 novembre 2023.
[288] Entretien avec Ndayizeye Shabani…
[289] Entretien avec NSABIMANA Juvénal Aboubacar
[290] BOURDON (R.) et BOURRICAUD (F.), cité par BUTOYI (C.), *Op.cit.*, p. 13.

l'autorité. C'est pourquoi dans la communauté islamique du Burundi, le souci de continuité et de préservation de la doctrine a engendré l'émergence d'autorités hiérarchisées qui prennent en main les intérêts religieux des fidèles de la communauté. Ces autorités hiérarchisées forment le groupement hiérocratique qui est des Sheikh et des imams.

Sommairement, en 1982, l'Abbé Jean Hakizimana[291], responsable de la paroisse Saint-Augustin de Buyenzi, fit une enquête sur l'islam au Burundi. Il s'étonna de voir que les activités des musulmans sont en pleine croissance et coordonnées. D'où il conclut que la première défaillance de l'islam burundais est « *d'ordre structurel* ». À cette époque, la communauté musulmane manquait de représentant reconnu par tous et capable d'organiser et de coordonner les activités de la communauté.

C'est ainsi que la communauté islamique du Burundi est alors créée en 1983. Elle est agréée par l'ordonnance 560/19/83. Elle était la seule association musulmane reconnue par l'Etat. Elle était la seule habilitée à organiser des pèlerinages à la Mecque, de collecter et de gérer les fonds nationaux ou en provenance de bailleurs, de promouvoir les œuvres sociales : construction des mosquées, écoles, etc… Et pour la représentativité de l'organisation, il s'agit de mener une action de groupe de pression plus efficace au service de la communauté. Selon C. Gakumba, « *la COMIBU est structurée en plusieurs départements auxquels on a assigné diverses missions. Les fidèles sont regroupés en unités de base dites « bureaux régionaux ». Son but premier est de regrouper dans une seule communauté les différentes associations musulmanes dispersées dans le pays et de les organiser autour d'un objectif commun : celui de diffuser et de faire triompher l'islam dans notre pays* »[292].

Néanmoins, la COMIBU est sous contrôle de ce groupement hiérocratique qui s'occupe seulement des affaires religieuses et sociales. Et il ignore la socialisation et l'encadrement politique des musulmans. Il arrive parfois que les Sheikh et les imams découragent et interdisent les musulmans de s'engager dans la politique.

---

[291] HAKIZIMANA (J.), « synthèse d'une enquête faite sur l'islam au Burundi », *in Au cœur de l'Afrique*, 23 n°1, Janvier-Février 1983.
[292] GAKUMBA (C.), *Op.cit.* p. 58.

Cette observation est confirmée par Adjara Nduwimana lorsqu'elle dit que « *les sheikh et les imams nous enseignent de ne pas militer dans les partis politiques et de se désintéresser de la politique parce qu'ici au Burundi, il n'y a pas l'application de la charia, donc faire la politique au Burundi en tant que musulman est haram* »[293]. Cette incapacité de groupement hiérocratique dans la socialisation et l'encadrement politique des musulmans est la source de désintéressement des musulmans de la politique.

2.2. L'incompatibilité de l'Islam à la société moderne avec l'exclusion des femmes

La société burundaise est occidentalisée à partir de la colonisation par les colonisateurs et les missionnaires dans ce qu'ils appelaient la « *mission civilisatrice* ». Les premiers ont dominé le système politique et économique par la modernisation et les seconds ont transformé la société au niveau culturel et social par l'évangélisation. Daniel Nyambariza ajoute que « *le passé du Burundi, gravé dans la mémoire de ses conteur-historiens n'a survécu que très difficilement à l'acculturation que la civilisation judéo-chrétienne imposait aux territoires conquis* »[294].

Les femmes burundaises ont été discriminées dans la société ancienne mais trouvent leur salut dans la civilisation judéo-chrétienne. Elles ont le droit d'exercer le travail et d'occuper de postes de responsabilité comme les hommes. Elles peuvent être présidentes ou pasteurs dans certaines églises chrétiennes. Par contre, les femmes musulmanes sont vues comme prisonnières de l'Islam, qui leur empêche de jouir de cette liberté. Leur exclusion pourrait se justifier parce qu'elles sont sur le terrain dominé par la civilisation judéo-chrétienne d'où elles doivent se conformer à cette civilisation. Selon Dr Sudi Ndikumana, « *la question des femmes est cruciale, car elles furent marginalisées de l'intérieur à l'extérieur selon les contextes. La majorité des familles musulmanes avaient une lecture biaisée de textes islamiques révélés et aussi une peur qu'elles apostasient de leur religion une fois en contact avec d'autres civilisations* »[295].

Pour bien expliquer cette incompatibilité de l'Islam à la société moderne vers l'exclusion des femmes, nous commençons par évoquer la sourate du Coran : An-Nisa

[293] Entretien avec NDUWIMANA Adjara, le 01 novembre 2023.
[294] NYAMBARIZA (D.), *Le Burundi : essai d'une bibliographie 1959-1973*, Bujumbura, U.B, 1974, p. 5.
[295] Entretien avec Dr NDIKUMANA Soudi

(les femmes), « *les hommes ont une autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens* »[296]. L'islam impose une société phallocrate[297]. De-là, dans la culture islamique, une femme ne peut voyager à l'intérieur de son pays, ou à l'étranger, sans une autorisation signée de son mari, de son fils, voire de son petit-fils[298]. Sur la même logique, Juvénal Aboubacar Nsabimana ajoute que « *la femme musulmane est censée rester à la maison pour s'occuper des activités ménagères (...) La culture islamique qui exige à la femme un certain nombre de règles à respecter pour qu'elle puisse se lancer dans les activités de la vie quotidienne et politique notamment des règles d'habillement, demande de permission de sortir de la part de son tuteur ou son époux, ne pas prendre un long voyage sans la compagnie de son mari*»[299]. Pour respecter ces exigences de l'Islam, beaucoup de femmes musulmanes ne travaillent pas souvent et au cas contraire, elles doivent travailler dans des milieux réservés aux femmes seulement. C'est-à-dire qu'elles doivent travailler seulement dans les institutions réservées pour elles comme dans les écoles des filles, dans les banques réservées aux femmes et de la médecine.

