

**Jean-Pierre Chrétien
Marcel Kabanda**

RWANDA

Racisme et génocide

Belin:

8, rue Férou – 75278 Paris Cedex 06
www.editions-belin.com

Couverture

Conception graphique : Rampazzo & Associés.

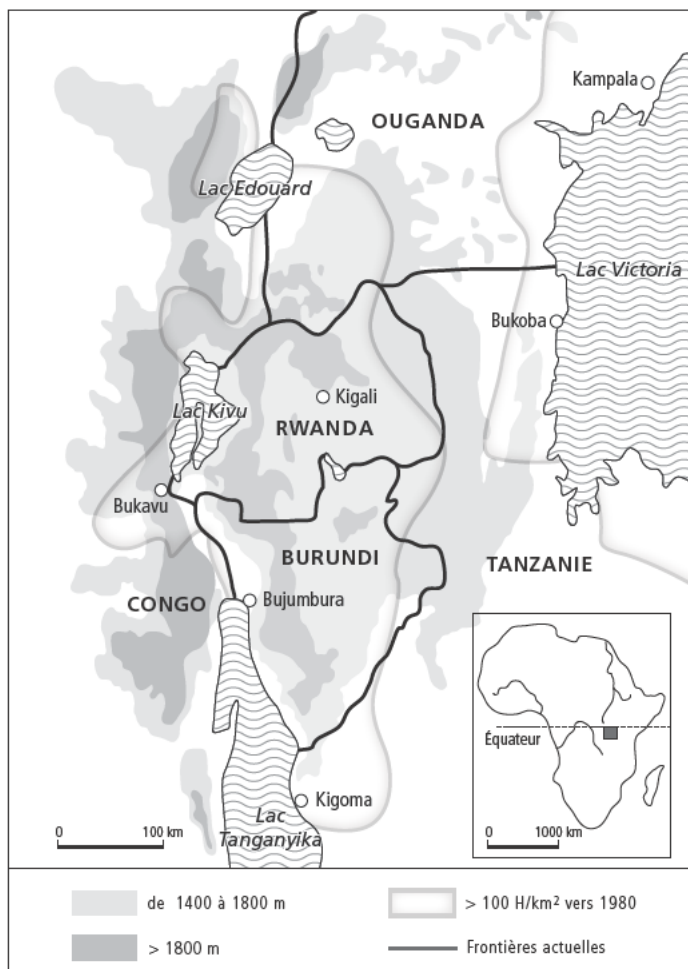
Iconographie : © dessin original de Jean-Philippe Stassen.

Le code de la propriété intellectuelle n'autorise que «les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» [article L. 122-5]; il autorise également les courtes citations effectuées dans un but d'exemple ou d'illustration. En revanche «toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» [article L. 122-4]. La loi 95-4 du 3 janvier 1994 a confié au C.F.C. (Centre français de l'exploitation du droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris) l'exclusivité de la gestion du droit de reprographie. Toute photocopie d'œuvres protégées, exécutée sans son accord préalable, constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Éditions Belin, 2013 pour la première édition

© Éditions Belin, 2016

ISBN 978-2-410-00152-5



INTRODUCTION

Est-ce à dire qu'il faut capituler devant la négation, glisser peu à peu vers un monde où tout se vaut, l'historien et le faussaire, le fantasme et la réalité, le massacre et l'accident de voiture ? Il ne suffit pas dans cette affaire d'avoir globalement raison, il faut inlassablement travailler. Le travail archéologique était inutile en 1945 parce que les ruines fumaient encore et que les témoins criaient, il est devenu indispensable aujourd'hui.

Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire* (1991).

Faut-il s'inquiéter que tant de gens soient restés indifférents aux tragédies de l'Afrique des Grands Lacs ? Ne faudrait-il pas plutôt se demander pourquoi tant de faiseurs d'opinion s'intéressent à cette région sans y avoir été, sans avoir respiré l'air des collines, sans avoir jamais été accueillis dans un enclos, sans avoir jamais vu un champ de sorgho, ni une plantation de café, ni un bosquet de ficus au détour d'un sentier, sans avoir jamais frayé la cohue d'un marché ou s'être mêlés à la foule dominicale d'une de ces paroisses qui parsèment le paysage, sans jamais avoir visité une classe d'école couverte de tôle

ondulée, un jour brûlante de chaleur pour être le lendemain martelée par la pluie. Combien ont « arpenté » ou « sillonné » l'Afrique, à travers ses aéroports, ses ambassades, ses grands hôtels, ses bureaux d'experts, mais sans avoir été plus bas, donc plus loin, et parfois même, ici, sans jamais avoir posé les pieds dans cette région. Pourtant cela peut ne pas apparaître rédhibitoire pour s'afficher dans de grandes maisons d'édition ou pour voir les micros se tendre. On en connaît en France des exemples caricaturaux.

Mais pourquoi cette région d'Afrique peut-elle néanmoins susciter tant de passions ? Ne serait-ce pas parce qu'elle est entrée, de force plus que de gré, dans l'imaginaire des Européens cultivés, au point d'être devenue comme un modèle, tantôt de l'exotisme, tantôt du développement, ou au contraire comme un anti-modèle de barbarie congénitale ? Les pays des « sources du Nil » ont fait rêver depuis longtemps, pour le meilleur ou pour le pire.

Pourtant, les gens vivant dans cette région, eux et leurs ancêtres, depuis des siècles, ne se pensent pas en objets anthropologiques ; ils ne se perçoivent pas comme exotiques, ils vivent au défi de dures réalités quotidiennes, mais, à plusieurs reprises depuis un demi-siècle, ils ont vu le ciel s'effondrer sur eux. Le corps social s'est déchiré et des centaines de milliers d'entre eux se sont retrouvés exclus, pourchassés, voire éradiqués.

Des deux auteurs de ce livre, l'un est rwandais d'origine : s'il ne vit plus au Rwanda depuis quarante ans, ce n'est pas par choix ; il n'a pas non plus choisi le destin de sa famille disparue il y a bientôt vingt ans. L'autre est français : il avait été affecté à un établissement scolaire du Burundi il y a près de cinquante

ans, et n'était pas parti pour «résoudre des conflits», ni pour devenir expert en «massacres de masse». Nous avons l'un et l'autre été brutalement confrontés à ces catastrophes. L'exercice de notre métier d'historien impliquait qu'on réponde à ce défi inouï, sans pour autant réduire ces pays d'Afrique à des bains de sang. Ce livre est loin d'épuiser notre curiosité sur leur passé dans sa longue durée.

La catastrophe extrême a été le génocide des Tutsi du Rwanda en 1994, accompagné du massacre de Hutu considérés comme traîtres à leur «sang». Les efforts de reconstruction sont visibles, parfois même spectaculaires. Mais, depuis vingt ans, les violences dérivées n'ont pas cessé dans la région, notamment dans l'Est du Congo. Cette histoire bousculée, où s'enchevêtrent le vécu, trop réel, et les imaginaires, bien présents, des uns et des autres, ne peut être pensée et analysée sans débats, sans contradictions, et, pour tout dire, sans passions, même si ces dernières relèvent souvent de la dénégation ou de la provocation. Comment peut-on feindre de déplorer benoîtement la virulence qui entoure l'écriture de cette histoire? Ce ton est à la hauteur de l'énormité des faits engagés. Comme l'écrivait en 1980 Pierre Vidal-Naquet dans *Un Eichmann de papier*¹: «Comment Auschwitz échapperait-il au conflit des interprétations, à la dévorante rage idéologique?»

Effectivement, les clefs de compréhension livrées depuis le lendemain du génocide de 1994 (et même avant sa fin) se distinguent généralement par un souci de banalisation, voire d'occultation. Les clichés dominants ont été analysés ailleurs: le recours au schéma prétendument «africaniste» d'un antagonisme ethnique atavique; le tableau d'une confuse mêlée au cours de laquelle tout le monde aurait tué,

interdisant toute enquête vérifiable vu la concurrence des mémoires ; l'identification d'une option militaire radicale qui aurait été adoptée « rationnellement » quelques jours après l'attentat du 6 avril (érigé en facteur décisif) ; enfin la révélation d'un grand complot international dans lequel les acteurs rwandais ne seraient que des pions².

Chaque fois une réduction simpliste, mais efficace : un schéma racial, une querelle mémorielle, un calcul militaire, un échiquier conspirationniste. L'aveuglement sur les dimensions politiques, sociales et idéologiques des crises africaines, que l'on trouvait chez les observateurs des années 1950, dans une ambiance encore coloniale, revient dans des écrits des années 2000, selon une étrange régression intellectuelle face à ce continent.

Cela peut s'expliquer. À côté des nouveaux « spécialistes » de la région, en quête de scoops médiatiques ou d'effets intellectuels, les chercheurs rodés sont en fait peu nombreux, venus de Belgique, de France, des États-Unis, etc., ou originaires de la région, toujours menacés, à leur corps défendant, d'être happés et étiquetés par l'actualité. Et surtout, on voit intervenir des acteurs impliqués dans les politiques menées durant les décennies précédentes et qui n'ont souvent rien appris ni rien oublié de ce passé. Successivement ou simultanément, on retrouve l'idylle coloniale (parfois aussi les luttes « anti-impérialistes »), les effusions de paroisses et de patronages catholiques (ces « influences parallèles » si puissantes dans l'histoire contemporaine du Rwanda par exemple³), plus récemment des fraternités militaires forgées aux limites de l'espace francophone et enfin les complicités entre des politiciens locaux et des « cellules africaines », de partis ou de gouvernements

(en Belgique et en France), parties prenantes des décisions, des années 1960 aux années 1990. En écho à la chute du Mur de Berlin, la région a d'ailleurs étonnamment régressé, du statut de front méridional de l'Occident face au « péril rouge » à la situation de frontière d'un Pré carré... Toutes ces références ont leurs logiques, mais elles s'entremêlent sous la rubrique de « l'expertise », même quand cette dernière s'avère myope et partiiale, voire cynique et méprisante, à l'aune d'un racisme inavouable.

Le propos n'est pas ici d'épancher une amertume, encore moins d'établir un sottisier. Il est de rendre compte de la façon dont une dérive majeure de l'histoire humaine de la fin du ^{xx}e siècle au cœur de l'Afrique peut avoir été à ce point méconnue. Les rhétoriques que nous venons d'évoquer peuvent s'interpréter comme autant de manières de se défausser de la réalité, de faire oublier soit de trop lourdes responsabilités, soit un aveuglement coupable, ce que la Mission parlementaire française de 1998 a appelé « une sous-estimation du caractère autoritaire, ethnique et raciste du régime rwandais » à la veille du génocide. Mais, comme face à la Shoah ou au génocide des Arméniens, l'énormité de l'événement – une entreprise d'extermination de toute une population en fonction de sa naissance – le rend d'une certaine façon invraisemblable. Bien plus, comme l'écrivait Hannah Arendt, « l'immensité même des crimes commis donne aux meurtriers qui proclament leur innocence à grand renfort de mensonges l'assurance d'être crus plus volontiers que les victimes⁴ ».

Le génocide des Tutsi n'a pas été improvisé en fonction d'une conjoncture. Il n'était pas non plus une fatalité inscrite dans les gènes de la population rwandaise : ce n'est pas un objet ethnographique. Il

est le produit, très moderne, d'une option politique extrémiste, jouant ouvertement du racisme comme arme de contrôle du pouvoir. Les médias qui en ont été les vecteurs efficaces l'attestent sans ambages⁵. Mais cette mise en condition de tout un pays aurait été impossible sans l'inscription durable dans la culture de la région des Grands Lacs d'une idéologie intrinsèquement raciste, discriminant, sous les étiquettes *hutu* et *tutsi*, des autochtones et des envahisseurs, une majorité naturelle et une minorité perverse, le «vrai peuple» rwandais et une race de «féodaux». Le 11 juin 1994, un paysan interrogé près de Gitarama (au centre du pays) expliquait⁶ : «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». Cette simple phrase dit tout sur l'ancien régime rwandais.

Les liens sociaux et même familiaux (vu le nombre des mariages dits «interethniques») et, bien sûr, les débats politiques ont été pénétrés par cette idéologie, jusqu'à la déchirure radicale de la nation, opérée de la manière la plus atroce. Comme l'a écrit bien Jean Hatzfeld, reprenant le propos d'un des témoins qu'il a interrogés au Rwanda : «Un génocide n'est pas une mauvaise broussaille qui s'élève sur deux ou trois racines, mais sur un nœud de racines qui ont moisi sous terre sans personne pour le remarquer⁷.»

Cette maturation (ou cette «moisissure») a fait l'objet de nombreuses approches : la synthèse exhaustive de l'Américaine Alison Des Forge, qui a fait bénéficier de ses qualités d'historienne les organisations de défense des Droits de l'homme qui ont soutenu ses enquêtes⁸ ; la recherche de l'historien rwandais Jean-Paul Kimonyo sur les jeux politiques

locaux qui ont fait triompher l'option génocidaire⁹; l'enquête de Jean-François Dupaquier sur les liens du renseignement militaire et de la propagande dans la préparation du génocide¹⁰; la monographie de terrain de l'anthropologue belge Danielle de Lame éclairant le terreau social du basculement dans le massacre¹¹; l'étude collective, citée plus haut, sur la propagande extrémiste des années 1990¹²; les éclairages littéraires de la tragédie venus d'écrivains africains¹³. En fait le choix est difficile vu le nombre des publications en français ou en anglais¹⁴.

L'objet de notre livre se situe dans une longue durée, jusqu'au temps présent, mais surtout en amont de la crise des années 1990, afin de mettre au jour la construction de l'idéologie distinguant les «vrais Africains» des «faux nègres», ceux qu'on a appelés les Hamites depuis les années 1860 dans la littérature spécialisée de l'époque. Ce schéma racial est né dans le même creuset que celui opposant Aryens et Sémites, c'est-à-dire le fantasme qui a embrasé l'Europe dans les années 1930-1940. Parmi les textes initiaux, on trouve dans les deux cas ceux de Gobineau. Le produit de ces traditions «savantes» est le même, au Sud comme au Nord : un déni d'humanité et une logique d'exclusion puis d'extermination.

Nous avons travaillé depuis des années sur ce chapitre durablement méconnu de l'histoire de l'Afrique, qui est à la fois celui d'une anthropologie devenue folle et celui de manipulations politiques de diverses couleurs¹⁵. Nous aurions pu intituler ce livre «du Juif au Tutsi». Cela n'aurait nullement signifié que nous proposons une comparaison culturelle entre les Tutsi et les Juifs, comme l'ont fait tant d'amateurs de raciologie. C'est le regard extérieur porté sur les uns et les autres qui leur a affecté un

destin analogue, tant il est vrai que la «race» n'est pas sur le nez des victimes, mais dans la tête des bourreaux. Comme l'écrit encore Jean Hatzfeld, le point commun entre les deux situations est ce qui relie l'antitutsisme à l'antisémitisme : les composants de ces deux propagandes se «ressemblent étrangement¹⁶».

UN HÉRITAGE DU XIX^e SIÈCLE : L'HYPOTHÈSE «HAMITIQUE»

Les Européens ont littéralement découvert le Rwanda avant de l'explorer. Au cœur de l'Afrique dite des Grands Lacs, il s'inscrivait en effet sur un horizon de supputations et de légendes qui enchantaient les géographes de cabinet depuis longtemps. La quête des sources du Nil renvoyait, depuis la *Géographie* de Ptolémée d'Alexandrie au II^e siècle de notre ère, à de mystérieux «Monts de la Lune» dominant des lacs d'où était censé sortir le fleuve nourricier de l'Égypte. Les anciennes cartes, totalement fantaisistes sur l'intérieur du continent, ne représentaient pas que des lions. Elles portaient allègrement les limites d'une grande «Éthiopie», assimilée depuis le XIV^e siècle au mythique «empire du Prêtre Jean», jusqu'aux sources du Nil, au Congo et au Zambèze. Les textes portugais de la fin du Moyen Âge trouvent écho dans les compilations cosmographiques des Français Jean Bodin ou François de Belleforest, de l'Italien Filippo Pigafetta ou du Hollandais Olfert Dapper, aux XVI^e et XVII^e siècles, qui évoquent l'existence au centre de l'Afrique d'un «paradis terrestre» où vivaient des hommes à peau claire¹. Des rêveries équivalentes circulaient dans le monde musulman, par exemple dans la geste des *Mille et une*

nuits, qui décrit une rougeoyante ville de cuivre aux abords des sources du Nil.

Au XIX^e siècle, quand des missionnaires, des commerçants et des voyageurs commencent à s'aventurer en Afrique orientale, ils ont en tête une littérature qui vulgarise et réactive ces croyances. Et surtout cet imaginaire géographique se combine avec des hypothèses anthropologiques suscitées par la présence sur le Haut Nil, en Abyssinie et sur les rives de l'Océan indien, de populations africaines qui n'entrent pas dans le schéma du «nègre» tel qu'il s'était imposé surtout depuis l'essor de traite des esclaves. Aussi, quand la Société royale de géographie de Londres lance l'exploration des «Sources du Nil» dans les années 1850-1870, le questionnement n'est pas seulement d'ordre hydrographique: il s'agit d'identifier les peuples, les ressources et les pouvoirs de cette région inconnue, mais *a priori* fascinante. Les hypothèses vont aller bon train, entre les capitales européennes et le terrain, et inspirer les récits et même le regard des premiers voyageurs qui atteignent cette région à partir de 1858. Les instructions données à Richard Burton et John Speke, les deux officiers de l'armée des Indes qui vont découvrir successivement les lacs Tanganyika et Victoria, sont claires: cartographier «le lac intérieur» et la «chaîne de montagnes équatoriale» qui le domine, mais aussi établir un contact avec des indigènes réputés accueillants et industriels, mais parfois turbulents sur les hauteurs². Les classements de populations, en prodrome de la colonisation comme durant la traite des esclaves, étaient toujours aussi sommaires qu'intéressés. La grille de lecture des Rwandais se préparait avant même la rencontre physique (effective seulement quarante ans plus tard) et la réponse

coloniale ne pouvait qu'être raciale, à l'aune de l'idéologie du temps. Encore faut-il comprendre le racisme très particulier mis en œuvre dans ce cas.

Un contresens, répandu encore aujourd'hui, veut que l'idéologie «hamitique» prolonge le thème biblique de la «malédiction de Cham». On sait que, dans la Genèse, Noé maudit son fils Cham pour son manque de respect, et en particulier sa descendance (chapitres IX, 24-25 et X, 1 et 6-9). Bien que, dans celle-ci le rejeton ciblé soit tout particulièrement Canaan, qui renvoyait plus aux Phéniciens et aux autres rivaux des Hébreux en Palestine qu'à l'Afrique, une tradition s'est développée depuis l'Antiquité et le haut Moyen Âge, tant en milieu chrétien que juif ou musulman, désignant les peuples noirs comme étant les victimes de cette malédiction. Cette sorte de péché originel redoublé a été confortée aux XVIII^e et XIX^e siècles par les discours tendant à justifier l'esclavage des Noirs et le racisme qui lui était lié. Le Concile de Vatican I estimait encore en 1870 que seule l'évangélisation pouvait lever cette malédiction et les manuels de théologie continuèrent à dénoncer les «tendances dépravées de la race noire issue de Cham³».

Mais, si l'adjectif «hamitique» (ou «chamitique» dans d'anciens ouvrages) est dérivé du nom de Cham, il s'agit cette fois d'une construction à prétention scientifique qui ne remonte qu'au milieu du XIX^e siècle.

L'AFRIQUE, LA SCIENCE ET LA BIBLE : CHAM BLANCHI

Un missionnaire hollandais au Burundi, le Père J.M. Van der Burgt, note en 1903 : «la théorie du jour distingue les Hamites des Nègres⁴». Ce renversement

sémantique s'opère au milieu du XIX^e siècle dans les milieux scientifiques spécialisés sur les antiquités du Proche-Orient⁵. L'exégèse biblique, nourrie des recherches des archéologues, des linguistes et des ethnologues, qui travaillaient sur l'Égypte depuis l'expédition de Bonaparte et sur la Mésopotamie depuis les années 1840, s'interroge sur la géographie de la «table des nations» de la Genèse. Elle ne peut porter, souligne-t-elle, sur les peuples du monde entier, mais seulement sur ceux connus des rédacteurs de la Bible, c'est-à-dire sur l'Orient méditerranéen.

Cette critique rationaliste est développée notamment en Allemagne avant d'être reprise par des auteurs français. L'exégète August Knobel, professeur à l'université de Giessen, explique dans une synthèse publiée en 1850 que les «Hamites» (il pense à des populations d'Éthiopie, de Nubie ou d'Arabie du sud), malgré leur «couleur sombre», appartiennent, comme «les Japhétites et les Sémites» (en référence à Japhet et à Sem, frères de Cham selon la *Genèse*), à la grande «branche caucasique»: les Nègres, insiste-t-il, sont une «tout autre race humaine⁶». Le pasteur Albert Réville, fondateur d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France, va dans le même sens un peu plus tard: la *Genèse* ne s'occupe que des traditions du «groupe de peuples assez restreint qui peuvent rattacher leurs origines aux trois fils de Noé⁷». La référence emblématique de cette critique rationaliste en France est Ernest Renan qui, en écho aux travaux des égyptologues allemands Christian von Bunsen et Richard Lepsius, propose d'intituler «chamitiques» les langues qui ne sont ni sémitiques, ni «nègres», comme l'égyptien ancien, le berbère ou les langues d'Abyssinie⁸. François Lenormant, dans la même ligne (un auteur mis aussi à l'Index par

Rome!), conclut à un lien entre le mot *Ham* («chaleur» en hébreu) et le mot *Kemi* («terre noire», désignant l'Égypte)⁹.

La nouvelle définition du terme «hamitique» s'est donc initialement focalisée sur l'identité «raciale» de l'Égypte antique : noire ? africaine ? asiatique ? La querelle sur la nature du peuplement ancien de la vallée du Nil, toujours actuelle, a traduit depuis le début du XIX^e siècle l'embarras des Européens devant une grande civilisation implantée sur le continent africain, mais aussi l'extraordinaire confusion des concepts biologiques, linguistiques, culturels et théologiques développés à ce propos. Edith Sanders¹⁰ a bien analysé ce débat chez les exégètes protestants anglo-saxons de l'époque : à la fin du XVIII^e siècle Volney avait soutenu que les anciens Égyptiens étaient des Noirs, mais très tôt un contre-courant «asiatique» y avait répondu. Ernest Renan propose donc en fait une théorie médiane : se dressant contre les interprétations raciales des termes de «sémite» et de «chamite» au profit de l'analyse linguistique, il récuse toute appartenance sémitique à l'ancien égyptien, mais il adopte l'idée d'une langue «qu'on appellera, si l'on veut, chamitique». Il s'agit cette fois de désigner une catégorie culturelle africaine «non nègre». Le terme de *chamite* permet donc une opération de blanchiment de l'Égypte, pour reprendre les formulations de Cheikh Anta Diop, dans un débat toujours vivace qui mêle arguments scientifiques et préjugés raciaux¹¹. Les stéréotypes sur l'Afrique interdisaient que l'on considérât l'Égypte comme africaine.

La pente de cette époque conduisait à glisser des langues et des traits culturels aux «races» au sens biologique. Ce processus est récurrent dans l'histoire

des idées qui nous retient ici. L'École d'anthropologie de Paris, fondée par Paul Broca, multiplie ce type de raisonnement au cours du siècle. Par exemple, Ernest Hamy reprend la définition de Renan et utilise des éléments de comparatisme ethnographique sur les Abyssins, les Somalis et les Berbères, pour leur donner à sa façon une dimension anthropologique : la civilisation de l'Égypte, dit-il, est celle d'une population « n'ayant point d'affinités avec les races nègres¹² ». Selon un article publié dans la même revue en 1913, le peuplement de l'Égypte est celui « d'une race rouge non nègre de tout temps¹³ ».

Cette systématique raciale, nouée autour de l'Égypte, va s'étendre peu à peu à l'intérieur du continent. Très tôt des géographes intéressés par l'Afrique se réfèrent aux débats des orientalistes. Au début du XIX^e siècle, c'est dans le *Journal asiatique* que l'on peut trouver des études sur l'Afrique orientale. Conrad Malte Brun, le premier à éditer en français au début du XIX^e siècle une *Géographie universelle*, avant Élisée Reclus et Vidal de Lablache, s'intéresse aussi à la « connaissance de Moïse et des Hébreux sur la terre habitée » et explique que la Bible ne connaît que l'Égypte et l'Arabie-Abyssinie, pas le reste de l'Afrique¹⁴. À la même époque Armand d'Avezac, auteur d'un des premiers tableaux des connaissances sur l'espace africain, croit utile de souligner que les trois fils de Noé désignent les trois rameaux de la race blanche, indo-germanique, syro-arabe et phénico-égyptien, dont certains se sont métissés à des degrés divers, donnant les Galla ou les Cafres¹⁵. Il s'agit de montrer que tous les Africains ne sont pas des « nègres », ce qui réduit les peuples considérés comme tels à un rang radicalement inférieur. Sur le plan biblique, cette exclusion renvoie finalement les

Noirs au même statut que celui des Indiens d'Amérique lors de leur « découverte » au XVI^e siècle : sont-ils des hommes dignes de ce nom ? On se rappelle la « controverse de Valladolid »...

Donc avant de traiter des métissages éventuels, la question philosophique à nouveau posée à cette époque par différents auteurs est celle d'une multiplicité des espèces humaines. La question avait déjà été posée au XVII^e siècle par l'intellectuel protestant Isaac de la Peyrère avec sa thèse sur les « Préadamites ». L'hypothèse d'une émergence de plusieurs lignées humaines en des lieux différents refait surface au début du XIX^e siècle. La biologie de l'époque est souvent réduite au grand débat du transformisme, de Lamarck à Darwin, alors que la question de l'unité ou de la multiplicité des origines de l'humanité est plus que jamais à l'ordre du jour. En posant des questions sur la situation des « nègres » par rapport aux hommes blancs et aux singes, le XVIII^e siècle avait suggéré, au nom de la science, une fracture de l'unité adamique. Les classifications de Linné et de Blumenbach, l'essor de la craniologie de Daubenton à Broca, conduisirent à la mise en œuvre de l'hypothèse polygéniste chez différents auteurs français au lendemain de la Révolution. Étonnant paradoxe face au rêve universaliste porté par les Lumières et 1789 !

Le docteur Julien-Joseph Virey, ancien pharmacien militaire bonapartiste, puis membre de l'Académie Royale de Médecine, publia en 1801 puis en 1824, une *Histoire naturelle du genre humain* dans laquelle il distinguait deux « espèces » humaines, celle à teint clair à grand angle facial et celle à teint sombre à angle facial réduit. La seconde se caractérisait aussi par ses cheveux laineux, une attitude déhanchée, la

nudité, l'entendement borné et la sensualité plus forte que la moralité¹⁶. En 1827 Jean-Baptiste Bory de Saint-Vincent, qui se veut moderne et antiesclavagiste, publie *L'Homme. Essai zoologique sur le genre humain*, où il distingue quinze espèces réparties en deux groupes : les « léiotriques » à cheveux lisses et les « ulotriques » à cheveux crépus. Il insiste sur le fait qu'il s'agit « d'espèces » et non de « races » consanguines, en réaction contre le mythe adamique. En face, des savants, dans la lignée du Français Cuvier ou de l'Anglais Prichard, défendent le monogénisme. La discussion continue jusqu'au milieu du siècle avec le Mémoire de Broca sur *L'hybridité* (1858-1859), plutôt polygéniste, et *L'unité de l'espèce humaine* de Quatrefages (1861), plutôt monogéniste. Ensuite l'évolutionnisme darwinien repose la question en d'autres termes.

Ce contexte méritait d'être rappelé, il est celui de la nouvelle idéologie « hamitique ». Le résultat en est d'abord l'approfondissement du fossé censé séparer les Noirs des Blancs, même chez les monogénistes (« Le nègre est une monstruosité intellectuelle », écrivait Armand de Quatrefages)¹⁷. Les descriptions physiologiques qui tendent à animaliser le Noir se multiplient à la fin du siècle, notamment dans le cadre de l'École d'anthropologie de Paris. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter aux écrits d'Abel Hovelacque ou à ceux d'André Lefèvre évoquant ces « milliers de gorilles dégrossis qui pullulent et végètent sur un sol pourtant plein de richesse et de ressources¹⁸ ». Le progrès scientifique tend donc à aggraver le discrédit pesant sur les peuples noirs. Cette logique, on ne s'en étonnera pas, est particulièrement affichée aux États-Unis jusqu'au milieu du XIX^e siècle dans une ambiance de légitimation de

l'esclavage. L'ouvrage de Josiah Nott et George Gliddon, *Types of Mankind*, publié en 1854, contient une carte où un îlot clair, celui des peuples issus des fils de Noé, «Kham, Shem et Japett», de la Méditerranée à la mer Noire et au golfe Persique, se détache de manière spectaculaire au milieu d'une masse sombre, celle des peuples exotiques à l'origine problématique.

Le mythe du «Nègre fils de Cham» a été remis en cause par les orientalistes, mais c'est pour mieux exclure les Noirs de l'unité adamique, pour mieux les rejeter dans les ténèbres où une tare biologique les maintiendrait enchaînés. Les Africains sont jugés indignes d'être les petits-fils de Noé. Mais le plus pervers dans cette relecture était à venir, sous la mainmise coloniale : ce serait la déchirure interne des peuples africains au nom de la science anthropologique.

LES RACES D'AFRIQUE : NÈGRES ET FAUX NÈGRES

Au fur et à mesure de «l'exploration» du continent au sud du Sahara, on assiste par ailleurs à un éclatement du portrait de l'Africain, à la découverte de la diversité physique et culturelle des populations. Comme le notait l'ethnologue allemand Robert Hartmann en 1879¹⁹, le portrait du «nègre aux cheveux crépus, au nez camus, aux lèvres grosses et à la peau noire comme l'aile du corbeau» est plus une image «pour débit de tabac» que pour «cabinet d'anthropologie». Ce constat suscite immédiatement des entreprises de classification et de hiérarchisation des «races africaines». Celle de Joseph Deniker, bibliothécaire du Muséum, fait autorité au début du xx^e siècle²⁰ : elle distinguait les Arabo-berbères au Nord, les

«Éthiopiens» au Nord-Est, les «Foulah-Sandé» (avec les Peuls, les Azandé, les Masaï, etc.), les «Nigritiens» à l'Ouest et au Centre (décrits comme des «nègres» classiques), les «Négrilles» (Pygmées), les «Bantous» à l'Est et au Sud (métissés de sang «éthiopien»). Nous reviendrons sur l'histoire du mot *bantu*, qui, depuis son lancement par le philologue allemand Wilhelm Bleek dans les années 1860²¹, illustre rapidement cette confusion des considérations physiques et linguistiques. Il est alors question de langues des peuples à cheveux crépus, à cheveux lisses ou en touffes!

Ces classements à prétention scientifique s'accompagnent de hiérarchies morales (la sauvagerie plus ou moins poussée) et esthétiques (la laideur des traits, etc.). Au début du XIX^e siècle, un préjugé favorable est réservé par les auteurs français aux «Cafres», c'est-à-dire aux peuples de langues bantu de l'Afrique australe et orientale. Le docteur Virey, déjà cité, nous livre une clef de cette hiérarchisation: selon lui, ils étaient plus fiers et plus beaux que les «Nègres proprement dits» et ils étaient «naturellement pasteurs» et créateurs d'empires. Le commentaire qui accompagne ces généralités douteuses est significatif: «Ces peuples sont moins connus que les nègres, parce qu'on ne fait pas la traite chez eux comme sur la côte occidentale de l'Afrique, que le Cafre est mutin et impatient de l'esclavage²²». Le lien entre l'image du «nègre» et celle de l'esclave est clair. Lorsque les Européens se trouvèrent confrontés à des sociétés non malmenées par la traite atlantique, ils estimèrent être en présence de races supérieures, comme si les Africains de l'ouest avaient une vocation naturelle à la servitude.

Le caractère subjectif des classifications raciales apparaît dans les variations du traitement réservé à

tel ou tel peuple. Les Galla, à «l'affreux» visage selon Virey, deviennent ensuite ces indigènes au «physique agréable qui diffère du Nègre» que l'on va admirer à Paris au Jardin d'Acclimatation en 1908²³. Les Nilotes (Nuer, etc.), un «résidu de sauvages» en 1893²⁴ selon un auteur de l'École d'anthropologie de Paris, sont considérés comme une race supérieure chez Deniker en 1900. Tout se passe comme si un peuple était décrit en termes d'autant plus péjoratifs (c'est-à-dire «nègres»...) qu'il était plus ignoré. Les appréciations, venues ensuite des récits de tel ou tel voyageur, sont marquées par un impressionnisme d'ordre notamment esthétique. Certes la qualité de l'accueil, la culture matérielle et l'organisation politique retiennent l'attention, mais la beauté des corps dénudés, féminins et masculins, est un élément manifestement important dans le classement des «tribus» et des «races». En Afrique occidentale, ce sont les Peuls qui suscitent notamment cet enthousiasme : un auteur allemand note en 1896 que, chez eux, «les traits du visage ne trahissent presque rien des marques bien connues de la hideur de la plupart des nègres²⁵».

Encore aujourd'hui, on imagine sans peine les ricanements de «connaisseurs de l'Afrique» dès qu'il s'agit de critiquer ces stéréotypes. Il ne s'agit pas ici de décevoir les rêveries et fantasmes d'experts qui, trop souvent, n'ont connu qu'en passagers les réalités africaines dont ils tirent des tribunes de presse, des essais afropessimistes, des romans postcoloniaux ou des chroniques sur les restaurants exotiques de Paris, mais de rappeler tout simplement qu'il ne viendrait aujourd'hui à l'idée de personne de traiter de l'histoire et de la sociologie des différents pays d'Europe sur la base de tels schémas. On n'est plus au temps

où nos voisins d'Albion étaient *a priori* tous perfides et où toutes les Anglaises étaient rousses. Sur l'Afrique pèse encore l'héritage d'une anthropologie dont la cristallisation il y a deux siècles mérite notre attention.

L'Afrique australe et orientale, avant même l'apartheid et l'époque des safaris, a tout particulièrement nourri ces sophistications raciales. Un périodique catholique relevait en 1862 cette notation de Livingstone à propos de ces régions : « Là, le Nègre proprement dit, cet être dégradé, au museau de bête fauve, au front fuyant, aux lèvres tuméfiées, est plus rare encore ou même disparaît dans ce qu'il a de plus caractéristique²⁶ ». Ce sont notamment les Galla et les Somali de la Corne de l'Afrique, puis les pasteurs massaï qui suscitèrent cette nouvelle fascination. Les Galla « ne sont pas des Noirs » écrivait dès 1856 le capitaine Burton, ils ont de « longues têtes africo-arabes », de « grands yeux expressifs », c'est « un peuple mélancolique comme les Mongols²⁷ ». Le pasteur Johann-Ludwig Krapf, implanté près de Mombasa, estime à la même époque que la providence a placé sur les côtes les peuples les plus laids pour protéger les belles contrées de l'intérieur du continent contre une invasion des races blanches supérieures. En 1892, l'Autrichien Oscar Baumann s'extasie aussi sur ce qu'il intitule alors « les purs types hamites » du plateau massaï : des yeux noirs brillants, « des hommes élancés aux longues jambes avec des extrémités délicates » et des « visages séduisants rappelant ceux des Nubiens ». Au début du xx^e siècle, Mgr Alexandre Le Roy, responsable des missions spiritaines sur le littoral de l'Océan Indien, admire à son tour « la stature magnifique, le type apollonien, les mœurs pastorales et guerrières » des Massaï, dont « le type

n'est plus celui du Nègre » et il trouve chez eux des « réminiscences de l'ancienne unité biblique²⁸ ».

Les savants cautionnent ces impressions. En 1899 le docteur René Verneau, anthropologue au Muséum d'histoire naturelle et qui a travaillé pour l'essentiel aux Îles Canaries, propose sa description (d'après gravures) du « type éthiopien », regroupant Somali, Galla et Massaï :

ils ne ressemblent en rien aux Nègres. Le teint noir et satiné de leur peau leur donne en quelque sorte l'éclat de l'or bruni. Leur front est plein d'intelligence ; leurs yeux sont beaux et bien fendus ; leur nez fin et droit, à peine et rarement busqué ; leur bouche fine ; leurs dents petites et d'une blancheur éclatante ; leurs pommettes ne sont point saillantes ; leurs oreilles sont délicates ; leur chevelure soyeuse, épaisse, roulée en grosses boucles, s'étale en éventail autour de la tête²⁹.

En 1911, le patron de l'ethnologie allemande à Berlin, Felix von Luschan, discerne, de l'Éthiopie aux Guanches des Canaries, un ensemble culturel *unafrikanisch*, associant type physique et langue et qu'il dénomme « hamite » : un « stade plus élevé de civilisation, un langage très raffiné, une grammaire admirable, étroitement unie à celle des langues sémites et indogermaniques³⁰ ». Même l'habillement est interprété racialement : la nudité est signe de sauvagerie et l'habit se fait plus long dès qu'il y a du sang hamite, selon la notation d'un ethnologue allemand³¹.

La mise en œuvre de cette géométrie raciale reflétait un air du temps qui débordait largement le cas africain³². Le rabattement des identités culturelles sur la biologie et la conviction de la supériorité absolue de la « race caucasique » entraient aussi dans les débats sur l'histoire du peuplement européen. Mais

on ignore souvent que la pensée gobinienne a également concerné l'Afrique. Dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Gobineau lance en effet l'hypothèse d'une ancienne « coulée blanche », 5 000 ans avant notre ère, qui serait à l'origine de tout trait de civilisation en Afrique³³. « Si la première conquête fut difficile, et par l'épaisseur des masses attaquées, et par leur résistance, soit furieuse, soit stupidement inerte, le maintien des États qu'inaugurait la victoire ne dut pas exiger moins d'énergie ». Cette « descente primordiale » de la race supérieure se serait en effet diluée à la suite de métissages physiques et culturels avec les masses noires qui, en la mélanisant, ont fait dégénérer une civilisation « grandiose » en civilisation « monstrueuse ».

Gobineau baptise cette migration civilisatrice « chamite », signant ainsi le renversement radical du terme. Il fait donc figure de précurseur en matière d'idéologie raciste sur l'horizon africain comme sur l'horizon européen. L'idéologie qui a structuré l'opposition entre Sémites et Indo-Européens est de la même époque et de la même inspiration que celle qui va opposer durablement « Hamites » et « Nègres ».

Tout l'africanisme est ensuite marqué pendant un siècle par ce modèle. Les hiérarchies vues plus haut, où on mêle organisation politique, niveau technique, habillement, traits physiques et esthétiques, sont expliquées par le degré plus ou moins poussé d'influences extérieures « blanches ». Une série de populations sont qualifiées « d'Européens noirs ». Le géographe Friedrich Ratzel par exemple, dans sa grande synthèse ethnologique, explique que les Galla sont un *Mischvolk* entre Aryens et Africains. Comme les Somali, les Massais où les Huma des Grands lacs, écrit-il, ils présentent « une expression agréable

d'allure européenne» («*europäisch angenehmer Ausdruck*»), contrastant avec «les visages négroïdes d'allure bestiale» («*tierisch negerhafter Gesichter*»)³⁴. Des élucubrations historiques prolongèrent ces jeux de comparaisons : les Fang du Gabon étaient d'origine germanique, selon un opuscule paru en 1905, et les Galla (vu ce surnom donné aux Oromo d'Éthiopie) étaient évidemment d'origine gauloise selon le père capucin Martial de Salviac³⁵.

Ces hypothèses reflètent la prédominance à cette époque du modèle diffusionniste. Combiné avec les identifications de type biologique, cela donne la méthode bien résumée en 1892 par l'anthropologue André Lefèvre, déjà cité :

On cherche à suivre, à remonter le chemin des envahisseurs ; et la distribution géographique des vainqueurs et des vaincus, surtout le degré de métissage, qui mesure la durée des rapports forcés entre les autochtones et les derniers venus finissent par suppléer les données historiques absentes³⁶.

En Afrique, la raciologie était devenue un succédané de l'histoire.

L'AFRIQUE ORIENTALE AUX PORTES DE L'ASIE : LE FANTASME HAMITO-SÉMITIQUE

L'éclatement du portrait des peuples noirs tel qu'il avait été construit depuis le XVIII^e siècle ne remet donc pas en cause l'archétype racial. La diversité n'est reconnue qu'à coup d'hypothèses sur des mélanges et des migrations. Pour l'Afrique de l'ouest, les regards se tournent vers la Méditerranée et l'Égypte. Sous la signature de Sigismond Zabrowski, la *Revue de l'École d'anthropologie de Paris*

revient à plusieurs reprises sur l'influence de la civilisation égyptienne qui serait signalée jusqu'au golfe de Guinée, avec ce commentaire : « Si on enlevait à l'Afrique noire ce qu'elle a pu emprunter aux civilisations de ses côtes méditerranéennes, vieilles de plus de 6 000 années, je ne sais ce qui leur resterait ni même s'il lui resterait quelque chose³⁷. »

Mais l'Afrique de l'Est a joué un rôle plus crucial dans l'élaboration de ces hypothèses. Trois voies d'accès semblaient s'y offrir aux migrations asiatiques : la vallée du Nil, le détroit de Bab el Mandeb et la côte orientale. En outre, l'histoire de cette région présentait, depuis les premiers siècles de notre ère, des exemples avérés de contacts avec les mondes arabe, persan et indien, qui avaient contribué à façonner la culture dite swahili caractérisant les populations bantouphones du littoral de l'océan Indien. Il s'y ajoutait les liens connus entre l'Éthiopie ancienne et l'Arabie du Sud dite sabéenne. Il ne restait qu'à supposer l'existence de migrations depuis des époques plus reculées pour rendre compte de tout ce qui n'entrait pas dans le cadre du schéma du « nègre en tant que tel ».

En 1910, le naturaliste Franz Stuhlmann, un des grands conseillers de la colonisation allemande en Afrique de l'Est, estime que les Noirs n'ont rien inventé et que même la métallurgie du fer (dont on sait aujourd'hui qu'elle est attestée au sud du Sahara plus de 1 000 ans avant notre ère) est venue d'Asie. Il écrit : « Il faudra toujours se demander en présence de chaque trait de civilisation en Afrique s'il ne vient pas de l'extérieur, c'est-à-dire d'Asie ». Il imagine donc plusieurs vagues d'immigrants, les plus anciennes venues selon lui d'Afghanistan par l'Arabie³⁸. Des cartes zébrées de flèches semblent donner

corps à cette géopolitique des *Völkerwanderungen*, qui réduit l'histoire ancienne du peuplement africain à une série de grands treks ou de raids zoulous, à l'image des « invasions barbares » telles qu'on les décrit à l'époque pour l'histoire antique de l'Europe, des Doriens aux Vandales.

Mais cette fois il s'agirait plutôt d'invasions civilisatrices, apportant dans les ténèbres de l'Afrique l'éclat, rapidement brouillé, des lumières de l'Orient. L'histoire ancienne de l'Afrique se lit dès lors comme une litanie d'invasions du Nord vers le Sud et de l'Est vers l'Ouest, refoulant des peuples plus arriérés et plus sombres et s'achevant en métissages physiques et culturels. L'Europe romantique a été fascinée par un mythe oriental. Les « perchoirs » montagneux du Caucase ou même de l'Himalaya se complètent avec les relais des plaines alluviales de Mésopotamie pour faire miroiter l'antériorité en Asie d'une civilisation blanche primordiale qui est dès lors baptisée « chamitique ». C'est ainsi que l'orientaliste Joseph Halévy, spécialiste des langues sabéennes, conclut un article où il associe craniologie et linguistique : « Le séjour des Chamites en Asie est beaucoup plus ancien que leur installation sur le sol africain³⁹ ».

La littérature consacrée à cette antique civilisation blanche non-indoeuropéenne est foisonnante au tournant des XIX^e et XX^e siècle. On y trouve des linguistes, des ethnologues, des religieux travaillés par la relecture de la Genèse, des coloniaux érudits et quelques illuminés. Quelques exemples en France : Joseph Deniker, déjà cité, estime que l'élément « khamitique » renvoie en fait à la race de Cro-Magnon ; un des contributeurs de la Société d'anthropologie de Paris explique en 1890 que la race chamitique primordiale, ancêtre des Chaldéens, des

Égyptiens, des Éthiopiens et des Tsiganes, associe des éléments méditerranéens et mongols et peut être qualifiée de «touranienne», renvoyant ainsi ces cultures à l'Asie centrale⁴⁰; l'administrateur colonial Maurice Delafosse, bien connu comme un des pères de l'africanisme français, écrit en 1894 que les Hamites d'Afrique orientale sont «d'anciens Asiatiques qui se sont frottés aux Africains⁴¹»; en 1892, le Père Étienne Brosse, un dominicain qui signe Wiçwa-Mitra, publie un ouvrage dont le titre mérite d'être intégralement cité⁴²: *Les Chamites. Indes pré-aryennes (Berceau). Origines des Égyptiens, Libyens, Sabéens, Chananéens et Phéniciens, des Polynésiens, de la civilisation chaldéo-babylonienne, de celle de l'Amérique centrale, du calendrier, des mégalithes, des noms de nombres, de la métallurgie, etc., site du paradis terrestre*. Selon lui, l'humanité s'est séparée sur l'Hindou-Kouch entre Aryens et Chamites et ces derniers auraient fondé toute civilisation, mère de corruption!

Nous retrouverons l'idéalisation ambiguë qui préside à cette identification raciale dans les débats des missionnaires en Afrique des Grands Lacs. Elle se situait dans la ligne d'une sorte d'ésotérisme «oriental» qui parcourt la pensée européenne de cette époque. Au milieu du XIX^e siècle, le baron Ferdinand d'Eckstein, une figure des milieux littéraires parisiens, incarnation d'un nouveau catholicisme romantique et fasciné par la sagesse hindoue, publia deux articles sur les «Kouchites» dans la revue littéraire et scientifique *L'Athenaeum français*⁴³: il situait entre l'Indus et l'Oxus (Amou Daria) le berceau de cette «ancienne race» qui avait fondé Ninive et Babylone, colonisé l'Inde, l'Éthiopie et les côtes orientales d'Afrique et dont les Sémites n'étaient, selon lui, que

les pâles héritiers. Il les qualifiait «d'Éthiopiens de l'Asie et de l'Afrique» et de «fils de l'Aurore chantés par les Grecs»!

Le terme «kouchite» a pris une grande importance dans cette grammaire des races. La Bible permet en effet d'affecter Kouch, fils de Cham et père de Nemrod, aussi bien à la Mésopotamie qu'à la Nubie (Genèse, X, 6-12 et Ezechiel, XXIX, 10). Bible et science se sont particulièrement nouées autour de ce nom. Dès 1838 l'orientaliste Fulgence Fresnel publie dans le *Journal asiatique* un article remarqué⁴⁴ où il définit une «langue de Cousch» employée jadis en Arabie du Sud et en Éthiopie, trace d'une ancienne civilisation de l'Euphrate, ni sémite, ni nègre, ni «rouge», ni «noire», annonçant ce que Renan et Gobineau développeront quelques années plus tard pour caractériser le nouveau sens de «chamite». En 1892, un prêtre du diocèse de Reims, fêré d'exégèse, Léonard Dessailly⁴⁵, conscient de cette mutation sémantique, souligne que «les Chouschites et les Nègres sont deux races absolument distinctes» et fait l'hypothèse que les premiers, originaires de l'Inde, auraient prospéré en Susiane: c'est de là que, selon lui, ils seraient parvenus par vagues successives en Afrique.

Le débat porte en fait sur la couleur des «Kouchites» (ou des «Chamites»). Certains, selon le modèle gobinien, voient en eux des Blancs que le métissage a peu à peu noircis. Les auteurs soucieux de maintenir l'unité biblique de l'humanité les décrivent plutôt comme «bruns» ou raisonnent sur l'influence du climat et sur la périodisation de ces migrations pour comprendre les changements physiques: le poids du milieu tropical serait proportionnel à l'ancienneté des arrivées, les dernières

vagues étant donc restées les plus proches du type blanc initial.

