

**PASSIONS ET HISTOIRE.
DEVANT LE GÉNOCIDE DU RWANDA,
PLUSIEURS LECTURES.**

PAR

Jean-Pierre CHRÉTIEN

UPRES-A M.A.L.D. (Université Paris I - CNRS)

L'actualité de la région des Grands Lacs soulève une question incontournable : comment des gens aussi intégrés au sein d'une vie commune en arrivent à se détester à ce point ? Et avec une telle cruauté, répétitive et donc significative, comme l'emploi de la machette et du gourdin clouté, alors qu'il y avait des kalachnikov, qui ne servaient qu'à rabattre ce gibier. Par exemple l'abbé Bugingo, rescapé du génocide, témoigna à Rennes en octobre 1994 : à Nyundo, au nord-ouest du Rwanda, il a vu un bébé décapité sous les yeux de sa mère. "Tu peux le nourrir maintenant", ajouta le bourreau. Ou encore une femme hutu de Kibuye (à l'ouest) voit tuer son mari tutsi et ses enfants, y compris, plus tard, celui qu'elle enfantera, puisque ces enfants sont par définition tutsi, en voie patrilinéaire ; ensuite elle est emmenée par sa famille, c'est-à-dire celle des bourreaux de ses proches. Cette déchirure nous mène loin d'une "lutte interethnique". Le cliché naturaliste des atavismes tribaux ou de la sauvagerie ancestrale n'est guère plus convaincant que celui de la propagande parlant de "colère populaire". Les réponses ne sont pas plus faciles pour autant. Nous allons faire le tour de quatre argumentaires : ethnographique, socio-économique, politique et socioculturel.

I - LE SCHÉMA ETHNOGRAPHIQUE ET CULTURALISTE

Les oppositions tribales ou raciales expliqueraient tout avec une sorte d'évidence : "*des Finnois contre des Siciliens*", (écrivait *l'Economist* en 1988), une psychologie collective de la méfiance, "*des leptosomes face à des pycniques*" selon une caractérologie qu'on a pu qualifier de missionnaire.

On peut seulement observer que toutes les sociétés de la région des Lacs d'Afrique orientale présentent de nombreux traits sociaux et culturels communs, sans avoir sombré pour autant dans un génocide. D'autre part la tentation de l'explication par les "origines" est connue aussi dans l'histoire européenne : pensons aux débats d'avant Marc Bloch sur les origines germanique ou gallo-romaine de la féodalité. Expliquerait-on des massacres en France du XIX^e siècle (voir *Le village des cannibales* d'Alain Corbin) en remontant aux guerres de religion, à la guerre de cent ans, ou aux Gaulois ? Des tensions existaient dans l'ancienne société, elles s'expriment dans des proverbes ou des contes, mais sur des lignes de clivage multiples et d'ailleurs peu sur le terrain dit ethnique. Ces tensions donnaient lieu aussi à des dévoulements, ceux du culte initiatique du *kubandwa*, des festivités arrosées de bière, des jeux et plaisanteries des jeunes sur les pâturages. Cette exubérance a trop souvent été occultée par la vision éminemment politique des cours, et ensuite par la normativité chrétienne. Donc l'invocation d'une longue tradition de violence plus ou moins refoulée relève plus d'une projection des tragédies récentes sur le passé que d'une analyse fidèle de ce passé.

II - LES EXPLICATIONS SOCIO-ÉCONOMIQUES ET DÉMOGRAPHIQUES

Il s'agit dans ce cas d'un fonctionnalisme structurel, d'une sorte de sociologisme.

La densité démographique se situe autour de 300 hab/km². Il y a seulement 7% de citadins. La population a quadruplé depuis 1940, augmenté de 48% entre 1978 et 1991. Les conséquences sont visibles dans le monde rural. La taille moyenne des exploitations est passée de 2,7 à 1,2 ha de 1965 à 1984, elle est devenue inférieure sans doute à 1 ha au début des années 1990, pour des familles paysannes de plus de 5 personnes en moyenne. Ces microfundia sont atomisés selon une moyenne de plus de 5 parcelles par exploitation. Il faut donc rappeler qu'on n'est pas ici en Amérique du sud et qu'il n'existe pas de seigneurs latifundiaires. A partir de 1980 la production agricole n'arrive plus à suivre la croissance démographique et on voit à partir de 1984, compte tenu en outre d'une mauvaise pluviométrie, se multiplier les situations de disette. La famine sévit au tournant 1989-1990. On assiste alors à la fuite de gens affamés en Tanzanie et au Burundi. Historiquement, on est entré dans une autre époque, celle de la fin des colonisations agraires pluriséculaires et des migrations de travailleurs pluridécennales. La traduction de cette pression, c'est la montée des jalousies locales notamment pour les terres : le voisin devient souvent un ennemi.

Un autre point critique à garder en mémoire est la jeunesse de la population : plus de 57% ont moins de 20 ans en 1991, représentant une masse de jeunes sans terre, sans emploi, sans débouché. Ils fourniront les effectifs des

milices *interahamwe* en 1994. Le rôle de la jeunesse fut en effet grand dans les milices : l'appât du gain et une certaine ivresse de puissance aidant, elle a été le terreau de la violence.

Cela étant, il est impossible de tracer la courbe mécanique d'un rapport entre densité et violence, encore moins entre densité et génocide. Jean-Claude Willame souligne¹, dans son analyse des "sources de l'hécatombe rwandaise", que la carte des violences depuis trente ans ne correspondait pas en fait à celle des taux de pression démographique. Il faudrait d'ailleurs faire intervenir aussi le taux de présence tutsi dans les différentes régions. Ils étaient très peu nombreux en 1991 dans les trois préfectures du nord : environ 40 000, soit moins de 3% de la population. Or cette région a produit les acteurs les plus virulents du génocide. Dans les préfectures de Butare, Gikongoro et Kibuye, ils représentaient de 12 à 18% de la population. Et c'est là en fait que la réalité du génocide apparaît de manière paradoxale : les massacres ont été organisés systématiquement, à partir notamment du 19 avril 1994, là où les liens de cohabitation, de collaboration et d'alliance matrimoniale étaient les plus denses. Tout s'est passé comme si l'objectif du génocide était de casser définitivement tout lien entre Hutu et Tutsi. La propagande *ad hoc* ne le disait-elle pas depuis les "Dix commandements du Hutu" ? C'est aussi dans ces régions que beaucoup de "complices" (*ibytso*) hutu ont été tués par les mêmes génocidaires.