Selon Ally Bilal, « *les interprétations conservatrices de la culture islamique peuvent contribuer à des normes sociales qui limitent la participation des femmes dans la vie quotidienne et politique. Cela peut se manifester à travers des restrictions liées à l'éducation, à l'emploi, à la prise de décision politique, ou à la vie publique en général* »[300]. Sur ce propos, Sakyna Hatungimana ajoute que « *les femmes musulmanes ne peuvent pas parler en public, devant les hommes, elles doivent s'occuper des activités ménagères, et même si elles arrivent à accéder à un poste politique. C'est difficile pour elles de tenir un discours devant les hommes car elles ne sont pas habituées* »[301]. Selon l'islam, la voix féminine est interdite dans une assemblée ou dans une réunion mixte. Sur ce sujet, lors des élections législatives jordaniennes de 1993, une candidate a dû se

[296] CORAN, Chapitre 4 : verset 34
[297] La société où le pouvoir est exercé par des hommes, autrement dit une société où l'homme est supérieur à la femme.
[298] LAHAMA (J.) - traduit, *Les femmes dans l'islam : un monde caché,* Québec-Paris, Belfond, 1995, p. 229.
[299] Entretien avec NSABIMANA Juvénal Aboubacar.
[300] Entretien avec Ally Bilal.
[301] Entretien avec Sakyna Hatungimana, le 13/11/2023.

battre pour prendre la parole au cours d'un débat électoral, car les extrémistes islamistes s'opposaient à ce qu'une voix féminine se fasse entendre dans une réunion mixte[302]. Selon le Coran, « *Ô femmes du Prophète ! Vous n'êtes comparables à aucune autre femme. Si vous êtes pieuses, ne soyez pas trop complaisantes[303] dans votre langage, afin que celui dont le cœur est malade (l'hypocrite) ne vous convoite pas. Et tenez un langage décent* »[304]. Et le hadith ajoute que « *aucun peuple plaçant une femme à la tête de ses affaires ne pourra prospérer* »[305]. Ce hadith, qu'il soit authentique ou non, ce hadith est et a été ensuite utilisé contre toutes musulmanes ayant acquis une stature politique. A titre d'illustration, il a été fréquemment cité par les adversaires de Benazir Bhutto[306] en Pakistan. Et en Turquie, le mécontentement suscité par la présence d'une femme, Tansu Ciller, à la tête du pays s'est manifesté lors d'un congrès tenu en Août 1993 en l'honneur de l'ex-premier ministre Mesyut Yilmaz, au cours duquel les délégués se sont mis à chanter : « *Mesyut Koltuga, Tansu mut fago* », « Mesyut au pouvoir, Tansu à la cuisine »[307].

Dans ce contexte, les femmes musulmanes hésitent de jouir de cette liberté de participation dans la gestion des affaires politiques de peur qu'elles puissent être taxées des mécréants. Et de l'autre côté, il faut sauvegarder les relations familiales solides entre les musulmans. Par conséquent, elles acceptent de se conformer à ce poids de l'islam. Selon Hasangirabakize Khamissi, « *les femmes sont soumises à certaines restrictions pour se conformer aux prescrits de l'islam* »[308].

L'attachement des musulmans à la langue kiswahili et l'incompatibilité de l'Islam à la société moderne avec l'exclusion des femmes, confirment notre quatrième et dernière hypothèse selon laquelle les barrières culturelles notamment leur langue préférée le kiswahili et la très faible place accordée à la femme musulmane dans la vie sociale et surtout politique, peuvent également constituer des obstacles à l'accession des

[302] LAHAMA (J.), *Op.cit*., pp. 250-251.
[303] Ne montrez pas trop de complaisance dans vos paroles par crainte que l'homme qui vos écoutes ne conçoivent de la passion pour vous.
[304] CORAN, Chapitre 33 : verset 3.
[305] LAHAMA (J.), *Ibid*., p.127.
[306] I*bid*.
[307] *Idem*, p. 251.
[308] Entretien avec Hasangirabakize Khamissi, le 14 novembre 2023.

musulmans aux différents postes politiques. Ces barrières les poussent souvent à l'auto exclusion.

Conclusion du quatrième chapitre

Le présent dernier chapitre était centré sur l'analyse les facteurs qui font que les musulmans restent une minorité politique au Burundi. En effet, ces facteurs sont liés d'abord, à l'existence du poids des églises chrétiennes sur les comportements socio-politiques de burundais, qui se manifeste par la transmission générationnelle des facteurs historiques anti-islam. Cette existence est favorisée par le poids de l'héritage institutionnel colonial. Ensuite, ils sont associés à la politique internationale anti-terroriste, d'où l'exclusion d'une élite musulmane. Ceci est visible lorsqu'il s'agit d'une lutte interne entre une élite musulmane et non-musulmane, cette politique devient un outil d'appui de soutien au niveau international, car elle renforce une élite chrétienne et légitime l'exclusion de son antagoniste, autrement dit cette politique favorise la disqualification de l'élite musulmane à la politique. Enfin, ils sont attachés au poids de facteurs socio-culturels islamiques qui favorise l'auto-exclusion des musulmans dans la chose politique.