De toute façon, la « blancheur » devient un concept abstrait. Sinon comme pourrait-on recenser comme « blancs » les Galla, les Nubiens ou les Peuls ? Les Galla sont « un peuple de race blanche », écrivait le géographe Vivien de Saint-Martin en 1873⁴⁶. On peut se demander si un Galla venu visiter Paris à l'époque de Monsieur Thiers aurait été pris pour un Blanc ! Mais cette affectation raciale tenait à d'autres critères jugés plus scientifiques que la couleur elle-même. Armand de Préville⁴⁷, disciple de la « science sociale » du polytechnicien Frédéric Le Play, esprit moderne par excellence, explique en 1894 que la variété blanche chez les Africains peut être représentée même chez des « nations teintées », car la coloration n'est qu'un élément superficiel, l'essence de la race résidant dans la constitution physique et morale profonde, que révèlent les mensurations craniologiques et les structures linguistiques. Il ajoute que les montagnes d'Abyssinie ont joué un rôle de « classeur de populations », en revigorant par la vie pastorale les groupes qui, venus d'Asie, y sont restés un certain temps avant de s'enfoncer dans les plaines tropicales. Ce rôle « civilisateur » des montagnes, cher au géographe allemand Friedrich Ratzel, se retrouvera dans le cas de la région des Grands Lacs.

Ces tableaux d'un peuplement venu d'Asie débouchent pratiquement tous sur une vision pessimiste, celle de l'irruption de peuples supérieurs ensuite « abâtardis », menacés de déchéance morale et de dégénérescence physique. Les Chamites initiaux, en tant qu'Asiatiques, sont donc en fait conçus comme des précurseurs malchanceux des Sémites. Cependant, ces derniers se voient attribuer

un rôle décisif dans cette aventure humaine, par les métissages opérés en Orient au sein des dernières vagues «kouchitiques».

La présence sémitique dans l'histoire du peuple-ment africain est plus qu'en filigrane dans les tableaux anthropologiques de la fin du XIX^e siècle. Dans sa grande *Histoire générale des races humaines*, Armand de Quatrefages, en 1887, souligne l'importance des croisements des peuples «nègres» avec des «races supérieures» et il insiste à ce sujet sur les éléments sémites, non seulement à l'est et au nord-est du continent, mais jusque dans le bassin du Congo et même jusqu'à la côte occidentale. «Les Peuls, écrit-il, me paraissent être un rameau des races sémitiques à teint plus ou moins foncé qui habitent à l'est de l'Afrique centrale». Il interprète dans le même sens d'anciennes descriptions du royaume de Kongo, et de même pour les îles Canaries d'après les travaux du docteur Verneau⁴⁸.

Dans l'Est africain, cette hypothèse est omniprésente. En 1904, le lieutenant allemand Moritz Merker publie une monographie à l'intitulé significatif sur les Massaï⁴⁹. Opposant ces gens «élancés aux traits fins et sympathiques» aux «Nègres râblais à la physiognomonie de lourdaud», il voit en eux «une tribu perdue d'Israël», sous-titre auquel il avait d'abord pensé. Pour lui il s'agit de Sémites installés dans la région depuis des millénaires. Mgr Le Roy le pense d'ailleurs aussi⁵⁰. Dans la même veine, cet évêque missionnaire considère que les Galla sont intelligents et fiers, mais querelleurs et paresseux, et, par ouï-dire, il affirme dans une encyclopédie religieuse, à propos des Bahima des Grands lacs, que «leur physionomie intelligente et fine, leur amour du lucre, leur habileté à s'ingérer partout, semblent

indiquer une parenté sémitique⁵¹ ». Déjà en 1882, Alphonse Bertillon, le père de l'anthropométrie, écrivait que « la race chamitique », où il range les Nubiens et les Peuls, est un rameau des races blanches proche des Juifs⁵². Des coloniaux verront ensuite un peu partout des « Juifs » africains, sur lesquels déverser les préjugés antisémites. On touche déjà du doigt les ambiguïtés de la thèse européenne des « races supérieures venues d'Asie », ces races admirables dont il faut se méfier...

Cela étant, l'historiographie africaniste est lestée d'emblée de ce modèle diffusionniste, dont on a vu la logique raciale. C'est ainsi que les forteresses de Zimbabwe et le royaume du Monomotapa sont investis dès leur découverte par des hypothèses phéniciennes, juives ou sabéennes. L'aventurier allemand Karl Mauch y retrouve le « pays d'Ophir » au début des années 1870. Les fouilleurs sud-africains Hall et Neal, en quête de trésors, penseront de même au début du ^{XX}^e siècle. Il faudra attendre les années 1930 et surtout 1970 pour qu'un véritable travail archéologique mette en lumière la nature africaine de cette ancienne civilisation du plateau zambézien⁵³. On verra que la pesanteur idéologique dont a souffert la région des Grands Lacs a été plus durable encore et surtout plus indirecte et plus insidieuse.

Durant au moins un siècle, celui de la mainmise coloniale, l'hypothèse hamitique, conçue comme une vérité établie, a été une clé de voûte de l'africanisme. L'explication de tout trait culturel par l'intervention de conquérants ou d'immigrants qualifiés de « Hamites » par opposition aux « nègres en tant que tels », est devenue un schéma récurrent et omniprésent, un véritable tic ethnographique. Qu'il soit question d'élevage, de politique, de croyances de

métallurgie, d'apiculture, etc., le comparatisme conduit à ce type d'explication.

Plusieurs grands noms de l'africanisme européen ont été les phares de cette idéologie depuis le début du xx^e siècle. En 1897, Giuseppe Sergi, le père de l'anthropologie italienne, publie une synthèse sur la « souche camitique » en Afrique, regroupant, selon lui les Berbères, les Abyssins, les Galla, les Somali, les Zandé, les Massaï et les Hima-Tutsi des Grands Lacs⁵⁴, et qu'il définit comme une « race méditerranéenne » de dolichocéphales proches des Européens. En Allemagne, ce sont l'ethnologue Felix von Luschan, déjà cité, et le linguiste Carl Meinhof⁵⁵ qui sont les protagonistes de cette thèse avant 1914 : pour Meinhof, les Hamites sont représentés notamment par des peuples de pasteurs guerriers comme les Peuls et les Massaï. La typologie physique l'emporte finalement dans son raisonnement sur la linguistique stricte, puisque la langue Massaï appartient en fait à la famille « nilotique » et celle des Peuls au groupe « ouest-atlantique ».

Le rôle plus durable a été assuré par des auteurs anglais. Le botaniste Harry Johnston, un des grands acteurs de l'expansion britannique en Afrique de l'Est, fondateur du protectorat ougandais, publie de 1902 à 1913 de nombreuses études ethnographiques où il développe son interprétation de ce qui faisait selon lui la supériorité culturelle de cette partie du continent, à savoir les invasions successives depuis plus de 10 000 ans de populations « caucasiennes », « kouchites, hamites et sémites », plus ou moins « négriifiées » par la suite et dont « l'influence sur les races nègres s'est étendue jusque chez les Zulu » (ainsi devait s'expliquer la résistance de ces derniers !). Il écrit en 1903 :

La race hamitique, qui établit son premier habitat – et l’y garda en dernier – sur les hautes terres d’Abyssinie et les plateaux et côtes arides d’Afar, Somaliland et pays galla, a été le pilier de l’ancienne Égypte et aussi, avec ses frères Libyens, des parents peu éloignés, l’agent humain essentiel qui sauva les Nègres d’une régression vers la vie du singe anthropoïde⁵⁶.

Mais l’ouvrage qui est devenu jusqu’au milieu du ^{xx}e siècle l’évangile de cette théorisation raciale est celui de l’ethnologue Charles Seligman, qui avait surtout travaillé au Soudan : *Races of Africa* a été rééditée régulièrement de 1930 à 1966 et, traduit en français par Georges Montandon, lui-même anthropologue racaliste (futur expert du régime de Vichy en matière « d’identification » des Juifs), dans une collection scientifique bien connue de chez Payot, de 1935 à 1957. La phrase la plus connue de cet ouvrage de référence de l’africanisme est sans appel⁵⁷ : « Les civilisations de l’Afrique sont les civilisations des Hamites [...] [qui] étaient des Caucasoïdes pasteurs arrivés vague après vague, mieux armés et d’esprit plus vif que les agriculteurs nègres à peau sombre ». Dans cette perspective, les formations politiques africaines ne pouvaient s’expliquer que par des conquêtes étrangères, créant des aristocraties dominantes de race supérieure. Les États se retrouvaient réduits à une structure en mille-feuilles, où les strates inférieures regroupaient les indigènes les plus primitifs et où les dirigeants représentaient par définition une couche plus claire et plus évoluée, d’allure quasi européenne et volontiers baptisée « hamitique ».

L'IMPOSSIBILITÉ DE L'INCROYANCE
SUR LA VISION RACIALE DE L'AFRIQUE?

En 1944, Lucien Febvre s'était interrogé sur la possibilité d'être «incroyant» en France au XVI^e siècle. Une question du même ordre se pose pour l'Afrique au XX^e siècle et au-delà. Comment éviter l'encadrement «racial» des écrits et des esprits? Depuis la fin des années 1960, les historiens de l'Afrique n'ont cessé de critiquer l'anthropologie que nous avons vu émerger au XIX^e siècle. En 1966, Wyatt McGaffey rappelle par exemple dans le *Journal of African History* que le terme «hamitique» n'est pas d'ordre linguistique, mais «un label racial» qui doit être rejeté, au même type que la mythologie des «grandes races»: la «vision taxinomique» de l'humain, souligne-t-il, doit s'effacer devant une vision historique⁵⁸. La même année, le linguiste américain Joseph Greenberg, réagissant contre l'emploi du terme «hamitique» dans les classifications linguistiques, dénonce la hiérarchie caucasoides/négroïdes et la fausseté des théories qui font des corrélations entre langue, culture et physique des invariants de longue durée⁵⁹. Le comité international qui présidait à la rédaction de *l'Histoire générale de l'Afrique de l'UNESCO*, diffuse en 1976, sous la signature de l'archéologue tchèque Eugen Strouhal, une critique vigoureuse du recours simpliste au concept de race⁶⁰.

Mais l'africanisme officiel du premier XX^e siècle a fonctionné comme une structure rémanente dans l'intellect et l'imaginaire des milieux intéressés par le «continent noir». Il a traversé apparemment sans encombres la fracture idéologique de la Seconde Guerre mondiale où s'était lové le paroxysme d'un projet d'éradication raciste avec la Shoah. Tout s'est

passé comme si le racisme, dont la perversité sautait dès lors aux yeux dans le cas de l'antisémitisme, gardait sa légitimité quand il était question des Noirs. Au-delà de la Méditerranée, la réflexion se brouillait et devenait imperméable à l'évidence des critiques, comme si l'Afrique était sur une autre planète, non concernée par les grands débats de notre temps. La cuisine ethnographique pouvait continuer à mijoter tranquillement, même chez des auteurs ouverts à la modernité et hostiles aux relents du mépris colonial.

Comment comprendre autrement que la somme de Baumann et Westermann, publiée en Allemagne en 1940⁶¹, traduite en français en 1948, soit rééditée encore en 1970 chez Payot⁶². Son contenu est certes moins caricatural que celui du manuel de Seligman sur « les races », mais la stratification des populations, classées en « cercles culturels », poursuit la réduction de l'histoire à une alchimie des migrations et des métissages raciaux⁶³. Dans sa préface à l'édition française, le grand Théodore Monod reconnaît que cette synthèse « pêche en certains points par excès de simplification », mais il se laisse aller à l'antienne habituelle : « Des nappes de sédiments culturels ont coulé, au cours des siècles, à la surface de l'Afrique, se recouvrant souvent les unes les autres et, naturellement, à partir d'origines différentes : la vieille Méditerranée et tous les Orient, peut-être jusqu'à l'Inde⁶⁴ ». De même Henri Vallois qui, en 1943 préfaçait une anthropologie raciale des Noirs publiée par un ancien médecin militaire de l'Institut Pasteur de Brazzaville⁶⁵, présente en 1968, dans une collection prestigieuse, la « race éthiopienne » comme une « race de transition entre Noirs et Blancs, des traits africains, des visages européens », en faisant l'hypothèse

qu'il pourrait s'agir d'un stade archaïque où Noirs et Blancs méditerranéens ne s'étaient pas encore différenciés⁶⁶. La continuité théorique et lexicale, par-delà la césure des années 1940, est impressionnante.

Il en va de même de l'imaginaire littéraire. En 1885 et 1887 paraissaient deux romans de Henry Rider Haggard, dont l'action était située vers le Zambèze et qui eurent un succès énorme, *King Solomon's mines* (des trésors juifs et phéniciens conservés par un peuple proto-zoulou, beau et grand, apparenté aux Égyptiens) et *She* (une mystérieuse reine immortelle au cœur du continent). Ces personnages inspirèrent ensuite Burroughs, le créateur de Tarzan en 1912, et plus tard les films de Spielberg, inspirés du héros Allan Quatremaïn, mais aussi *L'Atlantide* de Pierre Benoît parue en 1919. Le rêve des «mondes perdus» cachés au cœur de l'Afrique a eu de l'avenir, nous le retrouverons pour le Rwanda jusqu'à la fin du xx^e siècle.

La tentation incessante du recours à un flou artistique à dominante ethno-anthropologique et raciale se retrouve chez des auteurs où on ne les aurait pas attendus. L'abbé Henri Breuil, dont l'immense apport à la préhistoire africaine est connu, s'est laissé aller à des interprétations romanesques de ce type sur une peinture d'archer découverte depuis 1918 sous un abri rocheux du massif du Brandberg, en Afrique du Sud : dans les années 1940 il croit discerner, d'après des photos, un profil «rappelant une figure de vase grec» et il publie en 1955 un livre sur cette «dame blanche», trace selon lui d'une pénétration moyen-orientale (phénicienne, égyptienne?) au sud du continent⁶⁷ ! À la même époque, dans un essai lumineux sur le réveil des sociétés africaines colonisées au lendemain de la Seconde Guerre mondiale,

Emmanuel Mounier⁶⁸, le fondateur de la revue *Esprit*, observe qu'au Dahomey « la race est plus belle. Pour employer la terminologie de Frobenius : oasis hamitique [*sic*] dans une zone massivement éthiopienne ». Cette note nous rappelle que Georg Frobenius, inscrit dans la tradition anthropologique allemande, fut aussi en ce temps une des références de la « négritude ». La connaissance de l'Afrique peut révéler bien des détours qui appellent à la vigilance intellectuelle.

Ce ne sont pas des historiens qui vont nier l'ancienneté et l'importance des contacts par-delà les limites du continent, mais il s'agit de dynamiques beaucoup plus complexes que l'alchimie des dosages raciaux et que les zébrures cartographiques des *Völkerwanderungen*. Fascinée par la simplicité apparente des perceptions de physionomies et des étiquettes qu'on en déduit (pour les hommes comme pour les plantes ou les insectes), la vision de ces « autres » par l'Europe⁶⁹ a été frappée durablement d'une réification qui réduit à des éléments intangibles les situations vécues, faites de rencontres, d'échanges, de chevauchements, c'est-à-dire le tissu même de l'histoire, ses continuités, ses ruptures et son imprévisibilité. Le succès de ce miroir trompeur va s'avérer particulièrement tragique dans le cas de l'Afrique des Grands Lacs.

CHAPITRE 2

LA RÉGION DES GRANDS LACS, LABORATOIRE DE L'IDÉOLOGIE OPPOSANT «HAMITES» ET «BANTOUS» (FIN DU XIX^e-DÉBUT DU XX^e SIÈCLE)

La région dite des Grands lacs¹, baptisée «interlacustre» sous la colonisation à cause de son inscription sur la carte entre les lacs Victoria à l'Est et les lacs Albert, Kivu et Tanganyika à l'Ouest, est en fait plutôt caractérisée par ses hauts plateaux, entre 1 000 et 2 000 m, dont le climat humide à latitude équatoriale, propice aux activités agricoles et pastorales, a favorisé depuis des siècles la présence de fortes densités humaines. Entre le bassin du Congo, les plateaux steppiques de l'Est africain et les grands marais du Haut Nil, qui apparaissaient aux «explorateurs» du XIX^e siècle comme de véritables déserts humains, cette région fait aussitôt figure de vaste oasis verdoyante, avec des secteurs abritant plus de 100 habitants au km². Les paysages se présentent un peu comme l'inverse de ceux du Sud-Est asiatique : les dépressions (fonds de vallée, littoral des lacs) étaient relativement peu peuplées par comparaison avec les hauteurs. Ce contraste a été aggravé au début du XX^e siècle par les

ravages causés par une épidémie de maladie du sommeil, notamment sur les rives des lacs.

Des différences sensibles existent aussi entre les plaines riveraines du lac Victoria, avec leurs immenses bananeraies, et les montagnes du Sud-Ouest, où la grande forêt a reculé depuis plus de 2000 ans au profit des pacages et des cultures (notamment de sorgho). Ce potentiel agropastoral s'est enrichi au fil des siècles avec la diffusion du bananier depuis un millénaire, puis celle des plantes d'origine américaine (maïs, haricot, patate douce, manioc) depuis au moins le XVIII^e siècle. Ce qui a surtout frappé les premiers visiteurs européens, au Burundi, au Rwanda et dans l'Ouest de l'Ouganda actuel, c'est la coexistence d'un élevage extensif du gros bétail et d'une agriculture que l'on peut qualifier d'intensive en fonction de la pluralité des récoltes, de la complexité des associations végétales et des rotations saisonnières et enfin du recours systématique à la fumure animale. Autant le rôle des femmes était important dans le domaine agricole, autant le pastoralisme apparaissait comme l'affaire des hommes.

Ce sont les relations entre agriculture et élevage, chères à toute une littérature ethnographique, qui ont tout de suite retenu l'attention des Européens. La spécialisation d'une partie de la population dans le pastoralisme, même si elle n'était que relative, et les enjeux fonciers et sociaux de la coexistence des deux activités ont conduit à une lecture dualiste, inspirée par les modèles sahélien ou est-africain, où celle-ci prenait une forme spatiale et culturelle forte. Pasteurs et agriculteurs ont été perçus et décrits comme des Massaï face à des Kikuyu.

Trois éléments ont contribué à gommer les complémentarités économiques et sociales de ce

monde agropastoral et à faire oublier son unité linguistique et culturelle et le voisinage au quotidien des uns et des autres : la valeur économique, sociale et même symbolique des vaches qui donnait à cette richesse mobilière une sorte de prééminence, visible dans de nombreux contrats scellant des alliances familiales ou des liens de clientèle ; l'existence de catégories sociales héréditaires (en voie patrilinéaire en cas de mariages mixtes) distinguant des groupes à vocation pastorales (qualifiés de Hima ou de Tutsi selon les régions) et des groupes à vocation agricole (appelés Hutu au Burundi et au Rwanda, Iru dans l'Ouest ougandais)² ; et enfin, la place prédominante de lignages « pastoraux » dans les aristocraties dirigeantes des différents royaumes à la fin du XIX^e siècle (sauf dans le cas du Buganda où l'élevage était marginal).

Parallèlement en effet, le regard des premiers visiteurs européens a été fasciné par l'organisation politique de la région, c'est-à-dire par la sophistication des monarchies, le prestige quasi religieux des souverains et l'apparat des cours royales où ils étaient accueillis. À la fin du XIX^e siècle, il existait environ une quinzaine de ces États : les plus puissants étaient le Buganda, au nord du lac Victoria, le Bunyoro, à l'ouest de l'Ouganda, et le Rwanda et le Burundi vers le Sud-Ouest. Les royaumes du nord-ouest de la Tanzanie actuelle, à l'ouest du lac Victoria, et ceux du Kivu (à l'est du Congo-RDC actuel) avaient la taille de petites principautés, alors que le Buganda, le Rwanda et le Burundi contrôlaient chacun entre 1,5 et 2 millions d'habitants. Dès le début l'impression ressentie par les observateurs britanniques, allemands ou français fut ambiguë : la satisfaction de trouver des partenaires de cette qualité au cœur « des ténèbres » de l'Afrique, mais aussi la vision critique

de sociétés perçues comme « féodales », où une masse de sujets était dominée par des minorités de chefs et d'aristocrates. La présence spectaculaire d'un bétail aux longues cornes, évoquant des fresques égyptiennes, autour des cours des Grands et l'influence politique des riches éleveurs conduisirent vite à une synthèse très simple : des seigneurs pastoraux régissant sur des serfs cultivateurs. La réalité était beaucoup plus complexe et nuancée, comme l'ont montré les nombreuses études réalisées depuis lors, sans oublier la diversité des situations locales. Mais l'image était forte et facile à communiquer.

Or ce schéma politico-social se combine très vite avec une interprétation historico-anthropologique : celle dont nous avons vu la genèse dans le chapitre précédent. Avant d'en reprendre le fil dans le cas particulier de la région des Grands Lacs et plus spécialement encore dans le cas rwandais, une mise au point est nécessaire concernant les connaissances actuelles sur l'histoire du peuplement de la région. Les sources en sont d'ordre archéologique et linguistique³. Il en ressort qu'un peuplement de langue bantu est présent dans la région depuis le I^{er} millénaire avant notre ère, qu'il a recouvert et intégré des groupes de langues « central-soudaniques » et « sud-kouchitiques », représentés aujourd'hui au nord de l'Ouganda ou vers la Rift Valley (Kenya et Tanzanie). La métallurgie du fer est attestée dans la région depuis 3 000 ans. La formation du peuplement, à partir de groupes humains multiples venus du nord, de l'est et de l'ouest, relève donc d'une histoire extrêmement ancienne et sur laquelle les traditions orales sont par définition muettes. Cette situation n'a rien à voir par exemple avec les migrations des Massaï du nord vers le sud de la Rift Valley entre les XVI^e et

XVIII^e siècles⁴ ou avec l'expansion des Mossi du Burkina Faso aux XIV^e et XV^e siècles. Cela n'a pas empêché, nous allons le voir, les premiers observateurs européens d'interpréter en termes raciaux le clivage social entre éleveurs et agriculteurs, de qualifier les premiers de « Hamites » et de réserver la dénomination de « Bantous » aux seconds, bien que tous parlent une même langue *bantu* ! Le télescopage d'une histoire longue de plus de deux millénaires a eu néanmoins un succès durable, qu'il nous faut maintenant comprendre.

DES EXPLORATEURS SIDÉRÉS PAR UNE HIÉRARCHIE DE RACES

« L'explorateur » est un héros européen du XIX^e siècle, un équivalent de « l'humanitaire » ou de « l'expert » aujourd'hui, c'est-à-dire une figure passe-partout, censé incarner une « civilisation » face à des mondes obscurs à découvrir et à expliquer afin de mieux les humaniser. Le personnage emblématique de cette saga de « l'ouverture » du continent africain fut David Livingstone, voyageur et missionnaire, porteur des « 3 C » (Civilisation, Christianisme, Commerce) et qui sera pieusement inhumé dans l'abbaye de Westminster.

L'exploration de la région fut menée au titre de la quête des mythiques « Sources du Nil » que depuis l'Antiquité on situait près d'un grand lac au pied des « Monts de la Lune ». La Société royale de géographie de Londres y joua un rôle décisif en subventionnant, de 1857 à 1864, une première série d'expéditions depuis la côte de l'océan Indien et depuis le Haut Nil. Trois anciens officiers de l'armée des Indes, Richard Burton, John Speke et James Grant, et un

ingénieur familial du Proche-Orient, Samuel Baker, découvrirent successivement les lacs Tanganyika, Victoria et Albert. Ensuite un journaliste américain, Henry M. Stanley, mena deux expéditions entre 1870 et 1875, qui débouchèrent sur une cartographie plus complète de la région, notamment pour l'Ouganda⁵. Il fut rapidement suivi par des missionnaires protestants (Church Missionary Society et London Missionary Society) et catholiques (Pères Blancs), qui s'installèrent entre 1877 et 1879 au Buganda et au nord du lac Tanganyika. La curiosité scientifique se combinait donc avec les intérêts économiques de la première puissance mondiale de l'époque (influyente à Zanzibar depuis 1873 et présente en Égypte à partir de 1882) et avec la mobilisation abolitionniste des deux confessions chrétiennes contre la traite arabe.

L'ébauche du partage colonial, d'abord sur le papier, de la création de l'État indépendant du Congo dans les coulisses de la Conférence de Berlin aux accords sur l'Afrique orientale conclus entre Londres, Paris et Berlin en 1890, puis sur le terrain durant les dix dernières années du siècle, suscite une nouvelle vague d'explorateurs, associant cette fois la connaissance des territoires et des populations avec des projets politiques : on y trouve toujours des militaires britanniques (Frederick Lugard) et allemands (Gustav Adolf Von Götzen), et des missionnaires, mais aussi des aventuriers, curieux de géographie et d'ethnographie, comme le Silésien Emin Pacha (*alias* Eduard Schnitzer) ou l'Autrichien Oscar Baumann, et des naturalistes qui s'impliquent dans la conquête coloniale comme Harry Johnston en Ouganda ou Franz Stuhlmann en Afrique orientale allemande⁶.

Durant un demi-siècle, la connaissance de cette région d'Afrique a donc relevé des récits produits par

une vingtaine de personnes. La plupart sont de jeunes hommes (âgés d'environ 30 ans), avides d'aventure et qui ont fréquenté des cercles passionnés par la pénétration des zones encore vierges du continent africain. Sans avoir reçu de formation particulière pour la compréhension des peuples qu'ils vont « découvrir », ils connaissent la littérature en vogue à cette époque sur les mondes exotiques et sont prompts à y faire écho. Ces premières descriptions ont souvent été décisives : elles impliquent des regards particuliers, mais aussi des interprétations en miroir avec leur environnement intellectuel.

Les Africains dévisagés

Le 25 novembre 1861, John Hanning Speke, lors de son deuxième voyage dans la région et alors qu'il venait de parcourir des plateaux herbeux qui lui avaient rappelé des souvenirs enchantés de la haute vallée de l'Indus au Tibet, est reçu à la cour du souverain d'un petit royaume, le Karagwe, à l'ouest du lac Victoria. Ses guides lui ont fait suivre un itinéraire déjà rodé, celui des commerçants arabes et swahili venus de Zanzibar en quête de l'ivoire de l'Ouganda. Le roi lui-même, Rumanyika, participe à ces échanges et parle le swahili. L'accueil est cordial. L'impression de Speke est immédiatement favorable⁷ :

Il ne nous fallut qu'un instant pour comprendre que les gens avec lesquels nous nous trouvions maintenant ne ressemblaient en rien aux grossiers indigènes des districts voisins. Ils avaient ces beaux visages ovales, ces grands yeux, ces nez à haute courbe qui caractérisent l'élite des races abyssiniennes. Après une poignée de main tout à fait anglaise, qui est aussi dans les usages de ce pays, Roumanika, souriant toujours, nous pria de nous asseoir à terre en face de lui.

Informé par les intermédiaires swahili, il identifie ce souverain comme appartenant au groupe des pasteurs «vouahouma», qui lui ont refusé du lait quelques jours plus tôt. Le mois précédent, un autre prince de la région lui avait été décrit par son principal guide comme «un fort bel homme» «tout à fait de la taille et de la figure» du capitaine James Grant qui l'accompagnait dans cette expédition : en quelque sorte un Blanc à peau noire ! Le premier regard porté par ces explorateurs sur les éleveurs bahima de la région, et en particulier sur les aristocrates qui les reçoivent, est donc d'ordre esthétique et joue sur des comparaisons. Speke connaît la Corne de l'Afrique, il a visité le pays somali en 1854. Il fait aussitôt le rapprochement et en conclut globalement que ces Africains ne sont pas des nègres comme les autres. Cette impression s'appuie sur une évidence : la fréquence chez les éleveurs hima et tutsi de traits physiques particuliers, liés tant à l'hérédité et à une stratégie de mariages préférentiels qu'à un régime alimentaire traditionnel privilégiant le lait, et qui évoquent des physionomies rencontrées au nord-est du continent.

Emin Pacha évoque en 1877 les «visages jolis, ovales, orthognates» des filles hima observés au nord du Buganda⁸. Le colonel Lothar Von Trotha, qui traverse le Burundi en 1896, s'extasie sur les filles tutsi, belles comme des femmes massaï selon lui, et qu'il n'hésite pas à qualifier de «Shéhérazade⁹». Le docteur Richard Kandt, qui fréquente les rives du lac Kivu en 1899, avant de devenir, plus tard, Résident du protectorat allemand sur le Rwanda, se livre, avec sa sensibilité propre, à des considérations sur la beauté en Afrique. Il a été fasciné par un jeune homme rencontré en Unyamwezi (au centre

de l'actuelle Tanzanie) et qu'il considère comme d'ascendance tutsi: «un jeune chef de 19 ans à la stature d'un éphèbe et détenteur d'une étrange beauté». Ce contraste avec l'imagerie caricaturale des nègres représentés, on l'a vu, sur les enseignes des débits de tabac en Allemagne, montre, explique-t-il, que la beauté n'est pas seulement hellénique ou germanique et que, chez les Noirs, elle finit par donner à leur couleur une teinte «soleil couchant¹⁰».

Nos voyageurs rêvent à l'Orient arabe, mais aussi à l'Antiquité égyptienne ou grecque. Stanley s'exclame, à propos de cette «race à longues jambes»: «j'épouserai aussi volontiers une femme du Rouanda qu'une femme de Mascate». Le roi du Buganda, Mutesa, qui le reçoit en 1875, lui rappelle «des statues du musée du Caire ou de Thèbes»: il évoque ses «traits intelligents et agréables, sa dignité, ses yeux lumineux», sa «peau merveilleusement lisse», dégageant, lui aussi, une «beauté étrange¹¹». Les fils du roi Rumanyika, déjà rencontrés par Speke quinze ans plus tôt, l'inspirent aussi: «Un artiste aurait trouvé dans n'importe lequel de ces jeunes princes le modèle d'une statue pouvant rivaliser avec celle d'Antinoüs¹²».

Les formules par lesquelles les voyageurs européens expriment leur admiration pour la beauté, tant des hommes que des femmes ainsi croisées dans la région se font répétitives, qualifiant les proportions du corps et les formes du visage avec des adjectifs récurrents: par exemple en allemand *hochgewachsen* (de haute taille), *schlank* (élancé), *hübsch* (joli). Franz Stuhlmann, qui a parcouru les régions voisines du lac Victoria avec Emin Pacha en 1890, décrit les traits physiques des «Wahuma»: des «traits nobles, de jolis visages, de teint clair comme des Italiens», «des gens

beaux, de haute taille et élancés, aux traits purs » et « intelligents », « une race (*Volksstamm*) totalement différente des Nègres¹³ ». Le capitaine Wilhelm Langheld, qui circule dans la même région en 1894, y revient :

Un peuple d'apparence très belle, non seulement parmi les Nègres, mais aussi pour le regard critique des Européens. De grande taille et élancé, avec des mains et des pieds admirablement bien faits, le Muhima réunit dans son aspect extérieur l'allure vigoureuse d'un homme de la brousse (*Naturmensch*) et l'allure belle et classique des statues d'un Praxitèle¹⁴.

Ces portraits fonctionnent toujours en diptyque contrasté avec l'image habituelle, et dévalorisée, des Noirs. Au Bunyoro, écrit Stanley en 1890, « de beaux pasteurs s'occupent de leurs troupeaux et des négroïdes au nez épaté et à la peau très noire s'attaquent au sol avec leurs bêches¹⁵ ». Ce schéma manichéen fonctionne en fait ailleurs en Afrique, on l'a vu : il accompagne l'exploration du continent et la découverte de la diversité de ses populations. C'est ainsi qu'en 1872 David Livingstone oppose la beauté des bergers tutsi rencontrés en Unyamwezi et l'aspect répulsif des Baganda à la peau noire et nez aplati. Mais plus tard, quand ils seront effectivement visités, ces derniers seront décrits en termes beaucoup plus positifs et, surtout, Livingstone met dans le même panier les Batutsi, les Balunda du Katanga et les Manyéma du Haut-Congo, par opposition aux autres tribus au nez écrasé qui, écrit-il, « les font ressembler aux boxeurs anglais de bas étage ou aux petits épagneuls King Charles¹⁶ » !

Les stéréotypes fonctionnent d'autant mieux que les visites sont brèves et la connaissance des sociétés

superficielle : les globalisations sont faciles à retenir et ensuite à diffuser. Un des aspects les plus frappants dans ces premiers portraits fournis par les explorateurs de la région des Grands Lacs, est, on l'a vu, l'accent mis sur la couleur de peau dans la mise en exergue des catégories pastorales. Or, les études ultérieures montreront que la diversité chromatique est très répandue dans toutes les couches de la population. Bien plus, le teint noir est très répandu et même apprécié chez les Batutsi. L'opposition souvent faite entre « Bantous » et « Nilotes » est de ce point de vue également fausse, les seconds en tant que tels (au nord de l'Ouganda ou au Sud-Soudan par exemple) étant généralement beaucoup plus noirs que les Bantouphones. À force de distinguer des traits « caucasiens » chez les Bahima et les Batutsi, les « observateurs » ont fini par les voir plus blancs qu'ils n'étaient ! La catégorie « caucasique » proposée à la fin du XVIII^e siècle par Johann-Friedrich Blumenbach au titre de l'anthropologie physique, connotait « la plus belle race d'hommes¹⁷ ». Tout cela était très bon à penser.

Les quelques Européens, devenus ainsi dès la fin du XIX^e siècle les cautions de la vérité anthropologique concernant plusieurs millions d'Africains fondaient eux-mêmes leurs convictions sur quelques visites très particulières, celles effectuées dans les cours des rois et des puissants. Les aristocrates dont les traits physiques ressortaient significativement devenaient les incarnations de tout un groupe humain. Les gravures, puis les photos sont devenues porteuses de cette vérité raciale. Le roi Mutesa du Buganda dans les années 1860-1880 et le roi Musinga du Rwanda au début du XX^e siècle jouent, avec leurs entourages, un rôle prééminent dans cette

imagerie. On pourrait également citer le cas d'un petit chef hima du Mpororo allemand, au nord du Rwanda, Kisilibombo, dont le visage angulaire fournit de 1907 à l'époque nazie un modèle sans cesse repris par les amateurs de spécimens raciaux «est-hamitiques¹⁸». En Ouganda, Harry Johnston use aussi d'un modèle omniprésent dans sa synthèse sur le protectorat britannique : parmi les quelques photographies montrant des Bahima, des Bairu et des «métis», une figure se détache, celle d'un «Muhima du Mpororo» (côté anglais cette fois) qui se retrouve page 486 (drapé), page 614 (presque nu), page 615 (en buste), face à la page 616 (en aquarelle) et sur les couvertures cartonnées de chaque volume (en dorure stylisée)¹⁹ ! Un individu est érigé en idéal-type d'une «race», véritable fétiche anthropologique.

Des comparaisons somatiques aux hypothèses raciales

Les leitmotive physiques que nous venons de voir n'étaient pas innocents, ils impliquaient des hiérarchies. On ne sera donc pas surpris de voir s'y ajouter des caractéristiques morales, considérées comme intrinsèques. Les Batutsi et les Bahima se voient crédités d'une intelligence supérieure, au point d'être qualifiés de «Japonais de l'Afrique». Ils sont décrits par un missionnaire protestant comme des gens «très avancés en tout par rapport aux Africains en général». Mais leur moralité est jugée plus discutable, dans la mesure où l'intelligence et la fierté se mêlent chez eux à «la ruse²⁰». Le poncif attribuant aux peuples colonisés un fond de fourberie est connu. Stanley nous en livre une des clefs : les habitants du Rwanda, écrit-il, sont «cupides, malfaisants, fourbes et traîtres», ce sont de «mauvaises gens» car «ils n'ont jamais permis à un Arabe de trafiquer dans leur

pays²¹». Autrement dit, les indigènes qui résistent ont une mentalité intolérable, non conforme au portrait préétabli de l'Africain soumis. Paradoxalement ces groupes, qui vont être vite qualifiés de «hamitiques», sont donc rangés dans une première vague de civilisateurs venus éveiller les indolents peuples noirs, préfigurant en quelque sorte la légitime domination européenne.

Les groupes hima et tutsi sont du même coup identifiés par essence à une couche sociale dirigeante : «une classe supérieure chez les Nègres», résume Stanley dans une lettre adressée en 1889 à la Société royale de géographie de Londres²². Tous les explorateurs depuis Speke adoptent cette équation entre pastoralisme et pouvoir. Pourtant certains ont noté que les Batutsi qui ont émigré en Unyamwezi sont de simples bergers dépendant des chefs locaux et, quand il traverse le Burundi en 1892, Oscar Baumann observe d'humbles enclos tutsi entourés de leurs champs de pois et de haricots. Mais cela ne l'empêche pas, ainsi que Franz Stuhlmann, de les assimiler à une «noblesse pastorale» (*Hirtenadel*) ou une «classe dirigeante» (*Herrschende Klasse*)²³. Les simples éleveurs sont comme invisibles dans les conclusions de nos narrateurs, même s'ils perçoivent parfois la distinction entre des lignages ordinaires et des lignages princiers.

Un schéma socio-racial s'impose. Il se reflète par exemple dans les écrits d'un voyageur britannique, Edward Grogan, qui, lors de sa traversée quasi touristique de l'Afrique «du Cap au Caire», passe quelques semaines dans la région en mai 1899. Malgré la brièveté de son passage, les conclusions de ce futur colon du Kenya claquent, comme dans un reportage à sensation : une race supérieure domine

la société, celle des aristocrates tutsi d'origine galla, dont les visages gracieux, qui «iraient dans un salon londonien», contrastent avec la «servilité abjecte» des Bahutu. Dans ce système «féodal», chaque village est géré par un «sultan» tutsi, etc.²⁴ Nous reviendrons sur cette thématique dans le cas rwandais. Ces clichés, qui préfigurent ce que sera dans un autre contexte l'imaginaire d'un *Tintin au Congo*, vont se multiplier au cours du siècle et ils ne seront pas sans effet dans la réalité sociale.

Comme on vient de le voir, les groupes pastoraux sont en outre considérés comme des conquérants étrangers venus du nord-est du continent. C'est John Speke qui lance l'idée de l'origine galla des Bahima et des Batutsi au titre d'une «théorie personnelle²⁵». Selon lui les pasteurs galla venus d'Arabie auraient dominé les agriculteurs abyssiniens et fondé l'empire éthiopien avant de réitérer cette opération vers les sources du Nil blanc. L'histoire des royaumes des Grands Lacs devient celle d'une seconde Éthiopie où, de nouveau, ces nomades auraient subjugué des masses d'agriculteurs, mais en oubliant leur christianisme au passage. Écoutons-le :

Ils disparurent à l'intérieur du continent, et, traversant le Nil près de sa source, découvrirent les riches pâturages de l'Ounyoro, où ils fondèrent le grand royaume de Kittara. Là, peu à peu, ils perdirent leurs traditions religieuses, oublièrent la langue de leurs aïeux, s'accoutumèrent comme les indigènes à se priver de leurs incisives inférieures, changèrent leur appellation nationale en celle de Vouahouma, et laissèrent s'effacer de leurs annales les noms de Hubshi ou de Galla.

Ensuite cette thèse est reprise comme vérité d'évangile par tous les explorateurs venus dans la

région : Samuel Baker a été instruit par Speke lui-même, rencontré sur le Haut Nil en 1862 ; Stanley extrapole en 1890 en estimant que les Éthiopiens se sont répandus depuis 5 000 ans en quête de pâturages sur le continent africain ; Oscar Baumann, en 1892, voit arriver les pasteurs tutsi d'Abyssinie depuis un millénaire ; Von Götzen épilogue en 1895 sur cette *Völkerwanderung* centrafricaine, vieille selon lui de 200 à 1 000 ans ; Harry Johnston, au début du ^{xx}^e siècle, estime que ces éleveurs galla sont arrivés en région des lacs il y a 2 000 ou 3 000 ans. Les Bahima, écrit ce dernier, ont fondé un empire allant du Nil au Tanganyika et à la forêt congolaise, qui éclata ensuite en multiples royaumes.

Les administrateurs coloniaux, civils ou militaires, allemands ou britanniques, ainsi que les missionnaires, catholiques ou protestants, vont tous répéter cela dans leurs considérations savantes. Un manuel présentant l'Ouganda en 1935²⁶ reprend comme une évidence cette migration galla venue d'Éthiopie au ^{xvi}^e siècle. Des auteurs ajoutent même que le café a été introduit dans la région par ces conquérants. De la fin du ^{xix}^e au milieu du ^{xx}^e siècle, de la *Géographie* d'Élisée Reclus aux études anthropologiques les plus connues sur le marché²⁷, cette théorie est devenue un préambule incontournable. Or elle n'était fondée que sur les suppositions d'un routard, grand chasseur sur les pistes de l'Himalaya, John Speke, et sur des comparaisons physiques subjectives entre des Bahima ou des Batutsi de la région et les Éthiopiens ou les Somalis. Tel tirailleur galla de la troupe de Baumann ou tel tirailleur somali de celle de Von Götzen étaient érigés en « preuves » vivantes. Les interprétations sont au ras des premiers regards de voyageurs prêts à s'ébahir.

LA CAPTATION DES TRADITIONS LOCALES

« *L'empire des Bacwezi* »

L'hypothèse galla incluait la création d'un « empire du Kitara » entre le lac Victoria et la forêt congolaise. Speke et ses successeurs mobilisaient ainsi des traditions locales évoquant l'existence d'un puissant royaume qui aurait précédé celui du Bunyoro à l'ouest de l'Ouganda actuel. Malgré le brouillard qui entoure son organisation, sa durée exacte et ses limites spatiales, sa réalité apparente s'est cristallisée en plein ^{XX}^e siècle à la jointure de sources orales africaines et de publications européennes, à la manière des mythologies grecques qui se sont constituées, si on suit Marcel Détienne, à la rencontre du *muthos* et du *logos*, de l'oral et de l'écrit²⁸.

Quatre éléments ont appuyé cette conviction historiographique²⁹. À la base, on trouve un cycle de récits mythiques racontant les hauts faits et les déboires de mystérieux héros dits *Bacwezi* : un chasseur, fils d'un ancien roi parti dans un enfer souterrain, séduit la fille d'un serviteur de ce roi, serviteur qui était resté sur terre pour gérer le domaine de son maître. Le fils naturel né de cette union secrète finit par tuer son grand-père maternel lors d'une altercation de bergers : il lui succède et, sous le nom de Ndahura, il étend son pouvoir sur toute la région. Il place ses enfants à tête des différentes provinces, puis, confronté à de multiples épreuves, il disparaît, laissant son fils Wamara à la tête de son royaume. À la suite de calamités diverses et suivant l'avis des devins, lui et toute sa lignée disparaissent à leur tour, dans un lac, dans un gouffre ou au loin selon les variantes. Cette geste pathétique ne met donc en

scène que trois générations de «souverains». Ce sont notamment des missionnaires, protestants ou catholiques, qui ont recueilli au début du ^{xx}e siècle quelques versions de ce cycle, dont le fond historique n'est pas plus précis que celui des Nibelungen pour l'histoire de l'Allemagne.

Parallèlement, toute la région des Grands Lacs (sud et ouest de l'Ouganda, Rwanda, Burundi, nord-ouest de l'actuelle Tanzanie, région du Kivu dans l'actuel Congo) est touchée par un culte initiatique dit du *kubandwa*: de grands initiés, perçus comme magiciens-guérisseurs (et appelés parfois *bicwezi*), où les femmes tiennent une place importante, sont responsables du culte, organisé dans certains sanctuaires marqués par des bois sacrés, ou dans des enclos ordinaires. Dans cet équivalent d'un vaudou, les héros de la légende que l'on vient de voir font figure d'esprits capables de «posséder» les fidèles. Ce culte est dans une position équivoque à l'égard des pouvoirs, tantôt associé aux rituels royaux, tantôt inspirateur de subversions³⁰.

Le branchement de ce monde de légendes et de croyances avec l'histoire politique de la région est donc proposé dès les premiers contacts des «explorateurs» avec ces traditions. Après Speke, c'est Harry Johnston, botaniste et commissaire britannique responsable du nouveau protectorat de l'Ouganda³¹, puis des missionnaires comme le Père Blanc Julien Gorju³², qui insistent sur la nature historique des Bachwezi, à distinguer, selon eux, des esprits du culte initiatique, même si la présence de cette religion dans toute la région attestait une origine commune. La nature religieuse du phénomène cwezi, patente dans les premiers récits de voyage, est réduite à un épiphénomène, reflétant une conquête militaire et politique

à travers la vénération d'ancêtres communs aux différentes dynasties.

Les premiers observateurs européens de la région, explorateurs, missionnaires, administrateurs coloniaux, tous impressionnés et surpris par le degré d'organisation des royaumes, contrastant avec l'émiettement, chaotique à leurs yeux, des sociétés de la forêt congolaise ou des plateaux est-africains voisins, ont en fait trouvé dans la mythologie cwezi une réponse à leurs interrogations, qui, dans l'esprit de l'époque, ne pouvait être que raciale.

Or la fondation du Kitara était attribuée, depuis Speke, à des « pasteurs wahuma », désignant ainsi les éleveurs bahima qu'il avait rencontrés au cours de son expédition dans la région et dont il avait admiré les qualités physiques et culturelles. Cet empire ne pouvait en effet avoir été créé que par une race supérieure « non nègre », « une race remarquable d'origine sem-chamitique », « où le type flegmatique paternel (celui des enfants de Sem) domine le naturel excitable et nerveux que les Wahuma semblent tenir de la lignée maternelle, celle des enfants de Cham » (*sic*). Ces crypto-Blancs à peau noire sont définis comme Nilo-Hamites ou Hamito-sémites, selon la terminologie dont nous avons vu la cristallisation et qui envahit les manuels d'anthropologie jusqu'au milieu du ^{xx}e siècle. Ils étaient censés être originaires du Proche-Orient avant de s'implanter en Éthiopie, puis de descendre vers les Grands Lacs³³.

L'assimilation des Bacwezi à des envahisseurs « hamites » s'est appuyée sur deux éléments présents dans les traditions locales. D'abord ils étaient associés à une symbolique de lumière, illustrée par le recours au kaolin dans certains rituels. De là à y voir de mystérieux « Blancs » au cœur de l'Afrique, il n'y

avait qu'un pas si l'on se rappelle la tentation récurrente de croire à l'existence au cœur de l'Afrique de « mondes perdus » liés à l'Orient. D'autre part, les récits de fondation du puissant royaume du Bunyoro, qui s'était développé depuis le XVI^e siècle à l'ouest de l'Ouganda, à l'emplacement de l'ancien Kitara, faisaient intervenir des conquérants Lwo venus du nord et fondateurs de la dynastie dite Bito, c'est-à-dire la migration d'un groupe de culture nilotique. Speke évoque naïvement le fonctionnement de l'extrapolation qui s'ensuivit : des « princes de l'Unyoro » lui avaient dit qu'ils étaient originaires du nord, mais, faute d'indications plus précises, ils lui avaient suggéré : « ce doit être du côté de chez vous » ; et Speke de déduire de cette boutade que ces derniers se « rattachaient ainsi, pour ce qui est des temps les plus reculés, à une origine européenne³⁴ » ! Quand des auteurs ultérieurs identifièrent la nature exacte de cette migration nilotique, l'hypothèse des envahisseurs blancs fut reportée sur les mystérieux Bacwezi censés avoir régné plus anciennement.

Cette historisation d'un cycle mythique « païen » s'inscrit donc dans une logique qu'on aurait appelée évhémériste au moyen âge et qui, au XIX^e siècle, répondait à la lecture positiviste de légendes que l'on rattachait au récit biblique. Les premières fouilles archéologiques effectuées dans l'Ouest ougandais dans les années 1930-1950 (portant sur de grands terrassements, associés au pastoralisme, à la culture du sorgho et à la métallurgie du fer) ont semblé donner corps à l'existence de l'empire du Kitara, même si les sites en question ne correspondaient pas aux bois sacrés dédiés aux héros bacwezi. Une caution scientifique était ainsi apportée à la mythologie cwezi, un peu comme les ruines mycéniennes,

reliées aux récits homériques, semblaient attester la réalité de la légende des Atrides.

Mais l'historicité de cet « empire » a surtout été inspirée par le modèle gobinien, selon lequel il était impossible d'imaginer de grands royaumes dans « les ténèbres de l'Afrique » sans l'intervention d'une « coulée blanche » civilisatrice. Ensuite fonctionnait une sorte de modèle carolingien, où la partition d'un empire expliquait la naissance de différents royaumes.