La démographie n'a donc été qu'un mauvais argument *a posteriori* pour banaliser l'horreur. A ce propos on peut citer également la stimulante polémique publiée par *The Lancet* en 1994-1995 dans ses numéros 344 (p. 1689) et 345 (pp. 322-323), où A. De Clercq et P. Lepage (de l'université de Mons) contestent la thèse de L. Bonneux (université de Rotterdam). Ce dernier avait développé l'idée du "piège" que des "jeunes dynamiques" auraient desserré en "débarrassant les rares terres cultivables de leurs concurrents". Ses contradicteurs ont fait remarquer que ce genre de théorie conduit à absoudre un régime criminel. D'autres universitaires de l'université libre de Bruxelles ont fait également remarquer que la démographie n'est pas un fait purement naturel, qu'elle est aussi une réalité socioculturelle et politique, accompagnée par des propos et des mesures de l'État, et que l'idéologie dominante, encouragée par l'Église, restait celle du natalisme, malgré la mise en place d'un Office national de la population, censé aider à la régulation des naissances.

On peut sans doute noter plus utilement des distorsions économiques et sociales. Il y a d'abord une distorsion au niveau du discours officiel entre le ruralisme toujours mis en avant, l'insistance sur le développement rural intégré, sur la recherche de l'autosuffisance, et d'autre part la place exacte des échanges monétaires dans ce pays. Or la modernisation même du Rwanda sur le plan des transports en a fait une plaque tournante commerciale entre Mombasa et le Kivu. La fin des années 1970 et le début des années 1980 ont vu

1. Willame (J.-C.) (1995), pp. 130-131.

se développer l'import-export (y compris différentes fraudes transfrontalières au détriment des voisins en difficulté), se multiplier les parcs de camions poids lourds (surnommés par euphémisme "les coupe-faim"), se déployer les liens entre les hommes d'affaires rwandais et leurs homologues kenyans, zaïrois, burundais et même rwandais de la diaspora. Le ruralisme, qui faisait rêver les ONG, attendries par les séances hebdomadaires de travail collectif (*umuganda*), et les agronomes tropicalistes-romantiques qui avaient trouvé une fois pour toutes leur modèle, couvrait certes une réalité, celle d'un pays très peu urbanisé et très peu industrialisé, malgré ses ressources en énergie et en main d'œuvre, mais il occultait la réalité vécue et diffusée par une nouvelle couche sociale, influente et souvent proche de l'État et illustrée par l'essor de la capitale. Le ruralisme, doublant insidieusement le thème du "peuple hutu au pouvoir", était donc aussi un article d'exportation.

Or les faiblesses de cette économie, essentiellement mercantile, apparaissent au milieu des années 1980. L'effondrement des cours du café après 1986 débouche sur une balance des paiements en déficit croissant dans les années 1980. Vu les questions que nous nous posons, c'est surtout le champ social qui mérite d'être exploré en rapport avec cette conjoncture. À partir de 1981, une distorsion croissante s'observe entre les prix payés aux paysans pour les produits de rente et les prix à la consommation. Le même retard s'observe dans les années 80 pour les salaires qui sont pratiquement bloqués. Parallèlement, une nouvelle classe commerçante s'enrichit. Elle est généralement liée au pouvoir, civil ou militaire, combinant les passe-droit, les détaxes et les marchés. Des offices étatiques favorisent les accaparements, il est permis de soutenir qu'une partie de la bourgeoisie rwandaise était franchement parasitaire et prébendaire.

Avec ces considérations, pourrait poindre l'explication "sociologique" du génocide : les frustrations sociales rendraient compte de la colère populaire qui, mal inspirée, se serait tournée contre les Tutsi, pris comme boucs émissaires. Certes il y a, durant la période du génocide, des pillages et des règlements de comptes de pauvres contre des riches. C'était la bonne occasion. Mais une image nous a frappé : celle des maisons de familles tutsi de Nyamirambo, ce quartier populaire de Kigali, ou d'autres lieux, qui ont été totalement rasées, et où un bananier (la plante censée incarner "le peuple majoritaire" et dont les feuilles étaient effectivement utilisées comme parures par les miliciens réunis lors des tueries) a été planté, tel le sel jeté par les Romains sur les ruines de Carthage. Il y a là l'expression d'une haine et d'une vindicte qui dépassent un simple calcul de cupidité.

Mais les centaines de milliers de victimes étaient aussi pauvres que leurs bourreaux et les leaders des tueries étaient des cadres de la société. La misère rurale comme terreau de la violence est donc une idée intéressante à condition de la confronter avec les réalités du déroulement du génocide. Il faut en considérer précisément les acteurs, les encadreurs et les promoteurs, comme le font

très bien les enquêtes d'*African Rights* et d'*Africa Watch* (*Aucun témoin ne doit survivre*), c'est-à-dire le rôle décisif des autorités locales, politiques, administratives ou techniques avec tout le poids de leur parole dans cette société hiérarchisée et encadrée. Ce sont des intellectuels qui sont, sinon aux premières lignes, du moins juste derrière les paysans envoyés chasser le gibier tutsi, organisant les réunions et les battues, programmant les actions et lançant les mots d'ordre².