CONCLUSION GENERALE

Notre travail de recherche est intitulé « **problématique de la mobilisation et de la participation politique des musulmans au Burundi : Enjeu et défis** ». Il s'agit au départ d'une recherche scientifique intéressant le phénomène d'exclusion des musulmans dans la gestion de la chose politique. C'est sur cette base que nous nous sommes posé la question centrale suivante : qu'est-ce qui explique la sous-représentation des musulmans dans les différentes institutions du Burundi malgré leur militantisme politique remarquable depuis la lutte pour l'indépendance et principalement à l'accession du CNDD-FDD au pouvoir en 2005 ? Pour répondre scientifiquement à cette question, nous nous sommes donné une série d'hypothèses de travail. Comme première hypothèse, nous avions postulé que « le poids des facteurs historiques anti-islam liés à la colonisation et à la prépondérance des églises chrétiennes à la tête desquelles la puissante Eglise catholique, continue à peser lourd sur les comportements socio-politiques des Burundais ». A cette première hypothèse, il faudrait peut-être y ajouter la deuxième hypothèse selon laquelle, «le facteur d'ordre international lié à la lutte anti-terroriste souvent confondue à la lutte anti-islam principalement depuis les attaques du World Trade Center aux U.S.A le 11 septembre 2001 ». Cela a été analysé surtout depuis l'avènement des missionnaires et des colonisateurs européens au royaume de l'Urundi, qui se transformait en concours de domination entre l'alliance missionnaires-Etat colonial contre l'islam. Pour écraser la résistance des musulmans, l'Etat colonial et l'église catholique ont initié la politique de la construction et de la socialisation des facteurs historiques anti-islam, à travers l'école, la presse et l'église. Sur ce, la politique de la ségrégation des musulmans et celle de règlementation de la société burundaise à la chrétienté avait renforcé l'inculcation des facteurs historiques anti-islam aux indigènes et le dénigrement des musulmans.

Qui plus est, la période postcoloniale témoignait la subsistance de l'héritage colonial caractérisée par le repli clientéliste des musulmans dans le but de pouvoir survivre et tirer des profits dans l'administration publique. De-là, la période post-Arusha était marquée par le militantisme et la montée en puissance des musulmans au sein des

institutions étatiques ainsi que dans le parti CNDD-FDD au pouvoir depuis 2005, mais cette situation de position de force a duré un laps de temps.

Ainsi, donc, l'exclusion systématique des musulmans au sein des institutions étatiques et du parti CNDD-FDD est le résultat de l'existence du poids des églises chrétiennes sur les comportements socio-politiques des Burundais. Il faut ajouter que la politique internationale anti-terroriste ait des effets sur la politique nationale, surtout en cas de conflit interne oppose une élite musulmane et non-musulmane. Cette dernière pourrait exploiter cette politique pour avoir du soutien au niveau international parce qu'un ordre mondial est organisé sur base de civilisation. Nous avons observé que la crise interne de 2007 au pouvoir CNDD-FDD a fait objet de ce facteur d'ordre international. Il faut ajouter que ce facteur sollicite le renforcement de la sécurité, ce qui affecte les libertés civiles et crée un environnement où les musulmans se sentent surveillés ou ciblés, ce qui désintéresse les musulmans en politique.

Quant à la troisième hypothèse, elle stipulait que « le très faible taux de scolarisation des musulmans consécutifs à leur très faible attraction envers l'école semble les confiner à d'autres activités directement lucratives : commerçants, mécaniciens, chauffeurs, etc. et les détourner de l'activité politique ». A ce niveau, depuis longtemps les musulmans sont attachés à la civilisation arabo-musulmane qui fait d'eux une catégorie de citoyens possédant une culture distincte par rapport à celle de la majorité de Burundais. C'est à travers cette distinction culturelle entre la minorité musulmane et la majorité chrétienne caractérisée par le rapport de domination qui pousse les musulmans à se marginaliser eux-mêmes et à renoncer au conformisme. Ainsi, ils préfèrent ne pas fréquenter les écoles de type occidental chrétien en se lançant dans les activités lucratives. Et le groupement hiérocratique de la communauté musulmane du Burundi est incapable d'engendrer l'encadrement politique des musulmans, il se contente de s'occuper seulement des affaires religieuses et sociales.

La quatrième et dernière hypothèse de notre recherche que nous avons confirmée, complétait la deuxième hypothèse, disait que « les barrières culturelles notamment leur langue préférée le kiswahili et la très faible place accordée à la femme musulmane dans la vie sociale et surtout politique, peuvent également constituer des obstacles à

l'accession des musulmans aux différents postes politiques. Ces barrières les poussent souvent à l'auto exclusion ». De part cette hypothèse, nous avons constaté que la langue kiswahili est le ciment de relations entre les musulmans, elle est aussi comprise comme un signe d'appartenance d'une nouvelle famille pour les convertis, et plus encore, elle est considérée comme un processus de changement culturel du mécréant au croyant.

Toutes ces considérations prouvent l'attachement des musulmans à la langue kiswahili mais cette dernière les éloigne du militantisme et de la participation politique car plus de Burundais communiquent dans la langue nationale « le kirundi » et par conséquent, ils ont une faible maîtrise du swahili. De même, l'incompatibilité de l'islam à la société moderne autrement dit à la société burundaise qui est dominée par la civilisation judéo-chrétienne conduit aux femmes musulmanes à se conformer à l'islam en renonçant à leur droit offert par celle-ci, de la participation à la chose politique, de peur d'être taxées à l'apostasie et de garder de liens familiaux.