Jeux de miroirs entre les Africains et leurs visiteurs européens

Pourquoi les chefs locaux auxquels étaient révélées ces origines prestigieuses auraient-ils refusé d'y croire ? Très tôt nos explorateurs s'empressent effectivement de le leur expliquer, la Bible à la main et leur science en tête ! En octobre 1862, Speke et Grant, reçus par Kamurasi, roi du Bunyoro, lui expliquent que parmi ses ancêtres figure « Zérah le Kouchite³⁵ », adversaire d'un roi de Juda. Zérah fut un pharaon libyen ou un chef de tribu sabéenne, mais peu important les détails pour Speke, prêt à faire feu de tout bois et à avancer des « preuves » de l'origine « éthiopienne » et chrétienne des Bahima auprès d'un roi qui était d'ailleurs d'ascendance lwo et non hima... Une gravure du livre de Speke nous montre même ce souverain africain feuilletant la Bible en présence des deux voyageurs !

Vingt ans plus tard, on assiste au même type de dialogue en jeu de miroirs à la cour du *kabaka* (roi) du Buganda Mutesa, avide de se trouver des ancêtres lointains qui le valorisent auprès de ses visiteurs étrangers et de ses sujets. Les reconstructions généalogiques sont pour lui une manière, de s'intégrer au monde. Cela commence avec des marchands arabes

et swahili, également connaisseurs des livres saints de l'Orient méditerranéen et présents depuis les années 1850. Une véritable concurrence sur ce thème se développe ensuite entre les musulmans, les émissaires européens du khédivé d'Égypte, les pasteurs de la *Church Missionary Society* (CMS) et les Pères Blancs. En 1875 le *kabaka* reçoit la visite du Français Ernest Linant de Bellefonds³⁶, fils de l'ingénieur du canal de Suez, venu du Haut-Nil : sur la base de ce que lui ont «révélé» les Arabes, Mutesa affirme son appartenance à la race blanche, «il a fait écrire sur une tablette l'histoire de la Genèse depuis la Création jusqu'au Déluge». Il revendique en effet comme fondateurs de sa dynastie le héros Kimera, un prince exilé de l'empire du Kitara, mais aussi, plus anciennement, le fondateur merveilleux du Buganda, Kintu, qui ne serait autre que le Cham de la Bible !

Les correspondances des missionnaires installés à Rubaga, près de sa cour depuis 1877-1879, attestent ce jeu de reconstructions historiques. Ce sont les Arabes qui auraient expliqué au roi que Kintu équivalait à Cham, alors que les Pères blancs y verraient plutôt le souvenir «d'un missionnaire venu d'Abyssinie». En août 1881, le Père Lévesque décrit avec humour cette course aux ancêtres bibliques : pour O'Flaherty, de la CMS, écrit-il, Kintu serait issu de Puth, fils de Cham, par l'intermédiaire d'une généalogie de 23 rois abyssins. «C'est ridicule, ajoute-t-il, mais quand le roi m'appelle le soir, je confirme, car cela ne peut faire de tort à notre cause.» Mais le lendemain, les Arabes proposent une autre liste, dont l'ancêtre serait cette fois Nemrod, fils de Kouch et «roi de tous les Noirs». Le roi est alors «tout glorieux d'être le fils de tels pères et de

pouvoir faire remonter si loin sa généalogie dans les siècles passés... Il fait recopier la liste par son scribe et il veut savoir quel le plus grand, Cham, Sem ou Japhet³⁷». L'aristocratie ganda se trouve ainsi à la fois touchée par le monothéisme et séduite par une affectation raciale supérieure.

Cette étrange acculturation par ancêtres supposés va se reproduire dans toute la région et toucher des milieux plus simples. Des Bahima et des Batutsi, même sans pouvoir et de basse condition, vont être fascinés par le mirage racial de leurs conquérants. Deux exemples illustreront ce processus.

En mars 1894, G.A. Von Götzen, en route vers le Rwanda, passe à la mission catholique d'Ushirombo, dans le centre de l'actuelle Tanzanie. Deux Pères français lui présentent un couple hima vivant dans la région et aux figures «particulièrement typiques». À la question de savoir si le visiteur allemand ne leur faisait pas peur, l'homme répond : «Pourquoi donc devrais-je avoir peur ? Ne suis-je pas moi-même un descendant d'Européens, d'homme blancs ? Regardez donc seulement mon nez, il n'est pas large comme celui des autres hommes noirs !» Et Von Götzen de conclure : «Déjà Speke raconte que les Wahuma se considéraient comme les descendants d'une race blanche³⁸». Le raisonnement en boucle a fonctionné : le témoin africain cautionne auprès d'un Européen ce que d'autres Européens lui ont appris.

Cela va continuer. Le missionnaire hollandais Van der Burgt, un des fondateurs des premières missions au Burundi, utilise comme interprètes des Batutsi venus d'Ushirombo déjà familiarisés avec les façons de voir de leur patron. Au Rwanda en 1907, les Pères Blancs Paulin Loupias et Félix Dufays, de

la mission de Rwaza, au nord du pays, recueillent des traditions présentées comme le «secret des Batutsi³⁹». Il s'agit d'une légende locale, qui attribue à un personnage tombé du ciel, Kigwa, l'origine de toute civilisation (agriculture, élevage, métallurgie), mais qui a été récupéré par les deux lignages aristocratiques (les Banyiginya et les Bega) contrôlant la monarchie à la fin du XIX^e siècle. Ces derniers se présentent ainsi, sous l'égide de Kigwa, comme les ancêtres de tous les Tutsi. En même temps, dans la version recueillie par les deux missionnaires, le récit prend la forme de la Genèse : la chute sur la terre serait une punition du Dieu suprême (*Imana*) pour la faute d'une femme (l'indiscrétion de la sœur du héros), la création prend la forme d'une statue d'argile mouillée par la salive divine, un Déluge intervient. Et, dans ce schéma, la catégorie hutu est présentée comme doublement maudite et obligée de recourir au culte initiatique du *kubandwa* pour retrouver l'accès de Dieu, alors qu'en fait les Batutsi aussi participaient à ce culte. Or l'informateur des missionnaires était, on le sait, un «pauvre Mututsi de sang royal», donc un personnage marginalisé, qui avait trouvé l'appui des Européens pour se tirer d'affaire et qui les remercia en leur «révélant des secrets» mis à la sauce biblique C'était pour lui une manière à se valoriser socialement à la fois par rapport à ses protecteurs et dans la conception même qu'il avait de son rang. Ainsi relu et commenté dans tout le réseau dirigeant (blanc comme noir), le mythe de Kigwa va, sous la colonisation, être érigé en vérité «scientifique», celle d'une «invasion civilisatrice des Tutsi venus du nord⁴⁰».

LES HIMA-TUTSI DANS UN PLAN BIBLIQUE :
ANCIENS CHRÉTIENS ÉGARÉS
OU JUIFS DE L'AFRIQUE ?

On l'a vu depuis le début, ethnographie et exégèse vont souvent de pair dans cette région d'Afrique et pas seulement chez les religieux. Les peuples classés comme supérieurs et censés avoir civilisé l'Afrique centrale depuis la vallée du Nil et l'Éthiopie sont qualifiés à la fin du XIX^e siècle de «Kouchites» ou de «Sémito-hamites», ballottés entre la lignée de Cham et la lignée de Sem. Les Bahima et les Batutsi des Grands lacs vont être, dès la diffusion de l'hypothèse de Speke sur l'invasion galla, revêtus de ces étiquettes raciales à connotation biblique. Les pasteurs «wahuma», écrit en 1885 le géographe Friedrich Ratzel dans sa grande synthèse ethnographique, sont un peuple hamito-sémitique qui s'était installé en Abyssinie et qui a mené des raids vers le sud⁴¹. On comprend maintenant que cela revenait à assimiler ces populations à des crypto-Européens, à des «Caucasiens»: Stanley, Emin Pacha, Johnston, etc., rivalisent dans cette proclamation du caractère «non nègre» des pasteurs de la région. Le Père François Ménard, missionnaire français au Burundi, écrira en 1918 que «le Mututsi est un Européen sous une peau noire⁴²».

Sous l'influence des missionnaires, désireux de mettre en harmonie l'unité du genre humain et la vocation universelle de la Révélation, les légendes d'origine de la région sont également interprétées comme des reflets d'une ancienne connexion avec le Proche-Orient de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous en avons vu les effets à la cour royale du Buganda. En 1887 un Père Blanc écrit au cardinal Lavigerie pour lui expliquer que des Baganda

convertis «pensent qu'une Bible aurait été apportée par Kintu [le héros légendaire] en venant d'Abyssinie au x^e-xii^e siècle» et que le christianisme fait donc partie de leurs traditions⁴³.

En 1903, le Père Van der Burg publie un *Dictionnaire français-kirundi*, avec une introduction de plus de 100 pages imprégnée de la littérature anthropologique et orientaliste de son temps, y compris sous ses aspects ésotériques les plus délirants, comme les œuvres de l'abbé Dessailly ou du dominicain signant Wiçva-Mitra évoquées plus haut. Selon lui, les Kouchites, venus de Mésopotamie après la chute de la Tour de Babel, étaient une «race rouge»: les premières vagues auraient dégénéré en peuples «nègres» sous l'effet du climat, alors que les vagues plus récentes se seraient croisées avec des Sémites au nord-est du continent, donnant des «peuples sang mêlé» (*Mischvölker*). Donc, tout en développant une interprétation du texte biblique garante de l'unité adamique, il introduit une inégalité raciale entre des «Chamites supérieurs» et les autres Noirs, en fonction, non seulement de l'ancienneté de la rupture et de l'éloignement du berceau originel, mais aussi d'anciens métissages plus ou moins durables, essentiellement avec des descendants de Sem: «ne voit-on pas des crânes caucasiens, des profils admirablement grecs, à côté de figures sémites et même juives très prononcées, et enfin de vraies beautés à figure rouge-doré au milieu du Ruanda et de l'Urundi⁴⁴?». D'autre part, il n'exclut pas une ancienne évangélisation. Il croit pouvoir appuyer cette thèse sur les révélations de la voyante Catherine Emmerich transcrites par un poète romantique converti au catholicisme, Clemens Brentano: cette religieuse aurait parlé en 1820 d'un voyage de l'apôtre Thaddée chez

«les nègres des Monts de la Lune⁴⁵», c'est-à-dire selon lui dans la région du Rwanda et du Burundi. On appréciera cette mise en perspective, en 1903, de l'histoire de la région des Grands Lacs entre le Déluge et les visions d'une illuminée allemande du XIX^e siècle! Or ce dictionnaire sera lu par tout le clergé de la région durant des décennies⁴⁶.

En 1920, le Père Julien Gorju, un missionnaire français présent au sud-ouest de l'Ouganda depuis 1895 et qui sera ensuite le premier Vicaire apostolique du Burundi, de 1922 à 1937, développe le même genre de considérations. Le Muhima, écrit-il, est le produit d'un «métissage sémito-hamite», qui s'est opéré notamment sur le plateau abyssin, «vrai ramassis de peuples» par «la rencontre de Khush avec le Sémite». Il met quant à lui l'accent sur une influence juive: «Avant comme après Jésus-Christ, d'innombrables colonies juives se sont déversées sur l'Éthiopie abyssine, faisant de la Mer Rouge un lac d'Israël». Le style reflète le climat de l'époque: une religieuse allemande du Rwanda écrit que les Tutsi sont des Sémites, présentant un «type juif» et marqués par «des coutumes juives» et des «souvenirs bibliques⁴⁷»; Mgr Alexandre Le Roy, l'évêque spiritain de la côte orientale, considère, on l'a vu, que les Bahima sont des «Juifs de l'Afrique».

Mais Gorju n'exclut pas non plus des influences chrétiennes plus tardives: pourquoi pas «un Portugais égaré sur nos plateaux», s'exclame-t-il⁴⁸. En fait, il pense surtout à une migration de Nubiens convertis au christianisme depuis l'Antiquité. Il se réfère à une note présentée au 8^e Congrès international de géographie de Washington en 1904 par un aristocrate catholique, Frédéric Romanet du Caillaud, où on apprend que, d'après un Franciscain castillan du

XIV^e siècle, des chrétiens issus de l'apostolat de saint Mathieu dans la vallée du Nil et refoulés vers le sud par les Musulmans auraient fondé un « royaume de Magdasor ». Pour lui, il serait très possible que le mythe de Kintu reflète cet ancien exode et que le Buganda ne soit autre que « Magdasor⁴⁹ » ! Plus tard, le Père Albert Pagès, au Rwanda, proposera que les Batutsi soient issus d'Abyssins monophysites, qui auraient donc oublié leur religion et leur langue⁵⁰.

Ces interprétations sont différentes de l'idée d'une « révélation primitive » développée par le religieux autrichien Wilhelm Schmidt⁵¹, c'est-à-dire d'une diffusion quasi naturelle du message biblique dans les premiers temps de l'humanité. Il s'agit plutôt d'un schéma diffusionniste qui attribue à la dynastie du Buganda et, plus généralement aux Bahima, définis comme « Hamites », le privilège d'être les porteurs d'un message venu d'Orient. Or le regard porté sur ces derniers est ambigu : partie prenante de l'Histoire sainte, ils sont aussi l'illustration d'une malédiction, non celle de Noé pesant sur les fils de Cham, mais celle qui frappa les bâtisseurs de la Tour de Babel, à savoir les descendants de Nemrod, fils de Kouch. Les manuels publiés en France par le Sulpicien Fulcran Vigouroux depuis les années 1880, notamment son *Dictionnaire de la Bible* de 1926⁵², insistent sur la responsabilité de l'orgueil des « Chamites » dans leur décadence et leur émigration vers l'Afrique. Même si certains d'entre eux s'en sont mieux sortis grâce à leur « sémitisation », ils restent symboles d'une dégradation morale, d'un matérialisme dépravé. Cette vision, marquée par une logique pessimiste et pénitentielle, peut apparaître comme une mise en garde symbolique adressée à la civilisation industrielle et libérale de l'époque. Mais

elle fait aussi écho à une anthropologie gobinienne. Comme les Juifs, les « Hamites », et spécialement les Bahima et les Batutsi colonisés par les Allemands, puis par les Belges, ont été perçus à la fois, dans cette optique des clercs, comme inscrits dans un plan biblique et comme infidèles à ce plan. On ne peut oublier que les catéchismes de l'époque soulignent le rôle des Juifs dans la mort de Jésus et donc leur incarnation d'un refus du Salut⁵³. C'est cette grille de lecture antisémite qui va inspirer le mélange d'admiration et de méfiance que nous avons relevé : les colonisateurs vont se sentir confrontés à une race à la fois supérieure aux autres Africains en beauté et en intelligence et frappée du sceau de l'immoralité et de la fourberie. L'influence des missionnaires, notamment catholiques, dans cette région d'Afrique a été exceptionnelle durant tout le XX^e siècle et les hypothèses, souvent délirantes, que nous avons vues, ne sont pas à la marge. Elles ont marqué durablement les esprits, y compris chez les ouailles africaines. Un véritable antihamitisme s'est construit au Rwanda et au Burundi selon cette logique culturelle venue d'Europe.

AU CŒUR D'UNE ANTHROPOLOGIE DES RACES

La région des Grands Lacs, telle qu'elle a été à la fois « découverte » et inventée dans le regard des Européens, est devenue un véritable laboratoire de la confrontation des races, censée opposer « Nègres » et « Hamites » en Afrique. La construction du modèle hamitique dont nous avons vu le processus depuis le milieu du XIX^e siècle est allée de pair dans cette région avec la cristallisation du modèle bantou, dans la mesure où la comparaison ne jouait pas, dans ce

contexte, sur des populations géographiquement et historiquement distinctes, mais sur des couches sociales assimilées, au sein même de chaque entité politique et historique, à des traces d'invasions successives et anthropologiquement contrastées. La confrontation devenait intime, provocante et quasi didactique.

Une application privilégiée du modèle «bantou»

Il faut d'abord se rappeler que le terme *bantu* est strictement linguistique. Son origine africaine, puisque dans de nombreuses langues il signifie, au pluriel, "les êtres humains", lui donne un air d'authenticité exotique. Il a en fait été choisi au XIX^e siècle par un philologue rhénan, Wilhelm Bleek, pour désigner la famille des langues d'Afrique centrale, orientale et australe, connues d'après des compilations réalisées vers 1850 par des orientalistes et des géographes allemands⁵⁴. Dans une thèse en latin de quelque 60 pages, soutenue à Bonn en 1851, puis dans des études qu'il publie en allemand et en anglais dans les années suivantes, il caractérise ces langues par l'absence de genres au profit d'un système de classes : ni masculin, ni féminin, ni neutre, mais des substantifs ordonnés selon une série de classes caractérisées par des préfixes à fonction pronominale.

Il est intéressant de noter les commentaires culturels dont Bleek a accompagné la définition de cette famille linguistique, qu'il choisit en 1858 d'intituler «bantou». À l'opposé des langues à genre (notamment indo-européennes), il estime que le système des classes, «non naturel» (non «sexuel», écrit-il initialement), bloque ceux qui l'emploient à un stade incohérent, inapte à accéder à la poésie et à la philosophie. Il écrit⁵⁵ : «La forme grammaticale de leurs langues

n'offre pas à leur imagination l'élan supérieur que la forme des langues sexuelles imprime avec une force irrésistible à la pensée de leurs locuteurs». Dès le départ, l'identité bantu est donc qualifiée de manière péjorative. Ce groupe de langues africaines est placé à un degré inférieur de l'évolution, perçu comme moins élaboré que le stade « flexionnel » et que l'on définit comme le modèle « agglutinant », où l'on trouvait aussi la famille « malayo-polynésienne ». En fonction de ce classement, Bleek, installé depuis 1855 en Afrique du Sud, où il est devenu le bibliothécaire du gouverneur du Cap, donne à ses analyses une orientation paradoxale : les Noirs, qualifiés généralement de Cafres à cette époque, y étaient en effet considérés comme plus évolués que les autres « Nègres » et en tout cas plus que les peuples voisins qualifiés de primitifs, à savoir les chasseurs Bochimans et les éleveurs Hottentots ; mais la présence de genres dans les langues de ces derniers conduit Bleek à les classer dans un rameau méridional perdu du parler originel des hautes cultures et à redécouvrir en eux des cousins éloignés des Indo-européens ou des Sémites !

La linguistique allemande, qui domine les études « bantouistes » jusqu'au milieu du ^{xx}e siècle poursuit dans la même voie discriminante avec notamment Carl Meinhof, dont la « Grammaire comparative des langues bantu » connaît plusieurs éditions de 1906 à 1948. En 1936, il écrit que « les langues à flexions sont les langues de la race blanche, langues des peuples dominants qui ont créé l'histoire de l'Occident et du Moyen-Orient⁵⁶ ». La dénomination de « Bantous » a donc pris une connotation raciale, désignant à la fois un groupement ethnique, un mode de vie et un type physique. Pourtant quoi de commun entre les groupes forestiers de la cuvette congolaise,

les Zoulous d'Afrique australe et les royaumes des Grands Lacs? Finalement, un cliché général servit de trait d'union, à savoir le primat de l'activité agricole: les «peuples bantous» sont des agriculteurs, peut-on lire dans nombre d'encyclopédies. Au final, «le Bantou» en tant que tel est décrit comme un «nègre» auquel on réserve tous les traits négatifs. Quant aux différences, elles furent interprétées selon le modèle en vogue dans l'africanisme depuis la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire le jeu des migrations et des métissages.

La région des Grands Lacs a donc connu un sort tout particulier dans ce débat. La fascination exercée à la fois par la présence de groupes dits «hamitiques» crédités de la fondation et de la gestion des royaumes, conduit paradoxalement à refuser à cette civilisation bantouphone la qualité de *bantu*. De façon lancinante, au Rwanda et au Burundi depuis la fin du XIX^e siècle, la société est décrite comme un empilement de couches à la fois sociales et raciales: à la base les Batwa, restes d'un ancien peuplement «pygmoïde»; puis les Bahutu, des cultivateurs «bantous» venus du bassin du Congo; enfin les Batutsi, des pasteurs «hamites» (ou hamito-sémites ou nilo-hamitiques) venus en conquérants il y a quelques siècles. Le contraste manichéen opposant Hutu et Tutsi est répété de manière lancinante. Les «cultivateurs autochtones», explique Von Götzen dès 1895, sont un *Bantunegerstamm*, une «race de nègres bantous⁵⁷». Le Père Léon Classe, que nous retrouverons à la tête du Vicariat apostolique du Rwanda de 1922 à 1945, met en place le diptyque ethnique dès 1902: face aux «Batousi», «des hommes superbes, aux traits fins et réguliers, avec quelque chose du type aryen et du type sémitique», il voit «les Bahoutou»,

«de beaucoup moins bien doués⁵⁸». Julien Gorju surenchérit: «infiltrations de Blancs [*sic*] au milieu des Noirs, c'est-à-dire des apathiques Bantu, elles ne pouvaient manquer de s'imposer⁵⁹».

Le discours et la pratique des colonisateurs ont été de pair. Au Congo, les Belges se pensaient, au cœur du «monde bantou», en éducateurs de grands enfants. Un guide à l'usage des administrateurs publié en 1925 parle de «la race bantou et... de l'état de somnolence dans lequel son intelligence est restée». En 1903, la *Deutsch-ostafrikanische Zeitung*, l'organe de la colonisation allemande à Dar-es-Salaam, conseille de réserver aux «Nègres bantous» les châtiments corporels et de n'appliquer que des amendes aux «Hamites⁶⁰». Au cœur de ces fantasmes raciaux, le facteur le plus pesant a été finalement le mépris, redoublé par la catégorisation entre Africains supérieurs et inférieurs. Les résumés caricaturaux que l'on vient de lire permettent d'en mesurer la brutalité. Ils donnent le ton de la littérature coloniale au Rwanda, comme l'illustre le portrait type des Hutu livré benoîtement par un chanoine du clergé d'Albi, Louis de Lacger, historien médiéviste à ses heures et venu au Rwanda dans les années 1930 pour contribuer à l'historiographie locale, à la lumière, évidemment, de ce que lui expliquent ses confrères⁶¹:

Le type physique du Muhutu est le type le plus commun et le plus général du Noir [...] taille moyenne de 1,67 m, coloration très foncée de la peau et frisure des cheveux, brachycéphalie et prognathisme, nez écrasé et lèvres épaisses, belle proportion des membres; ethnologiquement et au moral, sédentarisé, goût et aptitudes agronomiques, organisation patriarcale, simplicité des mœurs, sociabilité et jovialité [...] la langue agglutinative des Bantu [...] On peut facilement imaginer que ce tâcheron

méthodique et opiniâtre qu'est le Muhutu ne sera pas monté de son plein gré sur ces hauts plateaux du Ruanda-Urundi [...].

Le fonctionnement d'une tradition écrite

Les traditions africaines ont leur histoire. Le contact avec l'étranger a donné lieu à de nombreux processus «d'invention», cela a été amplement démontré par Terence Ranger ou Valentin Mudimbe⁶². Ce qu'on ne souligne pas assez, c'est que les écrits européens eux-mêmes ont aussi fonctionné comme une chaîne de transmission avec ses reprises et ses répétitions. Les observateurs, d'ailleurs peu nombreux qui se succèdent, de l'âge héroïque des explorations à celui, plus bureaucratisé, des gestions coloniales s'inspirent de leurs prédécesseurs et se réfèrent à leurs dires autant, sinon davantage, qu'à leurs propres constatations. Le principe d'autorité des anciens fonctionne, donnant à cette littérature un air de déjà-vu récurrent. Des affirmations apparaissent comme incontournables, des mots clefs circulent, des explications toutes faites se banalisent. Les remarques hétérodoxes sont rares et restent sans effet. Rien de plus «provincial» que le monde colonial. Et cela a continué : les anciens «coopérants» se rappellent de l'accueil qui leur a été réservé par les anciens «connaisseurs» du pays. Nous reviendrons aussi sur ces journalistes qui se glorifient de reprendre aujourd'hui sur cette région les poncifs hérités du XIX^e siècle.

La généalogie de la construction de cette vulgate raciale africaine peut se décrypter, comme Léon Poliakov l'avait fait en son temps pour le «mythe aryen». En fait, la transmission s'opère de manière croisée entre les hommes du terrain (voyageurs, missionnaires, administrateurs civils ou militaires) et

les spécialistes de bibliothèque, les «géographes en fauteuil» comme on disait au XIX^e siècle, les ethnologues et les linguistes de Berlin, de Londres ou de Paris. C'est ainsi qu'a pu être démontré un jeu d'influences réciproques entre le révérend John Roscoe en Ouganda et l'anthropologue James Frazer, l'auteur de la série du *Rameau d'or*, dans le succès d'interprétations «diffusionnistes⁶³». Nous voyons fonctionner la même relation en miroir entre le géographe orientaliste autrichien Philipp Paulitschke, connaisseur de l'Éthiopie, et le voyageur italien Gaëtano Casati en 1891 à propos de l'hypothèse de l'origine galla des rois du Bunyoro.

On peut récapituler la genèse de l'idée hamitique dont nous venons d'analyser l'argumentaire. Tout commence au milieu du XIX^e siècle sous l'influence conjointe de l'explorateur Speke et des linguistes allemands (Lepsius, Bleek, etc.), eux-mêmes nourris des connaissances existant sur le nord-est du continent et sur la question des sources du Nil. L'hypothèse galla est reprise dans les années 1870 par les missionnaires britanniques et français de l'Ouganda, mais aussi par Emin Pacha, l'aventurier du Haut-Nil, connaisseur de la littérature spécialisée allemande. Dans les années 1880, on observe un creux dans la fréquentation de la région des Grands Lacs, mais en même temps l'officialisation des idées de Speke et d'Emin Pacha chez le géographe Friedrich Ratzel. Les expéditions vers les lacs Victoria, Tanganyika, Albert et Kivu reprennent de plus belle dans les années 1890 : les voyageurs anglo-saxons et allemands interprètent leurs découvertes à la lumière de l'hypothèse d'une invasion «hamitique» civilisatrice, qu'ils ont lue et entendue chez les missionnaires protestants et catholiques présents dans la région, lue

aussi chez Ratzel et chez Stanley (bien que celui-ci soit séduit aussi par une hypothèse égyptienne). Les récits publiés à cette époque et dans cet esprit par Franz Stuhlman, G.A. Von Götzen, Oscar Baumann, Frederick Lugard, Harry Johnston et d'autres, vont imprégner au début du ^{XX}^e siècle les rapports des officiers allemands responsables du nord-ouest de la *Deutsch-Ostafrika* et ceux de l'administration britannique en Ouganda, mais aussi les diaires et les publications des Pères Blancs du Rwanda et du Burundi. Les synthèses de Hans Meyer, Richard Kandt ou Jan Czekanowski vont ensuite être occultées par l'expulsion de l'Allemagne de la région après 1918. Mais le relais est assuré par les missionnaires, toujours présents, et reliés, par-delà les frontières coloniales, à la fois par leurs congrégations communes, par leurs rencontres et par leurs périodiques en français ou en anglais. Le Père Van der Burgt puis Mgr Gorju au Burundi, Mgr Hirth puis Mgr Classe au Rwanda, vont influencer jusqu'au milieu du ^{XX}^e siècle la pensée des colonisateurs belges sur la société du «Ruanda-Urundi». Du côté anglais, les ouvrages de Harry Johnston vont nourrir la synthèse sur «les races d'Afrique» de Charles Seligman, livre inlassablement réédité en français et en anglais, on l'a vu, de 1930 à 1966. Au Rwanda jusque pratiquement la fin du ^{XX}^e siècle, il était aussi impossible de récuser cette vision que d'être incroyant au ^{XVI}^e siècle.

LE RWANDA COLONIAL. LA RACIALISATION DU RAPPORT HUTU-TUTSI AU XX^e SIÈCLE

Le Rwanda, attribué sur le papier à l'Allemagne en 1890 et contrôlé sur le terrain à partir de 1897, est repris par les Belges en 1919 et englobé avec le Burundi voisin dans un «Territoire du Ruanda-Urundi», qui est géré officiellement sous «mandat» de la SDN à partir de 1924. Il ne redeviendra indépendant qu'en 1962. Ce royaume se distinguait des autres par sa puissance dans la région et par la sophistication de son organisation. À la fin du XIX^e siècle, seul le Buganda pouvait lui être comparé de ce point de vue. Mais, implanté sur les hauts plateaux entre le lac Kivu et la vallée de la Kagera, dominé au nord-ouest par la chaîne des volcans Virunga, il était plus difficile d'accès et le commerce tourné vers l'océan Indien ne l'avait atteint que de manière marginale et indirecte. Quand le comte Von Götzen le traverse en 1894 d'est en ouest, il est pratiquement le premier étranger à pénétrer dans ce pays, considéré comme hostile aux échanges par les traitants arabes et swahili. Cela explique aussi l'aura de mystère qui l'entourait.

LE RWANDA À LA FIN DU XIX^e SIÈCLE

L'expansion du Rwanda depuis la région centrale du Nduga s'était effectuée aux XVIII^e et XIX^e siècles aux dépens des principautés voisines. Sous le règne du *mwami* Kigeri Rwabugiri (env. 1860 à 1895), les conquêtes réalisées au nord et à l'ouest du pays vont même au-delà des frontières actuelles, puisque toute la région des volcans et la plus grande partie des rives du lac Kivu sont sous domination rwandaise. La confrontation avec les forces de l'État léopoldien du Congo va entraîner une grave crise interne : une défaite du successeur de Kigeri entraîne son élimination et l'arrivée au pouvoir d'un nouveau roi, Yuhi Musinga, qui joue la carte de la protection allemande. Il sera détrôné par les Belges en 1931.

Le Rwanda que découvrent les Européens est le produit de cette expansion et de la concentration des pouvoirs qui l'a accompagnée¹. La monarchie a renforcé son contrôle politique, militaire, religieux et économique du pays dans des proportions inégales. Des camps militaires regroupent en permanence des guerriers près des différentes frontières. Outre les domaines royaux éparpillés à travers le pays, lieux de résidence des épouses du souverain ou simples enclos pastoraux, qui sont autant de points de surveillance, une administration tripartite s'est progressivement mise en place : chefs des armées, chefs des herbes et chefs de la terre. Ces pouvoirs locaux se chevauchent, non sans des rivalités que le pouvoir central s'emploie à manipuler. Des rituels royaux particuliers confortent l'autorité du *mwami* et le culte initiatique du *kubandwa* est lui-même associé au pouvoir. Des prestations en nature ou en corvées sont mobilisées au profit des dirigeants. Il s'agit de têtes de bétail, de paniers de vivres, de travaux agricoles ou de

construction d'enclos en matériau végétal. Vu la richesse agro-pastorale du pays, la rusticité du cadre de vie et la densité humaine (environ 2 millions d'habitants vers 1880), la pression fiscale moyenne n'atteint pas la gravité des régimes despotiques avec leurs grandes constructions en pierre. En 1917, l'anthropologue polonais Jan Czekanowski² faisait remarquer à ce propos que «les possibilités d'exploitation sont très limitées», sans oublier que les tensions politiques permanentes rendent indispensable la fidélité des sujets. L'absence d'esclavage en revanche donne tout son poids à cette logique tributaire. Et surtout l'inégalité est grande, selon la proximité des lieux de pouvoir et surtout selon le statut social des familles assujetties et la nature des liens établis avec les puissants.

C'est à ce niveau que se trouve posée la question du clivage entre Tutsi et Hutu. «Rien ne dépasse la vache», disait un dicton rwandais, avec le parfum d'éternité que donne ce genre de source. Un décryptage attentif des traditions orales montre que le lien établi entre le gros bétail et le pouvoir s'affirme surtout à partir du XVIII^e siècle. La fétichisation des belles vaches se traduit par la sélection des troupeaux royaux. Au début du XIX^e siècle apparaît une institution foncière qui consiste à réserver à des éleveurs des réserves pastorales dites *bikingi*, dont les résidents sont assujettis aux bénéficiaires de cette sorte de «fief³». Le contrat de clientèle dit *buhake*, qui établissait anciennement un lien de réciprocité entre deux éleveurs, tend à se répandre au XIX^e siècle sous la forme d'un rapport inégal entre détenteurs de grands troupeaux et petits propriétaires, tutsi ou hutu, qui finira par devenir quasi obligatoire sous la colonisation. Enfin, sous le règne de Kigeri Rwabugiri, à la

fin du XIX^e siècle, une nouvelle corvée agricole, le *buletwa*, pesant quasi exclusivement sur les Hutu se répand sur le modèle du recrutement forcé de porteurs en usage en Afrique de l'Est pour les caravanes de traitants. Tout cela aboutit à la cristallisation d'une aristocratie, essentiellement tutsi, dont les foyers sont les cours des chefs et du roi.

Bien qu'au Rwanda la société se soit structurée en une vingtaine de clans, englobant chacun des Tutsi, des Hutu et des Twa, la logique sociale met alors en valeur une série de grands lignages tutsi, unis par leur participation au pouvoir politique et par leurs alliances matrimoniales. Dans les régions périphériques, la mainmise du pouvoir central s'accompagne du changement de statut des notables locaux, qui deviennent tutsi. L'historienne Catharine Newbury l'a très bien montré dans le cas du Kinyaga, au sud du lac Kivu⁴. Cette aristocratie rassemble quelques centaines de familles et, au sommet, au maximum une vingtaine de grands chefs, comme le notait déjà Jan Czekanowski en 1917.

Le contexte dans lequel s'opère la pénétration européenne est donc très particulier. La crise sanitaire, agro-pastorale et démographique des années 1889-1892 ne fait qu'aggraver les inégalités, les conflits internes entre des factions princières (notamment entre les lignages Banyiginya et Bega) et la crispation entre Hutu et Tutsi. La violence de cette époque est soulignée par l'historien Jan Vansina dans son dernier ouvrage sur le Rwanda⁵. Or le *mwami* Rwabugiri a fasciné les Européens : Von Götzen évoque en lui un survivant des despotes antiques, le dominateur d'un peuple qu'il contrôle tout en ayant gardé ses origines nomades, à l'instar des souverains du Moyen âge allemand⁶. L'image d'un roi absolu devant lequel tout le

monde tremble va persister longtemps et le tableau du pays sera établi surtout à la lumière de la visite des cours royales : c'est là, note Richard Kandt en 1900 que la puissance tutsi est visible⁷.

RÉINVENTION D'UNE FÉODALITÉ

Les Tutsi étaient identifiés, on l'a vu, avant même que le Rwanda soit pénétré. La vulgate raciale, incluant traits somatiques et moraux, hypothèse d'invasion éthiopienne et qualification de « hamitique » ou « sémito-hamitique », a tout simplement été reprise sous l'administration allemande telle qu'elle était admise par les Européens. En 1908, Peter Schumacher, un missionnaire qui venait d'arriver au Rwanda, évoque aussitôt ces « silhouettes à la physionomie hamitique distinguée ». En 1911, le gouverneur de l'Afrique orientale allemande Von Rechenberg, sans même avoir visité la région, affirme qu'il « est connu que la grande masse de la population des Warundi et des Wanyaruanda est dominée par la race, numériquement restreinte, de haute taille et intelligente des Watussi ». Des gens « qui n'ont rien de commun avec les nègres... et qui sont des envahisseurs venus du nord », surenchérit un quotidien gouvernemental de Dar-es-Salaam à propos des « géants et des nains qui habitent près des Sources du Nil⁸ ». Cela va continuer sous les Belges.

L'histoire officielle : autochtones et envahisseurs

Le premier visiteur européen, le comte Von Götzen, a donné le la⁹ :

L'histoire du Ruanda est obscure et légendaire [...]. Nous entendons parler de grandes migrations de peuples hamitiques venus d'Abyssinie et des pays galla qui, avec des

troupeaux innombrables de vaches aux longues cornes, ont progressé vers le sud-ouest et ont assujéti les pays d'entre les lacs. Mais on ne peut que très difficilement, ou même pas du tout, vérifier si ces bouleversements remontent à 200, 500 ou 1 000 ans [...]. À côté de cette classe dirigeante, nous trouvons la grande masse de la population implantée depuis des temps immémoriaux, les agriculteurs wahutu, une tribu de nègres bantous.

Les Belges ont ensuite pris le relais. En 1927 un journaliste d'extrême droite, Pierre Daye (mort en exil en Argentine en 1960) écrit dans une synthèse sur le Congo, dont il passait pour être un expert, que les Batutsi «des pasteurs d'origine proto-sémitique [...] venus des confins de l'Abyssinie», se distinguent des «serfs Wahutu» qui, eux, sont des Bantous, offrant «l'image classique du nègre¹⁰». Dans une thèse soutenue à Vienne en 1938, le Père Schumacher (déjà cité), qui avait alors passé trente ans au Rwanda et faisait figure de véritable chercheur, s'étend sur la culture galla de nature hamitique qui imprègne la région et se réfère savamment aux grands «raciologues» de l'époque Egon von Eickstedt et Georges Montandon¹¹.

Jusqu'aux années 1950, quel que soit le sujet, les écrits, tant scientifiques que de vulgarisation, rappellent sentencieusement l'alpha et l'oméga ethnologique, à savoir la conquête du pays par une «race géante», de gens élancés et fins, arrivés du nord-est vers le ^{xv}e siècle. D'emblée, dans une synthèse sur la «noblesse» rwandaise, le Père Léon Delmas affirme en 1950 que «les Batutsi sont tous d'accord pour dire qu'ils sont venus du nord : Nkole, Bunyoro ; et au-delà c'est le mystère hamite¹²». Cela se retrouve dans une étude sur l'enfance publiée en 1954 par un médecin, le docteur Vincent, comme

dans un essai exotique publié en 1953 par un colon belge¹³. Le bétail et les hommes sont logés à la même enseigne. Qui n'a vu, encore aujourd'hui, dans des zoos français de pauvres bovins exhibés sous l'étiquette de «bœufs watussi»? Les études zootechniques publiées sur les vaches de la race Sanga n'oublient jamais de rappeler l'origine abyssine des pasteurs en s'appuyant sur la littérature que nous avons analysée¹⁴. Le manuel d'histoire du chanoine de Lacger de 1939, réédité en 1959 et dont nous avons vu la vision caricaturale concernant les Hutu, développe aussi comme un fait historique avéré que les Batutsi, «une branche des Kouschites, Éthiopiens ou Hamites», sont venus «de Haute Égypte ou d'Abysinie» et ont «le type caucasique [tenant aussi] du Sémite de l'Asie antérieure»; avant de s'infiltrer chez les Bantous ils étaient, écrit-il, des «bronzés», les «visages brûlés» (*Aethiops*) des Anciens. Quant à leur bétail, il descendrait directement de la vache Hathor et du bœuf Apis des fresques égyptiennes¹⁵. Cette vision fait écho à l'autre grand manuel (déjà cité) produit par le milieu missionnaire, celui du Père Albert Pagès intitulé significativement «un royaume hamite au centre de l'Afrique».

Nous sommes en présence d'une pensée unique, considérée comme digne d'être diffusée et enseignée. Deux exemples montrent jusqu'où pouvait aller cette mainmise mentale.

En 1948, un médecin belge qui avait travaillé au Congo, Jules Sasserath, publie une sorte de reportage intitulé «Au pays des "Hamites". Un étrange royaume féodal au cœur de l'Afrique: le Ruanda-Urundi». Cet opuscule de 79 pages est préfacé avec force louanges par deux sommités du monde littéraire et de la presse belges de l'époque. L'auteur est en effet décrit

comme un homme généreux et même un héros de la Seconde Guerre mondiale, qui a connu les prisons de Vichy. Or voici les portraits respectifs des Tutsi et des Hutu qu'il présente, en amalgamant d'ailleurs en un seul «royaume» les deux pays réunis dans le Territoire sous tutelle¹⁶:

On les appelle les Batutsis. En réalité, ce sont des Hamites, probablement d'origine sémitique ou, suivant certaines hypothèses, chamite, voire adamite. Ils représentent environ un dixième de la population et forment en réalité une race de seigneurs.

Les Hamites ont 1,90 m de taille. Ils sont élancés. Ils possèdent le nez droit, le front haut, les lèvres minces. Les Hamites apparaissent distants, réservés, polis, fins. On devine en eux un fond de fourberie, sous le couvert d'un certain raffinement. Les femmes, lorsqu'elles sont jeunes, sont réellement belles; elles ont d'ailleurs le teint légèrement plus clair que celui des hommes.

Le reste de la population est bantoue. Ce sont les Bahutus, 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 là la classe des serfs. La race des chefs exige d'eux multiples corvées.

Nous retrouvons tous les clichés connus. Leur aspect raciste, au lendemain de la Shoah, semble avoir totalement échappé à cet auteur *a priori* respectable, comme si les réalités africaines devaient échapper au jugement ordinaire. Dans sa bibliographie, on trouve quelques écrits de fonctionnaires coloniaux et les manuels des Pères Pagès et de Lacger, mais aussi un ouvrage ésotérique publié en 1906 par les frères Simon-Savigny qui se présentaient comme les porteurs d'une quête mystique de vérité dans les

livres sacrés de l'Orient. Ils décrivaient cinq races primitives : noire, rouge, jaune, blanche à cheveux blonds, blanche à cheveux noirs, la dernière étant selon eux la race supérieure « adamite » qui dominait le monde depuis un Eden perché vers l'Afghanistan. Un cataclysme dû à un astre errant aurait détruit cette civilisation primordiale. S'étant mêlés aux peuples soumis, les Adamites auraient créé des races métisses évoluées, comme les Nubiens (avec les Noirs) ou les Gaëls (avec les Blancs blonds). Les Berbères seraient le fruit d'un croisement ultérieur des Gaëls avec les Nubiens et les Galla d'un croisement des Gaëls avec les Noirs¹⁷. Et voici comment le bon docteur Sasserath applique cet ouvrage délirant au Rwanda¹⁸ :

L'homme d'origine rouge est évidemment un étranger parmi les populations noires ou réellement africaines. Quel que soit le mélange qui ait altéré ses caractères distinctifs, il a l'orgueil de son extraction et cet orgueil le pousse à établir de profondes différences entre lui et les véritables indigènes de l'Afrique.

Ce détour n'était pas inutile pour révéler les ressorts étonnants de l'algèbre raciale en vogue dans la région des Grands Lacs. Comme disait Pline l'Ancien, « il y a toujours quelque chose d'extraordinaire à attendre de l'Afrique ». En l'occurrence, les Africains ont eu souvent beaucoup de choses extraordinaires à apprendre des regards européens ! Pierre Vidal-Naquet a montré que « l'Atlantide » avait inspiré nombre de visions occultistes censées expliquer l'origine des nations modernes par des migrations d'Atlantes, de tribus perdues d'Israël ou de Noé en personne¹⁹. Des pays comme le Rwanda et le Burundi, au cœur de l'obsession hamitique, offraient

un terrain propice à la diffusion de théories du même genre sur les « origines ». Nous verrons que cela a continué jusqu'à nos jours.

Autre exemple : il s'agit d'un fonctionnaire colonial belge qui connaît le terrain, René Bourgeois, administrateur territorial au Rwanda entre 1931 et 1950, à la tête de la Résidence de 1954 à 1956, et surtout (de 1950 à 1953) professeur (et même directeur) à la Section administrative du Groupe scolaire d'Astrida (Butare aujourd'hui), où étaient formés les futurs cadres du pays. Le contenu de son enseignement se reflète dans trois gros volumes publiés entre 1954 et 1957 par l'Académie royale des sciences coloniales²⁰.

La centaine de pages consacrées au peuplement, fondée sur une bibliographie rappelant celle du *Dictionnaire* de Van der Burgt, n'est autre que la reprise de la vulgate que nous connaissons. Les Hutu, « représentants des peuplades qui ont été désignées comme Bantous », sont « généralement trapus et brachycéphales », ils « possèdent tous des cheveux crépus et présentent un prognathisme accentué ». Ce sont des cultivateurs « serfs » « assujettis aux Batutsi politiques ». Ces derniers, constituant 10 % de la population, ont « les membres fortement allongés » (« les vrais » ont 1 m 80 de taille) et « le nez souvent sémitique sinon arménoïde », mais « ils sont nettement négritisés ». Sur leurs « origines éloignées », la Bible et l'ethnographie mondiale sont convoquées sans surprise : les Tutsi sont de la « race éthiopienne », mais plutôt « des Sémites asio-africains » que des Chamites et leur origine serait à chercher du côté « des peuples dolichocéphales de l'Asie méridionale, dont le type central du nord de l'Inde, nous dit Montandon, est l'Indo-Afghan ». Ils seraient en fait

« d'origine sémitique pré-mosaïque » comme les éleveurs israélites : comme ceux-ci et comme les Galla, « ils ont horreur de tout travail manuel, spécialement celui de la terre ». Et il conclut : « nous intitulerons les Batutsi et Bahima des Grands lacs pasteurs bantouisés d'origine sémitique ». Ce discours est accompagné d'une carte des « migrations humaines » dans la région : des flèches renvoient au Haut Nil selon le modèle des *Völkerwanderungen*²¹.

On aura encore noté la référence à Georges Montandon, chez qui René Bourgeois a sans doute trouvé l'identifiant « arménoïde » et qui avait été en France un phare de l'ethno-racisme dans les années 1930 avant de devenir un des acteurs de l'antisémitisme d'État sous Vichy. En Afrique dans les années 1950, le côté douteux de telles orientations importait apparemment peu. Or, voilà donc ce qu'apprenaient une dizaine d'années avant l'indépendance sur leur propre société les futures élites du Rwanda et du Burundi, en notant que le cas de ce dernier pays était extrapolé du premier en vertu d'une même perspective ethnique considérée comme primordiale.

Une monarchie féodale : seigneurs et serfs

On aura relevé la double équation récurrente : les « conquérants tutsi » et le statut de « seigneur » d'une part ; les « autochtones hutu » et le statut de « serf » d'autre part. L'imagerie est clairement féodale. Les auteurs allemands parlent de *Herrenvolk* (peuple de seigneurs) tutsi et de *Knechtschaft* (servitude) hutu, ils attribuent aux premiers la propriété du bétail et des terres, les Hutu étant censés ne l'avoir reçue qu'au titre de *Lehen* (fief)²². L'interprétation féodale a été reprise par les Belges de manière durable²³. On la retrouve évidemment dans la compilation de René

Bourgeois. En 1927, un conseiller juridique du gouverneur, A. Jamoulle, pour qui les Tutsi « n'ont de nègre que la couleur », explique que « l'organisation coutumière » est fondée sur un droit de propriété universelle du roi, au sommet d'une hiérarchie de chefs vassaux, bénéficiaires en cascade des concessions foncières dont ils ont attribué l'usage aux Hutu au titre de serfs corvéables²⁴. Trente ans plus tard, un vétérinaire, René Van Saceghem, résume la vision devenue commune chez les colons : le régime établi par les Hamito-sémites Tutsi venus d'Abyssinie, « est en quelque sorte, écrit-il en 1957, un système féodal très semblable à celui qui exista en Europe au Moyen Âge et qui ne prit fin chez nous qu'avec la révolution française. Le Mutussi est le noble, l'aristocrate, le Muhutu le serf²⁵ ».

Le schéma forgé au Rwanda par les missionnaires et l'administration coloniale est ensuite repris partout, sans distance critique, communauté de pensée occidentale oblige. Dans le rapport de 1960 de la Mission de visite de l'ONU (au titre du Conseil de tutelle), on peut lire²⁶ :

Le système féodal établissait des relations de fidélité personnelle entre Tutsi et Hutu, ce qui à la fois offrait un contrepoids aux inégalités du serviteur Hutu face à son seigneur Tutsi, assurait une plus grande protection aux Hutu et procurait biens et services aux Tutsi sans les déposséder de la nue-propriété du bétail et du sol qu'ils mettaient à la disposition de leurs clients Hutu.

Même l'anthropologue anglaise Audrey Richard, qui étudie au début des années 1950 les migrations de travailleurs rwandais en Ouganda, les interprète comme une fuite devant des « corvées féodales » imposées par des « seigneurs belliqueux », croyant sur

parole l'administration belge qui lui a parlé de ses efforts pour «faire reculer le servage hutu», alors que la fixation des corvées dites coutumières et l'ajout de nouvelles obligations ont aggravé en fait les contraintes pesant sur la paysannerie, d'ailleurs aussi bien tutsi que hutu, mais au profit, effectivement, des chefs recrutés de plus en plus exclusivement en milieu tutsi²⁷.