Les témoignages sont innombrables où on voit le bourgmestre, le directeur d'école, le commerçant du coin, le médecin, etc. (soit les intellectuels locaux) organiser les rondes et les barrières, s'agiter ostensiblement avec des feuilles de bananier ou marcher derrière les escouades de jeunes paysans qui "visitent" les demeures. Un rescapé de Bisesero (Kibuye), Israël Rwemarika, note (cité par Bühner, p. 42) : "*Quand les autorités ne venaient pas, les paysans ne venaient pas*". Le journaliste américain Chris MacGreal le note dans la commune de Taba : "*À la tête de jeunes brutes ivres se trouvaient toujours les membres les mieux éduqués de la commune. Les docteurs et les institutrices étaient particulièrement actifs*". En outre ce ne sont pas, et de loin, tous les paysans qui participent : plutôt des jeunes sans débouchés, des déplacés, des gens du nord, des réfugiés burundais, mais leur virulence varie selon la position des cadres locaux.

L'enquête d'*African Rights* (*Death, despair and defiance*), montre bien l'articulation de ces initiatives, au cas par cas. Par exemple à Kibeho, nous avons d'abord le témoignage de Second Twagirumukiza, un maçon : le dimanche 10 avril un moniteur agricole, Bakundukize, organise l'attaque de sa maison, suivie de pillage. Sa famille a donc fui à la paroisse de Kibeho. Le mercredi 13, le bourgmestre Nyilidandi les convoque au chef-lieu de la commune de Mubuga pour un meeting et leur dit de rentrer chez eux. Mais l'organisateur de l'attaque de dimanche justifie l'élimination des Tutsi. Ils fuient donc de nouveau à l'église. Dans l'après-midi des miliciens attaquent. Il y a des morts, mais la résistance est plus forte. Le jeudi 14, des villageois habillés en feuilles de bananier attaquent à 11h. Le sous-préfet Damien Biniga (qu'on retrouvera plus tard comme auxiliaire médical de MSF chez les réfugiés de Benako en Tanzanie) prétend que des bandits ont attaqué et ramène un camion de soldats qui brisent la résistance de "l'ennemi" retranché dans l'église. Bourgmestre, techniciens médical et agricole, directeur d'école technique, même un prêtre, l'ex-aumônier militaire Thaddée Rusingizandekwe (qui avait été un des "experts" des "apparitions" de Kibeho dans les années 1980), tous se retrouvent à la tête des miliciens *interahamwe*, revêtus de feuilles de bananiers, parure d'une danse agricole traditionnelle et symbole de la "race paysanne bantoue", pour reprendre leur idéologie. Suit le scénario habituel du génocide rwandais : jets de grenades et tirs dans la foule, massacre à la

2. Parmi d'innombrables exemples, celui du docteur Sosthène Munyemana à Butare, d'après *African Rights*,

machette et au gourdin. Les survivants seront brûlés vifs dans l'église le lendemain. L'abbé Ngoga (tutsi) qui avait réussi à fuir, sera tué fin mai à Butare sur dénonciation de la Radio des mille collines qui le décrit comme un prêtre-maquillard.

On peut également citer le témoignage personnel du médecin allemand Wolfgang Blam à Kibuye : c'est le "médecin régional" chef local du parti extrémiste CDR, qui fait exterminer les Tutsi au stade et pourchasser la famille de son collègue tutsi, cachée près de l'hôpital. On assiste à une sorte de normalisation administrative en mai 1994, alors que les tueries se poursuivent.

La mise en scène du ruralisme à travers l'arme-fétiche des tueries, la machette, est aussi très significative, y compris dans la littérature négationniste qui a suivi le génocide. Un bel exemple est fourni par un travail soutenu en sciences de la communication à Lille en 1995 par un linguiste qui ne cache guère ses convictions. Pour lui "les Hutu" ont été victimes d'une "flagellation médiatique". Nous citons³ : *"Depuis le 6 avril 1994, une image va fréquemment revenir dans les reportages, celle de la machette. L'arme blanche évoque la torture, la souffrance de la victime avant la mort. Cette image va accréditer le qualificatif de 'massacreur' qui sera aussitôt donné aux paysans qui n'avaient, dans une guerre où l'on s'affrontait à l'arme lourde, que des machettes... L'image de la machette évoque les guerres moyenâgeuses et conforte chez le téléspectateur l'idée reçue de 'sauvage' qu'il a déjà de l'Africain... Les deux qualificatifs de 'massacreur' et de 'sauvage' suffisaient pour disqualifier le camp adverse, l'image étant ainsi devenue partielle et légitimant la guerre menée par son camp, celui du FPR, le discrédit va s'installer dans les esprits, ainsi apparaîtra le terme de 'génocide', justifié sans doute en considération du nombre de Tutsi massacrés relativement à leur pourcentage dans la population, mais injustifié dans l'intention des paysans et des miliciens qui les ont massacrés à leur corps défendant. Dans d'autres situations, ce qui a été appelé 'génocide' aurait pu s'appeler 'résistance', et paysans et miliciens auraient pu être tenus pour des héros, surtout si à la fin, il y avait eu victoire."*

III - MOTIFS POLITIQUES

On parlera alors de conflit de pouvoir, c'est-à-dire de calculs prenant en otage des communautés entières, la stratégie ayant consisté à priver le camp adverse de sa base populaire, y compris par l'extermination.