Le fait que les musulmans soient une minorité politique au Burundi est le résultat d'existence de facteurs historiques anti-islam qui sont pérennisés et véhiculés par l'hégémonie idéologique et culturelle occidentale chrétienne. Concrètement, c'est cette hégémonie chrétienne qui empêche l'accession des musulmans dans les institutions étatiques. C'est pourquoi, le bloc historique qui est l'alliance entre les églises chrétiennes, les élites chrétiennes (les intellectuels organiques) et la masse populaire doit disparaître pour que le changement ait lieu. A la question de savoir comment rompre cette situation, Antonio Gramsci affirme que la révolution doit résulter de la rupture hégémonique, c'est-à-dire arriver à « *détruire une hégémonie et en créer une nouvelle* »[309], autrement dit les musulmans doivent créer une nouvelle hégémonie idéologique et culturelle qui pourrait prôner le rétablissement des institutions républicaines et réconcilier la cohabitation pacifique de l'islam avec le christianisme. Et le groupement hiérocratique de la communauté musulmane du Burundi doit s'occuper de la politique pour encadrer les musulmans dans la gestion de la chose publique.

[309] GRAMSCI (A.), *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1978, p. 179.

Pour terminer notre travail, nous voudrions reconnaître le caractère inachevé de notre objet d'étude. Ainsi, nous croyons avoir jeté les bases solides des savoirs en ce qui concerne notre objet d'étude pour le cas des musulmans Burundais. Les limites de notre travail constitueraient les débuts pour tout autre chercheur voulant puiser dans le même classeur et surtout voulant prolonger des études sur la problématique de la mobilisation et de la participation politiques des musulmans au Burundi: Enjeux et défis.

BIBLIOGRAPHIE

1. Les ouvrages généraux

ANSART (P.), *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, PUF, 1977.

ALTHUSSER (L.), *Pour Marx*, Paris, Edition la Découverte, 1986.

ANSART (P.), *Les idéologies politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974

BAECK (L.), *Etude du centre extra-coutumier d'Usumbura*, Bruxelles, Académie Royale des sciences coloniales, 1957.

BAECHLER (J.), *Précis de la démocratie*, Paris, Edition UNESCO, Calmann-Lévy, 1994.

BERQUE (J.), *Le coran. Essai de traduction*, Toulouse, Edition Albin Michel, 2002.

BRIEY (C.), *Les sphinx Noir. Essai sur les problèmes de colonisation africaine*, Paris, Berger Levrault, 1926.

BOURDIEU (P.), *Question de sociologie*, Paris, Ed. De Minuit, 1980.

BOUBON (R.) et BOURRICAUD (F.), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

BURDEAU (G.), *Traité de science politique*, Tome X, *La révolte des colonisés*, Paris, Economica, 1986.

BENOIST (J.-R.), *Eglise et pouvoir colonial au Soudan français dans la Bouche du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala, 1987.

BERNAULT (F.), *Démocraties ambiguës en Afrique centrale : Congo-Brazzaville, Gabon (1940-1965)*, Paris, Karthala, 1996.

BOYER (C.), *Etude exploratoire du concept de mobilisation individuelle et collective au sein des équipes de projets*, Québec, UQAC, 2014.

BRAUD (P.), *La vie politique, Paris*, PUF (col. « Que sais-je ? »), 1982.

COULON (C.), *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1998.

COIFFARD (J.L), *Soixante ans de colonisation au royaume du Burundi : 1902-1960*, Mémoire de D.E.S d'Histoire, [s.l], [s.é], 1965.

CHEZA (M.), DERROITTE (H.), LUNEAU (R.), *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*, Paris, Edition du Centurion, 1992.

CAZENEUVE (J.), *Sociologie de la radio-télévision*, Paris, Presses Universitaire de France, 1969.

CRIGNON (C.), *L'ordre de classes. Les fonctions sociales de l'enseignement*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.

CADART (J.), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Paris, L.G.D.J. 2é éd, 1979.

CORAN

SCHWARTZENBERG (R.-G), *Sociologie politique*, Paris, Montchrestien, 1991.

COLLART (R.), *Les débuts de l'Evangélisation au Burundi*, Bologne, Les Editions Missionnaires Italiennes, Tome 2, 1981.

COULON (C.), *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.

CHARLES (R.), *Le droit musulman*, Paris, P.U.F., Col. «Q.S.J.», n°720, 1982.

CORNEVIN (R.) et CORNEVIN (M.), *Histoire de l'Afrique, des origines à la 2é guerre mondiale*, Paris, Payat, 1964.

DURKHEIM (E.), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988.

DELAURIER (C*.), Paroles et écrits de Louis RWAGASORE leader de l'indépendance du Burundi*, Bujumbura et Paris, Iwacu et Karthala, 2012.

DURAND (J.-P.) et WEIL (R.), *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 1989.

DAYE P., *L'Empire colonial belge*, Bruxelles, Edition du soir, 1923.

DORTIER (J.-F), *Le dictionnaire des sciences sociales*, Paris, éd. Sciences Humaines, 2003.

DRUON (M.), *Réforme la démocratie*, Paris, Librairie Plon, 1962.

DUFOUR (F.-G.), *La sociologie historique : traditions, trajectoires et débats*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2015.