Comme on le voit, l'étiquetage féodal repose moins sur le constat d'un morcellement politique que sur celui d'un antagonisme social entre des seigneurs et des serfs, assimilés respectivement, et globalement, aux Tutsi et aux Hutu. La comparaison s'appuie d'une part sur l'existence des rapports de clientèle pastorale (le *buhake*) et d'autre part sur le système tributaire, qui obligeait les sujets à fournir périodiquement des prestations au roi et à ses chefs. L'amalgame porte sur l'interprétation du système foncier, en prêtant aux dirigeants d'autrefois l'exercice d'un véritable droit de propriété (à la romaine) sur toutes les terres, comme dans le cas de la seigneurie médiévale européenne. Cela ne fut pas sans conséquence dans la pratique : par exemple, l'attribution d'un domaine négociée par des missionnaires auprès d'un chef incluait le contrôle des paysans qui y résidaient, comme s'ils étaient partie prenante de cette possession en vertu de la «coutume» telle qu'elle était perçue par les Européens. Et, en miroir, les autorités rwandaises voisines se sentirent encouragées à procéder à des réquisitions foncières pour y faire travailler des paysans sans terre sous la direction de chefs de culture²⁸.

Une autre confusion était entretenue. Elle reposait sur une équation entre Tutsi et chef. À ce propos, on peut relever que, très longtemps, le nombre des

Tutsi est présenté comme infime, réduit aux effectifs des cours aristocratiques : 2 à 3 % selon plusieurs officiers allemands (en 1904 et 1911) et selon des propagandistes coloniaux (1907 et 1911), 2 % selon le gouverneur Schnee en 1913 et selon le Père Léon Classe en 1916, 10 % selon le Père Schumacher en 1908, Pierre Daye, en 1927 et René Bourgeois en 1957, mais encore 5 % selon un propagandiste colonial belge en 1950 et 7 % selon le docteur Vincent en 1954. Il faut attendre l'enquête démographique de Victor Neesen en 1956 pour que le taux de 13 à 18 % selon les régions soit reconnu, c'est-à-dire un chiffre beaucoup plus important que prévu²⁹. Mais cela ne changea rien à l'image du « seigneur tutsi » arrogant et indolent face à une masse de sujets Hutu, l'ensemble des Tutsi continuant à être considérés comme des oisifs profitant du travail des Hutu.

Simultanément, un autre cliché s'est imposé : celui d'un conquérant étranger porteur du modèle féodal. À cette époque en effet, ce régime de l'Europe médiévale était interprété comme le résultat de la conquête germanique imposant tel quel un nouveau système aux Gallo-romains. Le rejet de la noblesse franque par le Tiers-État gaulois avait été un des slogans de la Révolution française. En 1785, Marat décrivait les règles « féodales » en termes de « lois sanguinaires qui, des forêts de Germanie, portées dans toute l'Europe, firent si longtemps gémir le genre humain³⁰ » ! Le modèle, repris dans le tableau de l'opposition hutu/tutsi est celui d'un antagonisme entre deux « races historiques », à la manière de celui opposant les Francs et les Gaulois chez les historiens romantiques de l'école d'Augustin Thierry ou de celui opposant les Normands et les Saxons dans les romans de Walter Scott³¹. Les conquérants hamites

des Grands lacs auraient de même imposé leur pouvoir à des populations bantoues, dont ils auraient appris la langue, à l'instar des Barbares romanisés.

LES TUTSI, ÉLITE PRIVILÉGIÉE DE «L'ADMINISTRATION INDIRECTE»

La vision féodale n'en est pas restée aux écrits, elle est entrée dans les actes, avec une recomposition de la «coutume» selon l'épure féodale décryptée par les clercs. Elle cadrerait en effet parfaitement avec le calcul colonial de l'utilisation des hiérarchies locales dans la gestion d'un pays dont la population était nombreuse et où les agents européens l'étaient peu. Cette logique de «l'administration indirecte», rodée par les Allemands selon le modèle britannique en Ouganda, devient la politique officielle des Belges dès les années 1920³². Les autorités locales, garantes de légitimité, devaient être sélectionnées et formées de manière à devenir aussi des acteurs de la modernisation. Au Rwanda, ce projet s'exprime par l'instauration d'une sélection d'inspiration «raciale» au profit des Tutsi. Dès juin 1920, le ministre belge des Colonies, Louis Franck, explique qu'il faut «recruter le plus tôt possible des clercs indigènes de préférence parmi les Watusi qui sont la race la mieux douée³³».

Apostolat missionnaire et privilège tutsi

On assiste en fait à une évolution de la pensée des Pères Blancs à ce sujet. Au début, sous la houlette du Vicaire apostolique Jean-Joseph Hirth, très méfiant à l'égard des pouvoirs africains depuis ses déboires en Ouganda, les missionnaires prennent leurs distances par rapport au *mwami* Musinga et aux «chefs watussi» en pensant gagner à leur cause les

«paysans wahutu», décrits à la fois comme travailleurs, de bonne moralité et exploités par leurs dirigeants. Mgr Hirth assimile même leur situation à celle d'esclaves, éventuellement vendus aux Arabes. En fait, la traite, très marginale, de la fin du XIX^e siècle impliquait certes certains chefs, mais aussi des trafiquants hutu³⁴. Dans cette première phase, le Tutsi apparaît essentiellement sous les traits de l'aristocrate sémite, rival de l'action européenne. En fait, dans la première cohorte de baptisés de la mission de Save, fondée en 1900, il y avait 17 Hutu et 9 Tutsi, partageant la même condition sociale humble !

Mais les choses changent au tournant de 1907, l'année de la création de la Résidence allemande, de la fondation de Kigali et de la nomination de Léon Classe comme Vicaire général pour le Rwanda. La fondation dès 1906 d'une mission à Kabgayi, non loin de la capitale royale de Nyanza, symbolise cette évolution, qui va connaître son apogée sous l'épiscopat de Mgr Classe entre 1922 et 1945. Ce Lorrain, nostalgique d'un ordre traditionnel à la Joseph de Maistre, est sans doute inspiré par le modèle du jésuite Roberto de Nobili qui, au XVII^e siècle, avait tenté d'évangéliser les Hindous en partant d'une conversion de la caste supérieure des Brahmanes et il est obsédé à la fois par la concurrence protestante et par le péril bolchevik. Les Tutsi vont se voir investis du rôle de conduire leur pays à la fois vers le progrès et vers le christianisme³⁵.

Dans cette perspective, l'Église catholique fait donc le choix délibéré de s'appuyer sur l'élite tutsi. Les premières conversions de chefs ont commencé en 1917, elles s'accélérent en 1928 et, à la fin de 1934, 90 % d'entre eux sont catholiques alors qu'à l'époque seulement 10 % de la population est

baptisée. Ensuite, l'exemple des dirigeants suscitera des ralliements massifs que les missionnaires intituleront une « tornade du Saint Esprit », même si cela rappelle plutôt le baptême des Saxons sous Charlemagne.

En fait, ce succès d'un apostolat qu'on pourrait aussi qualifier d'indirect, même si les chefs ne sont pas les catéchistes, est lié, dans l'esprit des missionnaires, à la conviction d'une supériorité naturelle des Tutsi. Les citations ne manquent pas qui illustrent ce préjugé racial³⁶. Dès 1907 le Père Joseph Malet, Supérieur régional des Pères Blancs, indique, à l'issue d'une visite aux missions du Rwanda, qu'il faut « respecter l'autorité des Batutsi », parce qu'ils sont « les représentants de Dieu », en vertu du précepte du cardinal Lavigerie selon lequel « en gagnant un chef, on fera plus pour l'avancement de la religion qu'en gagnant isolément des centaines de pauvres Noirs ». En 1911, Léon Classe, en tant que Vicaire général, insiste auprès de Mgr Livinhac, le successeur de Lavigerie à la tête de la Congrégation : « C'est une erreur de dire qu'ici le peuple sera catholique sans les chefs, plus grave que partout ailleurs », car, souligne-t-il, « chefs et peuple ne sont pas ici de la même race » ; il y a antagonisme « des races, de conquérants et de conquis » et il faut éviter que les premiers ne soient gagnés au protestantisme. Quand il sera devenu Vicaire apostolique du Rwanda, Mgr Classe n'aura de cesse de promouvoir la scolarisation prioritaire des jeunes Tutsi. En 1924, il donne la directive suivante :

L'école des Bahutu est nécessaire pour former catéchistes, maîtres d'école, répétiteurs, et pour instruire et former la jeunesse en général [...]. L'école des Batutsi, ici, doit avoir le pas sur celle des Bahutu. C'est elle que le Père chargé

des écoles doit avoir le plus à cœur de développer. Elle prépare l'avenir en nous gagnant les futurs chefs, en gagnant les parents et le Gouvernement [...]. Elle doit passer avant celle des Bahutu.

L'esprit de discrimination qui imprègne ce programme est clairement revendiqué : « C'est par la conversion des Batutsi que nous assoirons définitivement la conversion du Rwanda : un pays est converti quand les chefs le sont [...]. Il faut tendre à ce que l'école mututsi n'ait dans son local que des Batutsi, avec un ou plusieurs maîtres qui aient leur confiance... », dit-il en 1925. En 1927, il écrit au résident Morteihan :

Si nous voulons adopter un point de vue pratique et veiller aux intérêts réels du pays, nous avons dans la jeunesse tutsi un élément incomparable de progrès que personne connaissant le Rwanda ne peut sous-estimer. Avidé d'apprendre, désireuse de se familiariser avec tout ce qui vient d'Europe, voulant imiter les Européens, entreprenante, réalisant assez bien que les coutumes traditionnelles ont perdu leur raison d'être, mais préservant néanmoins le sens politique des gens du passé et l'habileté de leur race dans la gestion des hommes, cette jeunesse est une force pour le bien et pour l'avenir économique de ce pays.

Un autre texte, vigoureusement politique, est souvent cité³⁷ :

Le plus grand tort que le gouvernement pourrait se faire à lui-même et au pays serait de supprimer la caste mututsi. Une révolution de ce genre conduira le pays tout droit à l'anarchie et au communisme haineusement anti-européen [...]. En règle générale, nous n'aurons pas de chefs meilleurs, plus intelligents, plus actifs, plus capables de comprendre le progrès, et même plus acceptés par le peuple que les Batutsi.

La supériorité tutsi, ainsi proclamée et mise en œuvre, est donc devenue sous la colonisation une vérité officielle, aussi bien dans la tête des Européens que dans celle des Rwandais. On comprend que l'hypothèse d'une migration venue de l'Éthiopie chrétienne, rappelée en 1933 par le Père Pagès dans son histoire du « royaume hamite », ait eu du succès. Ce moment du XX^e siècle a été infiniment plus décisif dans l'histoire sociale du Rwanda contemporain que les origines légendaires avec lesquelles on essaie encore de distraire l'opinion.

Un ordre « naturel » remodelé : la réforme des pouvoirs « coutumiers »

La structure du pouvoir « coutumier », parallèle à celle de l'administration coloniale, suit cette logique de façon éclatante. Dès 1925-1926 le Résident Mortehan supprime le système des « trois chefs » et épure la nouvelle hiérarchie rwandaise des chefs et des sous-chefs de façon à disposer d'auxiliaires fiables. Dans la foulée, sous l'impulsion du gouverneur Voisin (de 1930 à 1932), le recrutement de ceux-ci est homogénéisé sur le plan ethnique. En 1959, 43 chefs sur 45 et 549 sous-chefs sur 559 sont tutsi. La primauté politique de quelques grands lignages tutsi, effective à la veille de la colonisation, a fait place à un privilège réservé à l'ensemble des Tutsi, considérés comme biologiquement mieux doués. Les lignages hutu qui, au XIX^e siècle, accédaient encore à des responsabilités dirigeantes en sont dès lors exclus. Les Blancs sont les maîtres du pays, mais le rouage africain de « l'administration indirecte » est tenu par les Tutsi.

Si la jeunesse tutsi apparaît effectivement comme héritière de l'aristocratie traditionnelle, c'est en

fonction des avantages qui lui sont accordés dans l'enseignement selon les vœux de l'Église. Outre la ségrégation recherchée dès le niveau primaire, ces jeunes bénéficient en effet à partir de 1932 de recrutements préférentiels au Groupe scolaire d'Astrida fondé au sud du pays pour la formation des futurs cadres africains de la colonisation dans l'ensemble du Territoire sous mandat, avec des sections agronomique, vétérinaire, médicale et, la plus déterminante, la section administrative. Les statistiques des recrutements montrent qu'en 1946, les Tutsi y étaient 44 (pour l'ensemble Ruanda-Urundi) et les Hutu 1 pour le Rwanda, 8 pour le Burundi. En 1954, les chiffres respectifs étaient de 63, 3 et 16³⁸. On voit que le Rwanda était particulièrement marqué par cette discrimination.

Même si le Frère Secundien (de la congrégation des Frères de la Charité de Gand), directeur de l'établissement jusqu'en 1949, écrit en 1952 que son projet avait été de former une « aristocratie non héréditaire », cette méritocratie de principe consistant à sélectionner les futurs leaders « évolués » était fortement encadrée par le déterminant de la naissance dans la bonne catégorie en voie patrilinéaire. Les « Astridens » sortis de cette école, choyés par les autorités belges, installés dans des maisons en briques et ayant leur banc réservé à l'église, furent surnommés *indatwa*, c'est-à-dire « ceux dont on fait l'éloge » dans les poésies traditionnelles. Ces jeunes gens (uniquement des hommes) faisaient parfois mine, en visite dans leurs familles, de ne plus pouvoir dormir dans une hutte ou de confondre les petites graminées d'éleusine avec de la mauvaise herbe. L'élitisme de ces cadres, marqués du sceau de la modernité urbaine à l'euro-péenne, ne pouvait manquer de conforter le préjugé

« ethnique » : on imagine les vanités du côté tutsi et les frustrations du côté de la jeunesse hutu.

Cette inégalité est affichée sans fard au sommet de l'État colonial. En 1931, le roi Yuhi Musinga est détrôné à l'initiative de Mgr Classe et remplacé par son fils Rudahigwa, intronisé sous le nom de Mutara. Ce dernier est baptisé en 1943 sous les prénoms de Charles (comme Mgr Lavigerie, le gouverneur Voisin et le prince régent de Belgique), Léon (comme Mgr Classe) et Pierre (comme le gouverneur général Ryckmans). En 1950, lors du cinquantenaire de l'évangélisation du Rwanda, la revue missionnaire *Grands Lacs* publie un dossier où les princes tutsi sont présentés comme autant d'apôtres du christianisme sous la houlette de leur nouveau Constantin qui avait consacré le pays au Christ-Roi en 1946³⁹.

Parallèlement, cette inégalité est vécue au quotidien sur les collines, où l'administration cible préférentiellement les corvéables potentiels chez les Hutu, selon la logique dite traditionnelle du *buletwa*. Les premiers recensements concernant la « main-d'œuvre indigène » (M.O.I.), distinguent volontiers les Tutsi des Hutu. Par exemple, lors d'une enquête démographique réalisée à ce sujet à la fin de 1928, on voit l'administrateur délégué du territoire de Nyanza « supposer que les Watutsi ne doivent pas être considérés comme M.O.I. » et celui de Gatsibu proposer un tableau dans l'hypothèse où « on compte les Batutsi comme main-d'œuvre non utilisable⁴⁰ ».

Donc les honneurs, les avantages et les exemptions d'un côté, les discriminations, les exclusions et les astreintes de l'autre. La situation était perverse. L'exploitation aussi devenait « indirecte ». Le rapport d'exploitation subi par le colonisé de la part du colonisateur était redoublé au niveau interne au détriment des

Hutu, mais en même temps cette logique coloniale se couvrait du manteau d'une oppression dite « coutumière ». Le sous-chef qui percevait l'impôt et infligeait des punitions corporelles incarnait « le Tutsi » face au paysan par définition « hutu ».

L'INTÉRIORISATION DU PRÉJUGÉ RACIAL

L'aspect historique le plus grave de l'histoire de l'idée raciale dont nous suivons la trajectoire depuis le milieu du XIX^e siècle dans les écrits africanistes réside dans cette pénétration au sein des sociétés africaines de la région des Grands Lacs et en particulier au Rwanda. Ce chapitre de l'africanisme européen est ainsi devenu un élément de la culture africaine contemporaine. Cela a pris des formes bureaucratiques et socio-culturelles, mais pose aussi la question de la responsabilité scientifique face au succès d'un tel imaginaire.

L'anthropométrie coloniale et les papiers d'identité

En 1954, Jean Hiernaux, chercheur au centre IRSAC (Institut pour la recherche scientifique en Afrique centrale) d'Astrida et spécialisé en anthropologie physique, publie le résultat d'une grande enquête menée au Rwanda et au Burundi⁴¹. À partir des mensurations effectuées sur un échantillon de 879 individus sélectionnés dans les différentes régions du Ruanda-Urundi (qui abrite à l'époque 4 millions d'habitants), il conclut que les trois catégories de la société (Tutsi, Hutu et Twa) se distinguent somatiquement. « Les Tutsi, précise-t-il, s'éloignent fortement des deux autres groupes », mais les métissages ont atténué cette différence, surtout au Burundi. Les Tutsi se distingueraient essentiellement par leur taille

élevée (environ 1,76 m contre 1,67 m pour les Hutu) et par la finesse de leur nez, mais, au risque de surprendre les commanditaires de l'enquête, ni par la finesse des lèvres, ni surtout par la couleur. Ils sont aussi noirs que les autres Rwandais, ce qui contredit les dires des missionnaires faisant de «hamite» un dérivé de l'arabe *hama* signifiant selon eux brun rougeâtre. D'autres nuances sont apportées par cet auteur : si les Tutsi appartiennent bien à une «race éthiopide», celle-ci n'est pas le fruit d'un métissage entre Blancs et Noirs, les Tutsi n'ont rien à voir avec les Galla et enfin leur morphologie est aussi liée à un régime alimentaire. Mais globalement la définition du groupe tutsi en tant que «race» est confortée par cette étude.

C'est la logique préexistante à l'organisation même de cette enquête qui mérite réflexion. Un des spécialistes les plus connus à l'époque de l'ethnographie du Congo belge, Georges Van der Kerken, en était arrivé au début des années 1950 à la conclusion qu'il fallait parler de «l'ethnie des Banyarwanda⁴²». Or l'enquête de Hiernaux, comme les autres travaux de la jeune équipe installée à Astrida à cette époque, préfère partir de la prémisse historique devenue officielle au Ruanda-Urundi⁴³ :

Les Batutsi sont des immigrants récents. Entrés par le nord-est du Ruanda il y a quelques siècles (probablement cinq, peut-être un peu plus), ils ont occupé progressivement l'entièreté du pays, dont ils sont devenus les maîtres. Ils se sont emparés du pouvoir politique et ont réduit les Bahutu, malgré leur écrasante supériorité numérique, à l'état de servage. Cela semble s'être passé sans grands combats, les Batutsi en ayant imposé par leur prestance, leur astuce et, disent les ethnologues qui ont étudié la question, par l'appât du bétail.

Jean Hiernaux, bien qu'il observe que « les chroniques royales n'éclairent malheureusement pas les migrations des Batutsi », s'adapte au contexte idéologique prévalant. Cela s'observe aussi dans le déroulement de l'enquête pour lequel il remercie l'administration et surtout les autorités coutumières qui « assistaient aux séances » et vérifiaient que les déclarations des sujets sélectionnés concernant leur appartenance ethnique étaient exactes. Il remercie également les missionnaires qui l'ont fait « bénéficiaire de leur connaissance des questions indigènes » et qui « l'ont autorisé à pratiquer des recherches sur les élèves de leurs écoles⁴⁴ ». Autrement dit, l'échantillonnage consistant à choisir quelques personnes dans chacun des sites retenus à travers le pays s'est focalisé sur des types humains dûment identifiés comme tels. Quels résultats aurait-on obtenu si, au lieu de partir d'une typologie préétablie selon le moule officiel, l'enquête avait consisté à prendre sur quelques collines l'ensemble de la population et à y mesurer à l'aveugle les écarts physiques réels, en étiquetant seulement ensuite les résultats ?

L'épistémologie de ce travail, révélée par sa méthodologie, par sa procédure statistique et par la formulation initiale de la question, a été telle qu'on devait trouver à la fin les résultats escomptés au début. Et comment oublier l'impact humain des divers outils d'étalonnage sur des populations dont l'auteur évoque d'ailleurs « l'inquiétude ».

L'ingénierie sociale impliquée par une telle approche était manifeste : c'était celle du fichage des identités. Tout le monde parle aujourd'hui des « cartes d'identité ethniques » au Rwanda, sans que cette pratique ait été réellement étudiée. Une première enquête dans les Archives belges nous a

permis de mieux comprendre le processus. En novembre 1925, les services du gouverneur du Ruanda-Uurundi, à Usumbura (actuelle Bujumbura), s'interrogent sur la meilleure façon de contrôler la population, vu les impératifs judiciaires et fiscaux liés au « progrès de la civilisation⁴⁵ ». L'accent est alors mis sur l'intérêt d'un repère « dactyloscopique » (les empreintes digitales rodées en Inde britannique depuis la fin du XIX^e siècle) et il n'est pas exclu en outre d'obliger tous les indigènes à porter un bracelet métallique d'identification ! Selon ce rapport, il serait difficile de reconnaître les Noirs tant ils se ressemblent ! Ce genre de remarque révèle la nature du regard porté sur les Africains par les Européens de cette époque et permet de comprendre le goût des typologies à l'emporte-pièce et des stéréotypes raciaux.

Puis en juin 1927, on voit la Résidence de Kigali demander au gouverneur l'envoi de 1 500 livrets d'identité « semblables à ceux remis au Congo belge à tous les indigènes ». En 1930 le résident envoie un stock au territoire de Kibuye. Cependant, en 1932, un chef de poste affirme qu'il n'a trouvé nulle part un texte législatif faisant aux indigènes du Ruanda-Urundi l'obligation de se munir d'un tel livret. En revanche, en janvier 1943, un vétérinaire se fait réprimander par l'administrateur de Kigali pour avoir retenu durant des semaines les livrets d'identité d'un certain nombre d'éleveurs. C'est donc progressivement, entre la fin des années 1920 et le courant des années 1930, que cette pratique s'instaure. En fait, les premiers « livrets d'identité », d'après des exemplaires trouvés pour l'année 1930, sont tout simplement imprimés selon le modèle du Congo. Il y est prévu une question sur « l'origine »,

mentionnant «peuplade, tribu, chefferie». Au Rwanda, cela donne, dans l'ordre, ce qu'on appelle aujourd'hui l'ethnie (tutsi, hutu ou twa), la référence *munyarwanda* et la colline (identifiée en outre par le nom du chef local)⁴⁶.

Ensuite, des livrets adaptés au Territoire sous mandat vont être confectionnés, portant, pour cette ligne, dans les années 1950, la question de «la race», offrant un choix entre hutu, tutsi et twa. Puis, à une date qui reste à déterminer, *ubwoko* prend le sens actuel de «ethnie», avec le choix obligatoire entre les trois identités «raciales⁴⁷». Le processus de l'identification sur les papiers individuels a donc évolué parallèlement à la réforme administrative et à la construction d'une hiérarchie sociale calquée sur le clivage racial. Le paysage humain rwandais, volontiers perçu comme celui d'une autre Éthiopie avec ses aristocrates drapés de blanc, a donc plutôt pris l'allure d'une autre Afrique du Sud, celle de l'apartheid qui se met en place dans ce pays à partir de 1948.

Le double jeu de la fascination et de la réprobation

Nous savons que le portait du «Hamite» est d'emblée ambigu, comme s'il devait être l'équivalent africain du Sémite en Europe. Issus de descendants de Kush maudits après la chute de la Tour de Babel, porteurs de la Révélation primitive ensuite oubliée, mâtinés de sang sémitique, supérieurs aux nègres, mais abâtardis à leur contact, proches des autres «Caucasiens et collaborateurs des colons européens», mais en rivalité avec eux dans l'art de contrôler les populations, donc par définition intrigants et fourbes, les Tutsi, tant réérés par les missionnaires et par les gestionnaires de la colonisation, représentaient aussi,

face à un peuple jugé docile, l'image même de l'évolué dont il fallait se méfier. Les discours et les pratiques des années 1930-1950 font oublier cette méfiance.

Des publications des années 1940 laissent pourtant percevoir un virage, qui débouchera sur le tournant radical des années 1957-1959. En décembre 1940, en pleine débâcle de la Belgique, un essayiste et poète liégeois, Paul Dresse de Lébioles, sympathisant de l'Action française et qui avait accueilli Léon Daudet en fuite à Spa en 1927, publie un livre sur le Rwanda, préfacé par le journaliste d'extrême droite Pierre Daye (cité plus haut). Cet essai présente le compte rendu d'un voyage effectué à la fin des années 1930, au cours duquel l'auteur avait rencontré le gratin de la société rwandaise : le roi Mutara et son prédécesseur Musinga en exil au Congo, des fonctionnaires de la Résidence, Mgr Classe, le Père Pagès, le Frère Secundien... On ne s'étonnera donc pas qu'il ait repris la vulgate sur la confrontation des Bantous et des « géants hamites », « variété rougeâtre des Sémites », infiltrés depuis trois siècles selon lui. Citant un autre penseur belge maurassien, Chalux (pseudonyme du marquis Roger de Chateleux), Paul Dresse reprend le cliché de « la duplicité... qui fait de cette race l'une des plus menteuses sous le ciel », une race « inapte au travail par atavisme ». En conséquence, il souhaite que « la multitude laborieuse des Bahutu puisse s'émanciper davantage de la tutelle tutsi », sans que pour autant cette « caste régnante disparaisse⁴⁸ ». L'ordre ancien doit donc s'adapter aux progrès de la « civilisation » portée par les Européens.

Après la guerre, en 1948, on trouve dans la revue des anciens élèves d'Astrida, intitulée *Servir*, un article d'un certain M. Piron sur « les migrations

hamitiques» qui entonne dès le début un air connu : «De race caucasique aussi bien que les Sémites et les Indo-Européens, les peuples hamitiques n'ont à l'origine rien de commun avec les nègres». Et plus loin : «C'est surtout au Ruanda-Urundi que les Hamites de l'est ont donné leur mesure [...] l'élégance de leur stature, la finesse de leurs traits imprégnés d'une expression intelligente, tout contribue à leur mériter le titre que leur ont donné les explorateurs : nègres aristocratiques». On imagine la satisfaction des Astridiens tutsi, ces fameux *indatwa*, invités à lire ce panégyrique sous la plume d'un Blanc ! Mais le papier se conclut par des observations sur le fait que ces 10 % de Rwandais constituent «une noblesse ploutocratique» et que l'occupation coloniale a mis fin aux «contrecoups de la pression hamitique sur les peuples bantous». Autrement dit, ces seigneurs sont sous surveillance européenne et sont invités à ne pas outrepasser la place qui leur est attribuée⁴⁹.

Comme dans le cas du livre du docteur Sasserath sorti la même année, l'argumentaire racial développé dans ce texte peut surprendre au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, surtout dans une revue qui s'adresse à une élite africaine. Mais à l'heure du réveil de ce qu'on appelle alors le «Tiers Monde», marqué par la conférence de Bandoeng de 1955, un vent nouveau souffle. Grâce à l'appui de l'administration belge, les Tutsi restent certes privilégiés dans les conseils locaux élus en 1956, mais, comme toutes les élites africaines de l'époque, ils n'ignorent pas le réveil des nationalismes. Le roi Mutara lui-même joue de cette carte sur le plan culturel, entretenant le souvenir de l'identité rwandaise. Il accompagne cela en 1954 d'une première mesure sociale, abolissant le

buhake. Chez les Européens, ce jeu très politique ne peut que réveiller le discours stéréotypé sur la « duplicité des indigènes ».

Une plaquette de vulgarisation publiée en 1957 illustre ce malaise, où la fascination romantique pour la culture pastorale de la royauté tutsi se combine avec la perspective d'une évolution sociale⁵⁰. L'auteur n'est autre que l'anthropologue Jacques-Jérôme Maquet, que nous allons retrouver. Des photos illustrent avec un esthétisme très habile le rapport d'inégalité entre Tutsi et Hutu, qui est au cœur de l'œuvre de ce chercheur belge de l'IRSAC : paysans hutu pris en « plongée » et pasteurs et danseurs tutsi en « contre-plongée » sur fond de ciel, vaches élégantes à longues cornes, mise en scène quasi théâtrale de « serviteurs hutu » rassemblés autour de leurs maîtres tutsi (dont l'arrivée dans le pays est datée au XVI^e siècle !). Les aristocrates tutsi drapés de blanc et les princesses coiffées à la Néfertiti, deux modes « traditionnelles » développées en fait dans les années 1930, y suggèrent une seconde Éthiopie ou une autre Égypte aux sources du Nil ! Ces clichés se retrouvèrent aussi dans les salles du Musée ethnographique ouvert à Astrida en 1956. Mais, *in cauda venenum*, le gouverneur Jean-Paul Harroy conclut la préface qu'il a accordée à ce livre en indiquant que l'auteur a « observé avidement des survivances du passé visiblement à la veille de disparaître » et que l'admiration pour Versailles n'empêche pas de se réjouir de 1789...

Ni les expatriés européens, ni les auxiliaires africains de la colonisation ne pouvaient en tout cas imaginer la société rwandaise en d'autres termes que celles de l'épure socio-raciale sans cesse ressassée et montrée.

La «prémisse d'inégalité»: une invention de cour ou de cabinet?

En 1954, Maquet publie sa thèse (soutenue à Londres en 1952) sur «le système des relations sociales» de l'ancien Rwanda⁵¹. Ce livre va être inlassablement cité et utilisé comme la référence de base sur la société rwandaise. Le titre de l'édition anglaise⁵² en reflète le contenu essentiel: l'existence dans ce pays d'une «prémisse d'inégalité» entre Tutsi et Hutu. L'auteur a une formation juridique et philosophique. En 1949, il a publié à Louvain une étude sur la «sociologie de la connaissance⁵³», où il s'appuie notamment sur le philosophe américain d'origine russe Pitirim Sorokin, qui lui a sans doute inspiré ce thème d'une «prémisse» conditionnant et façonnant tout ce qui se fait dans une société, une sorte de socio-structuralisme avant la lettre.

Il mène au Rwanda en 1949 et 1950 des enquêtes qui le conduisent à présenter la hiérarchie sociale et politique de ce pays en termes de «castes» plus encore que de «féodalité», puisque, explique-t-il, les trois catégories sont héréditaires, endogames et socialement spécialisées. Il ajoute que, les pasteurs tutsi occupant le sommet de l'édifice, cela signifie que «n'importe quel individu tutsi pouvait exercer une forte pression sur n'importe quel Hutu ou Twa», comme n'importe quel Blanc sur tout indigène en situation coloniale⁵⁴. La «prémisse» en question est selon lui une logique reposant sur la fétichisation d'une apparence physique (le «type élancé et à peau rougeâtre»), sur la conviction d'une supériorité innée, sur la préservation d'un mode de vie aisé et sur le paternalisme à l'égard des protégés Hutu sous l'égide d'un pouvoir conservateur. Le ressort de ce système ne relèverait pas d'une rationalité, mais plutôt d'une

relation émotionnelle, voire inconsciente, d'une sorte de psyché collective exprimée dans un ethos social. Il définit ce dernier en huit théorèmes, incluant des considérations caractérologiques sur le comportement autoritaire et l'esprit de dissimulation. On apprend ainsi que « dans la culture occidentale la vérité a une haute valeur » alors qu'au Rwanda la parole ne viserait qu'à traduire la dépendance. Machiavel ne fut sans doute pas un Européen...

En conclusion⁵⁵, cet auteur laisse ouverte la question de savoir si cette idéologie de caste était déjà celle des Tutsi (qu'il estime encore à 10 % de la population) « avant qu'ils n'entrent au Rwanda » ou si, plus probablement, elle reflète leur conquête (évoquée comme une évidence historique qui se passerait de toute référence) et leur volonté de stabiliser cette situation de domination. Il ajoute que « la théorie raciste est la seule idéologie compatible avec une structure de caste » et qu'elle fonctionne donc comme une « superstructure » au sens marxiste. Ainsi la théorisation de J.-J. Maquet sur le fonctionnement de la société rwandaise rencontrait et cautionnait la lecture raciale généralement développée par la pensée coloniale. Interrogé par une revue missionnaire en 1950, il ne cache pas que l'intérêt de l'anthropologie tient à « l'hétérogénéité raciale » du Rwanda et aussi au « devoir de civilisateur » des Occidentaux⁵⁶. Tout le montage de l'idéologie hamitique forgé depuis un siècle se trouvait donc philosophiquement justifié. Cette « prémisses d'inégalité » s'appuyait, avec son parfum d'éternité, sur une hypothèse historique elle-même imaginée à la lumière d'une conviction raciale. CQFD : la vision ouverte par la rêverie de John Speke était bouclée dans un cabinet d'anthropologie de l'IRSAC.

En fait, cette ethno-sociologie va à l'opposé d'une étude concrète des situations de sociabilité dans leur diversité et des évolutions historiques avec leurs contradictions, tant avant que pendant la colonisation. Elle ne prend pas en compte non plus les réalités démographiques et économiques mises en valeur en 1953 dans le grand livre du géographe Pierre Gourou sur «la densité de population au Ruanda-Urundi». Ce dernier établissait un lien entre les fortes densités et la sécurité assurée à ce pays par son pouvoir centralisé face aux agressions qui avaient frappé les sociétés de l'Est africain et du bassin du Congo au XIX^e siècle. Certes, Pierre Gourou répète aussi l'antienne sur «la conquête tutsi», mais il analyse la place du bétail en d'autres termes que la figure fétichisée d'un ethos tutsi. Il l'analyse comme une richesse mobilière exploitée par le pouvoir, mais aussi comme un facteur de production de lait et de fumier, non négligeable pour l'alimentation et l'agriculture véritablement intensive pratiquée dans ce pays⁵⁷. Avec Gourou, la science sociale restait sur terre, hors de la sphère problématique d'une philosophie sociale servante d'une vision raciale.

En fait, l'épure livrée par Maquet ne tombait pas du ciel des idées, elle avait été livrée à ses enquêteurs par les notables tutsi interrogés en priorité : «plus de 90 % de nos informateurs furent des Tutsi», par définition «les plus compétents sur l'organisation politique», écrit-il⁵⁸. Les 350 hommes sélectionnés l'avaient été en outre sur les conseils d'une douzaine de connaisseurs de la société locale (comme pour l'enquête de Hiernaux). En ce début des années 1950, l'éclairage était celui d'une société déjà profondément remaniée dans le cadre de l'administration indirecte et dont les principaux bénéficiaires étaient

invités à légitimer cette situation selon une rationalité affichée comme « traditionnelle ». Cette enquête prolongeait sur le plan méthodologique celle qui avait déjà été organisée pour l'Institut royal colonial belge à la fin des années 1930 auprès de séminaristes fils de chefs⁵⁹. Encore une fois, la confusion est totale, dans les conclusions d'une telle procédure, entre la part des héritages de l'ancienne société et la part de la construction idéologique et politique à l'œuvre dans ce pays, on l'a vu, depuis un demi-siècle de domination européenne.

De surcroît, la « prémisses d'inégalité » était flatteuse aux oreilles de la couche « d'évolués » privilégiée par le régime colonial et qui se voyait créditée de l'invention de ce système. Cette intériorisation intéressée (et perverse à terme) est notamment illustrée par la place prise dans la « rwandologie », à la même époque, par les écrits de l'abbé Alexis Kagame, dont la biographie mérite d'être rappelée. Étudiant au Grand séminaire au milieu des années 1930, il se distingue très tôt pour son goût des poèmes dynastiques. Avec les encouragements de son professeur de philosophie, le Père Vincent de Decker, qui croyait retrouver dans les grands chefs tutsi « des frères de l'antique Tou Tank Amon⁶⁰ », puis du recteur, Laurent Déprimoz, futur évêque du Rwanda après 1945, et aussi avec l'appui du roi Mutara, il rencontre les aèdes les plus réputés et transcrit leurs récits. Il se lance en histoire, au moment où la synthèse du chanoine De Lacger vient de sortir. Puis il poursuit ses études de 1952 à 1955 à l'université grégorienne à Rome. À son retour, il enseigne la philosophie et l'histoire au Groupe scolaire d'Astrida. Après l'indépendance, il sera recteur d'un Petit séminaire, puis professeur à l'Université nationale du Rwanda et

membre du Comité scientifique international chargé de piloter le projet d'Histoire générale de l'Afrique dans le cadre de l'Unesco. L'abbé Kagame est donc devenu une personnalité scientifique internationale, ce qui donnait à ses écrits sur le Rwanda une autorité incontournable⁶¹.

Son travail de collecte des traditions orales rwandaises a certes été remarquable. Mais, des années 1940 aux années 1970, ses positions sont immuables. En 1943 et 1947, il publie les deux volumes d'une histoire du royaume intitulée *Inganji Kalinga* («Kalinga – le tambour dynastique – triomphant»)⁶²: en protégé du *mwami* Mutara, il place la royauté au cœur de l'histoire nationale; en élève choyé des bons Pères, il louange la marche moderne de son pays vers le Christ, mais il adhère aussi à leur vision de l'histoire du peuplement et il traduit sans hésitation *mututsi* par «hamite⁶³». Dans une contribution présentée à un congrès de l'Institut des civilisations différentes, Incidi, tenu à Lisbonne en avril 1957, il reprend la vulgate raciale à son compte⁶⁴: les trois groupes, caractérisés par des tailles différentes, (1,32 % de Batwa «pygmoïdes», 83,73 % de Hutu «de race bantu», 14,95 % de Tutsi «de race hamitique»), sont arrivés par vagues successives; il associe l'invasion tutsi, venue d'Éthiopie ou de Nubie, à la fondation de la monarchie et propose donc de la dater, selon sa chronologie dynastique, aux XI^e-XII^e siècles. Le caractère tranchant de ses affirmations le fait apparaître comme le porte-parole de sa culture: «c'est indubitable rien qu'à la simple opération du raisonnement», ou encore: «la beauté du type physique rive pratiquement les Hamites au sein du groupement de leur propre race». Or *Inganji Kalinga* a été utilisé comme manuel de lecture du kinyarwanda

dans les écoles et une récente thèse d'histoire montre que «tous les Rwandais scolarisés durant la décennie 1950-1960 l'ont étudié», s'imprégnant ainsi de son «point de vue racialisant⁶⁵».

Avec Alexis Kagame, une mythologie africaniste se trouve érigée au rang de culture africaine. On comprend donc le respect qu'il a suscité non seulement chez les élites tutsi attachées à la tradition monarchique, mais aussi chez les républicains hutu, satisfaits de trouver en lui le défenseur de leur vision raciale de la société. De nouveau, on observe un jeu de miroirs étonnant : Maquet peut suggérer que la «prémisse d'inégalité» est un pur produit de l'aristocratie tutsi. Un prêtre en phase avec la culture monarchique ne le dit-il pas ?

Le seul historien de l'IRSAC, Jan Vansina, publie en 1962 les premiers résultats des enquêtes orales qu'il a conduites à la fin des années 1950. Ce petit livre est un travail pionnier, réalisé selon la méthode propre à ce «métier», pour employer le terme de Marc Bloch, très différente des collectes sélectives menées jusqu'alors auprès de narrateurs attitrés de la cour et des élucubrations révélées comme un prolongement de la Bible. Vansina critique notamment les confusions entre mythes et traditions proprement historiques, il remet en cause la chronologie longue proposée par Kagame et s'efforce de la fonder scientifiquement sur l'utilisation des généalogies et des éclipses de soleil mentionnées dans les traditions. Il souligne à juste titre les liens entre le contenu narratif des ouvrages antérieurs (Pagès, De Lacger, Kagame) et le discours de la cour royale défendant l'idée d'une évolution continue et centralisée du Rwanda autour de la dynastie nyiginya. Il ouvre ainsi la piste des travaux qui suivront à partir

de la fin des années 1960 et qui mettront en valeur les ruptures de succession et les disparités régionales. Mais, curieusement, pas un mot n'est dit de l'idéologie qui imprègne toute cette historiographie, comme nous venons de le voir. Il s'en prend notamment à Alexis Kagame, en lui reprochant de cautionner « les préjugés des milieux de la Cour » : « il reprend, écrit-il, sans les mettre en question, les opinions des milieux dirigeants de son pays sur des points aussi importants que la valeur des sources et le sens de l'histoire⁶⁶ ». Mais la dimension raciale qui préside à cette vision et le fait que la « cour royale » était celle de Charles Mutara à la fin des années 1950, après un demi-siècle de colonisation, sont passés sous silence. Or à cette époque, les références essentielles, en milieu colonial belge, outre la thèse de Maquet dont on a vu les conditions d'élaboration, sont les livres de Pagès, De Lacger ou Bourgeois et, d'une façon générale, toute la littérature produite en milieu missionnaire et administratif dont nous avons vu les postulats et les obsessions. Comment ne pas avoir côtoyé ces idées et leurs auteurs dans les rues d'Astrida au cours des années 1950 ? Or Jan Vansina semble avoir considéré cet environnement intellectuel comme un décor sans importance, à l'instar des vignettes florales qui ornaient les livres anciens. Et pourtant, c'est dans les bureaux et les vérandas des séminaires du Groupe scolaire et, au final, de l'IR-SAC, bien plus que dans les allées d'une cour royale « indirectement » contrôlée, que l'historiographie officielle et la « prémisses d'inégalité » ont été forgées et cautionnées. Mais cette vision raciale du monde a touché aussi les salons et les *barza* (nom local de la véranda) des évolués rwandais et fini par devenir, dans la région, une véritable idéologie africaine.

CONCLUSION: LA RUPTURE SOUS LA CONTINUITÉ

Les tragédies contemporaines ont donné au duel Hutu-Tutsi un air d'éternité et d'évidence incontournable. Or nous retrouvons ici le processus connu de communautés imaginées selon des traditions réinventées. Les Tutsi et les Hutu existaient depuis longtemps, mais ces appartenances ont été repensées et vécues selon des critères différents de ceux de l'ancien Rwanda. L'héritage était celui d'une société patrilinéaire, parcourue de multiples segmentations, lignagères, claniques et sociétales, incluant des sortes de rangs calqués sur la place du bétail. L'ensemble avait évolué, de manière contrastée selon les régions, dans l'espace des parlers kinyarwanda, avec des recompositions, des passerelles et des enchevêtrements, induits notamment par des logiques de pouvoir. Cette société éminemment politique connaissait depuis le XVIII^e siècle la montée d'une aristocratie de grands lignages, propriétaires de nombreux troupeaux de bétail. Mais la situation n'était pas la même au centre, au nord et à l'ouest du Rwanda en construction et cette histoire sociale et politique avait ses pesanteurs, mais aussi ses contradictions et ses mobilités.

On assiste au XX^e siècle au placage, autoritaire et « autorisé » scientifiquement, d'un modèle racial. Celui-ci est fondé sur des typologies somatiques et caractérogiques du XIX^e siècle et sur une fiction ethno-historique des origines qui a fait rêver les Blancs avant d'intéresser les Noirs. Il fonctionne de façon perverse dans le contrôle de la société selon un système d'administration indirecte, consistant à obtenir la collaboration des « indigènes » sur la base d'une

intériorisation bon gré mal gré des préjugés raciaux du dominateur colonial. Le vécu de la relation hutu-tutsi n'est plus seulement celui du tissu social des collines, il est devenu urbain, scolaire et bureaucratique, dans une société peu monétarisée, plus favorable au mandarinat qu'à l'embourgeoisement. On pourrait comparer le Rwanda de 1950 à l'ancienne Russie, avec son mélange de despotisme en principe éclairé, de clivages tatillons, de discriminations des fonctions, des honneurs et des contraintes et aussi de bondieuseries convenues. Les Tutsi éminents ne sont plus des «chefs», mais des «autorités coutumières», sachant lire, écrire et prier mieux que les autres. Les Tutsi sont perçus comme une caste politico-bureaucratique. Ce pays devait accoucher d'une révolution : elle pouvait être libérale, populiste, prolétarienne, nationaliste, elle a été raciste, ses acteurs étant structurellement incapables de penser en d'autres termes que ceux inculqués dans la nouvelle culture intermédiaire qui brassait un magma de traits «modernes» et «traditionnels» et qui bénéficiait de l'autorité conjointe de notables convertis et de savants européens experts en tropicalité.

Pourtant il existait des publications plus ou moins anciennes qui mettaient en cause ce schéma, comme Jan Czekanowski déjà en 1917, ou plus récemment l'économiste Philippe Leurquin qui montrait que l'analyse des niveaux de vie ne se calquait pas mécaniquement sur le fameux clivage «ethnique⁶⁷». Même le gouverneur Jean-Paul Harroy observait en 1958⁶⁸ «un problème de paupérisme généralisé» en soulignant qu'il serait faux de consacrer «que le problème est racial et non un simple mésusage des pouvoirs locaux»; «la disparité [est] choquante, concluait-il, entre le patrimoine des quelques riches et la misère

de la masse énorme des très pauvres [...]. C'est un problème de riches et de pauvres ou de gouvernants et de gouvernés».

Comme nous l'avons vu, le démographe belge Victor Neesen, qui montre en 1956 que le nombre des Tutsi est beaucoup plus élevé qu'on ne le pensait, n'en conclut pas que le portrait sociologique de cette catégorie doit être pour le moins nuancé. Il y voit au contraire l'indice d'une charge plus lourde encore pesant sur les Hutu, définis comme les travailleurs agricoles par définition, alors que l'ensemble des Tutsi reste assimilé à une *leisure class* (une «classe du loisir»), caractérisée par une consommation ostentatoire, selon le modèle de l'économiste américain Thorstein Veblen. Nouant son constat démographique avec le cliché officiel sur les castes, il envisage une «transformation fondamentale de la structure sociale», consistant notamment, selon lui, à un investissement des Tutsi dans un élevage modernisé⁶⁹.

Mais ces analyses de type proprement social ne l'emportèrent pas sur l'essentialisme «ethnique» (à l'époque on disait encore «racial») qui déboucha sur les catastrophes que l'on sait. En décembre 1958, une commission du Conseil général du Ruanda-Urundi, menée par le colon Albert Maus, un ancien missionnaire scheutiste au Congo, devenu planteur au Burundi et qui s'érigea en défenseur des «Hutu opprimés», assène⁷⁰:

Les textes de nombreux explorateurs, administrateurs, missionnaires, ethnologues et savants, depuis le duc de Mecklembourg jusqu'à Maquet et Hiernaux, décrivent les trois races du Ruanda-Urundi comme absolument distinctes, physiquement, psychologiquement et socialement.

La question de l'hégémonie culturelle de ce modèle est donc posée. L'histoire de la recherche scientifique sur cette région d'Afrique, lourde de polémiques, aurait surtout besoin d'une mise en perspective par rapport à la recherche générale en sciences humaines. En effet l'espèce de géopolitique raciale qui l'emporte depuis la fin du XIX^e siècle est marquée durablement par un exotisme qui frôle parfois l'ésotérisme. Nous avons vu l'aspect décevant des travaux de l'IRSAC dans les années 1950. Ce qui est en cause, ce n'est pas leur qualité technique, mais leur problématique timorée face à l'environnement intellectuel hérité de la colonisation. Les leaders de cet institut vont ensuite se disperser. J.-J. Maquet, après quelques publications de vulgarisation africainiste assez banales⁷¹, se tournera aux États-Unis vers des études relatives à l'hindouisme et au bouddhisme. Jean Hiernaux va développer des réflexions sur l'anthropologie physique et la génétique où il contribuera à la critique des théories raciales, y compris du concept de «hamite⁷²». Jan Vansina, depuis l'université du Wisconsin, va surtout mener des recherches sur l'historicité des sociétés «forestières» du bassin du Congo⁷³. C'est seulement en 2001 qu'il utilise plus amplement ses enquêtes des années 1950 pour une histoire de l'ancien Rwanda⁷⁴. Il y explique en avant-propos que cette histoire peut aider aussi à comprendre «les problèmes actuels», une préoccupation qui, apparemment, était absente en 1962!