Les explications vont alors mettre l'accent sur le contexte de la guerre civile au Rwanda (ou du putsch militaire de 1993 au Burundi). L'argumentaire

3. *Évolution des stéréotypes dans la communication politique au Rwanda*, D.E.A., Lille III, septembre 1995, pp. 131-132.

fonctionnaliste se fait dès lors conjoncturel, machiavélique au sens strict. Il est vrai que la guerre civile ouverte en 1990 a été propice à la mise en branle de la peur et de la victimisation. Les camps de déplacés de guerre du nord de Kigali ont fourni autant de bouillons de culture de la haine. L'exemple des camps de réfugiés hutu burundais en Tanzanie comme celui de Mishamo, en Tanzanie, étudié par Lisa Malkki (*Purity or exile*) illustre un processus idéologique parallèle : le peuple hutu "élu", forgé dans les épreuves, comme lors de l'exil à Babylone, la relecture du passé (un âge d'or hutu, suivi d'une invasion tutsi venue de Somalie), les parasites tutsi dont il faut se méfier. On retrouvera cette image du peuple hutu comme victime permanente plus tard à Goma et Bukavu, dans les camps du Zaïre. Dans ce contexte la violence extrême mobilisée durant le génocide est à la fois niée et justifiée, décrite comme une réaction naturelle de peur, d'autodéfense, de colère paysanne après la mort du "père" (voir les propos de réfugiés à Brazzaville enregistrés en 1997), incarnée normalement par le "gouvernement des sauveurs" (c'est-à-dire le gouvernement intérimaire de Jean Kambanda). La haine va alors de soi, c'est une logique de la "guerre", dont en fin de compte sont responsables les victimes. Il n'y a pas de victime neutre, d'où le mépris des organismes caritatifs (ambulances et hôpitaux) et l'hostilité à "la justice".

Mais une analyse plus fine du calcul politique impliqué dans l'option génocidaire montre qu'il vise aussi la disqualification de l'opposition intérieure décrétée "complice". En effet la nouvelle bourgeoisie rwandaise n'était pas que parasitaire, elle offrait aussi de nouvelles chances à cette société bloquée depuis l'indépendance dans le ruralisme étatique. Dans les années 1980 on voit émerger une nouvelle génération d'entrepreneurs. Cette couche a été le terreau du développement d'une nouvelle opposition, incarnée notamment par la naissance de journaux et de nouveaux partis dans les années 1990 comme le Parti libéral et surtout le Parti social-démocrate, très implanté dans la région de Butare.

En fait, si on considère les rivalités qui pouvaient déchirer la couche supérieure de la société, celle qui avait toujours été le déclencheur des crises depuis l'indépendance, la référence ethnique semble à la fin des années 1980 moins grave que la référence régionale. Cela nous renverrait vers la responsabilité spécifique des élites, à condition de remarquer d'abord que la "politique du ventre" ne conduit pas automatiquement à un génocide et qu'il serait également injuste de jeter dans le même panier toute la bourgeoisie et tous les intellectuels hutu rwandais.

En résumé, il n'est pas évident du tout que tant les désespérances du monde rural que les frustrations du monde bourgeois se soient spontanément dirigées contre les Tutsi au début des années 1990. Chacun voyait de plus en plus quel groupe était privilégié du régime. Et finalement, à travers la rivalité des "Banyenduga" contre les "Bakiga" (Sud contre Nord), c'est un peu deux formes de sociétés qui s'opposaient : celle qui faisait appel à la compétence et à

l'entreprise, face à celle qui cultivait le népotisme et le suivisme. Même si le FPR n'avait pas attaqué en octobre 1990, un véritable climat de guerre civile couvrait sur cette base et il n'est pas impossible que le bouc émissaire tutsi ait également été remis sur le tapis par le pouvoir.

De ce point de vue la question tutsi était effectivement un enjeu social, mais de manière détournée et finalement plus politique que sociologique. Le Tutsi était au cœur d'une stratégie du bouc émissaire destinée à régler tous les problèmes. La mise en œuvre de celle-ci a pris durablement la forme fondamentale, à la fois physique et morale, de ce qu'on peut appeler la méthode du "bouclier humain" : la conscientisation des collectivités est opérée méthodiquement par la violence (selon un modèle sorélien), liée à l'affirmation de la nécessaire autodéfense : on est victime ou bourreau, pas d'autre choix. C'est globalement, ethnique contre ethnique, que les options politiques déterminées par des minorités doivent être vécues. La mobilisation se réalise à coup de prédictions créatrices (attribution à l'ennemi des crimes qu'on commet ou qu'on pourra projeter), peur organisée puis vécue : "*le massacre a pour fonction de souder le rassemblement*" (Corbin, *Le village des cannibales* p. 118). Il faut souligner qu'il s'agit d'une stratégie des élites vues plus haut, comme l'a montré encore l'enquête récente de Alison des Forges, avec la découverte d'une théorie de la propagande par "l'accusation en miroir" dans des papiers d'intellectuels de Butare. Ce modèle de la provocation avait déjà fonctionné dès la révolution de 1959 (passage de la monarchie tutsi à la république hutu), à une époque où les leaders hutu se méfiaient du suffrage universel ("les Bahutu sont mal préparés", notait le leader Muryangaju en janvier 1959), pour casser la société et en exclure le corps impur. Ce fantasme d'intellectuels a été peu à peu popularisé. Le politologue René Lemarchand résumait en 1995 "la rationalité du génocide" en ces termes (*Issue*) : "*Le massacre gratuit de civils Tutsi devint le moyen le plus rapide et le plus «rationnel» de détruire toute base de compromis avec le FPR : la réaffirmation des solidarités hutu transcenderait vite les différences régionales et rendrait effectivement impensable que les Hutu et les Tutsi s'entendent sur quoi que ce soit*".

Cette logique "politique", à laquelle a adhéré aussi l'organisation *Amnesty international*, laisse néanmoins en suspens certaines interrogations sur les formes de la tuerie : pourquoi des familles entières ? des gens sélectionnés selon leur "sang" indépendamment de leur influence ? pourquoi la cruauté ? pourquoi une telle participation populaire ? pourquoi un tel enracinement dans les esprits et les cœurs de la culture politique du bouc émissaire ?

IV - UNE CULTURE POLITIQUE ET SOCIALE : TOTALITARISME OU ANOMIE ?