EBOUSSI BOULAGA (F.), *Christianisme sans fétiche : révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.

GRAWITZ (M.), *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1994.

GLASER (A.), SMITH (S.), *L'Afrique sans Africains ; le rêve blanc du continent noir*, Paris, Edition Stock, 1994.

GAHAMA (J.), *Le Burundi sous Administration Belge*, Paris, Karthala, 2001.

HUNTINGTON (S.-P.), *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

HUNTINGTON (S.-P.), *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, 2004.

KARL (M.), *Le manifeste du parti communiste*, Londres, Edition Bibebook, 2016.

LAHAMA (J.)- traduit, *Les femmes dans l'islam : un monde caché*, Québec-Paris, Belfond, 1995.

LAZARSFELD (P.), BERELSON (B.) et GAUDET (H.), *The people's choice*, New York, Columbia University Press, 1948.

LEWIS (B.), *Le langage politique de l'islam*, Paris, Gallimard, 1988.

LECOMTE (J.-P.), *La sociologie politique*, Paris, Gualino Editeur, 2005.

LAVROFF (D.-G), *Histoire des idées politiques depuis le XIXème siècle*, Paris, Dalloz, 2ème édition, 1978.

LEVAIN (P.), *La chose politique : la France de demain*, Paris, Economica, 1988.

MARX (K.), *L'idéologie allemande*, Paris, Edition sociale, 1968.

MACHIAVEL (N.), *Le prince*, traduit et publié en français pour la première fois en 1921, S.L, S.D.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

MOREAU (R.-L.), *Africains musulmans*, Paris, Inades Edition-Présence Africaine, 1982.

MANIRAKIZA (M.), *Burundi : 50 ans d'indépendance 1962-2012*, Bujumbura, Lavigerie, 2012.

MWOROHA (E.), *Peuples et rois de l'Afrique des lacs : le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle*, Dakar-Abidjan, Les nouvelles Edition Africaines, 1977.

MWOROHA E. (dir.) et *alii*, *Histoire du Burundi, des origines jusqu'à la fin du XXe siècle*, Paris, Hatier, 1996.

NIYONZIMA (H.), *Burundi, terre des héros non chantés : du crime et de l'impunité*, Vernier, Les Editions Remesha, 2004.

NINDORERA (W.), Le CNDD-FDD au Burundi ; le cheminement de la lutte armée au combat politique, Berghof transitons série n°10, Berghof Foundation, 2012.

NYAMBARIZA (D.), *Le Burundi : essai d'une bibliographie 1959-1973*, Bujumbura, U.B, 1974.

NTIBAZONKIZA (R.), *Burundi : au royaume des seigneurs de la lance ; une approche historique de la question ethnique au Burundi. De l'indépendance à nos jours*, Tome 2, Bruxelles, Droits de l'homme ASBL, 1992.

NTIBAZONKIZA (R.), *Au royaume des seigneurs de la lance : De l'indépendance à nos jours (1962-1992)*, Bruxelles, Droit de l'homme, 1992.

POPPE (G.), *L'assassinat de Rwagasore, Lumumba Burundais*, Bujumbura, Edition Iwacu, 2012.

PERRAUDIN (J.), *Naissance d'une Eglise, Histoire du Burundi chrétien*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1963.

SOURDEL (D.), *L'islam*, Paris, Presse universitaire de France, 1968.

SARTRE (J.-P.), *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972.

TOURAINE (A.), *Sociologie de l'action, Paris*, Editions du Seuil, 1965.

TCHATHKOTINE (S.), *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1952.

RUGGIERI (G.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, Paris, Beauchesne, 1988.

RYCKMANS (P.), *Une page de l'histoire. L'occupation coloniale dans l'Urundi*, Bruxelles, Institut Royal colonial belge, 1953.

ROBERT (P.), *Petit Robert : dictionnaire de langue française*, Paris, Liris Interactive, 2001.

RODES (G.), *Introduction à la sociologie générale*, Paris, Col point, Seuil, V1, 1970

RENE (O.), BENJAMIN (S.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.

WEBER (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pion, 1964.

WEBER (M.), *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

WEBER (M.), *Economie et société*, T1, Paris, Plon, 1971.

2. Thèses et mémoires

BANSHIMIYUBUSA (D.*), Les enjeux et défis de la démocratisation au Burundi. Essai d'analyse et d'interprétation à partir des partis politiques*, Thèse de doctorat en Science Politique, Université de Pau et des Pays de l'Adour (UPRA), 2018.

BUGWABARI (N.), *L'idéologie de l'Eglise Catholique d'Afrique Belge à travers la crise scolaire de 1954-1956*, Bujumbura, UB, FLSH, Mémoire en Histoire, 1984

BUTOYI (C.), *Islam et Politique au Burundi en Mairie de Bujumbura (1993-1998)*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Histoire, 2001.

BUTIJE (V.), *Etude historique de Rumonge*, Bujumbura, ENS du Burundi, Mémoire en Histoire, 1972.

TOYI (O.), *Crises de la démocratisation et politique publiques urbaines de l'habitat dans la ville de Bujumbura de 162 à 2009*, Thèse de doctorat en Science Politique, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2012.

DESLAURIER (C.), *Un Monde politique en mutation : Le Burundi à la veille de l'indépendance (1956-1961*), Paris, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Thèse de doctorat en Histoire Politique, Vol.2, 2002.

CREZEGUT (A.), *Inventer Gramsci au XXe siècle : décomposition d'une intelligence française au prisme italien*, Ecole Doctorale de Science Po, Thèse de doctorat en Science Politique, 2020.