Autrement dit, l'époque de l'IRSAC d'Astrida apparaît comme une parenthèse, voire une entreprise inaboutie. C'est dans d'autres contextes que la recherche sur le Rwanda sera relancée, tant sur place qu'à l'étranger. Le lieu n'est pas de développer cet

aspect, sinon à propos d'un épisode significatif qui se manifeste en France sous les auspices de la «sociologie dynamique» de Georges Balandier au début des années 1960, à savoir l'utilisation du Rwanda (et plus généralement de la région des Grands Lacs) comme terrain d'expérimentation d'une anthropologie marxiste. L'enjeu n'était pas, dans ce cas, d'analyser la logique de l'impérialisme européen, mais de décrypter les rapports de classes dans une société africaine qui semblait s'y prêter tout particulièrement. Indépendamment de l'air du temps qui favorisait ce questionnement, le projet était intéressant, car il pouvait contribuer à remettre au premier plan des analyses de terrain sur le vécu économique et social en lieu et place des allégories raciales. En fait, les recherches se sont calquées sur le clivage prédéfini par la science coloniale, en entreprenant de relire les «races» ou les «castes» des auteurs précédents en termes de «classes», avec des inspirations soit marxiste-léniniste, soit maoïste puisqu'on était dans le Tiers Monde africain. Du coup, le modèle féodal réapparaît alors en force, au titre de stade historique dans une société non esclavagiste et en mettant l'accent sur la terre (fief oblige) plus que sur la vache⁷⁵. Sur le plan politique, la «Révolution sociale» de 1959-1961 se trouvait justifiée dans sa comparaison politique avec un 1789 africain ou comme pierre d'attente d'un grand soir de la révolution paysanne selon la pensée de Mao⁷⁶.

Or ce passage de «races historiques» à des «classes sociales» aurait pu rappeler ce qui s'était passé au XIX^e siècle sur le même sujet dans la sociologie historique de l'Europe. Depuis la Révolution française, des auteurs avaient analysé, on l'a vu, l'opposition entre la noblesse et le peuple comme un héritage de

la confrontation des conquérants francs et des autochtones gaulois. On sait aussi que la mise au jour de la lutte des classes par le courant marxiste avait relégué cette interprétation originelle au musée des illusions historiques. Pourtant, Marx écrit lui-même qu'il avait trouvé ce thème dans la boîte à outils de la pensée de son temps. Il l'écrit en 1882 à Engels, en pensant à Augustin Thierry: « Mais notre lutte des classes, tu sais très bien où nous l'avons trouvée: nous l'avons trouvée chez les historiens français quand ils racontaient la lutte des races. » C'est Michel Foucault qui cite ce texte, en janvier 1976, en pensant à des débats analogues dans l'histoire anglaise du XVII^e siècle et pour souligner le grand affrontement du XX^e siècle entre la référence de classe et celle de race: « Le racisme, c'est littéralement le discours révolutionnaire, mais à l'envers », selon la logique conservatrice du biologique⁷⁷. Manifestement nos anthropologues marxistes avaient mal lu Marx.

Mais tout cela est une autre histoire, comme aurait dit Kipling. Entre-temps, le sang avait coulé au Rwanda, le pouvoir avait changé de nature, sinon d'esprit.

LA « RÉVOLUTION SOCIALE » (1957-1962)

Au tournant des années 1950, la vague des indépendances qui souffle sur les continents d'Asie et d'Afrique touche le Rwanda. Pour un peuple sous domination coloniale, la perspective de l'émancipation renvoie à une prise de conscience de son identité nationale. Au Rwanda, elle s'exprime de manière très contradictoire. La perspective de la levée de la tutelle met face à face deux conceptions de l'identité rwandaise et deux manières de l'affirmer. Un débat interne va prédominer sur la revendication de l'émancipation face au colonisateur européen. La décolonisation s'accompagne d'une révolution dite « sociale », qui se prolongera dix ans plus tard par un autre changement intitulé « révolution morale ». Ces péripéties politiques s'inscrivent clairement dans le cadre idéologique forgé au cours du demi-siècle précédent.

Le discours colonial qui superposait, on l'a vu, l'occupation européenne et le mythe d'une colonisation « hamitique » imposée à un « peuple bantou », n'est pas resté une affaire d'érudits. La résurgence de cette problématique raciale au moment où s'engageait le processus de l'accession à la souveraineté, a conduit le pays à emprunter une voie de décolonisation singulière.

LE CLIMAT PARTICULIER DE LA DÉCOLONISATION RWANDAISE

Les autorités « coutumières » qui, dans le système d'administration indirecte, servaient de relais entre la puissance occupante et la population, pensent que le moment est venu de récupérer les clefs de la maison Rwanda. Dans un document adopté en février 1957 par le Conseil supérieur du pays (CSP)¹, organe présidé par le *mzwami* et composé de chefs et de quelques Rwandais employés dans l'administration tutélaire, est présenté un inventaire des actions à réaliser en vue de la levée de la tutelle. Cet aréopage demande davantage de droit d'initiative et une augmentation des investissements dans l'éducation. Ces notables sont persuadés qu'il suffit de fermer la longue parenthèse coloniale pour que la machine d'antan redémarre.

Mais en face, une autre élite, issue de milieux plus populaires, pense qu'il faut prioritairement rendre accessible la gestion du pays à tous, et d'abord à ceux qu'elle estime être ses premiers propriétaires. Deux groupes s'affrontent donc : « Face à l'élite tutsi, avec son aile cléricale, appuyée sur le corps des dirigeants coutumiers, se cristallisait une contre-élite hutu d'enseignants, de prêtres, de catéchistes, d'auxiliaires médicaux ou agronomes, dont l'influence pouvait être relayée par des artisans, des commerçants, des camionneurs². » Ces positions sont résumées dans deux documents parus respectivement en mars 1957 et mai 1958.

Le « Manifeste des Bahutu »

Le 24 mars 1957, une « Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Rwanda » est remise

au vice-gouverneur général, Jean-Paul Harroy³. Ses auteurs sont des Hutu. Ils font partie, pour la plupart, de la catégorie la plus instruite de l'élite rwandaise. Ce sont des anciens du petit et du grand séminaire. Mais ils ont la particularité d'être en dehors du cadre politique indigène. Parmi eux, certains occupent d'importantes positions à l'évêché de Kabgayi. Il s'agit de Grégoire Kayibanda, rédacteur en chef du journal catholique *Kinyamateka* et de Calliope Mulindahabi, secrétaire de l'Évêque. Plus tard, le premier sera chef de l'État et le second, ministre de la Défense de la Première République⁴. Neuf signatures sont en bas du document. La lettre de transmission précise qu'il fait l'objet d'un large consensus : « Nous aurions pu trouver plus d'un million de signatures. » Le but des auteurs est de donner à la tutelle leur analyse de la situation du pays afin d'aider à définir le programme de décolonisation le mieux adapté. Trois points sont abordés.

Le premier est un constat : les Hutu sont victimes de discriminations. Rejetant tous les arguments avancés pour expliquer leur absence dans les emplois publics, les auteurs du document déclarent que l'élite ne peut faire progresser la masse que si elle est elle-même issue de la masse. Or, affirment-ils, les Tutsi sont des étrangers au même titre que les Européens. Ils dénoncent « un colonialisme à deux étages : le Muhutu devant supporter le Hamite et sa domination et l'Européen et ses lois passant systématiquement par le canal mututsi ». Ils accusent les Tutsi de faire écran entre la population et les Blancs. Pour stigmatiser le système d'administration indirecte, ils utilisent l'image de la remorque « blanc-hamite-muhutu ». À ceux qui appellent à s'unir d'abord pour l'indépendance, ils opposent le risque que le départ

des Européens ne réduise les Hutu à une servitude pire que celle dans laquelle ils se trouvent.

Dans la seconde partie, les auteurs discutent de la nature du problème. Est-il social ou racial? Réponse: «il est l'un et l'autre». Ils proposent de l'appeler «un problème de monopole». Passant alors en revue les champs politique, culturel, économique et social, ils affirment que le Hutu est exclu de tout. La terre qu'il a défrichée et qu'il exploite lui a été, selon eux, confisquée: «La terre elle-même dans plus de la moitié du Ruanda – les régions les plus hamitisées – est à peine une vraie propriété de l'occupant». Le Hutu est exclu de l'administration et il n'a aucune chance d'y entrer un jour, car l'éducation, qui confère les compétences, est réservée aux Tutsi: les établissements secondaires sont une pépinière des «vrais Hamites».

Leur analyse vise à démontrer que la situation de monopole qu'ils déplorent n'est pas une simple inégalité sociale entre un groupe puissant et une catégorie défavorisée, que ce n'est pas un problème entre riches et pauvres, qu'il ne s'agit pas d'un déséquilibre entre gouvernés et gouvernants, mais que c'est un antagonisme entre une race et une autre. Leur idéologie est donc claire. Pour les auteurs de ce Manifeste, la différence entre les Hamites tutsi et les Bantous hutu est biologique. Ils renvoient ceux qui en doutent aux statistiques, à l'étude des généalogies et à la consultation des médecins qui «peuvent seuls donner des précisions objectives et assez solides pour réfuter le sens commun auquel on se réfère pourtant pour bien d'autres choses». Ils savent qu'il y a sur les collines des Hutu et des Tutsi qui vivent dans des conditions identiques. Mais, pour eux, cette réalité ne change rien, car «les privilèges de son frère qui

commande la colline ont toujours concouru à rehausser le Mututsi privé».

Enfin, en troisième lieu, des pistes de solution sont exposées. Elles vont du changement des mentalités à la manière de préparer l'indépendance, en passant par l'accès au crédit ou à l'école, la suppression des corvées, la reconnaissance légale de la propriété foncière et la liberté d'expression. En fait, le document pose les bases d'un racisme institutionnel fondé sur le nombre (une majorité face à une minorité) et sur les origines (l'autochtonie face à une invasion extérieure), ce qui n'est pas sans rappeler l'apartheid sud-africain. Pour ces militants de la cause hutu, les Tutsi sont des colons d'origine hamitique, d'où le concept des deux colonialismes « blanc » et « hamite ». Le démantèlement du second est posé comme un préalable à la levée de la tutelle belge : ils soulignent leur hostilité à « une méthode qui tout en tendant à la suppression du colonialisme blanc-noir, laisserait un colonialisme pire du Hamite sur le Muhutu ». Le terme « hamite » ou « hamitique » est utilisé douze fois dans le texte. Sont déjà forgés les concepts de « fils des défricheurs » (*Benesebahinzi*) et de « peuple majoritaire » (*Rubanda nyamwinshi*) qu'on retrouvera en 1994. Ce raisonnement prolongeait étrangement la comparaison avec l'Afrique du Sud faite par certains coloniaux, soucieux de montrer que la domination européenne ne serait qu'un prolongement de la « domination hamitique⁵ ».

Enfin, pour protéger le « peuple » naturel et majoritaire contre les intrigues des Tutsi, ils prônent les deux mesures phares qui guideront jusqu'aux années 1990 la politique du Rwanda indépendant en matière de justice sociale : l'affichage ethnique dans les papiers d'identité et la règle des quotas : « Aussi, pour

mieux surveiller ce monopole de race, nous nous opposons énergiquement, du moins pour le moment, à la suppression dans les pièces d'identité officielles ou privées des mentions "muhutu", "mututsi", "mutwa"».

En dernière instance, cette Note, malgré son titre, met donc en valeur l'aspect « racial » des questions sociales. C'est sans doute pour cette raison que le document a été diffusé et popularisé sous un nom plus clairement ethnique de « Manifeste des Bahutu ». Le périodique catholique *Kinyamateka* s'inscrit dans cette ligne. Peu à peu, la dénonciation des injustices commises par les chefs, les sous-chefs ou les juges glisse donc vers une mise en cause globale des relations Hutu/Tutsi. En août 1957, un article souligne la tripartition, selon lui originelle, de la population, distinguant les autochtones batwa, les envahisseurs batutsi et « la majorité bahutu ». Il dénonce même ceux qui « falsifieraient » leurs papiers d'identité et, d'une manière générale, les Hutu qui fréquenteraient de trop près les Tutsi⁶ :

J'oublie souvent de parler de ces Hutu qui sont devenus des Tutsi (*ibiyihuture*) et de dire le mépris que le peuple leur voue depuis longtemps. Ces Hutu sont d'une stupidité extrême... Dès qu'ils reçoivent une ou deux têtes de gros bétail ou dès qu'ils décrochent un emploi qui les met à l'abri des corvées, ou dès qu'ils ont la chance de partager un verre avec un fils de nobles, ils se disent les plus heureux du monde... Vous les reconnaîtrez à ceci qu'ils ignorent les leurs et les regardent de haut. Certains d'entre eux poussent la trahison jusqu'à mépriser leurs parents. Ils n'ont ni queue ni tête. Les Batutsi les méprisent et les plus malins les utilisent à leur fin. Dans certains milieux, ils sont ostracisés, les gens refusent de partager un verre avec eux.

Un mois après la diffusion du Manifeste, Grégoire Kayibanda et ses amis lancent à Gitarama le Mouvement social Hutu (MSH), conçu comme une formation structurée articulant des activités sociales et politiques. Selon eux, le régime colonial européen, par son administration indirecte plaquée sur l'état de fait du pouvoir établi, a renforcé le monopole tutsi à un moment où la conquête et la généralisation du régime « féodal » étaient encore inachevées⁷. Malgré l'adjectif « social », Kayibanda reconnaît avoir recouru délibérément à cette stratégie⁸ :

L'un des meilleurs moyens de défendre le faible est de dévoiler à la face du monde la situation telle qu'elle est, avec le plus d'objectivité possible. Aux petits eux-mêmes, pour qu'ils prennent mieux conscience de leur état et de leur possibilité d'en sortir. Et aux responsables, pour attirer l'attention des meilleures volontés parmi eux... La note a attiré l'attention des gouvernants. Il ne faut surtout pas qu'elle soit comprise dans un sens « raciste », quoi que dans le concret, « raciste » et « social » se recouvrent presque parfaitement.

Très vite, le projet de *Demokarasi* a été présenté aux Bahutu comme une stratégie pour récupérer le pays que les Tutsi leur auraient confisqué, sur le thème démagogique et passionnel d'une exclusion de l'ensemble de la catégorie tutsi de la communauté nationale. Dans un discours tenu en septembre 1959 à Astrida [Butare], Kayibanda avait justifié l'appellation du parti dont il annonçait la création par la nécessité de bien faire comprendre que l'objectif est de libérer Gahutu et son pays de l'emprise des Batutsi⁹ :

Notre mouvement vise le groupe hutu, outragé, humilié et méprisé par l'envahisseur tutsi. Si nous voulons lui rendre service, évitons de l'embrouiller avec un jeu de

mots... Nombreux sont ceux qui se demandent ce que Aprosuma veut dire. On leur répond que ce sont «les ennemis du *mwami*», que c'est «un monstre qui va dévorer les Batutsi» [...] Nous devons éclairer la masse, nous sommes là pour faire restituer le pays à ses propriétaires; c'est le pays des Bahutu. Le petit Mututsi est venu avec le grand. La forêt a été défrichée par qui? Par Gahutu. Alors!

C'est un mouvement politique à base ethnique qui se développe dès lors: en octobre 1959, le MSH devient le «Parti du mouvement de l'émancipation des Bahutu», le Parmehutu. Un autre courant politique est né du Manifeste des Bahutu: «l'Association pour la promotion de la masse» (Aprosuma), fondée en novembre 1957 par Joseph Gitera et apparemment ouverte à toutes les victimes des injustices, regroupées sous la notion de «menu peuple» (*rubanda rugufi*). Ambiguë ou naïve, cette piste a été refermée au profit de la clarté et de l'efficacité du discours racial du Parmehutu.

On constate donc que, dans le contexte chrétien du Rwanda des années 1950, où le marxisme était proscrit, la seule référence possible d'une lutte révolutionnaire était celle que l'on a observée chez des penseurs français du début du XIX^e siècle et que nous avons rencontrée plus haut, à savoir l'invocation des «races historiques» et de leur combat récurrent.

Myopie sociale des nationalistes tutsi

À la demande de pétitionnaires hutu, le «Manifeste» est discuté au sein d'un «Comité d'étude de l'aspect social Muhutu-Mututsi» au sein du Conseil supérieur du pays, du 9 au 12 avril 1958¹⁰. Des représentants des leaders hutu participent aux travaux aux côtés de notables tutsi du CSP. Deux délégués de l'administration tutélaire et de l'Église

catholique y sont associés en qualité d'experts. L'initiative est courageuse, mais l'exercice est délicat. Pour la première fois, les Rwandais se rencontrent pour parler de leur identité.

En fait c'est l'accent mis sur un clivage défini en termes raciaux qui choque les membres du Conseil, dont plusieurs sont prêts à admettre le contentieux proprement social. Les positions des militants hutu ne sont pas non plus tranchées.

Mais le mois suivant, un document censé représenter la « tradition tutsi » met le feu aux poudres. Le 17 mai 1958, une lettre signée *Abagaragu bakur b'i Bgami*, littéralement « grands serviteurs de la cour », provoque, symétriquement, autant de stupéfaction que le « Manifeste des Bahutu¹¹ » :

Ceux qui réclament le partage du patrimoine commun sont ceux qui ont entre eux des liens de fraternité. Or les relations entre nous (Batutsi) et eux (Bahutu) ont été de tout temps jusqu'à présent basées sur le servage ; il n'y a donc entre eux et nous aucun fondement de fraternité [...].

Les Bahutu ont prétendu que Kanyarwanda est notre père commun, le « Ralliant » de toutes les familles Batutsi, Bahutu et Batwa : or Kanyarwanda est fils de Gihanga, de Kazi, de Kimanuka, de Kigwa. Ce Kigwa a trouvé les Bahutu dans le Rwanda. [...] L'histoire dit que Ruganzu a tué beaucoup de « Bahinza » [roitelets]. Lui et les autres de nos rois. Nos rois ont tué des Bahinza et ont ainsi conquis les pays des Bahutu dont les Bahinza étaient rois. [...] Puisque donc nos rois ont conquis les pays des Bahutu en tuant leurs roitelets et ont ainsi asservi les Bahutu, comment maintenant ceux-ci peuvent-ils prétendre être nos frères ?

Ce texte provocateur montre, qu'à l'instar des rédacteurs hutu de la « Note sur l'aspect social du

problème racial indigène au Ruanda», des notables tutsi étaient imprégnés par la mythologie des origines raciales antagonistes. Mais qui étaient-ils? Apparemment quelques grands ritualistes de la royauté, comme Sezibera et l'aveugle Kayijuka, qui avaient été les principaux informateurs de l'abbé Alexis Kagame dans ses collectes de traditions¹². Ce dernier aurait-il été un des inspireurs de ce texte nourri des mythes de *Inganji Kalinga*? On peut s'étonner de l'usage de la langue française dans ce texte, dont les signataires étaient d'ailleurs des illettrés. Enfin, publié à la cour, ce texte entachait l'image du *mwami* lui-même. Il est surprenant qu'il ne l'ait pas condamné, donnant ainsi l'impression de cautionner une position raciste sur la supériorité tutsi à un moment où il appelait à dialoguer.

Les positions de ce dernier lors des travaux en session plénière du Conseil supérieur du pays en juin suivant furent particulièrement décevantes¹³. Pour lui, Hutu et Tutsi sont des héritages en voie d'extinction : des siècles de brassages par le jeu des alliances matrimoniales auraient effacé les critères physiques et moraux par lesquels on les distingue. Il en conclut qu'il ne peut pas y avoir de «problème hutu», mais un problème global de pauvreté de la masse. Les membres du CSP, dont la plupart étaient de grands notables, craignaient sans doute pour leurs propres positions. La demande d'une discrimination positive permettant de rattraper le retard constaté est considérée comme une manœuvre de division. Au seuil de la décolonisation, l'autorité indigène rwandaise donne donc l'impression de se replier sur un passé mythique face à des revendications sociales perçues comme négatives. À ceux qui comptent le nombre des Tutsi et des Hutu dans les écoles et soulignent le

déséquilibre, le *mwami* oppose comme argument que l'on retrouve des Hutu et des Tutsi dans les mêmes clans. Pour lui en effet, la démonstration de l'unité des Banyarwanda n'était plus à faire, alors que le défi social était réel. Il propose même de supprimer les mentions ethniques dans les papiers officiels. Une solution inacceptable pour les leaders hutu qui fondent l'affirmation de leur identité sur leur statut de groupe-victime :

Ici présents nous sommes des Bahutu, nous resterons des Bahutu, nous ne voulons pas voir supprimer le terme « Muhutu » dans les documents officiels. Au contraire, nous voulons voir utiliser partout le terme « Muhutu » en vue de sa réhabilitation dans le sens où il a été terni par le servage.

En fait, le *mwami* échoue à faire adopter cette proposition par le Conseil, plus divisé à ce sujet qu'on ne l'a dit. Mais, invoquant l'unité séculaire des Banyarwanda, il met fin aux débats en niant le problème et en menaçant ceux qui le posent¹⁴ :

Personne ne s'empêcherait de traiter de criminels ceux qui sèment, entretiennent ou nourrissent d'aussi basses intentions. [...] Les promoteurs de pareils méfaits ne sauraient se cacher, et si la chose se répète, l'arbre qui produit ces fruits, je l'extirperai. Il en coûtera cher à quiconque s'insurge contre le Ruanda ou cherche sa désunion.

La rupture est consommée entre le monarque et les leaders hutu. Il a ainsi apparemment conforté la thèse du complexe de supériorité des Tutsi. Au lieu de colmater les brèches, il a permis aux leaders hutu de cultiver la conscience victimaire. Ainsi, l'été 1958, sous un titre ironique, « Il n'y a pas de problème », Aloys Munyangaju, l'un des militants hutu de la

première heure, chroniqueur au quotidien catholique belge *La Cité*, y clame son indignation¹⁵ :

Pas de problème bahutu-batutsi. Nous n'en croyons pas nos oreilles. [...] Or, il y a un problème. [...] ce n'est pas le hasard qui fait que ce sont toujours les mêmes hommes qui dirigent la barque et que les autres sont de simples passagers, les mêmes qui reçoivent une instruction supérieure et les autres qui font à peine leurs primaires. [...] Les Bahutu instruits ne savent sans doute pas préciser ce dont ils souffrent, mais ils souffrent.

Et en décembre 1958, le gouverneur Harroy ne pourra que constater, dans un discours prononcé devant le Conseil général du Ruanda-Urundi : « Il y a un problème tutsi-hutu ».

L'année suivante, les balbutiements du nationalisme brassés à Nyanza se cristallisent dans un parti politique, l'Union nationale rwandaise (UNAR). Inspiré par Mutara Rudahigwa lui-même et animé par les chefs, ce parti, créé le 3 septembre 1959, a symbolisé la perte de neutralité de la monarchie et la rupture entre elle et son peuple. En fait, les élites rwandaises de l'époque, tutsi comme hutu, n'ont pas échappé au piège de la division raciale qu'elles ont au contraire contribué à resserrer avec une obstination aveugle malgré les périls recelés par un tel affrontement. Mais, dans le contexte culturel du Rwanda colonial, pouvaient-elles éviter ce piège ?

Rôle militant de l'Église missionnaire et du christianisme social

Toutes les recherches faites sur la Révolution sociale rwandaise attestent l'immense sympathie qu'elle a trouvée auprès de l'Église¹⁶. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les positions que les membres

de cette institution ont prises par rapport à la dimension « raciale ». Plusieurs confessions chrétiennes étaient représentées au Rwanda, mais nos observations porteront sur l'Église catholique en raison de la profondeur de son implantation dans l'espace et dans le temps dans ce pays. Elle compte environ un million d'adhérents, baptisés et catéchumènes confondus, répartis dans 65 missions. Celles-ci se signalent de loin par les clochers dominant de hautes collines. Elles se distinguent des habitations en torchis de la population par leurs imposants bâtiments de briques et de tuiles rouges. Grâce à l'appui du budget public, l'Église catholique est en charge de l'éducation de la jeunesse et gère un réseau d'écoles primaires et d'établissements pédagogiques. Cette fonction lui confère un pouvoir d'influence sur les jeunes et leurs parents. La mission est à la fois un centre pastoral et un pôle de développement économique vers lequel affluent les femmes, les hommes, les jeunes de tous âges pour le salut de leur âme, mais aussi pour subvenir aux besoins de la vie d'ici bas. On y trouve des magasins, des garages, des centres de soins. Toutes les missions possèdent des terres sur lesquelles elles entretiennent des plantations variées. Plus que les représentants de l'administration tutélaire, elles ont tissé des liens, tant avec les autorités indigènes qu'avec toutes les catégories des populations rwandaise, avec d'autant plus de facilité que les Pères ont appris leur langue et leurs coutumes.

L'Église a donc un pouvoir d'influence considérable sur la société et en particulier sur les élites lettrées auxquelles elle s'adresse régulièrement à travers un journal édité par elle depuis 1933, *Kinyamateka* (« Le Nouvelliste »). Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ce média, mais nous le prendrons comme

référence parce qu'il est le seul journal de l'époque en langue rwandaise. Ce n'est pas une feuille de chou. Tiré à 24 000 exemplaires, il est diffusé dans tout le réseau des missions et l'illettré se le fait lire. Sa lecture montre qu'il a été le vecteur privilégié du débat politique de l'époque¹⁷.

Or, dans les années 1950, l'Église catholique réoriente ses rapports avec les pouvoirs et les populations. Redécouvrant sa mission première, mais aussi pour éviter d'être confondue avec l'administration coloniale et de faire les frais de la décolonisation qui s'annonce, elle commence à mettre l'accent sur la justice sociale. On en trouve les échos dans *Kinyamateka*. Depuis une vingtaine d'années, il vulgarisait l'histoire sainte, mais il était aussi un lieu de mobilisation populaire autour des lois, objectifs et projets du gouvernement. On y retrouvait aussi bien la vie des saints que les règles de prévention des maladies ou l'explication des instructions administratives. Il devient soudain une sorte de cahier de doléances régulièrement mis à jour. On y retrouve la dénonciation de la corruption des juges, de l'accès inégal à la propriété foncière, à l'éducation et aux emplois publics, du travail obligatoire. Ces griefs ciblent, non pas la tutelle, mais l'autorité indigène¹⁸:

Pourquoi un sous-chef peut-il posséder des étendues de terres dans une région où il n'est pas né et dans laquelle il ne peut normalement pas prétendre à des droits du défricheur? Ici dans le Bushiru [nord-ouest du pays], les sous-chefs possèdent des terres qu'ils n'ont pas achetées, mais qu'ils se sont attribuées au nom de leur titre alors qu'ils reçoivent par ailleurs un salaire du gouvernement.

Et l'histoire du pays va être réduite à l'histoire d'une conquête raciale. En janvier 1959 par exemple,

un article expose les griefs des Hutu du Nord qu'il appelle Bakiga : il oppose ces Hutu décrits comme défricheurs aux envahisseurs Tutsi. Qualifiés de Banyanduga (du nom de la région centrale qui abritait la cour royale, le Nduga), ces derniers sont accusés d'avoir accaparé les terres des autochtones¹⁹. L'histoire de la construction politique du pays par la dynastie nyiginya est ainsi confondue avec une histoire du peuplement par races successives, selon le modèle de l'historiographie coloniale. Cette idée d'un « colonialisme tutsi » a eu un succès tout particulier dans la région du Nord, tardivement intégrée au royaume rwandais.

Ce périodique catholique révèle que l'Église n'a pas seulement offert un espace de communication, mais a aussi fait de ces thèses socio-raciales sa propre exégèse et les a cautionnées comme un article de foi dans le jeu politique local. L'étonnement est grand aujourd'hui de voir des catholiques progressistes de l'époque adhérer en fin de compte à une théorie raciale, dont on connaît les suites tragiques²⁰. La participation de missionnaires belges à la maturation et à l'organisation du parti Parmehutu est connue²¹. S'ajoute la mise en relation, par ces mêmes missionnaires, des leaders hutu avec le mouvement social-chrétien en Europe, notamment en Belgique. En plus d'une aide financière, ce mouvement international a apporté la caution morale et idéologique nécessaire qui a hissé le mouvement hutu au rang d'une œuvre de l'Action catholique.

La biographie de Grégoire Kayibanda est presque symbolique de ce soutien de l'Église : ancien séminariste, devenu enseignant dans une école de formation artisanale, il assure le secrétariat d'une section d'« amitiés belgo-congolaises » créée par un colon de

Kigali, puis, en 1953, il devient activiste de la Légion de Marie et entre dans la rédaction du périodique missionnaire *L'Ami*. Il devient en 1955 rédacteur en chef de *Kinyamateka*²². Toute sa carrière est suivie par des prêtres inspirés par la doctrine sociale de l'Église, comme les pères Arthur Dejemeppe (dont il fut le secrétaire) et Eugène Ernotte, qui lui obtiennent des séjours en Belgique en 1950 et 1957-1958. Ce second séjour, pour un stage dans un quotidien catholique namurois, lui offrit l'occasion de nombreux contacts avec les mouvements d'Action catholique, notamment la JOC.

En fait, Grégoire Kayibanda ne dissimula pas son *a priori* racial à ses partenaires chrétiens-sociaux. Il s'agit, explique-t-il en juillet 1959 à Jules Fafchamps, représentant du Mouvement ouvrier chrétien, de «s'organiser entre Bahutus pour obtenir la promotion de cette race» et il «se refuse formellement à diriger un mouvement qui serait "mixte"». Son interlocuteur fut lui-même frappé par la contradiction apparente entre la «morale chrétienne» et «la prise en charge d'un mouvement raciste» et il consulta l'archevêque Perraudin qui «n'y vit pas d'inconvénient²³».

Les amis belges de l'émancipation hutu assumèrent donc simultanément, et sans trop d'état d'âme, la transmission de la vision coloniale des races, notamment dans leurs organes de presse. En mars 1959, un étudiant hutu de l'École de commerce d'Anvers, Gaspard Cyimana, publie dans la *Revue nouvelle*, organe chrétien progressiste, un «Plaidoyer pour le menu peuple» que le Mouvement ouvrier chrétien va largement diffuser en plaquette dans les mois suivants et qui fondait sur le «sens commun» l'existence des «trois races²⁴». Sans complexe, Lucie Bragard, qui tiendra durant de longues années la

rubrique africaine dans le journal chrétien-social *La Cité*, décrit en octobre suivant dans un organe de l'Action catholique²⁵ les Hutus « de race bantoue », les Twa « pygmées à courtes jambes » et les Tutsi qui « ont de longues jambes », pour affirmer que « toute l'histoire du pays est marquée par ces distinctions raciales ». Elle conclut sur cette base que « les Tutsi, pasteurs d'origine hamite, venant vraisemblablement de la Somalie, le long du Nil, avec leurs troupeaux de vaches à longues cornes » avaient imposé « une féodalité tyrannique ». La conviction de défendre des Africains victimes d'une grave discrimination sociale peut se comprendre. Mais, rétrospectivement, il faut bien constater l'effarante bonne conscience avec laquelle s'affiche la formulation raciste de cette question, quinze ans après la libération d'Auschwitz. Or cette presse catholique utilise en 1959 de façon « récurrente et quasi exclusive » le terme « race » pour qualifier Hutu et Tutsi²⁶.

La nouvelle position de l'Église face à l'échiquier de la société rwandaise fut surtout portée par Mgr André Perraudin, un Père blanc suisse, arrivé au Rwanda en 1950 et devenu le Vicaire apostolique en 1955 (il sera archevêque de 1959 à 1976). Dans un mandement de Carême diffusé le 11 février 1959, il rappelle la loi chrétienne de l'amour (« *Super Omnia Caritas* »), pour aborder la question de son application au Rwanda. Dans le passage consacré à ce sujet, le prélat affirme qu'il existe des « races » au Rwanda et que la ligne de démarcation entre elles recouvre les différenciations sociales²⁷ :

Constatons d'abord qu'il y a réellement au Ruanda plusieurs races assez nettement caractérisées, bien que des alliances entre elles aient eu lieu et ne permettent pas de dire à quelle race tel individu appartient. [...].

Chaque race a ses qualités et ses défauts. Personne d'ailleurs ne peut choisir de naître dans un groupe plutôt que dans un autre. Il est injuste par conséquent, et contraire à la charité, de faire grief à quelqu'un d'appartenir à telle ou telle race, et surtout de le mépriser à cause de sa race. [...].

Dans notre Ruanda, les différences et les inégalités sociales sont pour une grande part liées aux différences de race, en ce sens que les richesses d'une part et le pouvoir politique et même judiciaire d'autre part, sont en réalité en proportion considérable entre les mains des gens d'une même race.

Les inégalités sociales constatées et déplorées sont donc liées selon lui au clivage des « races » et il apparaît ainsi d'emblée comme le garant des thèses du Manifeste des Bahutu. L'engagement politique de l'épiscopat en faveur du Parmehutu s'exprime clairement dans deux lettres circulaires adressées au clergé rwandais les 24 septembre et 11 octobre 1959. La première mettait en cause les discours de l'UNAR qui, en voulant « monopoliser le patriotisme », traduisaient, selon lui « une tendance ressemblant de près au national-socialisme », tout en se plaçant « sous des influences islamisantes et communisantes » hostiles aux missions et dangereuses pour la jeunesse²⁸. Cette diabolisation hétéroclite reflète une hostilité viscérale qui peut surprendre sous la plume d'un prélat. L'autre lettre, selon un équilibrisme à peine voilé, visait le parti Aprosoma de Joseph Gitara (un autre leader hutu, rival de Kayibanda) qui, selon lui, « manifestait un esprit non chrétien de haine raciste²⁹ ».

La position de l'Église dans le processus électoral a ensuite confirmé la thèse d'une collusion avec les leaders de la Révolution sociale. La clef de cet

engagement est limpide. L'appui au parti Parmehutu, qui ne faisait pas mystère de son projet de rassembler les Hutu dans un front antitutsi, est en effet expliqué par le besoin de lutter contre un ennemi dangereux à une tout autre échelle, à savoir le communisme. L'Église reproche aux leaders de l'UNAR de se rapprocher des nationalistes congolais qui, eux-mêmes, sont ouvertement accusés d'être inféodés à l'URSS. Des éditoriaux de *Kinyamateka* expliquent les dangers du marxisme qui pervertit les hommes en les empêchant de croire, qui persécute l'Église et les chrétiens, qui viole les droits humains et qui affame les peuples³⁰ :

Avant de choisir entre la République et la monarchie, commencez par vous demander si l'un ou l'autre des deux n'est pas une menace pour l'Église. Aujourd'hui, le communisme tente de s'introduire partout où il le peut en Afrique. Avant de voter, réfléchissez, demandez-vous si l'un ou l'autre des deux concurrents ne flirte pas les communistes. Vérifiez s'il n'y en a pas un qui entretient des relations avec Lumumba et Gizenga. Ne votez pas pour un système qui présente l'un ou l'autre de ces signes.

Dans les années 1950, celles de la Guerre froide en Europe et de guerres chaudes en Asie (Corée, Indochine), l'Église est hantée par la contagion du communisme dans les pays colonisés, notamment auprès des élites instruites, dont le contrôle est perçu comme essentiel. Le bulletin *L'Ami*, destiné aux intellectuels catholiques du Rwanda, multiplie alors les articles sur le péril communiste dans le monde. L'organe missionnaire *Temps nouveaux d'Afrique*, implanté à Usumbura, fait de même³¹. En 1955, André Perraudin, voyant ce qui se passait en Extrême-Orient, écrivait : « Le monstre rouge va tourner ses yeux vers l'Afrique³² ».

Le plus étonnant, c'est le raccourci qui projette cette obsession anticomuniste sur une catégorie sociale décrite comme «féodale». Cette interprétation de la doctrine sociale chrétienne cachait apparemment d'autres intentions, moins avouées et plus locales. La défense affichée des intérêts des Hutu répondait aussi à une guerre larvée entre les missionnaires européens et les «évolués» les plus proches d'eux, à savoir le clergé indigène. En 1951-1952, un mouvement de contestation agita les étudiants du Grand séminaire de Nyakibanda. Dans cette confrontation, Hutu et Tutsi rwandais marchaient la main dans la main pour défendre leurs droits «nationaux» face aux étudiants venus d'ailleurs (du Congo et du Burundi). Tout se passe comme si le clergé missionnaire avait aussi trouvé dans sa mobilisation contre les «Hamites» suspectés de tentations «communistes» une occasion de diviser pour régner. Mais cette fois, à l'inverse de ce qui se passait depuis un demi-siècle, les éléments tutsi étaient jugés porteurs d'un nationalisme dangereux³³.

La division au sein de l'Église se manifeste aussi dans la divergence des positions entre les deux évêques, Aloys Bigirumwami à Nyundo et André Perraudin à Kabgayi. En septembre 1958, Mgr Bigirumwami, tutsi, mais originaire d'une région (le Gisaka) qui avait été aussi victime de l'expansion guerrière de la dynastie tutsi nyiginya, pose des questions jugées incongrues à l'époque malgré leur pertinence³⁴:

Sur quels critères se fonder pour donner les définitions de Muhutu et de Mututsi? Sont-ce des critères physiques, raciaux ou des critères sociaux et économiques? [...] Les Bahutu s'adressent, n'est-ce pas, aux Batutsi? Mais est-ce

à tous ceux qui portent l'étiquette de Batutsi ? Est-ce à un petit groupe ? Est-ce spécifiquement aux chefs de province qui ne sont au Rwanda qu'une poignée de 52 personnes ? Est-ce aux sous-chefs et à leurs aides, atteignant à peine le nombre de mille ?

Celui-ci, premier évêque rwandais (il avait lui-même consacré André Perraudin), reconnaissait le poids des injustices au Rwanda et les abus de certains chefs, mais refusait que cette faute soit étendue à l'ensemble des Tutsi. Il y revient en 1960³⁵ :

Ceux qui prêchent que les Bahutu ne doivent avoir plus de commerce avec les Batutsi, que les uns vivent à part et d'autres à part, sont des ennemis de notre Rwanda, gardez-vous d'eux. Ceux qui préconisent la séparation des clans au Rwanda, ne veulent pas savoir que de tout temps chaque clan a eu ses Bahutu et ses Batutsi, ses Batwa [...]. Ceux qui incitent les autres à la haine, à rompre tout commerce avec d'autres, font du mal [...]. Ceux qui disent que les Batutsi qui ont pris les champs d'autrui, doivent les rendre, disent vrai. Par contre ceux qui déniaient au Mututsi le droit de posséder son champ légitime disent faux.

Ce souci de distinguer la critique sociale des privilégiés d'un racisme global antitutsi n'a guère été entendu dans le climat politique de l'époque. Il faudra attendre 1984 pour que l'ancien vice-gouverneur Harroy le reconnaisse lui-même³⁶ :

On oublie trop souvent que dans le conflit Tutsi-Hutu, il y avait cette disproportion : environ deux millions de Hutu contre une dizaine de milliers de cadres tutsi, leurs véritables dominants et oppresseurs, ce qui laissait ou aurait pu laisser « sur la touche » un groupe de plus de 250 000 petits tutsi, dépourvus de privilèges exorbitants à défendre, et souvent pauvres, sinon très pauvres.

Donc, s'il est vrai que tout le monde au Rwanda utilisait couramment le vocable de « race », il est surprenant de le trouver sans nuances sous la plume d'un évêque missionnaire en 1959. Présent en Suisse pendant la Seconde Guerre mondiale, André Perraudin aurait pu connaître les maux que le racialisme avait infligés au monde entre 1939 et 1945. Interrogé en 2003 par une étudiante³⁷ sur les réflexions que lui auraient inspirées le conflit mondial et la Shoah, Mgr Perraudin a répondu :

On suivait les événements dans les journaux, on priait pour que la paix revienne, on priait pour les morts, mais pas de souvenir précis de relation à propos de la guerre. On était anti-allemand, anti-hitlérien... on était en régime de restrictions... Ca ne m'a pas marqué... On n'en parlait pas... Je ne me souviens de rien.

Il explique ce manque d'intérêt pour la Seconde Guerre mondiale par la tradition de neutralité de son pays d'origine³⁸.

Sans doute était-il sincèrement hostile aux grands totalitarismes du XX^e siècle, le nazisme et le communisme, dans la mesure où ils plongeaient des sociétés entières dans un paganisme moderne. Mais l'anti-communisme, associé à une hostilité également virulente à l'égard de la franc-maçonnerie, évoquait aussi la ligne de régimes autoritaires hantés par les mêmes obsessions dans les années 1940-1960, que ce soit le Portugal de Salazar ou, auparavant, la France de Vichy. Au début de 1961, dans un message à ses collaborateurs, il écrira³⁹ :

Le communisme est en train d'envahir l'Afrique. Il est à nos portes. Or, le communisme n'est pas seulement un système politique ou social [...]. Il est irrégion, il est

athéisme et immoralité ; il est négation de la personne humaine, il est mensonge et perversité.

En fait, Mgr Perraudin était davantage un homme d'ordre, soucieux, comme son prédécesseur Léon Classe, d'un lien intime entre l'État et l'Église, qu'un progressiste touché par la grâce du christianisme social. Il était en ce sens très proche du colonel belge Guy Logiest, dont nous allons voir le rôle dans la « Révolution sociale ».

Reste la question du racisme. Comme nous l'avons déjà souligné, il semble aujourd'hui surprenant que les leçons de la Shoah n'aient pas éclairé les conduites des missionnaires européens dans cette partie du monde, « comme si en Afrique les idéologies ne comptaient pas et que le racisme pouvait y suppléer⁴⁰ ». De crainte qu'un mouvement social ne dégénère en une lutte des classes marxiste, ils ont choisi de cautionner au Rwanda le parti qui mobilisait pour une confrontation de « communautés naturelles » d'ordre racial. Du côté des militants de l'Action catholique comme du côté de cet évêque traditionnel, le même aveuglement a régné. Comment l'expliquer, sinon par une sorte de paresse intellectuelle ou d'indifférence morale : les idées et les mots censés résumer la structure sociale rwandaise en termes de races étaient rodés depuis un demi-siècle. Pourquoi se fatiguer à creuser la réalité quotidienne des gens ? Ne savait-on pas tout sur les « indigènes » ? L'exigence était de ce point de vue moins pressante en Afrique qu'en Europe, les colonisés ne pouvant que se soumettre ou ruser avec l'ordre dominant. La vulgate durablement entretenue sur l'éternité des ethnies au Rwanda dispensait de s'interroger sur les responsabilités contemporaines dans la déchirure de ce pays.

VIOLENCE ET CONSCIENTISATION HUTU

Sur le plan politique, à la fin des années 1950, la monarchie était fragilisée par son aveuglement sur la situation sociale. C'est dans ce contexte que le roi Mutara III Rudahigwa meurt subitement le 25 juillet 1959. Les règles de succession dynastiques n'ont jamais été claires au Rwanda. Les nouveaux ferments de discorde nécessitaient un modérateur charismatique, capable d'imposer les bases d'un contrat socio-politique acceptable à la fois par son camp et par les contestataires. Or c'est le contraire qui survient. Le gouverneur du Ruanda-Urundi lui-même, Jean-Paul Harroy, fut pris de court par la désignation, sous le nom de règne de Kigeri V, d'un demi-frère du roi défunt, Jean-Baptiste Ndahindurwa, représentant d'un « courant réactionnaire désireux de méconnaître l'administration belge⁴¹ ». Alors que des rumeurs insistantes accusent la Belgique d'avoir empoisonné Mutara et que des centaines d'hommes armés de lances l'entouraient, le gouverneur n'eut d'autre issue que d'exprimer son accord au choix des *biru*, gardiens de la tradition. Le divorce de la royauté et de la Tutelle était consommé, ainsi que le lien entre le *mwami* et son peuple.

La «Toussaint Rwandaise»

La société rwandaise était plus complexe qu'on ne l'imaginait. Mais en cet été de 1959, le processus de polarisation des élites autour des identités ethniques est largement enclenché. La mobilisation autour d'un tel programme n'était pourtant pas une fatalité. L'historien Léon Saur⁴² observe que :

l'ethnisation progressive de la société rwandaise à partir de différences préexistant en son sein peut être décrite

comme la construction d'une barrière imaginaire segmentant les *Banyarwanda* en trois entités présentées comme homogènes, qu'on a pu qualifier tour à tour de « races », de « castes », d'« ethnies ». Sous l'impulsion du Parmehutu [...] cette frontière imaginaire atteignit une intensité concrète, sous l'effet d'une propagande invoquant simultanément la justice sociale et l'identification « de race ».

À la mort de Mutara, une initiative politique forte était nécessaire et attendue pour maintenir l'unité des Rwandais tout en donnant à chacun l'espoir de jouer le rôle auquel il pouvait légitimement prétendre. Cette initiative était possible. Comme l'a souligné Claudine Vidal⁴³, « à la veille de la Toussaint 1959, les schèmes raciaux n'avaient encore gangrené qu'une partie de la fraction occidentalisation de la société rwandaise. Agriculteurs ou éleveurs, les habitants illettrés des collines n'étaient pas encore contaminés par ces constructions d'intellectuels ». Mais le *mwami* et ses chefs manquèrent cette occasion, on l'a vu. Durant les mois de septembre et octobre 1959, les partis politiques s'affrontent en une avalanche de communiqués qui s'ajoutent aux discours enflammés des meetings. Tout concourait à ce que le pays bascule dans la violence politique.

La Toussaint Rwandaise ouvre la voie d'une sanglante recomposition politique. C'est, dans ce pays, la première explosion de violence massive organisée contre des civils, essentiellement tutsi, même en dehors de toute confrontation politique directe. Scholastique Mukasonga raconte, dans un récit autobiographique, l'incompréhension et la panique qui ont saisi les siens lorsque les émeutiers sont venus brûler l'enclos familial⁴⁴ :

J'avais trois ans et c'est alors que les premières images de terreur se sont gravées dans ma mémoire. Je me souviens. Mes frères et ma sœur étaient à l'école. J'étais à la maison avec ma mère. Soudain on a vu des fumées s'élever de partout. [...] Et puis on a entendu des bruits, des cris, une rumeur comme un essaim de monstrueuses abeilles, un grondement qui envahissait. Une bande a surgi en hurlant, avec des machettes, des lances, des arcs, des massues, des torches. Vite, nous nous sommes cachés dans la banane-raie. Alors les hommes toujours hurlant se sont précipités dans notre maison : ils ont mis le feu à la case couverte de paille, aux étables pleines de veaux ; ils ont éventré les greniers de haricots, de sorgho : ils se sont acharnés sur la maison en brique que nous n'habiterons jamais. Ils ne pillaient pas, ils voulaient simplement détruire, effacer les traces, nous anéantir.

Pour désigner cette catastrophe, les Rwandais ont utilisé un euphémisme, *muyaga* ou encore *inkongi*, littéralement, « vent » ou « incendie ». Elle doit le nom de « Toussaint » au fait qu'elle commence le 1^{er} novembre. Il s'agit d'exprimer qu'elle s'est produite soudainement et qu'elle s'est propagée dans tout le pays, un peu à la manière et à la vitesse du vent. Partie d'une petite localité du centre du pays, Ndiza, elle a gagné la totalité du Rwanda en moins d'une semaine. Comme un ouragan, son passage est parsemé de maisons pillées et incendiées, de sinistrés, réfugiés surtout dans les missions, qui ne se comptent encore que par centaines mais qui augurent du pire.

Les violences antitutsi n'ont pas choqué les missionnaires de la nouvelle génération qui avaient effectué un virage systématiquement prohutu. Ainsi le R.P. Walter Alvoet, interrogé en avril 1994 par le quotidien *De Morgen* :

Pour nous, l'histoire a commencé en 1959. Tout ce qui a précédé, c'était la culture des Tutsi. La révolte des Hutu, je l'ai vécue de manière très douloureuse car il y avait des cadavres. Mais dans le fond, j'étais heureux. Il se passait quelque chose d'historique : la libération d'un peuple. Je me souviens encore de la mort du *mwami* : j'ai communiqué la nouvelle à mes élèves du collège, et je leur ai dit que le lendemain nous allions célébrer une messe de requiem. Mais j'ai ajouté qu'en réalité c'est un *Tè Deum* que nous devrions chanter. J'ai enterré les premiers chefs tutsi à Gitarama. Les Hutu trépassaient avec des machettes et criaient : « Ils doivent retourner en Abyssinie » [le mot d'ordre du Parmehutu pour les Tutsi refusant la révolution]. Ils ne nous en voulaient pas d'enterrer ces gens, ils nous disaient seulement : « Père, revenez demain, nous en aurons d'autres. »

Des différents récits sur ces événements, trois observations se dégagent. La première est que le foyer d'origine correspond au bastion du mouvement politique hutu. Ndiza est le pays de Grégoire Kayibanda et de son parti le Parmehutu. C'est aussi la région où résident ses amis les plus proches, dont notamment Calliope Mulindahabi, signataire du Manifeste des Bahutu. Seconde observation, les incendies ne s'allument pas partout en même temps, mais les uns après les autres, en contagion. Le feu s'étend comme une onde. Après Ndiza, il gagne d'abord la région du Kingogo, au Nord, bastion d'un autre leader du mouvement hutu, Balthazar Bicomupaka. Ensuite il se propage à la région de Butare, zone contrôlée par un autre grand ténor du mouvement des Bahutu, Joseph Gitara. Léon Saur, qui a travaillé dans les Archives du Service général de renseignement du ministère de la Défense nationale belge, souligne le côté organisé de ces attaques⁴⁵ :

La fréquentation de ces documents [...] amène à considérer que l'insurrection de la Toussaint 1959 ne peut être ramenée au soulèvement spontané d'une population exaspérée. Cette explication «légitimante» semble au moins devoir d'être nuancée. Certes, la population pouvait être localement excédée, mais la «jacquerie» fut largement préparée et encadrée par le Parmehutu. Par ailleurs, l'histoire de la prise du pouvoir par ce parti est aussi le récit de la radicalisation ethnique d'une lutte qui ne l'était pas nécessairement au départ. Avec une organisation efficace, largement inspirée par celle des organisations sociales chrétiennes belges qui formèrent Kayibanda à l'action sociale et politique entre septembre 1957 et octobre 1958, la radicalisation ethnique (et même franchement raciste) du Parmehutu fut l'une des clefs de son succès final.