Quelle est cette culture assez efficace pour donner sens à toute situation et l'infléchir dans un sens radical, extrême ? Un nœud culturel au Rwanda (et

par contagion dans les pays voisins) porte à l'extrême d'anciens héritages de méfiance, donne corps à la quête de boucs émissaires, popularise des stratégies de factions. L'adhésion est relayée par une propagande, une idéologie, une culture politique enracinée dans la bonne conscience, la science des races, la caution de la foi chrétienne, la conviction démocratique. Un cortège de bons sentiments a ficelé la haine. Sur ce thème nous proposons cinq pistes de réflexion.

1) *Une idéologie socio-raciale*

Nous sommes en présence d'un "ethnisme social" moderne, selon le modèle du "peuple majoritaire" (liant démocratie et autochtonie) appelé à remplacer la "minorité féodale" depuis 1961. Mais ce 1789 n'a pas donné lieu à suppression des statuts héréditaires. Les papiers d'identité avec mentions ethniques se doublent d'un fichage généralisé pour calculer les "indices de disparité". "L'ethnisme" (à distinguer d'une "oppression ethnique" qui ne serait que de fait) repose sur une priorité absolue mise sur cette identité dite ethnique, qui se trouve essentialisée, c'est-à-dire racialisée, et qui fonctionne de manière exclusive. Réduction et globalisation sont les deux mots d'ordre : toute la vie sociale se trouve réduite à l'antagonisme hutu-tutsi impliquant des responsabilités collectives. Par delà les péripéties politiques et leurs enjeux successifs, on observe une continuité sans faille de l'idéologie, de l'ancien président Kayibanda à l'officier-putschiste Bagosora. Les citations sur le traitement racial de la situation sociale sont répétitives :

Grégoire Kayibanda, leader de la "révolution sociale", parle en 1959 de "restituer le pays à ses propriétaires, les Bahutu" ; "le Ruanda est le pays des Bahutu (Bantu) et de tous ceux, blancs ou noirs, tutsi, européens ou d'autres provenances, qui se débarrasseront des visées féodo-colonialistes", proclame en mai 1960 le comité national du Parmehutu (le Parti du mouvement de l'émancipation des Bahutu), sinon les Tutsi sont invités à "retourner en Abyssinie". En juillet 1972, *Ingingo z'ingenzi mu mateka y'Urwanda* catéchisme du Parmehutu, écrit : "la domination tutsi est à l'origine de tous les maux dont les Hutu ont souffert depuis la création du monde et elle est comparable à une termitière où grouille tout ce qu'il peut y avoir de cruautés dans l'humanité" ; en octobre 1995 à Yaoundé, le colonel Bagosora écrit : "les Tutsi n'ont jamais eu un pays propre pour faire un peuple. Ils sont et resteront des émigrés nilotiques naturalisés soit rwandais, burundais, zaïrois, ougandais, tanzaniens qui devraient plutôt privilégier une politique de coexistence pacifique avec les peuples qui les ont accueillis et modérer leur comportement à la fois orgueilleux et arrogant".

Le Rwanda a développé un fantasme tout à fait moderne de pureté raciale :

“... Il y a des réalités auxquelles on ne peut échapper sauf quand on veut jouer de la dissimulation comme par exemple changer d'ethnie. Dès qu'on te découvre, tu es confus et tes frères n'hésitent pas à te traiter de chien... Tu peux appartenir à une ethnie sur les papiers, mais dans quelle veine puiseras-tu le sang de cette ethnie que tu prétends la tienne ?” (Murwanashyaka, organe du MRND, avril 1991) ;

“Redécouvrez votre ethnie... Vous êtes une ethnie importante du groupe bantou. La nation est artificielle, mais l'ethnie est naturelle.” (Kangura-magazine, 1992).

Ce conflit d'identités est décrit comme une guerre finale opposant un camp contre l'autre, en termes de bien et de mal : *“La guerre que nous menons est celle des Batutsi qui s'attaquent aux Bahutu. Pour la gagner dans l'opinion et sur le terrain, que les uns aillent d'un côté, les autres d'un autre... Mais continuer de mélanger des choses qui ne se mélangent pas, cela ne nous mène- ra à rien”* (Kangura, mars 1991).

La journaliste belge Marie-France Cros peut noter dans la *Libre Belgique* (juin 1994) le succès de ce “racisme de bon aloi” auprès des partenaires européens :

“(...) Seuls les Hutus sont de vrais Rwandais, les Tutsis étant censés venir d'Égypte... Pendant des années, les Européens — Belges en particulier, mais aussi Français — n'y ont rien trouvé à redire. Missionnaires, coopérants ou hommes politiques, ils ont pourtant connu la seconde guerre mondiale ou ont appris à l'école que le fascisme et l'exclusion systématique menaient tout droit à la «catastrophe» que fut la Shoah pour les Juifs. Ils le savent si bien qu'aucun d'eux n'oserait décrire aujourd'hui les Juifs comme avarés, sales et le nez crochu, selon la caricature couramment utilisée avant la guerre. Nous avons cependant entendu souvent nos compatriotes — pas tous ! — liés au Rwanda expliquer benoîtement que «les Tutsis sont intelligents et fourbes tandis que les Hutus sont balourds mais gentils», sous-entendant par là qu'il était normal que les premiers, dangereux, subissent une discrimination, afin de permettre aux seconds, demi-innocents, de s'épanouir (...) On s'est donc voilé les yeux, préférant croire que le général Habyarimana dirigeait «la Suisse de l'Afrique»”.

2) L'histoire-vindictive comme mémoire de la génération postcoloniale

Une relecture “mémorielle” de l'histoire domine cette discipline dans la région : la “révolution sociale” de 1959 contre le “féodalisme tutsi”, avec les simplifications inhérentes à cette lecture du passé, reprises à la lettre, par delà le renouvellement rapide des générations et les ruptures culturelles : *“Les*

Tutsi nous ont trouvés au Rwanda, ils nous ont opprimés et nous l'avons supporté. Mais maintenant que nous étions sortis du servage et qu'ils veulent réinstaurer la chicotte matinale, je pense qu'aucun Hutu ne pourra le supporter. La guerre que mène Gahutu est juste. C'est un combat pour la république." (Kangura mai 1991, appel à "la solidarité des Hutu").