JACQUIN (J.), *Le bien-être des enfants de 5 à 7 à l'école : Evolution et relations avec le processus d'adaptation scolaire*, Thèse de doctorat de psychologie de l'enfant et de l'éducation, Nantes Université, le 7 février 2023.

LAMARCHE (C.), *Les minorités ethno-culturelles : une analyse fondée sur la théorie sociale critique et le concept de reconnaissanc*e, Mémoire de la Maitrise en science politique, Université du Québec à Montréal, 2008.

HARAGIRIMANA (M.), *Le pouvoir CNDD-FDD et la conquête de l'identité swahilo-musulmane (2005-2010)*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Histoire, 2013.

MARISSAL (J.), *L'islam et les royaumes interlacustres de l'Afrique de l'Est au XIXe siècle*, Thèse de doctorat en Histoire, Tome 2, Paris, 1976.

MUNTUNUTWIWE (J.-S), *La violence politique au Burundi. Essai d'analyse explicative et interprétative*. Thèse de Doctorat en Science Politique, UPA, Avril, 2009.

MARENO (C.), *Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le coran. Dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques*, Thèse de doctorat de Langue & littérature étrangère- Etudes arabes, Université de Strasbourg, 2016.

MARIRO (A.), *L'enseignement et formation nationale au Burundi*, Paris, Université René Descartes, Thèse de doctorat, 1981.

NZITUNGA (A.), *Les aspects socio-politiques du Burundi vus par le journal Ndongozi*, Bujumbura, UB, FLSH, Mémoire en Histoire, 1997.

NZOPFABARUSHE (L.), *Fondements de la légitimité des pouvoirs autoritaires postcoloniaux en Afrique : cas du Burundi sous la Première République*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Science Politique, 2022.

NIMUBONA (J.), *Le peuplement séparé dans la ville d'Usumbura et ses implications socio-économiques (1940-1960*), Bujumbura, UB, FLSH, Mémoire en Histoire, 1991

NIYONGABO (C.), *Rumonge. Centre du sud de l'Imbo*, Bujumbura, UB, Mémoire en Histoire, 1978-1979.

GAKUMBA (C.), *L'islam au Burundi de 1896 à 1986*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Histoire, 1987.

KWITEGERETSE (G.), *Mwambutsa Bangiricenge : Une biographie royale*, Bujumbura, UB, FLSH, Mémoire en Histoire, 1988.

KADOYI (C.), *Analyse des phénomènes socio culturelle et politique au sein de la commune cosmopolitique de Buyenzi : De 1960 à 2012*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Histoire, 2012.

SURUMWE (C.), *Histoire du Congo Belge de Bujumbura*, Bujumbura, E.N.S., Mémoire en Histoire, 1971.

SENGERA (A), *Les bases psycho-sociologiques des conversions à l'islam, enquête à Rumonge*, Bujumbura, U.B, Mémoire en Histoire, 1984.

3. Journaux, revues, articles de revues et chapitre d'ouvrages

COULON (C.), « Réseau islamique », *in Politique africaine*, N°9, 1983, pp. 68-83.

CONSTANTIN (F.), « Communautés musulmanes et pouvoir politique en Afrique orientale (XIXe-XXe siècle) », in *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIXe– XXe siècle)*, Paris, Karthala, 1991.

Constitution de 2018.

CLOUTIER (Y.), « Gramsci et la question de l'idéologie », in *revue Philosophique*, vol. 10, numéro 2, Sociétés de philosophie du Québec, 1983, pp. 243-253.

CHRETIEN (J.-P.), « la fermeture du Burundi et du Rwanda aux commerçants de l'extérieur (1905-1906) : une décision de l'administration coloniale allemande », in *Entreprises et entrepreneurs en Afrique XIX-XX*, Tome 2, Paris, Harmattan, 1983, pp. 25-48.

GAHAMA (J.), « Les partis politiques et la recherche de l'indépendance », in *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est, XIXé-XXé siècle*, Paris, Karthala, 1991, pp. 135-158.

KNPPERT (J.), « Quelques remarques à propos de l'histoire du swahili », *in Etudes congolaise*, Volume XII, N°1, 1969, pp. 111-126.

LANGELIER (R.-E.), « L'influence des medias électroniques sur la formation de l'opinion publique : du mythe à la réalité », In *Lex Electronica*, vol.11 n°1, 2006, *l'Afrique*, 23 n°1, Janvier-Février 1983, pp. 13-22.

RUTEMBESA (F.), « L'implantation missionnaire et les stratégies du Christianisme au Burundi, selon Monseigneur HIRTH (1898-1922) », in *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est XIXe siècle*, Paris, Karthala, 1998, pp. 403-414.

MEDARD (J.-F.), « Le rapport de clientèle : du phénomène social à l'analyse politique », *Revue française de science politique*, Vol.26, n°1, 1976, pp. 103-131.

MASTA (S.), « *Le danger de la balkanisation ethnique des zones* », in *Renouveau* du Burundi n°4325 du vendredi 18 mars 1994, Bujumbura, 1994.

MARANTZIDIS (N.), « Clientélisme politique et exclusion sociale : le cas des Tsiganes en Grèce », in *Politique et Sociétés*, Québec, Société québécoise de science politique, Vol.18, n°3, 1999, pp. 145-161.

NYAMBARIZA (D.), « L'occupation des terres de la plaine de Bujumbura par les Swahili, 1933-1935 », in *Cahier d'histoire*, Bujumbura, U.B, Département d'Histoire, N°3, 1985, pp. 53-80.