Troisième observation, les cibles sont systématiquement les Tutsi. Les incendiaires ne font aucune distinction entre les riches et les pauvres, entre ceux qui participent à quelque degré du pouvoir et ceux qui le subissent autant que les Hutu. Jean-Paul Harroy le reconnaîtra, sans avoir à l'époque pris des mesures efficaces pour endiguer ce processus⁴⁶ :

[...] à mes yeux la révolution avait opposé les Hutu à «un groupe important» du deuxième élément composant ce triple peuple, les Tutsi. À diverses reprises, je reparlerai donc des «petits Tutsi», des Tutsi pauvres, beaucoup plus souvent victimes que responsables des événements qui suivirent 1959 [...].

Tutsi de «bonne race», pour reprendre la terminologie de l'époque, ou Tutsi pauvres, leurs maisons sont identifiées et attaquées par des groupes qui viennent souvent de loin, mais dont les cibles sont désignées par des voisins. Ce qui laisse penser à une organisation et à des relais dans les différentes régions du pays. La contagion est fonction des appuis locaux

préétablis : là où il n'y a pas de relais, elle est lente, comme dans la région de Nyundo qui n'a été touchée qu'en février 1960. Là encore, selon Mgr Bigirumwami, qui y réside, les organisateurs de la violence sont venus d'ailleurs. Les témoignages mettent également en évidence des résistances locales, organisées conjointement par des Tutsi et leurs voisins hutu – que ces derniers n'aient pas reçu la consigne, qu'ils ne l'aient pas comprise ou qu'ils aient décidé de ne pas adhérer à ce programme de persécution des Tutsi. C'est notamment le cas dans la région de Kibuye où les Hutu et Tutsi se sont associés pour repousser des groupes d'incendiaires Bakiga armés d'arcs, de lances et d'épées. Là où la résistance aux envahisseurs est impossible à tenir, les voisins hutu se contentent de soustraire les Tutsi et leurs biens meubles à la fureur des agresseurs en les cachant chez eux. Les assaillants répondent à une propagande, à des consignes, alors que leurs dirigeants argumentent déjà d'un mouvement de « colère » spontanée, dont le but serait de se libérer du joug des seigneurs tutsi.

Les observateurs étrangers, y compris le gouverneur Harroy dans ses mémoires, rapportent qu'à cette époque les paysans hutu ne sont pas systématiquement hostiles aux Tutsi et pas davantage à la monarchie. Dans certaines régions, les incendiaires en quête de légitimité disent d'eux-mêmes qu'ils sont « des hommes de Kigeri », *Turi aba Kigeri*. Au lendemain des premières violences, le *mwami* effectua une tournée dans le pays : il fut approché dans beaucoup d'endroits par des gens qui lui demandaient une récompense pour le travail qu'ils croyaient avoir réalisé à sa demande !

Les hagiographes de Grégoire Kayibanda ont décrit « la Toussaint rwandaise » comme la grande

fracture qui accouche de la « démocratie ethnique » lorsque le pouvoir politique, « confisqué » par les « envahisseurs tutsi », revient au « peuple majoritaire ». La réalité est bien différente de la mythologie entretenue par le nouveau régime hutu porté sur les fonds baptismaux par l'Église et le pouvoir belge. Les archives diplomatiques et militaires belges montrent au contraire les incertitudes du moment. De nombreux Tutsi pauvres souscrivent au programme social du Parmehutu alors que les partis royalistes attirent une proportion significative de Hutu. Léon Saur souligne que l'équation sociale-ethnique n'était pas encore aussi évidente que la propagande du régime Kayibanda l'a ensuite fait croire⁴⁷ :

Il ressort en effet de l'examen de plusieurs sources que, à chaque fois que les émeutiers « hutu » étaient livrés à eux-mêmes ou débordaient l'encadrement que leur fournissait le Parmehutu, ils s'en prenaient à tout ce qui présentait un certain caractère d'aisance. En un mot comme en cent, les biens des Hutu nantis n'échappaient pas plus à la vindicte populaire que ceux des riches tutsi. Le Parmehutu n'était donc pas un bloc homogène et tous ceux qui portaient la mention « Hutu » sur leurs papiers d'identité étaient loin d'épouser sa cause. Pour vaincre, les leaders du parti devaient unir les Hutu sous un même drapeau, en commençant par colmater leurs divisions.

En novembre 1959, le consul français à Léopoldville fait écho également aux contradictions des événements de la Toussaint⁴⁸ :

Ces luttes fratricides n'ont pas un caractère tranché : Batutsi dans un camp, Bahutu dans l'autre. Si tel était le sens général de l'affrontement, il y eut des règlements de compte individuels. De même qu'on trouve des Batutsi pauvres ou ralliés aux idées progressistes, il existe en

revanche des Bahutu riches propriétaires, qui furent victimes de leurs congénères.

La conscientisation à la haine ethnique, utile à la coalition de leaders hutu du centre et du Nord (socialement hétérogènes) devait être forgée par le fer et par le feu avant de trouver sa cohérence idéologique. Ce que résume Léon Saur⁴⁹ :

Kayibanda et ses lieutenants transformèrent un combat social en un combat ethnique pour s'emparer du pouvoir et contrôler l'État. De ce qui aurait pu être une vraie lutte émancipatrice du pauvre contre le riche, ils firent une opposition fratricide entre Hutu et Tutsi. En un mot comme en cent, ils firent une révolution ethnique de ce qui aurait pu être une véritable Révolution sociale.

Dans la revue éditée à Kigali par des Pères blancs, *Dialogue*, un intellectuel rwandais écrira en janvier 1993⁵⁰ : « La profondeur de la division consommée au cours de la révolution rwandaise de 1959 et des années qui suivirent est unique dans l'histoire de la nation rwandaise. »

En fait, ce moment illustre le modèle sorélien de la conscientisation sociale par la violence. Le duel Hutu-Tutsi, nourri de toute l'histoire culturelle que nous avons suivie au fil de la colonisation, offrait, comme aurait dit Georges Sorel dans ses *Réflexions sur la violence*, un « système d'images » « mythiques » commémorant de manière lancinante à la fois une exploitation originelle et une lutte fondatrice d'un nouveau pouvoir⁵¹. Il donnait l'exemple du thème de la « grève générale » à la fin du XIX^e siècle ou même celui de « l'histoire de l'Église comme étant une suite de batailles engagées entre Satan et la hiérarchie soutenue par le Christ ».

Le tour pris par la vie politique rwandaise était effectivement étonnant dans ce pays où, à l'ombre de l'Église missionnaire, les révolutions française et russe étaient rangées au rayon du mal absolu. Mais le projet d'un renversement des privilèges tutsi y sembla digne de foi, si on ose dire, au nom d'un populisme chrétien, qui n'hésitait pas, on l'a vu, à mêler la double référence de la justice et de l'origine, du nombre et de l'autochtonie, mais aussi du mal et du bien, les « féodaux » étant suspectés de « bolchevisme ». La nécessité pour les révolutionnaires hutu de convaincre les Rwandais d'apprécier les enjeux politiques sous le seul prisme de la « race » allait trouver un relais essentiel avec l'entrée en scène de la Force publique du Congo belge.

Le colonel belge Guy Logiest et la révolution rwandaise

En cette fin d'année 1959, l'empire colonial belge connaît des tourments qui annoncent une fin prochaine. La crise de novembre au Rwanda est une extension à l'Est de l'agitation qui règne depuis un an au Congo. Comme les émeutes de Léopoldville (Kinshasa) et de Stanleyville (Kisangani), les incendies des cases au pays des mille collines traduisent l'évanouissement de la *Pax belgica*. Au Congo, la troupe coloniale tentait de faire face. C'est à elle que l'administration tutélaire fait appel pour le rétablissement de l'ordre au Rwanda. La troupe d'intervention est commandée par le colonel Guy Logiest. Lorsqu'il arrive au Rwanda, le 5 novembre, le pays est placé sous le régime militaire depuis la veille. Il est tout de suite investi de tous les pouvoirs et nommé Résident spécial. Près d'une trentaine d'années après son intervention au Rwanda, le colonel Logiest a

publié un livre qui, dans la formulation du titre elle-même, éclaire le rôle extraordinaire qu'il a joué dans la Révolution sociale rwandaise ainsi que le ressort idéologique et racial qui a sous-tendu son action⁵².

Guy Logiest évoluait depuis 1937 dans l'armée coloniale. Il commandait depuis 1957 le Troisième groupement basé à Kisangani. Sa connaissance de l'Afrique est très limitée. En dehors du Congo, il ne connaît du continent noir que l'Afrique du Sud. Marié à une descendante lointaine de Huguenots français et de Boers, il passe ses vacances dans le pays de son épouse et en prévision de sa retraite, il y a acheté une ferme sur laquelle il fait travailler six familles zouloues. Lorsqu'il publie son livre, la politique d'apartheid est condamnée par tous. Il prétend néanmoins que le Rwanda est bien la preuve qu'« on ne mélange pas les races comme on dilue le vin dans l'eau⁵³ ».

L'homme justifie son action dans ce pays en évoquant les théories raciales dont nous avons retracé le développement. Il reconnaît dans son livre que sa connaissance de la société rwandaise était fondée sur la lecture du livre publié en 1933 par le Père Albert Pagès, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*. On retrouve donc chez lui la thèse des défricheurs hutu envahis par des pasteurs tutsi éternellement errants. Comme s'il en avait été témoin, le militaire décrit l'arrivée des Tutsi au Rwanda avec une certaine volupté⁵⁴ :

On peut supposer que, soucieux de trouver de nouveaux pâturages pour leurs vaches à longues cornes et fuyant une sécheresse envahissante, ils sont lentement descendus vers les régions plus clémentes du Sud. On les voit arrivant dans des contrées plus fertiles et s'installant pour reposer le bétail et lui refaire une santé. Pendant cette éternelle errance, entrecoupée de longues haltes, ils ont

certainement eu à faire à d'autres groupes humains. Ils ont sans doute dû leur survie à un commandement efficace, à une organisation guerrière vigilante et à des dons peu communs d'adaptation aux climats politiques et sociaux de l'endroit.

Il prétend qu'ils ont oublié leur culture, mais qu'ils ont encore sous la peau noire, des traits d'origine blanche. Lorsqu'il rencontre le *mwami* Kigeri, il se dit frappé par un «visage de type européen plutôt qu'africain, malgré les lèvres épaisses [...]». Le résultat, est selon lui, une «population composée de trois races réparties sur trois étages superposés et inégaux : les Tutsi, les Hutu et les Twa. Les Tutsi représentent 14 % de la population. Ils dominaient depuis des siècles [...]». Au «peuple Hutu» propriétaires du pays «parce que ce sont leurs ancêtres qui ont défriché le Ruanda et l'ont fertilisé de leur sueur», il oppose «les Tutsi qui surent si bien le parasiter qu'ils en firent leur esclave nourricier». Pour lui, les événements de novembre 1959 étaient «la révolte des manants⁵⁵». C'est donc avec la tête pleine de clichés de la racio-logie de la fin du XIX^e siècle que le colonel Logiest va s'atteler à rétablir l'ordre au Rwanda et à préparer ce pays à l'indépendance en le dotant de nouvelles institutions.

En une semaine, le colonel et ses hommes ont rétabli l'ordre. Dès le 14 novembre, nombre de pillards étaient sous les verrous. Mais Logiest regrettait de ne pas avoir arrêté le roi : «Par une sorte de paralysie de la Tutelle, le principal coupable, le *mwami* ne fut pas inquiété⁵⁶». Pour ce Résident militaire, les mesures prises traitaient les symptômes et laissaient intacte la racine du mal : l'emprise des Tutsi sur le pays. Il assimilait les troubles de la première semaine de novembre à un début du processus de

libération des paysans hutu. Invoquant à la fois des raisons éthiques et des considérations pragmatiques concernant le rétablissement d'une paix durable, il décide de compléter le travail qui n'a été qu'esquissé par les « manants » eux-mêmes. Il fallait se débarrasser des Tutsi⁵⁷ :

D'après ce que j'apprenais, les Hutu ne s'en prenaient qu'aux huttes des Tutsi leur donnant même souvent le temps de partir en emportant leurs biens. Il était clair que, dans la plupart des cas, ils ne voulaient pas la mort des Tutsi, mais simplement qu'ils s'en aillent ailleurs... Les Tutsi, quand à eux, visaient à tuer leurs adversaires. Ils mettaient le feu à leurs huttes de manière à ce qu'ils ne puissent pas en sortir, et qu'ils soient brûlés vifs. Visiblement, ils voulaient en imposer par la terreur.

Se basant sur la vulgate des invasions hamites, le colonel Logiest était convaincu que les Tutsi étaient des colons venus d'ailleurs et qu'en conséquence le système politique traditionnel était illégitime, justifiant son démantèlement. Il se pose en héraut « d'une population opprimée, poussée à bout de patience et de silence⁵⁸ ». Dans la confusion du moment, nombre de chefs et de sous-chefs n'étaient plus en capacité de commander. Il semblait légitime de les remplacer. À l'occasion d'une réunion tenue avec les administrateurs de territoire le 17 novembre, le colonel Logiest, qui avait convaincu la veille le gouverneur Harroy, de l'opportunité de « désunariser » le pays, leur donna le mandat de remplacer tous les chefs, y compris ceux qui n'avaient pas été mis en cause par leurs administrés⁵⁹ :

Même là où les autorités tutsi étaient restées en place le Résident Spécial voulait les déloger par tous les moyens. [...] À l'administrateur de Ruhengeri, Logiest déclara :

«Avec la quasi-totalité d'autorité hutu, votre territoire doit servir d'exemple à tout le Ruanda. Vous devez prouver que les Bahutu sont capables de participer activement à la direction de leur pays.»

Sa brutale détermination impressionna tous les protagonistes, y compris le gouverneur Harroy lorsque, moins de deux semaines après son arrivée, il démantela les institutions «indigènes» au mépris de tous les devoirs de la Tutelle. Le processus s'acheva au moment des élections communales en juin 1960. À l'occasion de ces élections, l'élément racial fut soigneusement mis en avant par l'administration. Pour que nul ne reste ignorant des enjeux, en face du nom de chaque candidat figurait son appartenance ethnique comme s'il s'agissait d'une étiquette politique.

Le territoire de Ruhengeri fut choisi comme laboratoire car les Hutu y représentaient 91 % de la population⁶⁰. Cette statistique rendait plus praticable l'expulsion des Tutsi et semblait même lui conférer une sorte de légitimité. Sous le prétexte que les personnes réfugiées des missions de Ruhengeri n'étaient plus acceptées par les populations des collines, le Résident militaire ordonne de les transférer sur les collines de Nyamata, au cœur de la région insalubre et presque dépeuplée du Bugesera⁶¹. Très vite, cette déportation est étendue à des populations tutsi d'un peu partout. Dans son livre *Inyenzi*, cité plus haut, Scholastique Mukasonga livre un témoignage sur le tri dans un «camp» de réfugiés entre ceux qui pouvaient retourner sur les collines et ceux qui n'y étaient plus admis⁶²:

Les chefs de familles comparaissaient devant un jury composé de notables hutu. Ils décidaient de ceux qui

pouvaient rester et de ceux qu'on devait expulser. En fait, tous les Tutsi dont on avait incendié les maisons étaient promis à l'exil. On voulait peut-être s'assurer que des Hutu n'avaient pas suivi les proscrits. Un matin, avant le lever du jour, on nous a fait sortir des classes ; la cour était pleine de camions. Je n'en avais jamais vu autant. Les moteurs tournaient. Ils avaient les phares allumés qui nous aveuglaient. On criait : « vite, vite, vite ! Montez, dans les camions. Voilà les Tutsi qui s'en vont » et ils crachaient vers nous en brandissant des machettes.

Le gouverneur du Ruanda-Urundi, Jean-Paul Harroy, évoque la rage des émeutiers dans les régions de Ruhengeri et de Gisenyi, tout en occultant les garanties tacites d'impunité apportées aux bandes de Hutu qui courent de colline en colline⁶³ :

Le feu gagnait de colline en colline. Des sous-chefferies eurent les habitations tutsi brûlées jusqu'à la dernière, par exemple dans le Kingogo et le Kanage (Kisenyi). Le Bushiru, le Buberuka furent à leur tour touchés, et, comme l'écrit le rapport Peigneux, « Le personnel de service territorial et les forces de gendarmerie essayèrent en vain d'arrêter le mouvement : c'était un véritable jeu de cache-cache avec les incendiaires. » [...] En territoire de Ruhengeri, les Hutu semblaient bien décidés à n'épargner aucune habitation tutsi et à dégoûter les Tutsi à tout jamais de s'établir dans la région.

Dans certains cas, Logiest le reconnaît lui-même, c'est la force des armes qui tranche. Le 10 novembre par exemple, dans le territoire de Nyanza, un peloton de parachutistes belges tire sur une bande « de plusieurs centaines de Tutsi, renforcés par des Hutu fidèles, laissant plusieurs dizaines de morts et de blessé sur le terrain⁶⁴ ». Selon les témoignages que nous avons recueillis dans la région de Gikongoro, la mesure qui, sous le prétexte de rétablir la paix, a

consisté à chasser les Tutsi de leurs collines et à les installer dans le Bugesera, n'a pas concerné uniquement les familles dont les voisins ne voulaient pas⁶⁵ :

Ils sont venus ici, à Sovu, soi-disant pour chercher un sous-chef, Gaspard et Mulindabigwi, un Tutsi ordinaire. Puis les populations ont protesté. Gaspard a dit aux gens de ne pas chercher à opposer une résistance, que c'était la guerre, que les Blancs avaient des armes et qu'ils étaient plus forts. Par contre, les amis de Mulindabigwi n'ont voulu rien entendre. Armés d'arcs et de flèches, ils se sont rassemblés chez lui pour empêcher qu'il soit emmené. Ils disaient qu'il n'y avait aucune raison pour qu'il soit banni, qu'il n'avait rien fait. Un Blanc est venu leur dire qu'ils devaient le livrer, sinon, ils allaient subir le sort de la gazelle qui meurt alors qu'elle a été prévenue. Puis des avions sont venus, des hélicoptères. L'un est resté en l'air, il tournoyait, soulevait la poussière, puis obligeant les gens à se rassembler, venant jusqu'au niveau des maisons. C'était la panique. Un autre s'est posé ici, devant chez moi, des soldats sont sortis. Ils se sont mis à mitrailler dans la foule. Des gens fauchés tombaient comme des mouches. Il y a eu beaucoup de morts, dont le fils de Muyugi, un Hutu qui allait voir Gaspard, il l'aimait bien. Il y a aussi, parmi les morts, Kabera, un frère de mon mari, du clan de Mulindabigwi. Les corps sont restés là une nuit. Le lendemain, ils ont creusé un fossé dans lequel ils ont été déposés, avec un peu de terre au-dessus.

Dans ce témoignage, une expression désigne le vrai sens des opérations d'expulsion menées sous le prétexte de la pacification : il s'agit de *guca*, « bannir ». Cela veut dire « couper » une personne ou une famille de ses racines, une mesure de séparation définitive d'avec les gens avec lesquels on a toujours vécu. Elle frappait traditionnellement ceux qui avaient commis des crimes d'une exceptionnelle gravité. Un fils banni par son père n'avait plus droit à l'héritage. *Guca* est

la mesure de séparation par excellence. Avec Logiest, c'était un véritable apartheid qui s'ébauchait⁶⁶.

Au fond, la pensée dominante des leaders du « mouvement social hutu » et de leurs supporters belges était de considérer les Tutsi comme des intrus. Les expulsions consistaient, selon eux, à inverser le mouvement de l'invasion séculaire des Tutsi en terres hutu, en commençant par la région du Nord. L'organe d'expression de la Tutelle, *Rudipresse*, fait écho à l'époque à la thèse des « conquérants venus d'ailleurs ». Ces mesures s'insèrent donc parfaitement dans l'idéologie du Parmehutu selon laquelle le Rwanda est le pays des Bahutu. Dans une chanson populaire, ce fait est présenté comme inéluctable et glorieux : « Tous les Tutsi iront à Nyamata. Celui qui voudra rester sera tué. Nous épouserons les femmes, nous émasculerons leurs hommes⁶⁷ ».

Ce choix stratégique de la violence, que nous avons analysé plus haut, répondait aussi à l'inquiétude exprimée dans le Manifeste des Bahutu sur les résultats du suffrage universel dans une société encore largement sous influence des autorités traditionnelles. Au fond, le colonel Logiest n'a fait qu'imposer par la force des armes l'idée que les partis hutu se faisaient de l'indépendance⁶⁸ :

Le premier colonialisme au Ruanda est la féodalité de caractère colonialiste : les populations Hutu, 85 % du pays, ont été soumises par les Tutsi à un régime féodo-colonial inhumain, les coloniaux Tutsi de race éthiopoïde, ne représentent à peine que 14 % de la population : quand ils disent représenter le Ruanda, ce n'est que comme les Français représentaient leur colonie avant l'indépendance.

En mettant en œuvre un tel programme, ce colonel belge a en fait appliqué une théorie de la guerre

révolutionnaire déjà rodée dans d'autres régions du monde (Extrême-Orient, Afrique australe ou orientale, Maghreb) tant par les Britanniques ou les Américains que par les Français⁶⁹. Dans ses mémoires, le gouverneur Jean-Paul Harroy qualifie la Révolution sociale rwandaise d'« assistée⁷⁰ ». L'observation est pertinente. Les émeutes de la Toussaint ont été suivies par l'intervention « chirurgicale » (selon l'expression de Harroy) de Logiest en vue de « désunarisier » le pays, c'est-à-dire d'éliminer les cadres tutsi de l'administration dite coutumière. Et c'est dans ce contexte de répression, où les réunions politiques ont été interdites par le Résident spécial, qu'ont lieu les élections communales de juillet 1960, qui donnent une majorité écrasante au Parmehutu (210 sur 229 communes), d'où sortira, en janvier 1961, la proclamation d'une République à base ethnique⁷¹. Cette politique musclée a transformé radicalement l'idéal de révolution sociale en une révolution raciale.

La Révolution sociale s'est ainsi inscrite à la fois dans toute une histoire coloniale et dans une conjoncture internationale du milieu du xx^e siècle : elle combine un cynisme tactique et un attachement à une idéologie de races qui paraissait banale sous le ciel africain. Cela préfigure la politique internationale face au génocide de 1994.

LA DÉMOCRATIE À LA RWANDAISE : LA PREMIÈRE RÉPUBLIQUE (1962-1973)

Sous la Première République, le mot « démocratie » apparaît dans tous les discours. Il a été intégré dans le kinyarwanda sous l'orthographe *demokarasi*. Certains l'ont même donné comme nom à leurs enfants. Une journée par an est dédiée à sa célébration, le 28 janvier, en souvenir de la date de la proclamation de la République en 1961. *Demokarasi* est l'alpha et l'oméga du projet politique des fondateurs de la République. Mais que recouvre ce terme dans le contexte rwandais des années 1960 ?

LA BONNE CONSCIENCE DU « PEUPLE MAJORITAIRE »

La Première République rwandaise est née des violences de la Révolution sociale, suivies de consultations électorales organisées dans ce climat très particulier : élections communales de juin 1960, référendum dit *Kamarampaka* (« Qui tranche la controverse ») fondant la République, élection des députés en septembre 1961.

La globalisation qui faisait que tous les Tutsi étaient accusés de domination et d'exploitation a créé une couche de citoyens sans droits civiques. Une union sacrée hutu a fonctionné sur cette base dès le début¹ :

Au lendemain de l'indépendance, la démocratie rwandaise tout récemment sortie des urnes avait éprouvé avec une joie profonde le sentiment d'unité et de solidarité, d'«union sacrée»... Dans une grande harmonie de toutes les régions du pays : Nord, Sud, Ouest et Est, étroitement associées. Union où elle trouverait aussi la force de surmonter les mille difficultés de l'avenir !

Le paradoxe du «1789 rwandais» est d'avoir consolidé ces «ordres» ethniques, en intervertissant leurs indices de valeur, au lieu de les abolir. Grégoire Kayibanda, leader de cette révolution, ne cachait pas, on l'a vu, que son objectif était de «restituer le pays à ses propriétaires, les Bahutu», les Tutsi étant considérés comme des «envahisseurs» étrangers dans leur propre pays au même titre que les colons européens. «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», proclamait en mai 1960 le comité national du Parmehutu². La démocratie initiée par la Révolution sociale rwandaise a donc consisté à renverser terme à terme le discours hamtique : du statut de «race supérieure» les Tutsi passent à celui de minorité conquérante. Le clivage «ethnique», marqueur de l'ancienne inégalité, se retrouve fétichisé d'une autre façon. La Révolution de 1789 en France avait aboli les «ordres», celle du Rwanda les renforce en les changeant de signe. On officialise la double équation antagoniste : féodaux =

Tutsi = race hamitique, peuple = Hutu = Bantous. La confusion socio-raciale en fait un mouvement étrangement conservateur : « l'ordre racial des années 1930 est donc maintenu avec une simple permutation des valeurs au profit du peuple majoritaire³ ».

Un diplomate français observe à l'époque avec lucidité cette situation⁴ : « On s'achemine à Kigali vers une dictature démagogique qui sera très semblable, malgré son caractère politique opposé, à la monarchie absolue du *mwami*, que l'autorité de tutelle s'était efforcée de renverser. » Dans un télégramme envoyé en février 1961, ce diplomate décrit même une situation de guerre tribale, avec le vocabulaire que nous connaissons⁵ :

Une situation marquée par ce que les politiciens africains nomment « tribalisme », lutte incessante opposant la minorité des féodaux Ba-Tutsi, pasteurs nilotiques de hamite taille à la majorité des serfs B-Hutu, paysans bantous, maintenant en voie d'émancipation et assoiffés de revanche contre leurs anciens maîtres... Pour les masses Ba-Hutu, il ne faisait aucun doute que leur écrasante victoire électorale signifiât l'anéantissement complet de la race Tutsi.

Pourtant la réalité politique était plus complexe. Des tiraillements apparaissent rapidement au sein du Parmehutu. Lors des festivités du 28 janvier 1963, le Président déclare « qu'il ne serait jamais toléré que des partis politiques se livrent au sabotage de la démocratie ou à la subversion⁶ ». Dans un discours de juillet 1963, il souhaite une majorité « écrasante », afin que ne prolifèrent pas des partis qui « distraient la population » et « rendent incohérent le progrès du pays⁷ ». Dans un télégramme du 7 octobre 1963, l'ambassadeur de France à Bujumbura note la

volonté de Kayibanda de consolider le pouvoir entre les mains des ministres originaires du Nord-ouest et du centre du pays et d'évincer les gens du Sud, où la densité de Tutsi est plus forte⁸. En fait, la marche vers un régime à parti unique commence très vite. Cela signifie que, face à la montée des désillusions, tout était bon pour resserrer le front hutu. Une logique d'unanimité ethnique que nous retrouverons jusqu'en 1994.

LA CRISE VIOLENTE DE 1963-1964: LE BOUC ÉMISSAIRE TUTSI

Très tôt, des exilés tutsi encadrés par l'UNAR ont entrepris une lutte armée sur le mode des mouvements de libération qui foisonnaient en Afrique. Mal équipés et insuffisamment préparés, ils n'en représentent pas moins une menace contre le régime. Le gouvernement de Kayibanda riposte à ces attaques par des représailles contre les Tutsi de l'intérieur. Cette stratégie du bouc émissaire tutsi lui est en outre utile pour resserrer les rangs de son propre parti, comme va le montrer la crise de la Noël 1963.

Dans la nuit du 20 au 21 décembre 1963, une bande de quelques centaines de ces réfugiés tutsi venus du Burundi pénètre au Bugesera (au sud-est du Rwanda), ils attaquent un camp militaire où ils tuent quatre soldats, puis ils se lancent sur la route de Kigali après avoir pris des armes et deux jeeps. Ils ont recruté des déplacés tutsi au camp de Nyamata et, avec une force d'environ mille hommes, ils sont arrêtés sur le pont de la Nyabarongo, au sud de la capitale par des militaires aidés de conseillers belges⁹. Ce raid des «cafards» (*inyenzi*), pour reprendre le sobriquet qu'ils auraient pris ou qu'on leur aurait

donné pour désigner leur activité nocturne, faisait suite à d'autres équipées plus dérisoires. Mais cette fois-là, les représailles ont donné à la crise une ampleur rappelant, en la dépassant, l'ambiance de la révolution de 1959. Dès le lendemain de l'attaque, le gouvernement ordonne l'arrestation de tous les Tutsi influents dans le pays et leur exécution. Stupéfaits par la brutalité des représailles, les ambassadeurs accrédités à Kigali alertent leurs capitales respectives. Mieux informé grâce à la présence de militaires belges dans l'armée rwandaise, l'ambassadeur de Belgique évoque les meurtres avec des précisions sur le nombre des victimes, l'heure et le lieu des exécutions¹⁰ :

Attaque samedi et tension continue ont provoqué énervement extrême autorité police armée. Déjà 20 otages exécutés tutsi fusillés à Ruhengeri hier matin. Multiples arrestations arbitraires total. Je crois que cette situation dégénère en représailles massives contre population tutsi.

Parmi les victimes de ces exécutions expéditives, il y a notamment des hauts fonctionnaires tutsi et les leaders des partis UNAR et RADER (notamment deux personnalités très connues, Lazare Ndazaro et Prosper Bwanakweri, des opposants pourtant modérés). Ces deux partis disparaissent ainsi de la scène politique.

Mais les exécutions ont largement dépassé le seul cadre de la capitale. Partout dans le pays, des employés tutsi des services techniques de l'administration, des techniciens médicaux, des comptables, des secrétaires, des instituteurs, des prêtres, des paysans en vue, ont été raflés aussitôt après l'attaque des *Inyenzi*. Transportés à bord de camions militaires, la plupart d'entre eux ne sont jamais revenus. Arrivé

au Rwanda en janvier 1964, un délégué du CICR fait état de charniers autour de la prison de Ruhengeri, dans les forêts proches de la mission de Nyundo, en préfecture de Gisenyi, et dans la forêt de Nyungwe, en préfecture de Cyangugu. Partout, c'est l'appareil politique et répressif de l'État qui s'est engagé dans ces opérations de répression. Ainsi, lors de sa visite au centre administratif de Cyangugu, le délégué du CICR apprend que la terreur qui s'est abattue sur les Tutsi à partir du 23 décembre a été précédée par le passage du ministre des Transports et des Télécommunications, M. Otto Rusingizandekwe, que de nombreux Tutsi ont été arrêtés sur décision du préfet avec la complicité des cadres du parti et l'appui des forces de l'ordre et que la plupart des victimes de ces rafles n'ont jamais réapparu¹¹ :

Toutes les personnes contactées sont unanimes à faire mention, sans pouvoir fournir de preuves, que de nombreux massacres ont été perpétrés dans la préfecture de Cyangugu, mais aux dires de chacun, contrairement à celle de Gikongoro, les massacres n'étaient pas perpétrés par une population instiguée, mais bien par des fonctionnaires civils et militaires du gouvernement travaillant dans la préfecture.

Dans une lettre du 22 janvier 1964, le curé de la paroisse de Nyamasheke, près du lac Kivu, accuse le préfet de Cyangugu d'être responsable d'un charnier et s'informe sur six de ses paroissiens¹². Dans la mission de Rwamagana, au nord-est de Kigali, que le délégué de la Croix rouge visite le 21 février, les Pères affirment que les arrestations ont été menées par un commissaire de police et un ancien député. Plusieurs personnes ont été transportées à la préfecture et certaines ne sont pas revenues. Pour leur seule

paroisse, ils déplorent la disparition de cinquante personnes.

Ce sont les massacres de Gikongoro qui ont surtout défrayé la chronique et suscité l'émotion. Ils ont été connus grâce à une rencontre entre les missionnaires catholiques de la paroisse de Cyanika et un coopérant suisse, Gilles-Denis Vuillemin. Celui-ci est un volontaire mis à disposition du Rwanda par l'UNESCO, qui enseigne le français au Groupe scolaire de Butare. Arrivé au Rwanda en avril 1963, il ignore tout de ce pays. Mais l'homme est curieux. Autour de Noël 1963, Butare bruit de rumeurs sur l'incursion des *Inyenzi*. Il apprend que des gens soupçonnés de complicité avec les agresseurs sont arrêtés, puis que des massacres ont été commis contre des civils dans une région proche de Butare, le Bufundu (préfecture de Gikongoro). Il s'y rend le 3 janvier¹³.

Au moment de traverser la rivière Mwogo, il aperçoit sous le pont des corps nus charriés par le courant ou échoués sur les bords. Il visite l'hôpital de Kigeme où exerce un ami médecin, qui estime, lui dit-il, à 5 000 le nombre des morts dans la région. Sur le chemin du retour à Butare, M. Vuillemin passe à la mission de Cyanika. 2 500 réfugiés s'y trouvent. Les autorités font pression sur la mission pour qu'elle les expulse. Une barrière gardée par un policier en interdit l'accès. Le préfet de Gikongoro et un ministre du gouvernement s'y succèdent pour rappeler qu'une loi interdit d'héberger des gens sans l'autorisation des autorités locales. M. Vuillemin est bouleversé par le témoignage des rescapés : ils parlent de gens frappés, massacrés, déshabillés et jetés dans les rivières, de destruction des huttes, de récoltes pillées. Ils estiment qu'il n'y a plus de Tutsi vivant sur les collines : ceux qui n'ont pas pu gagner à temps les missions de

Cyanika, de Kaduha et de Kibeho auraient été exterminés. Un témoignage parmi d'autres sur une horreur qui annonce ce qui se déchaînera partout dans le pays en 1994¹⁴:

Le 25 décembre [nda: 1963], nos voisins, le matin étaient partis pour la messe. Nous ne sommes pas chrétiens et nous sommes donc restés à la maison, papa, maman mes frères et sœurs et moi. Mon frère aîné était parti rendre visite à un parent assez loin de chez nous. Tout coup, quelques hommes que je ne connais pas ont crié beaucoup devant la maison. Papa est sorti et ils l'ont frappé avec des bâtons; maman arrivait à ce moment et elle criait aussi, et puis papa, tout le monde criait. Moi je me tenais près de l'enclos, j'avais envie de me sauver, mais je n'osais pas. Tout à coup, j'ai vu papa par terre et un des hommes lui coupait la tête avec une machette. Alors maman nous a rassemblés et s'est enfermée avec nous dans la maison, disant que nous ne devons pas voir cela. Et elle a pris des morceaux de feu et les a jetés tout autour d'elle; elle en a mis aussi dans le toit. J'ai eu très peur parce que je me disais que la maison allait brûler et que nous nous ne pourrions pas sortir. Je me trouvais tout près de la porte, mais elle était fermée, la maison a brûlé très vite. J'ai entendu crier et tousser. Mais tout d'un coup, la porte est tombée contre moi et elle m'a brûlée, mes habits ont brûlé aussi, j'ai couru un petit bout et je suis arrivée près de l'eau, j'ai voulu me laver mais cela me faisait mal; alors j'ai mis de la boue sur mes brûlures. Je me suis cachée près de là toute la nuit, puis au matin un homme que je ne connais pas m'a amenée tout près d'ici en se cachant. Il m'a dit d'aller à la paroisse pour me faire soigner.

Le gouvernement rwandais n'a aucun mot pour condamner les tueries et exactions. Denis Vuillemin décide alors d'alerter l'opinion mondiale. Pour donner plus de poids à son témoignage, il envoie à l'Unesco une lettre de démission datée du 7 janvier, dont il

adresse copie au *Monde*. Ce journal en publie des extraits significatifs le 4 février :

[Ces événements sont] la manifestation d'une haine raciale soigneusement entretenue. Une réconciliation raciale aurait en effet obligé le gouvernement de M. Kayibanda, qui est l'objet d'un véritable culte de la personnalité, à un partage du pouvoir avec des élites qui sont maintenant assassinées.

Son auteur lance un véritable appel au secours contre le risque d'extermination des Tutsi et dénonce le silence complice des expatriés et experts en poste à Kigali¹⁵ :

Pendant ces jours, on a assassiné qui était Mututsi. Il ne s'agit pas là d'un mouvement spontané, mais d'une extermination organisée. Tous (sic) les caractéristiques du génocide sont réunies. En conscience, il ne m'est plus possible de rester au service d'un gouvernement responsable d'un génocide. Je ne peux partager l'indifférence et la passivité de la grande majorité des Européens d'ici, des agents de l'assistance bilatérale ou multilatérale. Je la considère comme complicité objective. Comment pourrais-je enseigner, dans le cadre d'une aide de l'UNESCO, dans une école dont les élèves ont été assassinés pour l'unique raison qu'ils étaient Watutsi? Comment pourrais-je enseigner à des élèves qu'on assassinera peut-être dans quelques mois ou dans quelques années?

D'autres réactions vont s'exprimer. Le 6 février, le périodique catholique *Témoignage chrétien* publie un témoignage des tueries en préfecture de Gikongoro. Il en souligne la nature génocidaire¹⁶ :

Le 25 décembre [1963] dans l'après-midi [...] commençait un « plan de répression » qui consistait à exterminer purement et simplement tous les habitants tutsi de toute une préfecture, celle de Gikongoro.

Toute la population hutu, chrétiens et païens, catéchistes et catéchumènes, s'attaqua aux [...] Tutsi, par bandes d'une centaine environ, dirigés par des propagandistes du Parti avec la bénédiction des autorités. Cette fois, le but n'était pas de piller mais de tuer, d'exterminer tout ce qui portait le nom de tutsi. Pour éviter les possibles réactions humanitaires, les organisateurs du massacre avaient évité de donner comme objectifs les voisins immédiats des tueurs : une colline s'occupant de tuer les Tutsi d'une colline éloignée et vice-versa [...].

Mais ce qui est le plus atroce pour nous, c'est de constater que la plupart des tueurs sont des chrétiens, souvent même des chefs de la chrétienté, des instituteurs, parfois même des membres d'Action catholique. [...] il faut bien constater que la plupart trouvent cela « normal » ! Ils appellent cela « faire la guerre » : *ni intambara* !

Le 11 février 1964, *Le Figaro* publie une pleine page signée Jean-François Chauvel sur les massacres au Rwanda, sous le titre : « Massacres au pays des dix mille collines » et en sous-titre : « Cruel affrontement au Rwanda entre la masse hutu et les géants tutsi. Colère sacrée contre les anciens seigneurs. Le mince vernis du christianisme a craqué ».

Le philosophe, mathématicien et Prix Nobel, Bertrand Russell appelle à faire cesser « le massacre d'hommes le plus horrible et le plus systématique auquel il ait été donné d'assister depuis l'extermination des Juifs par les nazis en Europe¹⁷ ». Même le Vatican s'émeut. Dans un télégramme envoyé à l'épiscopat du Rwanda le 6 février 1964, le pape Paul VI exprime sa profonde préoccupation face à une telle manifestation de haine raciale au Rwanda¹⁸ :

Profondément attristé par nouvelles préoccupantes des manifestations de violence désolant si nombreux foyers

rwandais, Saint Père adresse appel fervent pour apaisement des esprits, respect des personnes et cohabitation pacifique dans charité fraternelle. Avec secours destiné soulager misères causées par désordres actuels. Sa sainteté envoie grand cœur pasteurs et fidèles et particulièrement aux plus éprouvés paternelle bénédiction apostolique gage divins réconforts et retour paix ardemment désirée.

Le 10 février 1964, Radio Vatican citant des «sources dignes de foi», dénonce un génocide et appelle à secourir les rescapés réfugiés dans les pays autour du Rwanda¹⁹ :

Depuis le génocide des Juifs par Hitler, le plus terrible génocide systématique a lieu au cœur de l'Afrique [...]. Des milliers d'hommes sont tués chaque jour [...]. Les missionnaires protestants disent que 150 000 Batutsi réfugiés au Burundi, Uganda, Tanganyika ont un besoin urgent d'être secourus matériellement.

Une nouvelle fois, la comparaison est faite avec l'extermination des Juifs sous la Seconde Guerre mondiale. Vingt ans après la libération des camps de la mort, chacun comprenait. Effrayé par la publicité donnée aux massacres et à la virulence de ces condamnations, le gouvernement de Kigali s'emploie à démentir, en jouant de deux affirmations : la première consiste à nier sa propre responsabilité et à rejeter les crimes sur des réactions spontanées de la population ; la deuxième vise à justifier le comportement des tueurs. Dans un discours du 27 janvier 1964, publié dans le périodique catholique *Kinyamateka*, le président Kayibanda ne nie pas les massacres. Il les justifie par la mauvaise nature des Tutsi²⁰ :

Cela a pour origine la barbarie naturelle de Gatutsi qui a refusé de renoncer à la barbarie, mais qui l'a perfectionné depuis qu'il est à l'étranger dans des universités avec

l'espoir qu'elle lui permettra de rétablir sa domination sur un peuple qui a opté pour une République juste et fondamentalement hostile à la barbarie.

Le 3 mars, le président de l'Assemblée nationale, M. Anastase Makuza, donne une conférence de presse à Paris. Pour séduire son auditoire, l'orateur compare la Révolution sociale rwandaise et la Révolution française de 1789 et assimile les tueries de Tutsi en décembre 1963 aux actes de résistance à l'occupation nazie en Europe. Sans nier les massacres, il dégage la responsabilité d'un gouvernement et met tout sur le compte d'une population attaquée par des « féodaux » et prise de panique à l'idée de retomber dans le servage. Il dénonce la fourberie des Tutsi et la perversité de leurs femmes qui ont compliqué la tâche du gouvernement en tentant de distraire les soldats de leur mission. Alignés, ces arguments étaient censés suggérer que les populations hutu n'avaient pas eu d'autre choix et que les Tutsi avaient reçu le châtiment qu'ils méritaient.

Enfin, dans un discours stupéfiant prononcé le 11 mars 1964 à l'adresse des réfugiés, le président Kayibanda prophétise la fin de la race tutsi²¹ :

Qui est-ce qui se rend coupable de génocide? Qui est-ce qui organise le génocide? Qui est-ce qui cherche le génocide? [...] Quand tous les hommes de bonne volonté auront ouvert les yeux et reconnu la méchanceté de vos manœuvres, le terme tutsi ne gardera que le sens de séide des forces anti-africaines ou signifiera ethnie nomade et terroriste [...]. En supposant que vous réussissiez l'impossible en prenant d'assaut la ville de Kigali, expliquez-moi un peu comment vous imaginez le chaos qui résulterait de ce coup d'éclat et dont vous seriez les premières victimes? Je n'insiste pas. Vous le devinez car sinon vous n'agiriez pas en séides et en désespérés. Vous le dites entre

vous : ce serait la fin totale et précipitée de la race tutsi. Qui est ce qui se rend coupable de génocide ? [...] Que ces complices en subissent les conséquences, il n'y a rien de plus normal.

Au Rwanda, la crise 1963 a failli diviser l'Église. Nous avons évoqué les actions courageuses de certains missionnaires en faveur des populations en détresse. Mais la hiérarchie a pris la défense de Kayibanda. Mgr Perraudin tente de réfuter les accusations et de minimiser les faits. Dans une lettre qu'il adresse au *Monde* le 21 février 1964, le prélat conteste le témoignage de son compatriote Denis Vuillemin sur la responsabilité du gouvernement de Kigali dans les massacres. Quatre mois plus tard, dans une conférence de presse à Berne, il fustige la myopie des journalistes occidentaux qui n'ont pas compris que le régime catholique de Kigali était victime d'une propagande communiste (une idéologie que pourtant les victimes ignoraient totalement)²². Il obtient dans le bimestriel *Vivante Afrique* une page entière pour réfuter « la monstruosité des calomnies » :

Une fois de plus, Hutu et Tutsi s'affrontent sans pitié. C'est une nouvelle occasion pour certains d'affirmer que les autorités hutues sont dominées par les catholiques et que leur but principal est l'extermination de la race précédemment au pouvoir²³.

Nier et justifier à la fois, recourir à l'alibi ethnique, nous retrouverons cet argumentaire en 1994. Dès 1964, un vocabulaire de légitimation des massacres de Tutsi est forgé : « le complice » ou « l'ennemi intérieur », « la guerre », la « colère », la « fureur » et la « spontanéité » populaires. Tout se passe comme si le « peuple majoritaire » était composé de braves gens qu'il serait dangereux de provoquer en s'en prenant à « son »

gouvernement. Car en dernière instance «les Hutu» étaient bons «et les Tutsi» mauvais. Tous ceux qui, à l'intérieur du Rwanda, étaient nés tutsi étaient automatiquement considérés comme des complices. Ce n'était plus, désormais, des citoyens mais des otages. En cautionnant ainsi la normalité des massacres de 1963, les «amis» du Rwanda ont conforté la bonne conscience avec laquelle le recours à la machette était conçu comme une solution en cas de crise.

LE PASSAGE AU PARTI UNIQUE ET LA CRISE DE 1973

Au lendemain des massacres de 1963, le Parmehutu est un parti unique de fait. Les deux formations qui lui faisaient de l'ombre, l'UNAR et le RADER, ont été noyées dans le sang de leurs leaders. Leurs adhérents n'ont plus qu'à se taire. L'épisode sanglant de 1963 a eu pour conséquence d'interdire toute activité politique discordante. Même à l'intérieur du Parmehutu, toute possibilité de discussion disparaît. Dans tous les secteurs, Kayibanda a mis à profit l'exode et le massacre des Tutsi pour placer des militants proches de lui à Kigali et dans les provinces, au rythme des remaniements successifs du personnel des administrations. L'exécutif et le Parmehutu sont désormais confondus. Le chef de l'État est en même temps le président du parti. Le secrétariat général est tenu par des ministres. Avec un score de 99 % aux élections de 1969, Kayibanda débute son quatrième mandat, le dernier suivant la constitution, dans une ambiance empoisonnée par les purges de personnalités jugées déviantes, parce qu'elles ont osé dénoncer les irrégularités dans la gestion du pays²⁴. Visant notamment les personnalités du nord, cette

épuration a réduit le Parmehutu à son noyau originel de Gitarama.

Kayibanda fait l'objet d'un culte de la personnalité obsédant. Une chanson populaire le présente comme un messie que « Dieu a appelé et lui a dit de fonder un parti de libération des Bahutu de l'esclavage (*ubuja*) ». Elle invite les militants à poursuivre cette mission²⁵. L'homme et son parti s'inscrivent donc dans un plan divin pour sauver les Hutu de l'esclavage dans lequel ils avaient été tenus par les Tutsi. Kayibanda est le « Moïse » des Hutu. Il est aussi suggéré que le travail de libération n'est pas encore achevé et qu'il y a des risques de retour en arrière.