La grille de lecture ethno-raciale est à la fois mise en image et théorisée. Une page de couverture de *Kangura* en décembre 1993 montre l'ancien président Kayibanda jouxtant une machette. Des chansons récupèrent l'œuvre historiographique de l'abbé Alexis Kagame en la tournant contre les "dominateurs tutsi", la légende de Gihanga et Kigwa est ressassée selon sa version racialisée, autour d'identifications personnalisées pseudo-traditionnelles, Gahutu et Gatutsi. En fait cette propagande s'appuie sur des schémas intériorisés depuis la colonisation et dénonce les intellectuels qui pourraient les remettre en cause. C'est le cas de *Kangura*, très hostile aux universitaires à ce sujet en novembre 1990.

Certes des frustrations ont été héritées de l'époque coloniale, notamment chez la première génération instruite : la supériorité de l'appartenance tutsi, déjà affirmée sur le plan politique au Rwanda du XIX^e siècle, se généralise et se légitime "scientifiquement" en termes raciaux, ressassés, enseignés et appliqués de façon discriminatoire (avec arguments physiques, psychologiques, moraux et sociaux), durant toute la période coloniale. Encore en 1948 un médecin belge (*Le Ruanda-Urundi, étrange royaume féodal* par le docteur Sasserath) écrit : "Les Batutsi sont des Hamites, probablement d'origine sémitique... Ils sont élancés. Ils possèdent le nez droit, le front haut, les lèvres minces... Ils apparaissent distants, réservés, polis, fins. On devine en eux un fond de fourberie sous le couvert d'un certain raffinement... Le reste de la population est bantoue. Ce sont les Bahutu, des nègres qui en possèdent toutes les caractéristiques : nez épaté, lèvres épaisses, front bas, crâne brachycéphale. Ils conservent un caractère d'enfant, à la fois timide et paresseux, et le plus souvent sont d'une saleté invétérée. C'est la classe des serfs".

Mais, après l'indépendance, l'utilisation de cette idéologie raciale devient le ressort politique de toute une génération. Le filon est repris par la République hutu : ce qui avait servi à privilégier une minorité tutsi ralliée au pouvoir colonial, sert à légitimer une élite politique hutu jouant de l'argumentaire socio-racial sous couverture démocrate chrétienne. Toute la culture politique et sociale est focalisée sur ce clivage : faire reconnaître de façon lancinante aux Tutsi qu'ils sont une minorité en tant que tels et voués seulement à veiller à leur survie toujours menacée, rappeler de façon appuyée aux Hutu qu'ils doivent constituer un bloc majoritaire hutu, en seuls vrais citoyens du pays (comme disait un paysan hutu interrogé dans *African Rights* le 11 juin 1994 à Gitarama : "on me demanda ma carte d'identité et je leur ai répondu que j'étais hutu et donc un citoyen de plein droit de ce pays"). Tout cela fonctionne pour le plus grand bien d'une nomenclatura restreinte, divisée

en factions régionales. On a vu plus haut cet aspect de stratégie politique, mais avec des effets ravageurs qui vont bien au delà du calcul d'un moment.

Parallèlement et intimement liée à cette logique, l'histoire récente se présente comme une série de situations rejouées, une litanie d'épreuves des années 1960 aux années 1990. Comme nous l'écrivions à propos du Burundi en 1989 : *"La peur n'est pas dans le décor du drame, elle en est devenue l'acteur principal. Qu'est-ce qu'être hutu ou tutsi ? Ce n'est ni d'être bantou ou hamite, ni d'être serf ou seigneur ! C'est de se rappeler qui a tué un de vos proches il y a quinze ans ou de se demander qui va tuer votre enfant dans dix ans, chaque fois avec une réponse différente"*.

3) Une propagande intensive

Les vecteurs en ont été la presse, qui incarne l'autorité de l'écrit, même si les tirages sont restreints (quelques milliers, 10 000 pour *Kangura*), la radio dont l'influence tient à son rôle d'animation, à sa musique couplée aux "nouvelles chaudes". Sa diffusion est efficace, même au sein de populations dispersées. Un habitant sur 13 avait un poste récepteur en 1989 (1 pour 120 en 1970). Les témoignages sur la fascination exercée par la fameuse Radio des mille collines (*RTL*) entre la fin de 1993 et juillet 1994 sont innombrables, de même que le ton de *Kangura* ressort à la seule vue de ses caricatures. Une sorte de jubilation accompagne l'appel au meurtre. La radio a joué le rôle de la rumeur à l'ancienne, avec infiniment plus de rayonnement : elle répercute les faux bruits, les peurs, les dénonciations ("il y a des armes dans les églises", etc.) et devient à son tour propagatrice de ces fausses nouvelles efficaces. La dialectique ancienne de la rumeur et de la "tradition" se transforme en celle de la rumeur et de la radiodiffusion. Nous sommes en présence d'une culture moderne en milieu rural, propagatrice d'un génocide déconcentré.

Les axes de cette propagande reposent sur la diabolisation de l'autre, sur le plan physique et moral, sur l'animalisation (serpents, cafards) de "l'ennemi". *"Un cancrelat ne peut pas donner naissance à un papillon. Et c'est vrai. Un cancrelat donne naissance à un autre cancrelat. S'il y a quelqu'un pour le contester, celui-là n'est pas moi. L'histoire du Rwanda nous montre clairement qu'un Tutsi est demeuré identique à lui-même, qu'il n'a jamais changé. La malice, la méchanceté sont celles que nous connaissons dans l'histoire de notre pays."* (*Kangura*, mars 1993).