4. Rapports, documents officiels, inédits et site web

MICHIELS (A.) et LAUDE (N.), *L'église au Congo et Ruanda-Urundi*, Bruxelles, Aux œuvres Pontificales Missionnaires.

MADIRISHA (E.), « Muyinga : la lutte contre la polygamie risque d'être contre la volonté divine », *in Iwacu*, le 30/08/2013, disponible sur https : www.iwacu-burundiorg/muyinga-la-lutte-contre-la-polygamie-risque-detre-contre-la-volonté-divine/, consulté le 08/11/2023. RUFYIRI (G.), *Echec de la transformation du CNDD-FDD du mouvement rebelle en parti politique au Burundi : une question d'équilibre entre le changement et la continuité*, IOB, 2016.

« Burundi : garantir un processus électoral crédible », *In International Crisis Group*, Rapport Afrique n°155, 12 février 2010.

NIMUBONA (J.), *Cours de théories et doctrines politiques*, Université du Lac Tanganyika, Baccalauréat III : Science politique, A-A 2016-2017.

JACQUEMAIN (M.), *Epistémologie des sciences sociales. Une introduction*, Notes de cours provisoire 2014, Disponible sur ; https://orbi.uliege.be/bistream/2268/172056/1/Epistemologie%20des%sciences%20sociales%20introduction.pdf, consulté le 14/09/2023.

« Les Burundais rendent grâce à Dieu à l'occasion du 2éme anniversaire de l'investiture du Président Ndayishimiye », *in Présidence*, le 16 juin 2022, disponible sur https://www.presidence.gov.bi/2022/06/16/les-burundais-rendent-grace-a-dieu-a-loccasion-du-2eme-anniversaire-de-linvestiture-du-president-ndayishimiye/, consulté le 08/11/2023.

« Prière œcuménique d'action de grâce organisée par le Parti CNDD-FDD », *in Agence Burundaise de Presse*, le 08 mai 2023, disponible sur https://abpinfo.bi/2023/05/08/priere-oecumenique-daction-de-grace-organisee-par-le-parti-cndd-fdd/, consulté le 08/11/2023.

Cheikh MUGWIZA, cité par SMITH (S.), « une enquête : L'islam au Rwanda, ilot préserve de la haine », *in Libération*, disponible sur, www.liberation.fr/planete /1995/08/09/l-islam-au-rwanda-ilot-preserve-de-la-haine_141858, consulté le 17/11/2023.

ANNEXES

Annexe 1 : Questionnaire du guide d'entretien

1. Selon vous, quels sont les regards et les jugements de chrétiens sur un musulman en général ? et sur celui qui a un poste dans l'administration en particulier ?
2. Selon vous, l'attachement des musulmans burundais à la culture islamique et à la langue swahili pourrait-il être à la base de leur sous-représentation dans les institutions ?
   Si oui ou non, Expliquez ?
3. Selon vous, l'attachement des musulmans burundais à la culture islamique pourrait-il être l'origine d'exclusion de femmes dans la vie quotidienne et politique ?
   Si oui ou non, Expliquez ?
4. Selon vous, la politique internationale anti-terroriste a-t-elle des impacts négatifs sur l'émergence politique des musulmans au Burundi ?
   Si oui ou non, Expliquez ?

Annexe 2 : Liste des informateurs rencontrés en entretien

N°	Nom et penon	Lieu et date d'entretien
1.	Dr Ndikumana Soudi	Buyenzi, le 05/11/2023
2.	Ndikumana Amuri	Cibitoke, le 02/11/2023
3.	Nsabimana Juvenal Aboubacar	Gitega, le 01/11/2023
4.	Nyamudende Assumani	Buyenzi, le 10/2023
5.	Hasangirabakize Khamissi	Buterere, le 14/11/2023
6.	Bigirimana Moses	Le 02/11/2023
7.	Maitre Ibrahim Muhammad	Bwiza, le 10/11/2023
8.	Ally Bilal	Le 15/11/2023
9.	Nibaruta Roger Abdoul Karim	Muramvya, le 02/11/2023
10.	Dada Fifi	Buyenzi, le 10/11/2023
11.	Hatungimana Sakyna	Kigobe, le 13/11/2023
12.	Sheikh Niyuhire Aaron	Bwiza, le 08/11/2023
13.	Buhanga Radjabu	Cibitoke, le 02/11/2023
14.	Manirambona Nestor	Kamenge, Le 07/11/2023
15.	Manirakiza Alexis	Rugombo, le 10/11/2023
16.	Tuyisenge Amini	Mutanga, le 16/11/5/2023
17.	Ndayizeye Shabani	Musaga, le 04/11/2023
18.	Ibrahim Eric	Kamenge, Le 07/11/2023
19.	Juma Radjabu	Cibitoke, le 01/11/2023
20.	Zaituni Radjabu	Muyinga, le 07/11/2023
21.	Bambara Aziza	Cibitoke, le 01/11/2023
22.	Nduwimana Adjara	Cibitoke, le 01/11/2023
23.	Havyarimana Ferdinand	Kamenge, le 01/11/2023
24.	Zaituni Radjabu	Muyinga, le 8/11/2023

Annexe 3 : Listes des 22 députés chassés et leurs « partis politiques refuge »