C'est dans ce contexte délétère que le Parmehutu saisit l'approche du 10^e anniversaire de l'Indépendance pour rappeler aux Bahutu le primat de la Révolution sociale. Un timbre postal émis en 1969 montre un homme piétinant la parure royale et un panier (sans doute signe des corvées et prestations dues autrefois aux Tutsi), un tambour royal couché entre ses deux jambes et transpercé par le mat du drapeau national. L'homme tient une hache, outil par lequel les Bahutu ont défriché le Rwanda²⁶. L'ensemble fait donc coïncider deux moments distants de 3 ans, la Révolution sociale (1^{er} novembre 1959) et la décolonisation (1^{er} juillet 1962). Symboliquement, sont ainsi célébrées en même temps la victoire des « fils des défricheurs » sur les Tutsi et celle sur les Blancs. Le commanditaire et le dessinateur n'ont pas fait une erreur de date. Ils ont voulu donner le sens de l'événement qui s'est produit en premier. Ils ont confirmé que le but de la Révolution sociale était de rendre le pays à ceux qui étaient censés l'avoir défriché à eux seuls, les fils de Gahutu, que les systèmes tutélaire et monarchique étaient de même nature,

coloniale, et que les Tutsi étaient aussi étrangers que les Belges.

On assiste à une relance de propagande antitutsi. En juillet 1972, pour le 10^e anniversaire de l'Indépendance officielle, la présidence de la République préfère rappeler la nature de l'ancienne domination tutsi, soulignant encore une fois que l'épisode de la Révolution sociale était plus important que la décolonisation du pays²⁷ :

Le pouvoir tutsi: c'est ce pouvoir qui fut à l'origine de tous les malheurs que les fils de Gahutu ont connus; il était comme le nid de la criminalité. [...] À l'instar des hitlériens en Europe, les Tutsi croyaient qu'ils sont la race supérieure, qu'ils sont nés pour commander et pour sucer le sang des Hutu, parce qu'ils pensaient qu'ils sont descendus du ciel.

Dans une motion qu'ils rédigent à Bruxelles en mars 1973, des étudiants rwandais de Bruxelles rappellent, comme une évidence, la vulgate du caractère étranger des Tutsi :

Enfin, sur le plan social, bien que, par assimilation culturelle, les Tutsi ont oublié leur langue pour adopter le kinyarwanda, langue des Hutu, les trois groupes socio-ethniques étaient séparés par une cloison étanche de mœurs et de tradition. Les mariages mixtes, interdits par des règles strictes d'endogamie, étaient plutôt rares.

Ils prétendent en outre que 14 ans après la révolution, les Tutsi seraient encore en position de domination dans le domaine de l'éducation: «Les statistiques masquent la réalité [...] il y a 65 % de Tutsi parmi les étudiants de l'Université nationale et de 50 à 70 % dans beaucoup d'écoles secondaires». La faute en reviendrait aux femmes tutsi mariées à

des hommes hutu, aux enseignants tutsi qui favoriseraient les enfants de leur ethnie et à la prépondérance de l'ethnie tutsi dans les rangs du clergé catholique²⁸.

Dans un discours prononcé le 26 octobre 1972, le Président donna lui-même le coup d'envoi de cette reprise de la Révolution. Dès le début de l'année 1973, une organisation dénommée « Comité du salut » expulse systématiquement tous les Tutsi des écoles, des emplois publics et privés. Le mouvement prend naissance au sud du pays. Dans la nuit du 14 au 15 février, tous les élèves tutsi du Groupe scolaire de Butare sont chassés. Dès le lendemain, 190 étudiants tutsi de l'Université nationale et 50 de l'Institut pédagogique subissent le même sort. Très vite, la chasse à l'homme s'étend à toutes les écoles du pays et à tous les secteurs de la vie nationale (les hôpitaux, les banques et les sociétés commerciales...). Elle n'épargne pas l'Église. Ainsi, 120 élèves et leurs professeurs tutsi sont chassés du Petit séminaire de Nyundo. Enfin, elle touche le monde rural. Comme en 1959, des cases sont incendiées. Gitarama compte 5 860 Tutsi sans abris le 6 mars 1973. Le 6 avril 1973, environ 2 000 Tutsi sont arrêtés dans la ville de Kigali et amenés dans un camp du Bugesera. Il faut noter que dès cette époque, la persécution des Tutsi s'étend aux enfants nés de mère tutsi et de père hutu et qui sont qualifiés « d'hybrides » ou de « Hutsi²⁹ ». La complicité du pouvoir est indubitable. Cette persécution des Tutsi en 1973 ne peut pas être mise sur le compte d'une prétendue colère populaire et le régime ne peut pas non plus, comme il l'avait fait en 1963, invoquer une provocation des *Inyenzi*. La persécution est réfléchie et commise à froid, révélant la prévalence d'un racisme d'État.

LA « RÉVOLUTION MORALE » ET LA RÉPUBLIQUE DES QUOTAS (1973 À 1990)

Le 5 juillet 1973, le ministre de la Garde nationale et de la Police, le général-major Juvénal Habyarimana, renverse le président Kayibanda par un coup d'État militaire. Le lendemain, il adresse à la nation un message dans lequel il explique les raisons du putsch. Il reproche à son prédécesseur d'avoir oublié le sens de l'unité nationale. Deux ans plus tard, il dissout le parti Parmehutu, le parti de la Révolution sociale, mais qui, on l'a vu était aussi porteur d'une idéologie raciale divisant les Rwandais entre des groupes définis en fonction de leur prétendue origine. La promesse d'unité et de réconciliation est enfin exprimée dans la loi fondamentale promulguée en 1978. En son article 16, la nouvelle constitution garantit l'égalité de tous les citoyens devant la loi, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, d'origine, d'ethnie, de clan, de sexe, d'opinion, de religion ou de position sociale. Au nouveau parti, le MRND (le Mouvement révolutionnaire national pour le développement), revient la mission d'« unir, stimuler et intensifier les efforts du peuple rwandais en vue de la réalisation de son développement dans la paix et l'unité nationale ».

LES AMBIGUÏTÉS DE LA « RÉVOLUTION MORALE »

L'arrivée au pouvoir de Juvénal Habyarimana fut saluée partout, à l'intérieur et à l'extérieur, comme le signe d'une ouverture. Il apparaissait comme un homme raisonnable. Il allait tourner la page du sectarisme ethnique, qui avait marqué l'action du Parmehutu et de Grégoire Kayibanda pendant une douzaine d'années. Les débuts du régime donnent à penser que le Rwanda tourne le dos aux divisions et sort du cycle infernal de violence dans lesquels il était empêtré depuis plus de vingt ans. De fait, de 1973 à 1990, il n'y a pas eu de massacres de Tutsi au Rwanda.

Un nouveau discours officiel vante le « développement » (*amajyambere*) et occulte toute formulation d'un clivage ethnique, en vertu du principe : « Hutu, Tutsi, Twa, sont des prénoms, Rwandais est notre nom de famille¹ ». Mais le contrôle de la population devient particulièrement serré. Le MRND, parti unique créé en 1975, se confond entièrement avec les structures de l'État. Le territoire est quadrillé de manière pyramidale, en préfectures, communes, secteurs et cellules. Les bourgmestres sont nommés par le président de la République. Tous les Rwandais seront par définition « militants » du « Mouvement » selon l'article 7 de la Constitution. Toutes les semaines, les paysans doivent participer à des séances de propagande, intitulées « animation » où des chants et des danses font la promotion le travail de la terre, mais aussi du MRND et de son président. Baudouin Paternostre de la Mairie, pourtant un ancien ami du président Kayibanda, mort dans des conditions lamentables en 1976, écrit² : « La grande modération des principaux leaders, leur option démocratique et

l'engagement chrétien de leur politique, marquaient profondément le Rwanda nouveau.»

Les opérations de coopération bilatérale se multiplient avec ce « pays-modèle ». Au milieu des années 1980, une centaine de projets sont en cours, touchant presque la totalité des 143 communes. En 1988, près de 500 coopérants et près de 300 volontaires œuvrent dans le pays, apparemment pour la satisfaction conjointe des dirigeants nationaux et des coopérants : la conviction règne d'avoir trouvé LA solution. J.-C. Willame note dans « la panne rwandaise³ » :

Aucun pays africain ne compte autant de coopérants, de volontaires et de missionnaires au kilomètre carré. Leur discours sur le développement est un discours confortant « les efforts méritoires » du pouvoir en place et définissant en fin de compte ce qui est bon pour le Rwanda [...] ce que les Rwandais avalisent poliment...

Cette coopération est souvent menée par des milieux chrétiens C'est ainsi que, par exemple, un groupe breton de la commune de Quintin ne dissimule pas son admiration sans bornes pour ce régime, en se figurant que le bourgmestre avec lequel il est en contact est un élu local comme en France. On lit dans une brochure de ce « Groupe Tiers Monde » diffusée en 1987⁴ :

Les grands congrès [du MRND] définissent les grands thèmes mobilisateurs et les objectifs du développement par le peuple et pour le peuple [...]. La popularité du chef de l'État (élu avec 99 % des voix), l'efficacité de son gouvernement et la participation de la population contribuent à consolider peu à peu unité nationale et la politique de développement [...].

La conjonction des *inama* [conseils] paroissiaux et le soutien des évêques évoquent les amorces des célèbres communautés de base de l'Amérique latine.

Ces coopérants de base voient dans tout cela «le ferment d'une opinion publique, voire la démocratisation de la société rwandaise». De même, en Allemagne, les partenaires démocrates-chrétiens d'une coopération régionale entre le Land de Rhénanie-Palatinat et le Rwanda concluent, sous la plume d'un responsable de ce jumelage⁵:

Un régime démocratique adapté à l'Afrique, avec un parti unique soucieux du développement, afin de ne pas réveiller les rivalités ethniques, des rivalités fondées sur des conceptions différentes de la structure féodale qui avait dominé. On y est libre, mais les questions idéologiques ne jouent ici dans la vie politique quasi aucun rôle.

Cette dernière phrase rappelle qu'en fait l'idéologie du «Mouvement» est de ne pas en avoir, de considérer que le débat politique est inutile, l'essentiel devant porter sur le développement. L'Assemblée nationale s'intitule «Conseil national du développement». Le support idéologique vient en fait de l'Église et de son discours mêlant christianisme social et moralisme. L'intimité du lien entre Église et État se prolonge comme sous la colonisation et sous Kayibanda. Il faut se rappeler qu'à la fin des années 1980, il y a au Rwanda 63 % de catholiques, 27 % de protestants, donc 90 % de chrétiens et 1 % de musulmans. 109 paroisses quadrillent le pays, aussi bien que le parti unique. Or le changement de République a été accueilli en août 1973 comme un «acte salvateur» par l'épiscopat rwandais. Dans les années 1980, l'archevêque de Kigali, Vincent Nsengiyumva, est aussi le confesseur de la famille présidentielle et membre du comité central du parti MRND.

Le rôle culturel de l'Église est notamment illustré par la publication, depuis 1968, de *Dialogue*,

revue tournée vers les élites rwandaises. Sa ligne a été très bien résumée dans un article publié en 1987⁶ et qui explique que 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 ». Les élites du Rwanda ont été imprégnées par cet esprit moralisant et paternaliste, confortant un enclavement culturel : la famille, le travail bien fait, la discipline, les valeurs rurales (même si un milieu affairiste se développe à Kigali) sont les mots clefs d'une langue de bois qui, vu le vernis chrétien de l'ensemble, évoque irrésistiblement l'ambiance du Portugal salazariste.

Vu le rôle de nombreux cadres de la société dans la perpétration du génocide en 1994, il faut bien se poser la question, incontournable, de la culture politique de cette société, sans se contenter d'épiloguer sur « une christianisation superficielle ». C'est la bonne conscience apparente dans la préparation et l'encadrement du projet génocidaire qui est ici en jeu. En effet, sous des dehors benoîts, l'essentiel du racisme, hérité de la littérature que nous avons vue plus haut et cultivé par la Première République, a été préservé, voire renforcé. La discrimination s'est poursuivie sous une forme rationalisée, officieuse sinon officielle, à travers la politique des quotas et le traitement du problème des réfugiés.

LES QUOTAS ETHNIQUES

En fait, Habyarimana n'a pas modifié le statut spécial des Tutsi. Le Manifeste des Bahutu avait demandé le maintien des mentions ethniques sur les

papiers d'identité, permettant d'effectuer un contrôle social des recrutements. Sous Kayibanda déjà, il était entendu que 85 % des places revenaient aux Hutu, 14 % aux Tutsi et 1 % aux Batwa. Un mois après sa prise du pouvoir, le président Habyarimana déclare que cette politique « d'équilibre » devait se poursuivre. Le principe est confirmé par les différents congrès du MRND tenus entre 1983 et 1986 comme une exigence de la justice sociale⁷.

La carte d'identité est présentée comme un outil qui permet de compter et de contrôler les entrées des Hutu, des Tutsi et des Twa à l'école et aux emplois publics. Comme s'il ne suffisait pas d'abolir les privilèges et de veiller à ce que tous les enfants aient le même programme d'éducation, qu'ils soient soumis aux mêmes examens et aux mêmes critères d'évaluation, chaque groupe se voit attribué un quota qu'il ne peut dépasser. La justice sociale est régie, non pas par la règle de « à chacun selon son mérite », mais par la loi de « à chacun selon l'importance numérique du groupe ethnique auquel il appartient », au nom d'un « équilibre ethnique ». Ainsi on connaît les pourcentages des origines régionales et ethniques du personnel de chaque ministère et de chaque grande entreprise publique ou privée⁸.

En kinyarwanda, « l'équilibre ethnique » se dit *Iringaniza*, littéralement « égaliser ». Mais il s'agit plutôt de ficher les Tutsi et de les soumettre à un comptage d'apothicaire. Sur cette base, on calcule des « indices de disparité », autrement dit le décalage entre la représentation d'une ethnie donnée dans un secteur d'emploi par rapport à son taux dans l'ensemble de la population. Selon le témoignage d'un ancien inspecteur du travail au Rwanda⁹,

[...] les Tutsi étaient une infime minorité au Rwanda, une minorité insignifiante. On nous disait qu'ils n'étaient pas vraiment utiles au pays, qu'ils ne participaient pas au progrès du Rwanda, qu'ils ne produisaient pas réellement. [...]

Les Tutsi étaient considérés comme des étrangers. Il y avait toujours cette idée qu'ils n'étaient pas des Rwandais à part entière, qu'ils n'étaient pas intégrés ; des personnes qui avaient un pied dedans et un pied dehors.

Malgré un affichage apparent de transparence, cette réalité, discordante par rapport au discours d'unité, était entourée d'un profond secret. Il fallait éviter que les Occidentaux aient accès à ce genre d'informations. Aussi, dans la pratique, la règle n'était pas écrite. En tant qu'inspecteur du travail, ajoute ce témoin, « vous deviez comprendre à demi-mot, en tant qu'inspecteur. [...] Mais nulle part dans le code du travail on ne pouvait trouver les mots Hutu et Tutsi ». La sanction à la moindre contravention pouvait aller jusqu'au renvoi de l'inspecteur indélicat. Étonnant mélange de « clarté » et de tabou dans cette culture du « surveiller et répartir », comme aurait dit Michel Foucault.

C'est en matière d'éducation que la fidélité à la logique raciale de la Révolution sociale s'est le plus manifestée sous la Deuxième République. Une obsession lancinante veut que les Hutu, majoritaires, souffrent toujours du retard hérité de la monarchie et de la colonisation. Cette politique fait l'objet d'un suivi rigoureux qui donne lieu à des rapports. L'appartenance ethnique de chaque enfant est mentionnée sur une fiche qui le suit durant toute scolarité. Elle est contrôlée à tous les points de passage d'un niveau à un autre. Un rapport établi en 1985¹⁰ montre l'évolution des proportions ethniques dans

les écoles secondaires et supérieures depuis 1962, preuve que les fiches individuelles étaient très bien conservées. Plus encore, ce type de rapport et les calculs de «disparité» auxquels leurs auteurs se livrent révèlent une obsession : ils prennent soin de noter, en le regrettant, que «les Tutsi ont presque tous les ans connu un nombre d'élèves admis au secondaire qui dépasse leur nombre¹¹». La préoccupation n'est donc pas de veiller à ce que les catégories minoritaires ne soient pas lésées, mais d'empêcher la minorité tutsi de prendre la part des Hutu, ce qui révèle à la fois un complexe étonnant et le souci d'un interventionnisme politique permanent dans la vie de la société.

Il est surprenant que le régime de Habyarimana ait éprouvé le besoin de protéger par des lois aussi rigoureuses la majorité des Hutu plus de vingt ans après la Révolution sociale. Il n'y avait plus de retard à rattraper et il n'y avait aucune raison de penser que les enfants hutu soient moins aptes que les Tutsi de leur âge. On ne peut comprendre cette politique indépendamment du poids récurrent de l'idéologie raciale sous-jacente. Dans cette perspective, il n'est pas innocent que la surveillance de la mobilité des Tutsi dans la société rwandaise ait été aussi forte au niveau des admissions à l'école secondaire, là où se trouvait le verrou le plus important du système : sans accès à l'école secondaire, on ne pouvait prétendre à aucune fonction. La politique des quotas relevait clairement d'une logique de discrimination

Sous la Deuxième République, ce système fut appliqué aussi aux Hutu des régions du Centre et du Sud. Les comptages ethniques se sont doublés de comptages régionaux, donnant donc priorité aux Hutu du Nord. La superposition des équations est

régie par un dispositif compliqué défini par le congrès du parti¹², que l'on peut résumer ainsi :

- l'équilibre ethnique qui appelle des quotas établis en regard des proportions des populations de chaque ethnie dans la population totale du pays ;

- l'équilibre régional correctif du cumul des avantages scolaires dans certaines régions au détriment des autres et permettant de répartir ainsi équitablement les admissions au secondaire dans toutes les préfectures ;

- la correction des anomalies par un correctif de 5 % de places réservé au ministère.

Ce système alambiqué offrait la possibilité d'une infinité de manipulations à tous les niveaux et on comprend dès lors l'interdiction de publier les résultats du Concours national d'entrée dans les établissements secondaires. Il appartient en dernière instance aux autorités locales de dire qui est autorisé à passer dans le secondaire. La pensée raciale risquait de tuer la pensée tout court en facilitant la promotion de « pistonnés ». Elle a été contestée par les membres du MRND ressortissants du sud. Ainsi cette observation à l'occasion du 5^e congrès du parti¹³ :

Parmi les obstacles à l'éducation au Rwanda, nous ne saurions oublier les injustices et le népotisme qui règnent dans le passage des enfants à l'enseignement secondaire. Il est surprenant et triste que l'acquisition des connaissances ne soit pas l'unique critère, que les moins doués passent pendant que les plus doués restent. Y aurait-il un équilibre dans l'intelligence ? [...] Faut-il être enfants du puissant ou du riche pour avoir droit à l'éducation ? Nous travaillons tous pour la même cause. Pourquoi ne pas utiliser le peu de ressources dont nous disposons à la promotion de ceux qui sont plus compétents ? Tous ne travaillent-ils pas pour le Rwanda ? Pourquoi en faire le pays des cancres ?

Enfin, la *priorité* réservée au Nord n'est pas limitée à l'accès à l'instruction, elle s'étend à la mise en place des équipements scolaires. L'exigence de transfert des Facultés de l'Université nationale du Rwanda de Butare à Ruhengeri en 1981 reflète cette volonté de mettre définitivement fin à la « hamitisation » dénoncée dans le Manifeste des Bahutu, en replaçant la pureté du Nord ultra-hutu au centre du savoir et de la culture rwandaise. « L'équilibre régional » se dit *gusaranganya* en kinyarwanda, littéralement : « se partager le peu que l'on a ». Cet euphémisme a permis de dissimuler le monopole dont jouissaient en fait de grandes familles du Nord.

Après avoir été nié par les partisans du régime, ce système, une fois dévoilé et condamné à terme à partir de la fin de 1990, a été défendu par des extrémistes, mais aussi dans certains milieux chrétiens-sociaux belges « amis du Rwanda » :

Même s'il a suscité des critiques, le système des quotas ethniques fut pour les Tutsi un progrès puisqu'il leur garantit une place, proportionnelle à leur importance numérique, dans l'enseignement et l'administration. Tout en étant peu sympathique à première vue, le système des quotas a incontestablement contribué à la pacification ethnique au Rwanda¹⁴. [...]

Si certains Rwandais ne se croyaient pas naturellement les plus doués et les plus intelligents, ils ne s'opposeraient pas à la politique d'équilibre qui, conformément aux règles élémentaires de la justice distributive, veut que chaque catégorie sociale ou chaque région reçoive les mêmes chances que les autres proportionnellement à son poids démographique dans l'ensemble de la société¹⁵.

En réalité, l'effet le plus néfaste du système a été d'introduire durablement au cœur de la société, et en particulier de la jeunesse, une logique raciale.

L'EXCLUSION RÉAFFIRMÉE DES RÉFUGIÉS

Les réfugiés tutsi étaient à la fin des années 1980 plusieurs centaines de milliers, inégalement intégrés dans les pays d'accueil de la région (Tanzanie, Zaïre, Burundi, Ouganda), sans parler de la diaspora émiet-tée à travers le monde. Les chiffres sont très discutés, sans doute environ 600 000. Pour apprécier le flux représenté par ceux qu'on a pu appeler les premiers réfugiés d'Afrique, la comparaison des proportions de Tutsi par préfecture (autrefois par « territoire »), entre la fin des années 1950 et 1984 est des plus éclairante¹⁶ :

Territoire/Préfecture	1952-1959 %	1984 %
Astrida/Butare	23	18,2
Nyanza/Gikongoro	22	19,45
Byumba	13	3,6
Gitarama	15	11,4
Kibungu	16	10
Kigali	13	11,9
Gisenyi	6	3,5
Ruhengeri	8	0,65
Cyangugu	22	13
Kibuye	30	19,8

Cette question offre aussi un exemple du traitement idéologique auquel se tient le régime. En 1973, dans le milieu des exilés de fraîche date, notamment chez les jeunes qui avaient quitté le pays quatre mois seulement plus tôt et qui, dans les pays d'accueil, attendaient dans l'incertitude un emploi ou une place dans les écoles, l'avènement de Habyarimana fit courir le fol espoir d'un retour chez eux. Mais le mot

qu'ils espéraient, un appel au retour, ne fut pas prononcé. Aussitôt après sa prise du pouvoir, le nouveau président déclare à l'intention des réfugiés que c'est par leur propre faute que leurs biens avaient été pris par d'autres et qu'ils n'auraient pas dû céder à la peur. Il en impute la responsabilité au gouvernement qu'il venait de renverser¹⁷. Et en 1975, son ministre de l'Intérieur, le colonel Alexis Kanyaren-gwe, donne à tous les bourgmestres l'instruction d'accorder définitivement le droit de propriété aux exploitants des biens laissés par les réfugiés. Ainsi donc, de la première à la deuxième République, les mesures de gestion des biens que les réfugiés avaient abandonnés visaient à rendre leur retour impossible.

Un événement montra la crispation du régime sur cette question. En octobre 1982, le Président Obote de l'Ouganda décide d'expulser les réfugiés tutsi vers leur pays d'origine. Les premières victimes de cette décision franchissent la frontière et pénètrent sur le sol rwandais le 2 octobre. Puis le flot se fait abondant et rien ne paraît pouvoir l'interrompre. Ils sont évalués à 25 000 le 14 octobre. Avec leurs troupeaux, estimés à 70 000 têtes de gros bétail, ils se sont installés dans la région du Mutara, au nord-est du pays. À l'exception d'un petit nombre, et en violation des règles humanitaires internationales, ils sont renvoyés en Ouganda. Reconnaisant qu'il s'agissait d'anciens réfugiés rwandais, Habyarimana expliquait qu'ils avaient passé trop de temps à l'extérieur et qu'il n'y avait plus de place pour eux dans le pays de leurs ancêtres¹⁸:

Il n'y a plus de place pour quelqu'un qui vient de passer 24 ans en dehors du pays, où vas-tu le mettre? Ses anciennes terres ont été occupées par d'autres. Il n'y a même plus de trace de son ancienne habitation. Celle-ci

est aujourd'hui couverte de cultures. Le descendant de réfugié qui est né en Ouganda est aujourd'hui marié. On peut facilement régler le problème de celui qui a été absent pendant trois, quatre ou cinq mois. Mais pour celui qui vient de passer plus de 24 ans, si on ne lui a pas donné une terre à cultiver, je ne vois pas ce qu'il attendait.

Pour le président Habyarimana, la politique d'unité et de réconciliation nationale ne pouvait s'appliquer au problème des réfugiés, car il y avait parmi eux des gens qui continuaient à nourrir des sentiments de revanche. On appréciera le double langage¹⁹ :

Les objectifs et les fondements de la Deuxième République sont la paix, l'unité et la concorde entre tous les Rwandais. J'ai dit à plusieurs reprises, comme à Gitarama le 15 octobre 1973, que l'on soit Muhutu, que l'on soit Mututsi, que l'on soit Mutwa, nous sommes tous des Banyarwanda. Pour notre Mouvement, les différences entre ces ethnies doivent être une source d'enrichissement sur le plan de la culture et des idées, d'épanouissement sans prétention à la supériorité des uns sur les autres. L'histoire de notre pays a conduit certains Banyarwanda à s'établir dans les pays voisins et à porter le nom de réfugiés (*sic*). Je rappelle que pour le Rwanda la question mérite considération, dans le respect des droits de la personne humaine, mais sans oublier de soutenir et de conforter la paix et la souveraineté nationale, conformément aux conventions internationales. C'est très dommage qu'il existe parmi ces réfugiés des groupuscules qui grincent les dents et nourrissent les projets d'envahir le Rwanda dans le but de troubler la paix et l'unité pour lesquelles nous nous battons. Ces traîtres pensent qu'ils peuvent réaliser leurs desseins criminels avec les pays d'accueil comme base arrière.

Les Républiques passent, les positions du « peuple majoritaire » demeurent.

UN RWANDA PUR OU UN RWANDA OUVERT?

«Le conflit hutu-tutsi est largement dépassé aujourd'hui», écrivait au début de 1990 un observateur en principe averti des réalités rwandaises²⁰. Malgré l'affirmation répétée de la transparence «ethnique» au Rwanda, beaucoup de non-dits ont continué à régner. Mais l'historiographie des migrations et des races restait omniprésente. Jean-Baptiste M., un ancien fonctionnaire, en prison à Kigali, témoigne à Kigali, auprès d'une rescapée, Yolande Mukagasana²¹ :

Tu sais bien ce que nous avons appris à l'école. On nous a appris que la reine du Rwanda qui était tutsi déposait une lance sur le ventre d'un bébé hutu, et qu'elle se levait en s'appuyant sur sa lance, laquelle traversait le corps de l'enfant. Comment les Tutsi sont des étrangers qui sont venus d'Abyssinie, actuelle Éthiopie. Que c'étaient des Nilotiques venus avec leurs vaches, les Hutu étant arrivés avant et qu'ils étaient propriétaires des terres. Et autres balivernes...

Toute une génération (sinon plusieurs) a grandi dans ces clichés haineux, sans que personne trouve à y redire.

L'arrivée au pouvoir de Habyarimana a mis en exergue un autre clivage dans l'assise du pouvoir. Les collaborateurs de Kayibanda, du centre et du sud du pays, ont été arrêtés, sommairement jugés ou assassinés de manière expéditive. Habyarimana a mis le pouvoir politique et économique du pays entre les mains des hommes de sa région, le Nord. Ils l'ont gardé jusqu'en 1994. Il y avait, dès avant la Révolution sociale, une tendance des «Bakiga» du Nord à s'affirmer face «Banyenduga» du centre. Selon leurs leaders, leur région aurait été colonisée tardivement

par les Tutsi. Sachant effectivement que l'expansion de la monarchie tutsi (dite aussi *nyiginya*, du nom du clan royal), s'achève au début du XX^e siècle²², le « Rukiga » représenterait ce qui restait de pur parmi les autochtones hutu. L'expansion du pouvoir royal devient comme la figure symbolique de l'invasion du Rwanda par les Tutsi. Sur la base de ses recherches sur l'histoire du MDR-Parmehutu, Sixbert Musangamfura²³ souligne le rôle de Balthazar Bicamumpaka, un homme de Rwaza (près de Ruhengeri) dans la dénomination « Parmehutu » du parti MDR. Cette mainmise des gens du Nord sur le pays a aussi une signification culturelle et politique, celle du triomphe d'une vision d'un Hutu purement « bantou », vierge de toute influence « nilo-hamitique ». Dans les années 1900, des leaders radicaux comme l'historien Ferdinand Nahimana ou Jean-Bosco Barayagwiza, le fondateur du parti extrémiste CDR, venus aussi du Nord, iront dans le même sens.

En 1979, le chef de la Sûreté de Habyarimana, le major Théoneste Lizinde, originaire aussi du Nord-ouest, publie un ouvrage censé annoncer aux Rwandais que la révolution socio-ethnique est enfin accomplie. Cet homme, dont la fonction était de rechercher ceux qui pourraient menacer la sécurité de l'État, a consacré une partie de son temps à retrouver le lieu où le *mwami* Kigeri V, avant de quitter le pays, aurait caché le tambour royal. Ce livre est aussi une anthologie de clichés raciaux à l'endroit des Tutsi, oisifs et arrogants²⁴. L'auteur conclut sur une condamnation des mariages interethniques. Pour preuve de leurs dangers, il propose de relire le récit biblique de Samson et Dalila !

Même si Lizinde rompra avec Habyarimana dans les années 1980, la pensée qu'il exprime dans son

livre reflète parfaitement celle des dirigeants rwandais de l'époque. Selon les témoins de l'événement, les cérémonies marquant le XX^e anniversaire de l'Indépendance en 1982 ont été marquées par des mouvements d'ensemble qui mettaient en scène la libération du serf hutu de son seigneur tutsi et, à cette occasion le colonel Logiest, le héros belge de la Révolution sociale, fut décoré. Et surtout la réforme de l'enseignement de 1979 confirma des programmes d'histoire marqués par la répétition caricaturale des clichés et des mythes raciaux hérités des années 1950 et qui ont donc été enseignés dans toutes les écoles du pays jusqu'en 1994²⁵. La continuité idéologique a été totale durant toute une génération.

Pendant les deux Républiques qui se sont succédé entre 1960 et 1990, la diabolisation des Tutsi a donc facilité la cristallisation d'une véritable dictature, celle de Grégoire Kayibanda avec le Parmehutu jusqu'en 1973, et ensuite celle de Juvénal Habyarimana avec le MRND de 1973 à juin 1991. *Rubanda nyamwinshi*, le gouvernement de «la majorité» (sous-entendu hutu), garantit, autour du Président et de la nouvelle élite politique, une majorité automatique de 90 %. En portant le clientélisme aux limites d'une appartenance ethnique héréditaire, le pouvoir en place pouvait se donner une sorte d'électorat captif à perpétuité, base d'une oligarchie forte de sa bonne conscience majoritaire. Lorsque Kayibanda avait été confronté à de dures réalités, il avait agité les slogans fondateurs de la République, considérée comme le pouvoir des Hutu. On observe encore ce phénomène en février 1973. Le mode d'emploi est prêt pour Habyarimana également lorsque le FPR attaque en octobre 1990 et que l'opposition intérieure se réveille et s'exprime. Mais ce calcul politique structurel ne

pouvait fonctionner que si la conscience du clivage ethnique restait fortement intériorisée. Le régime de la Deuxième République, sous ses apparences débonnaires, a entretenu cette référence fondatrice.

Le maintien de ce clivage n'était pourtant pas inéluctable. L'effondrement de l'ancien régime monarchique aurait pu s'accompagner, au moins quelques années après la Révolution, de l'abolition de ces marquages raciaux venus d'un autre âge. De fait, l'histoire ne se laisse jamais programmer de la sorte, elle peut révéler des surprises, comme on l'a vu en Afrique du Sud à la même époque. Une cassure décisive est en effet intervenue dans le destin de ce pays apparemment « sans histoire ». Elle est décelable dès 1989, comme on va le voir.

L'OPTION DE LA HAINE ANTITUTSI (1990-1992)

Les slogans de paix, d'unité et de développement ont entretenu l'image d'un régime modéré et bon gestionnaire. Les Rwandais avaient affublé Habyarimana du titre respectueux de père, *umubyeyi*. Mais cette façade couvrait, notamment à partir des années 1980, un réseau tentaculaire politico-affairiste. Ayant la haute main sur les finances et les banques, ce réseau pesait sur la politique gouvernementale¹ et n'était apparemment pas étranger à la multiplication d'assassinats non élucidés, souvent déguisés en accident de la circulation. Ses liens avec le pouvoir ont souvent été associés à l'influence de la famille de la présidente, Agathe Kanziga (ses frères et cousins), omniprésente dans les milieux de l'argent et du pouvoir. Ce réseau, un moment baptisé «le clan de Madame», reçut le sobriquet imagé de «petite maison» (*akazu*), une maisonnée aux contours élastiques puisqu'elle englobait la belle-famille du président et des amis proches venus de la région du Bushiru, au nord-ouest du pays².

En 1990, la vertueuse économie rurale, tant louangée au niveau international, s'essouffle. Les paysans de certaines régions meurent de faim. Dans

différentes zones, cette situation est à l'origine d'un état de violence dont on trouve des traces dans la presse rwandaise de l'époque et qui est bien analysé dans le livre de Jean-Paul Kimonyo³. Des mouvements spontanés de paysans, confrontés à la pénurie des terres pour leurs cultures vivrières, conduisent à des destructions de plantations commerciales d'État ou à l'émigration vers les pays voisins, notamment vers la Tanzanie. La Révolution sociale apparaît de plus en plus comme une illusion. Sur le plan de la paix civile, la déception est équivalente, vu l'absence de réponse à la question « ethnique » et au problème des réfugiés. L'ambiguïté criante du régime se reflète bien dans le bilan contradictoire diffusé en novembre 1990 par un collectif d'ONG belges pour défendre l'aide de leur pays au Rwanda⁴ :

Le régime a connu un succès non négligeable dans les domaines du développement, de la démocratie et du respect des droits de l'homme. [...]

On peut bien parler d'un système totalitaire, qui a bloqué l'évolution démocratique de la société rwandaise et instauré la glorification d'une seule personne, le Président.

En 1990, Habyarimana est confronté à des pressions internationales inédites. Depuis la chute du Mur de Berlin, les régimes autoritaires africains sont privés du chantage à la menace soviétique. Leurs pratiques sont exposées à des critiques plus ouvertes. À l'occasion du sommet France-Afrique de juin 1990 à La Baule, le président François Mitterrand a donné un coup d'accélérateur à la vague des revendications en encourageant ses pairs africains à démocratiser leurs régimes s'ils veulent voir se poursuivre l'aide qu'ils reçoivent. Habyarimana est agacé mais il obtempère assez vite. En outre, une visite au Rwanda

du pape Jean-Paul II est prévue pour le mois de septembre suivant et le président attend de cet événement qu'il rehausse son image de chef d'État catholique et pacifique. Le moindre mouvement de mauvaise humeur de la population pourrait ruiner cet espoir. Il a intérêt à faire preuve d'ouverture.

C'est dans une ambiance de « fin de règne », soulignée dans la presse belge de l'époque, que le régime va devoir affronter un mouvement de revendication de la démocratie à l'intérieur du pays et le réveil des réfugiés à l'extérieur. La réponse à ce défi sera recherchée dans un retour à la confrontation « ethnique » des débuts de la République, ouvrant la voie à une dérive raciste qui culminera avec le génocide de 1994.

LA COURSE CONTRE LA MONTRE DES ANNÉES 1990

Le 5 juillet 1990, à l'occasion du quinzième anniversaire de sa prise du pouvoir, Habyarimana surprend les Rwandais en annonçant qu'il est temps de réfléchir à la réforme de l'État. S'engouffrant dans la brèche, 33 intellectuels lui adressent, le 1^{er} septembre suivant, un courrier demandant l'ouverture du pays au multipartisme. En réponse à ce courrier, une Commission nationale de synthèse, chargée de réfléchir sur les réformes que la situation requiert, est mise en place. En juin 1991, une constitution multipartiste sera promulguée, mettant fin à 25 ans de parti unique. Signe que les Rwandais attendaient impatiemment ce moment, sept partis politiques d'opposition au MRND vont surgir en moins de trois mois. Parmi eux, trois vont connaître un véritable destin national : le Mouvement démocratique

républicain (MDR), le Parti social-démocrate (PSD) et le Parti libéral (PL).

Par ailleurs, la question dite ethnique connaît un virage, au moins potentiel, important. En effet, la Commission de synthèse livre une analyse nouvelle et nuancée de cette question dans le cadre de ce qu'elle intitule un ancien «peuple-nation». Une nouvelle génération arrive en effet aux affaires à cette époque, trente ans après la Révolution de 1959. Le clivage ressassé hutu-tutsi est considéré de plus en plus souvent comme dépassé et moins grave que le fossé social réel. La société urbaine, notamment à Butare, mais aussi à Kigali, associe en fait des Hutu et des Tutsi dans la vie culturelle et économique et elle aborde la politique avec une franchise inédite. Une opposition interne se manifeste, surtout à travers des petits journaux qui dénoncent les abus et la corruption. Même le vénérable organe catholique *Kinyamateka* s'y joint. Des Hutu critiquent ouvertement d'autres Hutu.

Un des animateurs de ce mouvement, l'historien hutu Emmanuel Ntezimana⁵, qui présidera dans les années 1990 une Association rwandaise pour les droits de la personne et des libertés publiques (ADL), une personnalité emblématique d'un réel renouveau universitaire, avait prononcé en octobre 1986 une leçon inaugurale à la rentrée universitaire du campus de Ruhengeri, où il s'en prenait ouvertement aux dogmes de l'historiographie officielle⁶:

Dans quelles conditions et sous quelles formes tous les «aborigènes» sont-ils entrés en contact avec les différents «immigrants»? [...] Se sont-ils insensiblement dissous parmi les «envahisseurs» ou auraient-ils des représentants parmi les populations actuelles, «reliques» transformées invariablement en «Abatwa», «Abatutsi», «Abahutu»?

Ces questions peuvent paraître superflues et nuageuses ? On les pose pour montrer la délicatesse et la complexité du sujet, comme « matière d'histoire ». Je veux aussi réinsister sur l'absurdité de certains débats de la part de gens dits « lettrés », qui visent à réclamer ou à s'appropriier exclusivement les civilisations et les héritages antérieurs, [...] par exemple les « vaches », les « tambours », le « fer », le « feu »...

La critique d'une vision raciale fixiste, branchée sur « les origines », était claire. On comprend que ce discours ait mis plus de trois ans à pouvoir être diffusé.

Cette accélération de la mutation politique s'expliquait aussi par une autre pression, militaire cette fois, celle des maquisards du Front patriotique rwandais (FPR) qui, venant de l'Ouganda, avaient attaqué le nord-est du pays le 1^{er} octobre 1990. Les réfugiés avaient commencé à s'agiter depuis les années 1980. Ils s'étaient organisés en associations d'entraide (*Rwanda Refugees Welfare Association*, *Rwanda Alliance for National Unity*), qui opéraient en Ouganda, au Kenya et au Burundi. La culture traditionnelle était aussi mobilisée pour entretenir la nostalgie de la patrie perdue. En 1988, un premier congrès international des réfugiés se tient dans la ville de Sacramento (USA). Et surtout une chance s'offrit en Ouganda : de nombreux jeunes exilés rwandais dans ce pays, écœurés par la manière dont le régime de Kigali les avait refoulés en 1982, s'étaient enrôlés dans l'armée de Yoweri Museveni durant la guerre civile qui déchirait ce pays. La victoire de Museveni en 1986 regonfla les espoirs de retour. Les associations à but social s'étaient muées en un mouvement politique, le Front patriotique rwandais (FPR), celui-ci disposant d'une branche militaire, les *Inkotanyi*

(«les bagarreurs»). C'est dans ce contexte qu'a lieu l'attaque d'octobre 1990, avec l'espoir de faire tomber un régime qui apparaît comme pourri. Le programme du FPR mentionnait explicitement le rapatriement des réfugiés, mais aussi l'unité nationale, la démocratie, la santé, le développement économique et les relations internationales: c'était un projet de renouveau politique.

Confronté à la guerre civile à partir d'octobre 1990, le régime va devoir choisir entre une accentuation de l'ouverture politique et une mobilisation «ethnique». Au lieu de jouer à cette occasion la carte de l'innovation, offerte par l'évolution de la société, il va se laisser investir par le rêve de purification dont nous avons vu la logique et les acteurs.

Au lendemain de l'attaque du FPR, des milliers de Tutsi sont arrêtés et entassés dans un stade à Kigali. La plupart d'entre eux le resteront huit mois. Ils sont accusés d'être «complices» (*ibiyitso*) des agresseurs. Les populations civiles sont invitées à collaborer à la traque en «montrant du doigt» les suspects. Parmi les victimes de ces rafles, il y a aussi des Hutu, dits «mécontents». Dans certains cas, comme à Kibilira, à 50 km au nord-ouest de Kigali, on ne dénonce pas, on massacre. La recette de décembre 1963 refait surface. Le message vise à la fois les Tutsi, *a priori* impliqués dans un complot contre la Nation, et les opposants Hutu décrits comme des traîtres corrompus par les Tutsi. Pour Habyarimana et son entourage, les *Inkotanyi* ne sont autres que les *Inyenzi* («cafards») des années 1960.

Sur ce fond de guerre civile, une bataille politique s'engage donc. Elle oppose deux logiques, celle de la revendication démocratique et de l'ouverture et celle du «peuple majoritaire» et de la réactivation des

passions ethniques qui avaient fait les beaux jours de la « Révolution sociale ». Cet affrontement va se jouer notamment dans le champ des médias. La réouverture de la liberté d'expression se traduit aussitôt, en 1990 et 1991, par une floraison de petits journaux, mais aussi par l'utilisation de cette liberté par des organes extrémistes liés, officiellement ou officieusement, au pouvoir. Cette presse de la haine va contribuer de façon décisive à relancer le corpus idéologique racial et à forger la propagande conduisant au génocide⁷.

LE BRÉVIAIRE DE LA HAINE

Cette campagne va notamment être menée par un bimensuel, fondé au printemps de 1990 et dont le nom est tout un programme, *Kangura*, ce qui signifie « Réveille ! ». L'idée est que les Hutu sont assoupis et qu'ils ne se rendent pas compte des dangers qui les menacent. À vrai dire, son directeur, un certain Hassan Ngeze, n'est pas une lumière. Venu de Gisenyi, il a plutôt le profil de ces marginaux aventureux que l'on rencontre dans les rues des grandes villes africaines, il est sans expérience professionnelle ni grande instruction. C'est le personnage du Swahili dans les quartiers des villes du Rwanda, du Congo ou du Burundi. Il est douteux qu'il ait eu la capacité de coordonner à lui seul la publication pendant quatre années de ce périodique, qui tirera jusque 10 000 exemplaires, chiffre énorme pour la presse rwandaise. Ses numéros, enrichis de caricatures, circulent de main en main et le contenu provocant a un succès démagogique évident. Leur ensemble est un bréviaire de la haine⁸.

Dès ses premiers numéros de l'été 1990, avant même l'attaque du FPR, *Kangura* se signale par sa

dénonciation des Tutsi. En novembre, il s'insurge contre la mise en cause de la vulgate raciale par les intellectuels. Il accuse la Commission de synthèse de révisionnisme et martèle ce qui, depuis la fin du XIX^e siècle, tient lieu d'histoire du peuplement du Rwanda⁹:

Dans l'histoire [*mateeka*] du Rwanda les premiers arrivants sont les Batwa (Pygmoïdes) qui se consacraient à la chasse et à la cueillette; ensuite sont arrivés les Bahutu [Bantous] qui ont défriché la forêt pour y cultiver et qui ont établi une organisation sociale; enfin sont venus les Batutsi [Nilotiques, Éthiopides] qui se consacraient à l'élevage. Pourquoi veut-on changer notre histoire? Qui aurait le droit de changer l'histoire du pays?

[...] Vous savez qu'à l'arrivée des Blancs, trois ethnies composaient le Rwanda [...]. Soyons contents d'être nés tels que nous sommes. Soyons fiers des régions dans lesquelles nous avons vu le jour, du physique avec lequel nous sommes nés et de la religion qui est la nôtre. Oui, tu peux changer de région d'origine et aller habiter dans une autre, tu peux changer de religion de ton propre choix. Mais comment peux-tu changer d'ethnie?

L'existence même d'une nation rwandaise est relativisée au profit de la primauté de l'identité «ethnique». Dans ces propos, le racisme s'exprime avec la certitude d'un catéchisme à prétention scientifique, qui serait à rappeler à des ignorants ou à des infidèles. Hutu, Tutsi, Twa seraient des identités primordiales définies selon les lois de la biologie, de la nature et de l'histoire. Ce sont des dogmes. Cette réaction montre l'enjeu politique que représentait ce tabou.

L'idéologie des races était intimement liée à l'ingénierie identitaire qui encadrait la société depuis une génération. En 1991, quand Habyarimana

annonce, sous la pression de Paris, la mise en circulation d'une nouvelle carte d'identité dans laquelle il n'y aurait plus de place pour la mention ethnique, *Kangura* s'insurge. La mesure est décrite comme préjudiciable à l'épanouissement de la démocratie et à la cohésion sociale¹⁰ :

La carte d'identité ne dérange ni les Batutsi, ni les Bahutu honnêtes. Il n'y a que ceux qui sont mal intentionnés qui réclament la suppression de la mention ethnique. Une enquête sérieuse nous démentirait-elle? [...] C'est dire que si on veut une pure démocratie, mieux vaut laisser le Hutu, le Twa ou le Tutsi reconnaître ce qu'il est, et la réconciliation ne sera assurée que démocratiquement. Ne savons-nous pas que c'est quand les enfants reconnaissent l'importance de leur sexe que les parents autorisent le mariage? On n'a jamais vu un parent défendre à un enfant de reconnaître qu'il est garçon ou fille. Aussi dans ce pays, chacun doit y reconnaître sa place et servir là où il est capable.

La propagande de *Kangura* repose sur l'idée que le Tutsi est en guerre en permanence et qu'il doit être placé sous une étroite surveillance par le moyen de la carte d'identité qui permet de l'identifier. Si cet organe extrémiste exige la « clarté » ethnique, c'est qu'il pense que les Tutsi profitent de la confusion des identités pour s'infiltrer dans tous les secteurs de la vie sociale, économique et politique, au détriment des Hutu. Contre les évidences, cet organe veut faire croire aux Hutu que le monde qu'ils ont sous les yeux est une illusion et que les Tutsi ont repris le contrôle de la société, comme avant 1959. Il avance des chiffres censés accréditer ce fantasme¹¹ :

Les Batutsi constituent 50 % des fonctionnaires de l'État, 70 % des entreprises privées, 90 % du personnel des ambassades et des organisations internationales, et ils

occupent partout des postes importants. Et pourtant cette ethnie constitue 10 % de la population. Est-ce en refusant d'en parler qu'on favorisera la réconciliation, l'unité et la paix au Rwanda? [...] C'est à eux (les Batutsi) que les banques accordent de substantiels crédits, c'est à eux que l'on réserve les marchés les plus intéressants, c'est à eux qu'on accorde d'importantes exonérations fiscales, des licences d'importation et d'exportation, etc.

Hassan Ngeze voit les Tutsi partout et mène campagne sur ce thème durant toute l'année 1991. Il demande de repérer les Tutsi clandestinement insérés dans la communauté des Hutu, de leur faire retraverser la frontière ethnique avec des papiers mentionnant dûment leur statut originel. Pour aider à découvrir les Tutsi qui ont falsifié leur identité, décrits comme l'ennemi qui avance avec sa fourberie naturelle, le journaliste se fait policier et traque les suspects dont il fournit les listes. Il appelle les services concernés à mettre fin à cette maladie, car si elle « n'est pas soignée en urgence, elle fera périr tous les Hutu¹² ». Par son contenu et sa violence, cette presse évoque irrésistiblement le ton des organes d'extrême droite dans la presse française des années 1930 : *Kangura* est une sorte de nouveau *Je suis partout*.

Nous ne sommes pas en présence d'une banale querelle « ethnique », mais d'un discours très moderne et que l'on connaît sous le ciel européen. Il suffit de lire cette déclaration de l'organe du parti MRND, *Umurwanashyaka* (« Le militant »), sur la pureté raciale¹³ :

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?