Donc les Hutu menacés par un complot tutsi doivent éradiquer ce danger : *"Les Batutsi sont assoiffés de sang (...) Ils se sont servi de deux armes contre les Bahutu, l'argent et les femmes [d'où interdiction de mariages et d'affaires communes avec les Tutsi, selon ces "commandements"]". "Les Bahutu doivent cesser d'avoir pitié des Batutsi [art. 8] pas de pitié (...)"* (*Kangura*, "Dix commandements du Hutu", décembre 1990). *"Les inyenzi-inkotanyi sont une*

race de gens très mauvais. Je ne sais pas comment Dieu va nous aider à les exterminer (...) Continuons à les exterminer pour que nos petits-enfants n'entendent plus parler d'inkotanyi." (RTL, 2 juillet 1994).

Cette prophylaxie sociale, la destruction des insectes, nous renvoie au langage du nazisme, mais aussi à celui du goulag. Les Tutsi ont une sorte de vocation biologique à disparaître : *"Les spécialistes de la génétique humaine nous disent que la faiblesse démographique des Tutsi [sic] est due au fait qu'ils ne se marient qu'entre eux... Cette façon de se rechercher peut les faire disparaître de la terre. Si cela arrivait (et ça arrivera), qu'ils ne s'en prennent à personne, ce sera par leur propre faute. Est-ce qu'on dira que ce sont les Hutu qui les ont découpés ? C'est ce qu'ils ont l'habitude de répandre partout, qu'ils sont peu nombreux parce que les Hutu les ont décimés à la machette..."* (Kangura, mars 1993).

Enfin, dans ce bréviaire de la haine, on relève sans cesse la dénonciation du "traître", du "complice" (*icyitso*), aussi virulente que celle des Tutsi : *"L'ennemi est parmi nous, des partis traîtres considèrent les inkotanyi (maquisards tutsi) comme des frères"* (Murwanashyaka, 1992). Les tueries ont été particulièrement intenses dans les régions où les liens entre Tutsi et Hutu étaient les plus développés, sociaux et familiaux (notamment au sud, à Butare à partir du 19 avril), où il y avait donc le plus d'*ibytso*. Le génocide est la mise en œuvre concertée de la haine pour déchirer définitivement le tissu social rétif au totalitarisme racial.

4) La cruauté

La cruauté n'est pas à la périphérie du programme, elle est calculée. Il faut faire souffrir, tuer devant la famille, humilier, animaliser. Le "mode d'emploi" des tueries, non précisé par autorités d'un certain point de vue, est quand même latent dans cette culture de la haine. En novembre 1992 l'universitaire Léon Mugesera avait bien insisté sur la nécessité ne pas laisser échapper les enfants, et de jeter les cadavres à la rivière pour qu'ils rejoignent les Falasha ! Ce genre de discours s'inscrivait dans trente ans de propagande continue sur ce thème, de l'école à l'animation rurale hebdomadaire. Pas d'autre discours, pas de culture critique permettant d'y échapper. Et il ne faut pas oublier l'opportunisme complaisant de l'Église catholique qui régent largement cette vie culturelle, on y reviendra.

Le sang et le sexe, la drogue, la scatologie, la délinquance sont affichés dans cette propagande, tout en invoquant Dieu. Le génocide a été réalisé en dessins avant d'être réalisé dans les faits, suggérant la puissance d'un fantasme raciste et aussi le degré de refoulement d'une société, où tous les anciennes soupapes d'échappement des tensions avaient été neutralisées au nom de la civilisation chrétienne. Le stéréotype de la beauté tutsi fonctionnait pour légi-

timer le viol et le déchiqûement, pour justifier qu'on joue avec des crânes et qu'on écrase des bébés.

Enfin on relève l'ambiance de liesse, de jeu, parfois de beuverie et de consommation de drogue (le tout mis en scène sur la très interactive *RTL*), qui évoque les scènes du village de Hautefaye en août 1870 dans *Le village des cannibales* de Alain Corbin. Les tueries sont publiques et impliquent le maximum de participants et de spectateurs.

Une dernière remarque : l'objectif radical selon lequel "Aucun témoin ne doit survivre" fait que massivement cette "guerre" ne laisse guère de blessés, seulement des morts. Mais paradoxalement, la volonté de cruauté, de tuer à la machette et au gourdin clouté, et non à coups de feu, fait qu'il y a eu des "bavures", des blessés survivant sous les tas de cadavres, car non achevés, des gens barbouill s de sang qui ont joué au mort et qui s'en sont tirés même avec les pires blessures.

5) Interrogations sur la culture des élites

La référence au principe d'autorité ne suffit pas à tout expliquer à ce degré d'horreur, même si la colonie a relayé l'ancienne monarchie dans le sens des hiérarchies. Il faut aussi poser la question en termes d'adhésion, et cela vaut aussi pour les paysans, dont tous n'ont pas été tueurs. Mais nous voudrions insister ici sur le problème de la formation des élites, qui ont grandi dans un contexte d'extrême conformisme ( gal ou pire que jadis ?), marqué par la vulgate raciale et la morale chrétienne la plus conventionnelle (du moins affichée). Il faut noter aussi les pertes de références culturelles, l'atrophie de la création, la folklorisation de l'art, le refoulement du passé catalogué féodal (cf. Thierry de Smedt, *Antipodes*, juillet 1997).

Dans ce pays, il n'y avait pas d'expression extra-étatique hors de l' glise. La revue *Dialogue*, fondée par des Pères Blancs en 1968, a tenu à exercer un magistère spirituel, intellectuel, moral et social sur ces élites. La ligne de cette revue a été très bien résumée par son principal responsable durant les années 1990, le Père Guy Theunis, dans un article publié en 1987 ("Une philosophie pour *Dialogue*", n  121, mars-août 1987, pp. 21-31) : l'objectif de la revue n'est ni d'exhorter, ni de dénoncer, mais de souligner les aspects positifs, ce qu'il appelle "*la confirmation par les signes*", le progrès de la société ne pouvant s'effectuer de manière "*ni négative, ni destructrice*".