	Prénoms et noms des députés	Circonscriptions	Nouvelles adhésions	Observation

01	El hadji Hussein Radjabu	Buj. Mairie	UPD	Originaire de Muyinga
02	Zaituni Radjabu	Muyinga	UPD	Parentée de H. Radjabu
03	Marguerite Nshimirimana	Muyinga	UPD	
04	Moussa Saidi	Muyinga	UPD	Il a réintégré le CNDD-FDD
05	Deo Nshimirimana	Muyinga	UPD	
06	Alice Nzomukunda	Buj.Mairie	ADR	
07	Mathias Basabose	Buj. Mairie		
08	Pascaline Kampayano	Ngozi	UPD	
09	Deo Nyabenda	Ngozi	UPD	Il a réintégré le CNDD-FDD
10	Théophile Minyurano	Gitega	UPD	
11	Omar Moussa	Gitega	UPD	
12	Jean-Marie Ngendahayo	Cibitoke		
13	Aline Nitanga	Cibitoke	UPD	
14	Marie Sindarusiba		UPD	
15	Pasteur Mpawenayo	Bujumbura	UPD	
16	Nadine Nzomukunda	Kayanza	UPD	Elle a réintégré le CNDD-FDD
17	Beatrice Nibimpa	Makamba	UPD	
18	Marie Goreth Niyonzima	Ruyigi	UPD	
19	Gérard Nkurunziza	Kirundo	UPD	
20	François-x Nsababandi	Kirundo	UPD	
21	Jean-Fidèle Kana	Bubanza	UPD	

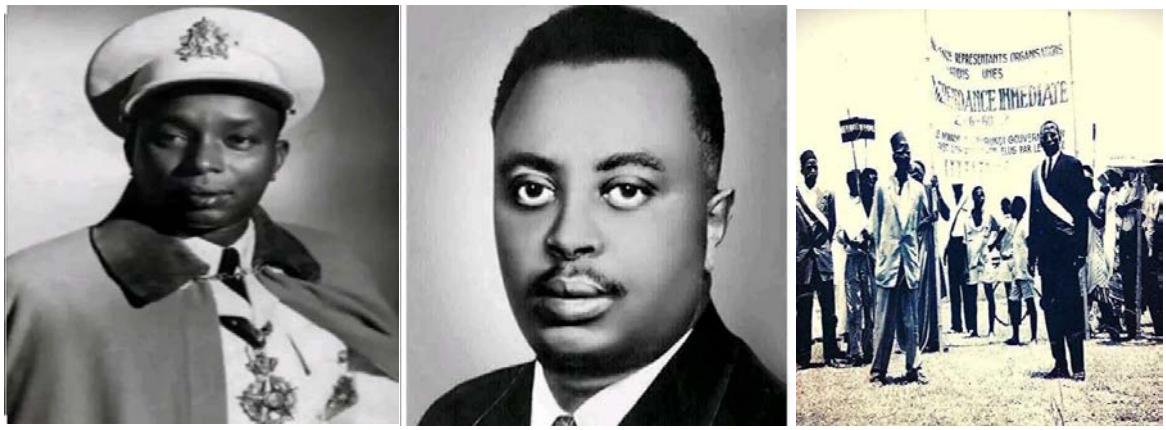
22	Joséphine Mukerabirori	Karusi	UPD	Elle a réintégré le CNDD-FDD

Source : BANSHIMIYUBUSA (D.*), Les enjeux et défis de la démocratisation au Burundi. Essai d'analyse et d'interprétation à partir des partis politiques*, Thèse de doctorat en Science Politique, Université de Pau et des Pays de l'Adour UPRA, 2018, p.588.

Annexe 4 : quelques photos des différentes hautes personnalités



De gauche à droite, Le Cardinal Charles Lavigerie, Père Jean Marie Leport «Piripori» et Mohammed ibn Khalfani ibn Baruwani alias Rumaliza. (Voir respectivement les sites web : Histoire-image.org/etude/cardinal-lavigerie ; www.peresblancs.org; m.facebook.com/photos/rumaliza), consulté le 24/07/2024.



De gauche à droite, le Roi Mwambuta IV Bangiricenge, le Prince Louis Rwagasore et les Nationalistes musulmans burundais en 1960. (Voir respectivement les sites web : burundi-information.net ; www.iwacu-burundi.org), consulté le 24/07/2024.



De gauche à droite, 1ere permanence du parti Uprona à buyenzi (14avenue nº6), Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II et El Hadj Hassan Rukara, Représentant légal de la Comibu en 1990, et les Musulmans du Burundi fêtent l'Aïd

(2017). (Voir respectivement les sites web: www.wikipedia.org ; www.iwacu-burundi.org; www.aa.com.tr), consulté le 24/07/2024.



De gauche à droite, El Hadji Hussein Radjabu, Mufti Mohamed Rukara et Saidi Kibeya. (Voir respectivement les sites web: www.iwacu-burundi.org ; twitter.com), consulté le 24/07/2024.



De gauche à droite, Karenga Ramadhani, Tabu Abdallah Manirakiza et Hafsa Mossi. (Voir respectivement les sites web : www.iwacu-burundi.org ; wikipedia.org ; burundi-agnews.org), consulté le 24/07/2024.



De gauche à droite, Sylvestre Ndayizeye, Lycée de la Comibu et les élevés musulmans. (Voir respectivement les sites web : www.iwacu-burundi.org ; m.facebook.com), consulté le 24/07/2024.



De gauche à droite, Ministre de l'Hydraulique, de l'Energie et des Mines Ibrahim Uwizeyimana, Administrateur de la commune Makamba Zuena Irakiza, Sheikh Ally Sompwe, Sheihk Dr naibu Mufti Protais Uthumany Ndagijimana, Sheikh Mufti Ally Shabani Lwamba et Ramadhani Murisho (Voir respectivement les sites web : www.facebook.com; burundi-agnews.org; m.facebook.com), consulté le 20/08/2024.