On pourra sans doute dire que la contestation éventuelle est obligée de se faire discrète sous les régimes autoritaires, mais le résultat est une littérature moralisante et envahie par la langue de bois qui, vu sa couleur chrétienne, évoque irrésistiblement l'ambiance du Portugal salazariste. Cette ambiance paternaliste s'est révélée peu propice à une capacité de résistance, surtout face à un système totalitaire qui se référait à l' glise.

D'une manière générale on observe une peur panique de poser les questions en termes sociaux, de parler des factions politiques avec clarté : la tentation dominante est de détourner le malaise d'une masse pauvre sur un bouc émissaire. La "révolution sociale" avait favorisé la mise en place d'une bourgeoisie hutu qui entretient le thème du bouc émissaire tutsi auprès des masses. Cela rappelle la bourgeoisie rurale française étudiée par Alain Corbin, détournant les antagonismes sociaux vers le slogan du complot noble, réactivé en temps de crise. Un agronome, Hubert Cochet, écrivant sur le Burundi (*Burundi. La paysannerie dans la tourmente. Éléments d'analyse sur les origines du conflit politico-ethnique*, 1996), a très bien synthétisé cette dérive des élites : "Les discours extrémistes s'appuient sur une lecture purement ethnique de l'histoire, de la politique et des problèmes liés au développement économique du pays, quitte à s'asséner mutuellement les contrevérités les plus farfelues. Ce type de discours, comme toutes les rhétoriques extrémistes, a le « mérite » de simplifier terriblement une réalité extrêmement complexe."

Le tout baigne dans une énorme bonne conscience, qui est sans doute un des ressorts décisifs du passage à l'acte. Le bulletin *Traits d'union. Rwanda*, sous la plume de Dominique Évrard, plutôt proche des réfugiés hutu du Zaïre, note en juillet 1995 que contrairement à "l'acceptation de la vérité historique par les Allemands" après Nuremberg, de nombreux Hutu se crispent sur un "réflexe d'autodéfense (...) qui consiste à nier la réalité et la spécificité abominable du génocide des Tutsi ou à le mettre en balance avec un autre génocide dont ils seraient victimes depuis 1990". Il s'y ajoute les cautions extérieures et notamment celle de milieux chrétiens, exploitée jusqu'à la caricature. C'est ainsi que la journaliste Valérie Bemeriki, sur la *RTL* le 20 mai 1994, affirme : "La Vierge a dit récemment : Malheur à celui qui décrochera la baratte (...) Cette baratte portera le malheur sur bon nombre de gens (...) Mais elle rassure les Rwandais et nos forces armées devraient s'en réjouir, car elle dit qu'elles combattront, mais qu'en vérité nous aurons la victoire. Chaque fois que nous nous lèverons, Dieu sera toujours avec nous, Jésus est derrière nous, nous gagnerons la guerre."

Le Rwanda a inspiré dans certains milieux une utopie de société rurale parfaite, image d'Épinal inlassablement diffusée, celle d'une société chrétienne idéale, pure et laborieuse, sous le patronage de l'Église. Cette épure totalitaire était porteuse d'une violence extrême. La bonne conscience durant et après le génocide est fascinante, comme si ses auteurs se sentaient trahis par le monde entier qui ne les comprenait plus.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia (éds.), *Au cœur de l'ethnie*, rééd., Paris, La Découverte, 1999.

African Rights, *Death, despair and defiance*, Londres, 1995.

BRAECKMAN Colette, *Terreurs africaines*, Fayard, 1998.

BRAUMAN, Rony, *Devant le mal. Rwanda, un génocide en direct*, Paris, Arléa, 1994.

BÜHRER, Michel, *Rwanda. Mémoire d'un génocide*, Paris, Le cherche-midi/Unesco, 1996.

Cahiers d'études africaines, n° 150-152, 1998 (N° spécial sur les formes de la violence).

CHRÉTIEN J.P., DUPAQUIER J.-F. et al., *Rwanda. Les médias du génocide*, Paris, Karthala, 1995.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, "Un 'nazisme tropical' au Rwanda ? Image ou logique d'un génocide", *Vingtième siècle*, octobre 1995, pp. 131-142.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, "Interprétations du génocide de 1994 dans l'histoire contemporaine du Rwanda", *Clio en Afrique*, juin 1997, <http://www.up.univ-mrs.fr/~wclio-af>.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, *Le défi de l'ethnisme*, Paris, Karthala, 1997.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, "Le nœud du génocide rwandais", *Esprit*, juillet 1999, pp. 35-43.

Fidh, Human Rights watch (Alison DES FORGES), *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, trad., Paris, Karthala, 1999.

FRANCHE Dominique, *Rwanda. Généalogie d'un génocide*, Paris, éd. Mille et une nuits, 1997.

IMBS François, BART François, BART Annie, "Le Rwanda : les données socio-géographiques", *Hérodote. Revue de géographie et de géopolitique*, n° 72/73, janv.-juin 1994, pp.246-269.

LEMARCHAND, "The rationality of genocide", *Issue*, 1995, 2, p. 8-11.

LONGMAN, T, "Genocide and socio-political change... in two Rwandan villages", *Issue*, 1995, 2, p. 18/21.

PRUNIER Gérard, *Rwanda, 1959-1996. Histoire d'une génocide*, trad, Paris, Dagorno, 1997.

Temps modernes, juillet 1995 (N° spécial sur "les politiques de la haine. Rwanda, Burundi. 1994-1995").

VIDAL, Claudine, "Le génocide des Rwandais tutsi : cruauté délibérée et logiques de haine", in HÉRITIER, François (éd.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996, pp. 325-366.

WILLAME Jean-Claude, *Aux sources de l'hécatombe rwandaise*, Bruxelles, Cedaf, 1995.