L'idéologie qui inspire cette propagande est claire: il s'agit du modèle racial opposant Bantous et Hamites, dont nous avons vu le fonctionnement depuis le début du xx^e siècle au Rwanda. En 1992, *Kangura*, dans sa version internationale, fait appel à la conscience «bantoue», en des termes clairement connotés¹⁴:

Redécouvrez votre ethnie car les Tutsi vous ont appris à la méconnaître. Vous êtes une ethnie importante du groupe bantou [...]. Sachez qu'une minorité orgueilleuse et sanguinaire se meut entre vous pour vous diluer, vous diviser, vous dominer et vous massacrer [...]. Les Tutsi [...] possèdent un code franc-maçonique qui leur permet de se reconnaître entre eux [...]. La nation est artificielle, mais l'ethnie est naturelle [...]. Sachez que parmi vous il y a des traîtres qui dans leur léthargie jouent le rôle inconscient de vous espionner et de vous diviser [...].

À défaut de pouvoir organiser une partition territoriale, à un moment où l'apartheid sud-africain est condamné par tous, cette propagande extrémiste suggère aux Hutu, en se drapant dans une posture quasi biblique, de constituer une sorte de nouvelle alliance fondée sur l'observation d'un décalogue de la haine, les «10 commandements du Hutu». Dès le mois de décembre 1990, soit deux mois après le déclenchement de la guerre, *Kangura* publie ce brûlot raciste rédigé par des extrémistes hutu basés en Belgique¹⁵. L'esprit général en est l'exclusion des Tutsi. Il s'agit de construire la communauté des Hutu pour mieux isoler celle des Tutsi en mettant une séparation claire entre les deux. Deux aspects sont particulièrement visés, les femmes et l'argent:

1. Tout Muhutu doit savoir qu'une Umututsikazi [femme tutsi] où qu'elle soit travaille à la solde de son ethnie tutsi. Par conséquent, est traître tout Muhutu :

- qui épouse une Mututsikazi ;
- qui fait d'une Umututsikazi sa concubine ;
- qui fait d'une Umututsikazi sa secrétaire ou sa protégée.

[...]

4. Tout Muhutu doit savoir que tout Mututsi est malhonnête dans les affaires. Il ne vise que la suprématie de son ethnie. Par conséquent, est traître tout Muhutu :

- qui fait alliance avec les Batutsi dans ses affaires ;
- qui investit son argent ou l'argent de l'État dans une entreprise d'un Mututsi ;
- qui prête ou emprunte de l'argent à un Mututsi ;
- qui accorde aux Batutsi des faveurs dans les affaires [...].

Les Hutu sont donc invités à « cesser d'avoir pitié des Tutsi », qualifiés de « minorité arrogante et assoiffée de sang ». Et un Hutu qui « persécutera son frère Muhutu pour avoir lu, diffusé et enseigné cette idéologie » serait un traître.

Dans cette propagande, les femmes sont particulièrement ciblées. La femme tutsi est perçue comme porteuse d'un gène particulier, véritable cheval de Troie placé dans le lit des Hutu. Elle serait là pour épier et neutraliser et n'épouserait jamais un Hutu par amour, mais par calcul. Les filles tutsi sont qualifiées de *ibizungerezi*, « celles qui donnent le vertige ». *Kangura* prétendra d'ailleurs que, même mariées à des Hutu, elles ne font des enfants qu'avec leurs frères de race¹⁶ :

Entre-temps, les femmes tutsi se sont mariées aux Hutu tout en faisant attention pour ne pas avoir des enfants avec eux ; par ailleurs, les enfants issus de ce genre d'union sont les plus engagés dans ce combat pour restaurer le pouvoir des Tutsi. C'est à cause de cette infiltration des Tutsi dans

la société que le pays n'a plus eu de secret et qu'ils l'ont envahi sans inquiétude.

Cette propagande tente habilement de toucher les préoccupations sociales de l'époque. Aux jeunes déscolarisés et aux parents qui s'inquiètent de l'avenir de leurs enfants, elle dit que les Tutsi ont pris toutes les places disponibles dans l'éducation ; à ceux qui n'ont pas d'emplois et à tous ceux qui éprouvent des difficultés à monter leurs petites entreprises, elle dit que les Tutsi ont mis la main sur la fonction publique et qu'ils contrôlent les banques et les crédits. Aux paysans qui subissent la dure vie des campagnes où il n'y a ni eau courante, ni électricité ni système de santé, elle dit que ce sont les Tutsi qui occupent les villes. Aux femmes hutu, elle dit que les femmes tutsi ont détourné et ensorcelé leurs maris.

L'économiste américain Peter Uvin a souligné le rôle de la « violence structurelle » créée, selon lui, par le caractère autoritaire et méprisant de la gestion du monde rural¹⁷ :

Le préjugé raciste était pour les gens ordinaires, soumis à la violence structurelle et à l'humiliation, un moyen de donner un sens à leur condition, d'expliquer leur misère sans cesse croissante en projetant la faute sur un bouc émissaire.

Comme un filet lancé sur le pays, cette propagande tentaculaire devait souder tous les Hutu dans un même front. Un magistrat hutu, François-Xavier Nsanzuwera, pourra écrire en 1993 que cet appel démagogique au racisme auprès des déshérités rappelle la façon dont le nazisme s'est implanté dans la société allemande des années 1930¹⁸ :

Affichant des idées racistes en reprenant le discours de 1959 alors que les situations politiques sont différentes, la

CDR fait semblant de coaliser toute l'opinion intérieure contre le FPR, non pas pour lutter contre le FPR mais pour lutter contre l'opposition interne qui inquiète les caciques du MRND. [...] Quand le parti CDR leur [à tous ces jeunes délinquants] demande de manifester contre ceci ou cela, pour eux c'est la revanche des déshérités sur ceux-ci, tutsi ou hutu, qui mangent à leur faim. Pour ces jeunes affamés, je pense qu'il n'y a que deux ethnies, les riches et les pauvres.

Ce bréviaire de la haine antitutsi a joué aussi dans le registre du prophétisme et de la révélation de conspirations, à la manière des fameux *Protocoles des Sages de Sion* dans la littérature antisémite. En novembre 1990, *Kangura* révèle que «les plans des *Inyenzi* qui se sont baptisés *Inkotanyi* et leurs complices ont été découverts» : la guerre du FPR constituerait la phase finale d'un vaste complot destiné à assujettir aussi le Congo. Le journal publie un prétendu «plan de la colonisation tutsi au Kivu et région centrale de l'Afrique», qui avait déjà circulé dans la région des Grands Lacs chaque fois qu'il fallait lancer des campagnes antitutsi et que nous retrouverons sous différentes formes («empire hima-tutsi», etc.) jusqu'aux années 2010 dans la propagande négationniste. Une lettre mystérieusement trouvée au nord du Kivu en août 1962 serait porteuse de cette révélation. Ses supposés auteurs sont censés donner naïvement des recettes pour dominer et tromper les intellectuels bahutu et leurs proches des autres ethnies «bantoues». Un tract officiel sur «la guerre d'octobre» diffusé en février 1991 par une «association des femmes parlementaires» reprend cette fantasmagorie en imputant aux Tutsi un projet «d'extermination de la majorité hutu». Son auteur n'était autre que le professeur Léon Mugesera, celui

qui tiendra en novembre 1992 un discours raciste sur lequel nous reviendrons¹⁹.

LA POLITIQUE DU FRONT DE RACE

Le discours de la haine raciale répondait à une logique politique, celle d'un totalitarisme « ethnique ». Tout le travail de *Kangura* a consisté à sensibiliser les Hutu sur le danger d'une division des Hutu, propice au succès des plans tutsi. Dans cette perspective, le multipartisme est présenté comme un piège de l'ennemi. D'où les mises en garde incessantes contre cette nouvelle forme de tentation démocratique²⁰ :

Voilà ce que je dis, si nous ne faisons pas attention, la tornade de la démocratie va plonger *rubanda nyamwinshi* dans le désespoir à cause des divisions et du fait de ne pas parler d'une même voix ! Le mal est là ! [...] Voilà ce que je dis, arrêtons de fuir le MRND alors qu'il nous a tout donné[...]. La démocratie doit reposer sur le respect de ce que veut le peuple majoritaire, mais lorsqu'il aura été divisé, vous comprenez que la minorité deviendra majorité. [...]

La démocratie était un mot magique au Rwanda. En son nom, les Tutsi avaient été tenus en marge de la société, sous la Deuxième comme sous la Première République et un système de parti unique avait été mis en place. Tout se passe comme si la défense du groupe qualifié par son grand nombre devait primer sur la promotion de la liberté individuelle. Lorsque la constitution multipartiste est promulguée en juin 1991, ceux qui créent des partis d'opposition sont taxés par les extrémistes de trahison à l'égard du « peuple majoritaire » (*rubanda nyamwinshi*). En décembre 1990, *Kangura* demande que les Hutu oublient le problème du régionalisme (l'opposition

Nord-Sud), dangereux en cas d'élections libres, pour ne voir que la menace tutsi. Pour leur survie, tous les Hutu sont invités à s'unir dans un seul parti, le MRND, derrière leur « père » Habyarimana²¹ :

J'ai rêvé que les élections étaient revenues, mais celles-ci étaient caractérisées par des groupements très attachés aux appartenances régionales et ethniques. [...] Le peuple majoritaire vivrait alors ses pires moments par suite des divisions nées en son sein en raison de la soif de chacun pour le pouvoir. Je vais vous donner un exemple : Gahutu : 85 %, Gatutsi : 14 %, Gatwa : 1 %. Gahutu correspond à *Rubanda nyamwinshi* avec 85 %, mais s'il se subdivise en dix partis, chacun d'eux comptera environ 7 % des Hutu, car, inutile de me raconter des histoires, aucun Tutsi n'adhérera à un parti créé par un Hutu ! Même s'il est de mode de prendre ses distances par rapport au MRND comme s'il ne leur avait pas donné satisfaction en tout, il gardera quand même quelques membres, à peu près 13 %. Il y aura des Hutu qui adhéreront au parti des Tutsi. Vérifiez, vous le constaterez ! Parce que, tel que je l'ai vu en rêve, eux, ils n'auront qu'un seul parti. Dès lors, qui aura gagné ? N'est-ce pas ceux-là qui constituent 14 % ? Et alors, si Kigeli V décide de revenir au Rwanda auprès de ses frères, qui pourra protester ?

Kangura met donc sur le même plan la « guerre que les *Inkotanyi* et leurs complices nous ont imposée » et « l'instauration du multipartisme ». Il propose de commencer par exterminer les ennemis du Rwanda, avant de s'engager vers le multipartisme²². Tout se passe comme si le multipartisme était impossible tant qu'il y aurait des Tutsi dans le pays. Au moment du lancement du multipartisme, en juin 1991, *Kangura* prône plutôt la fusion du MRND et du MDR. Un front politique commun permettrait de donner une solution définitive au problème que les Tutsi posent aux Hutu²³ :

Quant à nous, nous soutiendrons celui qui nous montrera la voie de vaincre les *inkotanyi* et leurs complices, celui qui mettra en place un parti qui nous permettra de sortir de la famine causée par les *inkotanyi* et leurs attaques.

Nous ferons campagne de façon exceptionnelle en faveur de toute personne qui montrera que les Hutu doivent s'unir, s'entraider, communier de manière à interdire à tout autre *inyenzi-inkotanyi* de penser qu'il peut les exterminer, que ce soit pour nos enfants ou pour nos petits-enfants. La personne qui aura constamment en mémoire la révolution de 1959. Que les enfants des *inyenzi* ne recommencent plus à attaquer les enfants des Hutu dans le but de les exterminer.

À la fin de 1991, le même organe se plaint que l'opposition rassemble dans les mêmes partis des Hutu et des Tutsi. Il crie à la trahison du «peuple majoritaire» et il invite tous les Hutu de la région à s'unir dans un front uni contre l'ennemi tutsi²⁴:

Parce qu'il est devenu évident que les Tutsi d'Ouganda, du Rwanda, du Zaïre et du Burundi veulent nous gouverner à travers le corridor hima, il est nécessaire que de nombreux Hutu se coalisent dans le parti PDR-Parmehutu et, si nécessaire, travaillent avec le Palipehutu du Burundi. Ainsi tous les Hutu auront le moyen de s'exprimer et cesseront d'être continuellement tués.

De novembre 1991 à janvier 1992, *Kangura* fait ainsi la publicité d'un nouveau parti, dont la naissance est annoncée dans des encarts spéciaux, le «Parti démocratique pour la révolution» (PDR). La bonne conscience de ces propagandistes de l'identité naturelle est sans limites: au début de 1992, *Kangura* va jusqu'à prêter à la Sainte Famille une intercession auprès de Dieu pour que «les Hutu du monde entier» s'unissent²⁵.

Parallèlement, un groupe d'universitaires originaires du Nord du pays tient des réunions dans le cadre d'un « Cercle des républicains progressistes » avec pour objectif la défense des acquis de la Révolution sociale. Au début de 1992, l'un d'eux, l'historien Ferdinand Nahimana, directeur de l'ORINFOR (Office rwandais d'information) depuis la fin de 1990, publie une note « pour une stratégie de la victoire ». Il y explique que les *inkotanyi* sont issus des *inyenzi* des années 1960, mais plus dangereux qu'eux grâce à « des éléments jeunes, dynamiques, formés dans des académies les plus sérieuses d'Europe, d'Amérique et d'Afrique ». Il ajoute que par ailleurs la démocratie pluraliste risque « d'ébranler la République » et qu'il faudrait plutôt retrouver une unité salvatrice face à l'ennemi commun, comme en 1961-1967²⁶. Bref, le pouvoir « démocratique », selon ces idéologues, c'est celui des Hutu du seul fait qu'ils sont le « peuple majoritaire ». Vouloir le subdiviser en plusieurs partis, c'est le mener à sa perte. Ce cercle de réflexion ouvre le processus qui va s'exprimer ensuite dans la logique du *Hutu power* sous ses différentes formes.

En fait, l'objectif à peine caché de cette propagande pro-hutu est de disqualifier tous les opposants, y compris hutu, et de défendre les tenants du pouvoir en place, c'est-à-dire les leaders du Nord. Or en février 1992 les manifestations organisées par les partis de l'opposition à Kigali ont été un véritable succès. Dans le pays, les autorités nommées par le MRND, notamment les bourgmestres, font face à des mouvements de contestation aboutissant souvent à leur démission ou à leur expulsion. Le gouvernement de transition mis en place quelques mois auparavant et dirigé par Sylvestre Nsanzimana manque totalement de souffle. Les principaux partis de l'opposition

ont refusé d'y participer et continuent de le boudier. Usant de la liberté qu'elle a récemment acquise, la presse dénonce la corruption et surtout les complicités dans les tueries qui endeuillent le pays. Le système Habyarimana est au bord de l'effondrement.

Kangura redouble alors de violence dans la dénonciation du machiavélisme tutsi, prophétisant le retour des corvées et de la chicotte (fouet en cuir)²⁷ :

L'ennemi sait se dissimuler et s'infiltrer intelligemment. Il pénètre dans les racines et tu le découvres en tombant. [...] Votre unité, votre entente et votre solidarité font l'arme indéfectible de votre victoire [en français dans le texte]. S'il n'en est pas ainsi, vous perdez votre temps... L'ennemi nous talonne, il le sait mais vous, vous êtes dans le brouillard...

En janvier 1992, un ancien opposant à Habyarimana, Jean Barahinyura, accuse, depuis l'Allemagne où il vit alors, les *Inkotanyi-Inyenzi* de massacrer des bébés, des jeunes filles et des vieillards et de faire la guerre aux civils et il reproche au parti MDR d'être sourd aux cris des victimes. En guise de solution, il propose d'épurer les partis du «peuple majoritaire» des éléments tutsi qui s'y cachent²⁸. Les extrémistes ne forcent donc plus les Hutu à s'aligner derrière Habyarimana et son parti MRND. Ils acceptent l'idée d'une entente ou d'une coalition entre partis, à condition qu'ils soient ethniquement purs. Annoncée dans les numéros 24, 26 et 29 de *Kangura*, une telle «coalition» voit le jour en mars 1992. Il s'agit en fait d'un nouveau parti extrémiste, formé par des cadres du régime en place et dénommé «Coalition pour la défense de la République» (CDR). Il est censé rassembler les Hutu et ses objectifs sont une somme des clichés du racisme antitutsi²⁹ :

Convaincre les Hutu de toute la terre qu'ils sont un et que leurs difficultés viennent de la même et seule personne. [...] Faire comprendre aux Tutsi que leurs droits s'arrêtent là où commencent ceux des Hutu car ceux-ci sont plus nombreux. [...] Suspendre la décision de supprimer la mention ethnique sur la carte d'identité nationale. [...] Restituer à tous les Tutsi leur ethnie parce que c'est par ce moyen qu'ils arrivent à prendre les postes des Hutu en se faisant passer pour hutu. Créer une commission chargée d'étudier pourquoi les Hutu sont si opprimés dans l'enseignement, l'emploi et sur le plan économique. Chercher à comprendre pourquoi les Tutsi n'épousent pas les femmes hutu.

La CDR permet aussi au parti présidentiel (le MRND) de se dédouaner, en feignant d'avoir des positions moins extrémistes. Mais à la même époque, le MRND crée en son sein une organisation qui va s'avérer redoutable deux ans plus tard, à savoir un mouvement de jeunesse appelé à devenir une véritable milice sous le nom de *interahamwe*. On s'est souvent interrogé sur le sens de leur dénomination : « ceux qui attaquent ensemble », « ceux qui marchent du même pas » ou « ceux qui ont le même but ». Elle joue dès le début un rôle majeur dans la stratégie d'obstruction à la démocratie par une mobilisation ethnique dans la ligne de la Révolution sociale. Dans la brochure éditée en 1972 par la présidence de la République (sous Kayibanda), que nous avons vue plus haut, il était déjà écrit : « Il était indispensable, pour que la démocratie s'enracine, que ce soit les militants *interahamwe* ». Plus loin on lit :

L'Assemblée nationale est encore une fois composée de 47 députés directement élus par le peuple qui leur a confié le mandat de voter des lois en vue du développement du pays. Tous ces 47 députés sont des *interahamwe* : ce qui

veut dire qu'ils ont tous été choisis sur la liste du MDR-Parmehutu³⁰.

La création d'un mouvement portant ce nom en 1992 sonne donc comme un appel à tous les Hutu à se rassembler dans le parti MRND contre les *inkotanyi*, de la même façon qu'ils l'avaient fait jadis dans le Parmehutu contre les Tutsi de l'UNAR. Ce programme de «mouvement de jeunesse», étudié par le comité central du MRND depuis l'été de 1991 et présenté au congrès du MRND (en principe renoué en MRNDD³¹) en mai 1992, lui assigne effectivement pour mission de débaucher les adhérents des autres partis³². Encadrés par des militaires en tenue civile, ces manifestants bruyants, vêtus de tenues bariolées, parfois organisés en cortèges de motos, vont multiplier pillages et violences qui dégèneront en massacres de Tutsi dès le début de 1993.

Cette continuité recherchée et proclamée par les extrémistes entre l'époque du Parmehutu et la remobilisation qu'ils appellent de leurs vœux apparaît de manière terrible sur la page de couverture du numéro de novembre 1991 de *Kangura*. À la question : «Quelles sont les armes que nous utiliserons pour vaincre définitivement les *Inyenzi*?», la réponse était : «Et si on reprenait la Révolution des Hutu de 1959 pour battre les cafards tutsi» (*inyenzi-ntutsi*)! Cette sinistre devinette était accompagnée d'une illustration montrant un portrait du Président Grégoire Kayibanda tourné vers une longue machette toute neuve. Le programme était clair : pour venir à bout des *Inkotanyi*, dont on dit depuis un an que ce sont des *Inyenzi* de retour, il faut recourir aux méthodes des années 1960. À l'époque, on s'en souvient, l'attaque des «cafards» avait été suivie du massacre des Tutsi de l'intérieur.

À la demande d'ouverture, les extrémistes ont donc opposé les intérêts de la République du «peuple majoritaire» issue de la Révolution sociale. Dans cette perspective, le MDR, issu de l'ancien Parmehutu, a été particulièrement attaqué : le parti de la révolution aurait «trahi». Il est intéressant de noter que parmi ses détracteurs, on trouvait des partenaires étrangers, amis du régime rwandais, notamment l'Internationale démocrate-chrétienne (IDC). Les chrétiens-sociaux belges qui avaient soutenu la libération des paysans du Rwanda sont de nouveau intervenus, mais cette fois aux côtés du parti MRND. Pour le secrétaire général de l'IDC, le MDR trahissait pratiquement son idéal³³ :

Le MDR propose un schéma particulièrement dangereux. Selon ce parti, il faudrait constituer un gouvernement de transition, mais non pour réformer l'État. Ce gouvernement aurait pour tâche exclusive de «négocier la paix». Ceci équivaldrait ni plus ni moins à placer le pays sous le contrôle du FPR pour une durée indéterminée.

Sous la pression de la guerre, de la rue et des amis du Rwanda, Habyarimana met néanmoins en place le 16 avril 1992 un gouvernement dirigé par un Premier ministre de l'opposition qui, très vite, engage des pourparlers avec les rebelles du FPR. Il signe avec eux, le 30 octobre 1992, un accord de partage du pouvoir. Pour les extrémistes, cet accord est une trahison. Dès cette époque, des éléments du MDR prennent leurs distances et amorcent la constitution d'une aile dissidente qui débouchera en 1993 sur la logique dite de *Hutu power* et sur un rapprochement avec Habyarimana³⁴.

Quant aux extrémistes ils laissant exploser leur haine. Dans un discours enflammé prononcé le

22 novembre 1992, un leader du MRND, Léon Mugesera, universitaire, diplômé de l'université Laval au Canada, vitupère contre tous les partis de l'opposition (MDR, PSD, PL et PDC), coupables de négocier. Il dénonce la ministre de l'Éducation, Agathe Uwilingiyimana, «cette femme éhontée³⁵», dont la faute est d'avoir mis en cause les sacro-saints quotas scolaires. Et surtout, il accuse tous les Tutsi de collaboration avec les rebelles et il les menace d'extermination³⁶:

Vous savez qu'il y a au pays des «*inyenzi*» qui ont profité de l'occasion pour envoyer leurs enfants au front, pour aller secourir les «*inkotanyi*». [...] Pourquoi n'arrête-t-on pas ces parents qui ont envoyé leurs enfants et pourquoi ne les extermine-t-on pas? Pourquoi n'arrête-t-on pas ceux qui les amènent et pourquoi ne les extermine-t-on pas tous? Attendons-nous que ce soit réellement eux qui viennent nous exterminer? [...]

Au cas où donc, la justice n'est plus au service du peuple, comme cela est écrit dans notre Constitution que nous avons votée nous-mêmes, c'est-à-dire qu'à ce moment, nous autres composantes de la population au service de laquelle elle devrait se mettre, nous devons le faire nous-mêmes en exterminant cette canaille. [...]

Dernièrement j'ai dit à quelqu'un qui venait de se vanter devant moi d'appartenir au PL. Je lui ai dit: «L'erreur que nous avons commise en 1959 est que, j'étais encore un enfant, nous vous avons laissés sortir». Je lui ai demandé s'il n'a pas entendu raconter l'histoire des Falashas qui sont retournés chez eux en Israël en provenance de l'Éthiopie. Il m'a répondu qu'il n'en savait rien! Je lui ai dit: «Ne sais-tu pas donc ni écouter ni lire? Moi, je te fais savoir que chez toi c'est en Éthiopie, que nous vous ferons passer par la Nyabarongo pour que vous parveniez vite là-bas».

La hantise savamment et méthodiquement entretenue d'une remise en cause de la Révolution sociale

et la thèse d'un projet de génocide contre les Hutu ont servi d'arguments pour contrer la démocratisation et la recherche de la paix. Le primat de l'identité postulait une « guerre des races » et interdisait de réfléchir à un avenir débarrassé de cette obsession. Chacun était censé penser en fonction de son sang. Comme on a pu le voir, cette propagande n'est pas le fait de marginaux ou d'hallucinés. Elle est revendiquée et théorisée par des intellectuels *a priori* respectables, qui, aux côtés de militaires et de membres de la Sûreté, tirent les ficelles de la ligne éditoriale de *Kangura*.

LA MISE EN SCÈNE DE LA « GUERRE ETHNIQUE »

Mais comme si les textes et les caricatures n'avaient pas suffi pour inculquer cette vision biologisée de la société, il a fallu l'accompagner d'un travail de conscientisation active des masses par la violence, au nom d'une « autodéfense civile ».

Logique et pratique d'une guerre raciale

Dès août 1991, le Secrétaire national du MRND Édouard Karemera diffusait, une « Note relative à la propagande d'expansion et de recrutement » dont il recommandait l'application, même si, d'après lui, elle provenait des partis d'opposition³⁷. Cette note, inspirée (à son corps défendant) d'un cours du sociologue de la communication Roger Muchielli, synthétisait au premier degré « les conceptions de Goebbels, Lénine et Tchakhotine » sur les stratégies de propagande et de contre-propagande, et elle conseillait précisément de recourir à « l'accusation en miroir », consistant à « imputer aux adversaires les intentions que l'on a soi-même », afin de « développer chez les bonnes âmes la certitude qu'en face de tels

adversaires les honnêtes gens se trouvent en état de légitime défense». Une manipulation que l'on retrouvera tout au long de la crise.

D'autre part, le chef d'État-major, Déogratias Nsabimana, avait fait préparer depuis la fin de 1991 une note sur «l'identification de l'ennemi», qui est diffusée en septembre 1992. Ce terme recouvrait bien sûr le FPR, mais aussi les opposants politiques qui «détournaient l'opinion nationale du problème ethnique vers le problème socio-économique entre les riches et les pauvres». En vrac étaient mentionnés : les réfugiés tutsi, les Tutsi de l'intérieur, les Hutu mécontents du régime, les étrangers mariés à des femmes tutsi, «les peuplades nilo-hamitiques de la région», les chômeurs et les criminels en fuite, etc.³⁸

Une «autodéfense civile» va pouvoir se mettre en place sur la base de cette mise en condition de la société. Une théorisation du conflit, prolongeant la guerre révolutionnaire déjà rodée par le colonel Logiest trente ans plus tôt, se développe donc parallèlement à la recherche de la paix et aux efforts de démocratisation, encouragés par la communauté internationale. La question de l'implication de militaires français dans l'élaboration de cette stratégie a été posée³⁹. Après une «attaque simulée de Kigali dans la nuit du 5 au 6 octobre 1990⁴⁰», qui avait servi à justifier l'intervention militaire française, celle-ci était en effet devenue en 1992 une durable mission d'appui, de conseils et d'entraînements affectée à l'ensemble de l'armée rwandaise. Ses prolongements politiques étaient manifestes : un service de police judiciaire informatisé intitulé «Centre de recherches criminelles et de documentation» est mis en place en 1992-1993 au sein de la gendarmerie par la coopération militaire française⁴¹.

Pourtant, le général Jean Varret, chef de la Mission militaire de coopération de 1990 à avril 1993⁴² :

[à qui] la gendarmerie rwandaise avait demandé, avec l'appui de l'ambassadeur, une formation d'officier de police judiciaire, afin de pouvoir mener efficacement des enquêtes intérieur [...] n'avait envoyé que deux gendarmes car il s'était vite rendu compte que ces enquêtes consistaient à pourchasser les Tutsis, ceux que le colonel Rwagafilita appelait la « cinquième colonne ».

Toujours selon la Mission parlementaire d'information de 1998, l'attaché de Défense à Kigali, René Galinié, redoutait dès le 24 octobre 1990 « l'élimination physique à l'intérieur du pays des Tutsis par les Hutus⁴³ » et « la menace d'un possible génocide a été sous-estimée, alors que se multipliaient, dans la plupart des partis politiques, des branches extrémistes ouvertement racistes⁴⁴ ».

Les extrémistes ont conduit les civils à s'approprier le droit de violence contre les Tutsi. Dans le contexte idéologique du Rwanda, apparemment méconnu des partenaires étrangers à l'époque, cette dérive était porteuse du pire. Or à plusieurs moments, de 1991 à 1993, on assiste à de véritables répétitions générales, à des mises en scène de massacres bien réels. Nous en citerons seulement deux exemples, le massacre des Bagogwe et les tueries du Bugesera.

Le massacre des Bagogwe

Les Bagogwe étaient un groupe de Tutsi atypiques. Ils pratiquaient un élevage semi-nomade au nord-ouest du pays, entre Gisenyi et Ruhengeri, depuis des siècles. Il s'agissait de paysans plutôt misérables qui étaient toujours restés à l'écart du pouvoir. En fin janvier 1991, les *inkotanyi* s'emparent durant

24 heures de la ville de Ruhengeri et attaquent aussi trois secteurs de la commune voisine de Kinigi. Dans les jours qui suivent, en représailles, de nombreux Bagogwe sont tués systématiquement, notamment dans huit communes des deux préfectures de Ruhengeri et de Gisenyi. Les témoignages évoquent la destruction des cases, le pillage des biens, l'abattage du gros bétail, le massacre de familles entières sans distinctions de sexe ou d'âge. Une enquête internationale publiée en janvier 1992 estime entre mille et mille cinq cents le nombre des Bagogwe tués ou disparus durant l'année 1991⁴⁵. Elle signale le rôle décisif des bourgmestres de Mukingo, de Nkuli et de Kinigi dans cette tuerie, Le journal d'opposition *Rwanda Rushya* avait dénoncé courageusement ces crimes dès août 1991⁴⁶. En novembre suivant, *Kangura* y trouve au contraire une preuve supplémentaire de la fourberie des Tutsi qui, en se faisant passer pour morts, donneraient, à la presse « complice » un argument pour dénigrer à tort et démoraliser l'armée rwandaise⁴⁷. Malgré leurs discours de haine incessants, les extrémistes, cette fois comme les autres, n'assumèrent pas les tueries qu'ils avaient encouragées et dont l'aspect génocidaire était déjà patent.

Les massacres du Bugesera

Mais les violences qui soulevèrent le plus d'émotion, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays, sont celles qui éclatent au Bugesera au début de mars 1992. Le 3 mars, Radio Rwanda diffuse un prétendu « scoop » : le texte d'un communiqué signé d'une « Commission interafricaine pour la non-violence » installée à Nairobi qui prétend révéler un vaste complot criminel et énumère une liste de

22 personnalités liées au régime, que le FPR se préparerait à assassiner.

Or cette prétendue Commission est inconnue. En fait le numéro d'origine du fax montre que ce communiqué est parti du bureau du MRND. Diffusé à cinq reprises, il est présenté comme la divulgation d'un document du Front patriotique rwandais. Le ton du message et sa répétition tout au long de la journée constituent un appel évident à la violence. Il n'y a rien de naturel ni de spontané dans sa diffusion. Contrairement aux plus règles élémentaires de la déontologie de l'information, le directeur de Radio Rwanda n'a fait procéder à aucune vérification sur l'authenticité du texte. C'est une opération politique inspirée par le principe de la «propagande en miroir».

Cette diffusion provocatrice est surtout destinée à la région du sud-est du Rwanda, le Bugesera où vivent beaucoup de Tutsi, descendants des réfugiés de 1959, et où les tensions politiques sont avivées depuis des mois par les autorités locales. Fidèle Rwambuka, bourgmestre de Kanzenze, est le chef d'orchestre de cette campagne. Dès le mois d'octobre 1991, il a ordonné une série d'arrestations de jeunes Tutsi accusés d'être des «complices» du FPR. L'incitation directe à la violence ethnique prend l'allure, dans cette région, d'un signal attendu. Selon l'enquête menée en janvier et février 1993 par la FIDH, l'extrémiste Hassan Ngeze avait commencé, dès le mois de décembre 1991, à distribuer dans les communes du Bugesera des exemplaires du numéro 26 de son journal, *Kangura*, celui qui rappelait, image à l'appui, le rôle de la machette dans la Révolution sociale.

Aussitôt après la diffusion du tract au micro de Radio Rwanda, le Bugesera s'embrase. Dans la nuit

du 4 au 5 mars, des groupes de miliciens *interahamwe*, venus de Kigali et appuyés par des éléments en civil de la Garde présidentielle, fondent sur la population tutsi. Ils brûlent les cases, tuent, violent et tentent d'entraîner la population hutu à «l'auto-défense». Des milliers de Tutsi apeurés trouvent refuge dans les églises proches ou dans de petits centres locaux où ils espèrent trouver protection. Pour permettre aux tueurs de faire un maximum de victimes, les autorités isolent la scène des crimes. Les communications téléphoniques sont coupées et la route est barrée à ceux qui veulent se réfugier vers d'autres régions. À Kigali, le pouvoir central sait ce qui se passe. Le préfet et le sous-préfet ont été vus dans le secteur. Mais alors que partout les maisons brûlent et que des groupes armés de machettes et de gourdins incrustés de clous vont librement d'une colline à l'autre, ces deux hautes autorités font tout pour empêcher les gens d'accéder aux paroisses et vont même jusqu'à y couper l'eau du robinet. Sur les antennes de Radio France Internationale, Antonia Locatelli, une missionnaire laïque d'origine italienne qui est dans la région depuis 22 ans, lance un appel au secours. Elle est assassinée⁴⁸. Son corps repose aujourd'hui au pied de l'église où les rescapés de mars 1992 seront massacrés deux ans plus tard. La crise aura fait au moins 300 morts en quelques jours : la machine génocidaire était en rodage

François-Xavier Nsanzuwera, à l'époque procureur de la République de Kigali, a suivi de près ces événements. Son témoignage sur la passivité des autorités et leur volonté d'étouffer toute information et toute réaction est accablant. Il décrit une région dévastée par des bandes armées agissant ouvertement. Mis au courant des actes de violence, le chef

du parquet de Nyamata s'est contenté d'avertir un inspecteur de police dont il savait qu'il ne pourrait rien faire pour arrêter les crimes, puisqu'il était lui-même tutsi. De passage au bureau du bourgmestre de Nyamata, Nsanzuwera s'entend dire que la «situation est calme»! Le premier substitut lui répète la même chose⁴⁹.

En juin 1992, le journal d'opposition *Kanguka* dénonce ces massacres⁵⁰. Malgré la réprobation de l'opinion publique, personne ne sera jamais jugé. La connivence du régime a bénéficié en outre de la passivité des observateurs internationaux, à commencer par celle de l'ambassade de France: depuis 1990 l'ambassadeur Georges Martres ne voyait dans cette dérive extrémiste qu'une façon de «ressusciter les haines ancestrales contre la féodalité tutsi⁵¹».

Pendant les quatre années qui ont précédé le génocide de 1994, les signes annonciateurs de la tragédie n'ont donc pas manqué. Les Tutsi, visés par ce racisme, étaient partagés sur le sort qui leur serait réservé. Certains ne voulaient pas y croire. À force de «s'entendre dire au cabaret, même dans la bouche de nos amis hutu, qu'on allait nous massacrer, on finissait par prendre cela pour une mauvaise plaisanterie», expliquait après le génocide un universitaire dont toute la famille avait été massacrée alors qu'il était en stage en France⁵². D'autres ont eu la même préoccupation que des familles juives en France en 1940 (celle du psychologue Boris Cyrulnik à Bordeaux par exemple), celle de sauver au moins leurs enfants: c'est ainsi que le 9 septembre 1992, un certain Jean-Népomucène, fonctionnaire à Nyanza, écrivait à un proche, qui travaillait à Paris dans une organisation internationale⁵³:

Puis-je te demander de me chercher un bienfaiteur à qui je peux confier l'un de mes enfants pour assurer au moins la survie de l'un de mes enfants. Car ici on ne dort pratiquement pas ; chaque nuit nous réserve des surprises. Je peux lui payer le ticket d'avion. [...] Nous sommes traumatisés par les Interahamwe du MRND, militaires entraînés à exterminer une catégorie de gens sur base ethnique et régionale [...].

Au printemps de 1993, alors que la reprise des massacres antitutsi dans plusieurs régions en janvier 1993 a provoqué une nouvelle attaque du FPR au nord du pays, une commission d'enquête internationale s'efforce en vain de mettre en garde les opinions publiques sur la logique de génocide qui couve au Rwanda⁵⁴. Ce qui frappe en effet dans ces pogromes successifs (plusieurs centaines de morts, des milliers de blessés, de propriétés détruites et de familles déplacées), c'est qu'ils ne sont pas le fait d'une dictature aux abois, mais bel et bien celui d'un régime consolidé par l'assistance étrangère, notamment française, et qu'ils traduisent une froide détermination politique. Ces massacres ont fonctionné comme des répétitions générales du génocide. Ils éclairent de façon significative les méthodes qui ont conduit à l'horreur de 1994, et en particulier les ressorts d'une mise en condition calculée de la population : intoxication, fausses nouvelles, création d'un climat de panique, provocations, tout ce qui ressort de la technique de la propagande dite « en miroir ». On voit que le Rwanda est alors replongé dans une culture de la machette, déjà rodée trente ans plus tôt, mais aussi dans une fourberie structurée particulièrement moderne et qui n'a rien à voir avec un trait ethnographique !

LES ASSASSINS DE L'ESPOIR (1993-AVRIL 1994)

La reprise du conflit durant quelques semaines au nord du pays au début de 1993, entraînant l'exode vers le sud de centaines de milliers de personnes, a facilité une relance de la campagne contre tout accord avec le FPR et l'aggravation de la propagande raciste contre les Tutsi. À défaut de rassembler tous les Hutu dans la CDR, les extrémistes vont s'orienter vers la stratégie dite de « *Hutu power* ». Progressivement les différents partis d'opposition se scindent entre une aile favorable aux négociations et une aile favorable à une position dure : le MDR, le PL et même le PSD voient apparaître des courants dits *Hutu power*, qui déstabilisent la démocratisation en cours. Cette ligne offre en outre une nouvelle donne au groupe politico-militaire dirigeant, en lui permettant d'instrumentaliser la haine raciale pour se maintenir au pouvoir.

LE « *HUTU POWER* » CONTRE LA PAIX : LE BOUC ÉMISSAIRE TUTSI

L'entreprise de sabotage de négociations de paix avait commencé en fait, on l'a vu, dès l'été de 1992.

Elle a été relancée, dans cet esprit, au début de 1993, dans la foulée d'une nouvelle vague de pogromes au nord-ouest du pays. En février 1993, le professeur Ferdinand Nahimana, proche du clan présidentiel, diffuse une note sur la nécessité d'une « autodéfense » des civils en appui aux Forces armées. S'adressant en tant qu'universitaire aux fonctionnaires, aux religieux et aux militants politiques, il écrit¹ : « C'est à cette élite que revient la dernière offensive [*sic*] pour vaincre l'ennemi du Rwanda et asseoir la victoire, garantie de la démocratie. »

Il s'agissait de défendre une république pure et dure, tant contre le FPR que contre l'opposition interne censée en trahir l'idéal. Ce discours belliqueux contre les *inkotanyi* cachait mal une dénonciation globale des Tutsi. Au même moment, la dimension raciste de cette mobilisation contre « l'ennemi » s'exprime crûment dans les colonnes de *Kangura*² :

Un cafard ne peut pas donner naissance à un papillon. Et c'est vrai. Un cafard donne naissance à un autre cafard. 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. [...]

Les spécialistes de la génétique humaine nous disent que la faiblesse démographique des Tutsis [*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...

Le caractère moderne de ce primordialisme biologique est frappant et nous emmène bien loin des propos d'une simple vindicte « ethnique » à l'africaine. Ce que défend *Kangura*, c'est une guerre frontale qu'il justifie par l'histoire du Rwanda censée reposer sur un antagonisme ethnique fondamental³ :

La guerre entre les Hutu et les Tutsi ne date pas d'aujourd'hui, elle a commencé il y a longtemps. Lorsque les Tutsi sont arrivés au Rwanda, les Hutu avaient le pouvoir. Par la force et la malice, ils leur enlevèrent ce pouvoir et le gardèrent durant 400 ans. Alors qu'ils sont une minorité. En 1959, le peuple majoritaire s'est révolté et a pris sa revanche sur les Tutsi. Les Tutsi ont essayé par tous les moyens de récupérer le pouvoir passé au peuple majoritaire. Ils ont alors lancé plusieurs attaques sur le Rwanda souverain jusqu'à ce jour. Les Hutu étant décidés à ne pas retourner dans la situation de vaincus, les attaques des Tutsi se sont toujours soldées par un échec. Tel est le problème, tout le reste est de la littérature !

[...] Au lieu de perdre notre temps à Arusha, ouvrons une conférence nationale entre les leaders hutu sous la présidence de Martin Bucyana, président de la CDR. Côté tutsi, la délégation serait conduite par Kigeri V Ndahindurwa, le plus grand des *inyenzi*. Kagame (FPR) et Barayagwiza (CDR) devraient être aussi présents. Les vraies questions seront alors traitées dans toute la sincérité et sans malice comme cela se fait à Arusha.

[...] Il faudrait ici faire observer aux *inyenzi* que s'ils ne changent pas d'attitude et persévèrent dans leur arrogance, le peuple majoritaire mettra au point une force composée de jeunes Hutu. Cette force sera chargée de briser la résistance des enfants des Tutsi. Nous devons cesser de tâtonner.

La complexité sociale et politique du pays est donc, selon cette vision, un masque trompeur et la seule réalité serait l'opposition des Hutu et des Tutsi.

Dans cette logique, les extrémistes seraient par définition les représentants des Hutu. Nous retrouvons ici un discours bien connu également dans les extrêmes droites européennes, sur le fait qu'elles diraient simplement tout haut ce que tout le monde est censé penser tout bas. Au début de 1993, une caricature de *Kangura* illustre cette vision sous le titre «Arusha nous amène la guerre des ethnies». On y voyait deux colonnes confrontées, d'un côté des porteurs de gourdins, menés par le leader CDR Martin Bucyana, et de l'autre des combattants du FPR menés par Kagame. Le premier exige d'entrer au gouvernement et le dessinateur fait dire au second: «Plutôt que de disparaître, nous préférons négocier⁴».

Malgré cela, au bout d'une année d'intenses tractations, le gouvernement rwandais et le FPR signent le 4 août 1993 à Arusha un accord de paix. Les Rwandais respirent. L'accord est salué comme la fin de la guerre civile et comme une porte d'entrée en démocratie. La confiance qu'il inspire tient d'abord aux appuis dont il bénéficie. Tous les pays de la région, notamment le Burundi, l'Ouganda, le Zaïre et la Tanzanie, dont le gouvernement jouait le rôle de facilitateur, s'étaient impliqués dans les négociations. Des pays amis, dont la France, la Belgique et les États-Unis, avaient le statut d'observateurs. Par le biais de leurs ambassadeurs, d'autres pays et organisations suivaient de près le processus: le Canada, la Grande-Bretagne, les Pays-Bas, l'OUA et l'ONU. Les représentants du Secrétaire général et des présidents en exercice de l'OUA ont cosigné tous les protocoles.

La foi dans l'accord de paix d'Arusha est aussi fondée sur son contenu. Les parties s'étaient engagées à instaurer un État de droit au Rwanda.

L'accord disqualifiait toutes les discriminations, ethniques ou régionales. Il mettait ainsi fin à la politique dite « d'équilibre » fondée sur la pratique des quotas. La première conséquence était l'acceptation du rapatriement des anciens réfugiés. Pour beaucoup de familles tutsi séparées depuis trente ans, entre ceux qui étaient restés dans le pays et les exilés, l'accord de paix annonçait d'heureux moments de retrouvailles. Les milliers de déplacés de guerre allaient enfin pouvoir revenir sur leurs terres après les conditions précaires des camps.

Mais les connaisseurs du pays restaient dubitatifs. Depuis le début des négociations, Habyarimana et son entourage n'avaient pas cessé de glisser des grains de sable dans les rouages du processus. L'accord signé, le MRND et la CDR vont tout faire pour en empêcher l'application. On ne s'étonnera pas que, dès le 17 août 1993, *Kangura* publie un communiqué du parti CDR rejetant « des accords qui contiennent des points susceptibles de conduire à la guerre civile ou d'aider un groupe à prendre le pouvoir par la force ou par d'autres méthodes contraires aux règles de la démocratie au détriment de 85 % de la population rwandaise ». Les fondements de la Révolution sociale sont invoqués. *Kangura* réaffirme qu'il est impossible de réconcilier les Hutu et les Tutsi : « Tous ceux qui ont essayé de le faire ont échoué », car « le seul objectif des Tutsi est de prendre le pouvoir ». Heureusement, « le peuple majoritaire veille [...] Il est au courant de la trahison d'Arusha... Il saura comment se comporter⁵ ». L'accord est ainsi présenté comme « mort-né ».

Dans une exhortation en dix points qui rappelle les « 10 commandements du Hutu », cet organe conseille aux Hutu de s'inspirer de la position

radicale de la CDR. Nous extrayons un florilège de cette littérature de guerre⁶ :

1. Toi Muhutu qui a repris tes biens en 1959 aussitôt après la fuite des Inyenzi du Rwanda, abandonne-les, les Inyenzi sont venus les reprendre conformément aux accords d'Arusha. Cela ne me regarde pas, moi je suis CDR.

7. Fonctionnaire de l'État, cède ton bureau, laisse la place aux Inyenzi comme les accords d'Arusha le disent. Cela ne me regarde pas, moi je suis CDR.

8. Hutu, tous, préparez-vous à être soignés par des Inyenzi qui ne font pas attention aux aiguilles pleines de Sida, les Accords d'Arusha leur ont donné les pleins pouvoirs dans le domaine de la santé. Cela ne me regarde pas, moi je suis CDR.

Pourtant, en décembre 1993, deux points fondamentaux de l'application de l'accord étaient réalisés : la Mission des Nations unies pour l'assistance au Rwanda (MINUAR) était à Kigali, les représentants du FPR également. Mais la situation politique interne se dégradait de jour en jour. Les compétitions liées au choix du chef du gouvernement, à la nomination des ministres et à la désignation des candidats à l'Assemblée nationale de transition, accentuaient les dissensions au sein des partis de l'opposition, déchirés entre partisans du compromis et extrémistes⁷. Le contexte régional renforça cette tension : le 21 octobre, le président hutu du Burundi, Melchior Ndadaye, est assassiné par des militaires tutsi mutinés, ouvrant une vague de violences dans ce pays. Cette crise est aussitôt exploitée par les partisans du *Hutu power* au Rwanda.

La lecture de la presse extrémiste entre août 1993 et avril 1994 montre que ces organes ont tout fait pour saboter les accords de paix en s'attaquant à tous leurs acteurs, rwandais et étrangers et en appelant « la

population» à reprendre ses affaires en mains. Un climat de peur est entretenu : au début de 1994, *Kangura* prétend dévoiler des projets de « plan final » et accompagne cela de menaces très claires de représailles contre les Tutsi de l'intérieur, comme l'avait fait Kayibanda en 1964⁸ :

Ce qu'on ne dit pas aux Inyenzi, c'est que s'ils redressent la tête, il ne sera plus nécessaire d'aller se battre contre l'ennemi qui est resté dans le maquis, nous commencerons par nettoyer l'ennemi qui est à l'intérieur du pays. [...] On connaît maintenant ceux qui aident l'ennemi, ils se sont suffisamment dévoilés. Que les Inyenzi aient le courage de savoir ce qui les attend, qu'ils comprennent que s'ils commettent une erreur ils seront exterminés. Qu'ils sachent que s'ils attaquent encore une fois, aucun complice ne restera sur le sol rwandais. Maintenant, tous les Bahutu sont unis.

Les extrémistes du *Hutu power* se sont trouvés d'autres têtes de Turc en la personne des soldats belges de la MINUAR qu'ils accusent de différents forfaits et qu'ils décrivent comme des amis de longue date des Tutsi. Quant à leur chef, le général canadien Roméo Dallaire, il est décrit de manière particulièrement ignoble comme un pantin de prostituées tutsi⁹. Le cliché raciste visant les femmes, porté par les « 10 commandements du Hutu » depuis 1990, est resservi jusqu'à la lie.

En fait, ces extrémistes songent aussi à se protéger contre le risque de poursuites judiciaires pour les massacres perpétrés depuis 1990, en tâchant d'y impliquer toute la population. Le journal *Ikindi* évoque bien ce contexte en décembre 1993¹⁰ :

Au cours de cette guerre, un Mugogwe a perdu tous les membres de sa famille. Il connaît bien les assassins qui,

de temps en temps, se félicitent de leurs forfaits et de leur liberté jamais entravée. Un paysan a perdu deux fils sur le champ de bataille. Il sait qu'ils ont été fauchés par le canon du FPR qui s'apprête à rentrer et vivre avec lui. Un ancien fonctionnaire a perdu son boulot après avoir par miracle échappé à la mort au 1930 [la prison de Kigali]. Il n'a pas perdu de vue celui qui l'a pointé du doigt comme un complice du FPR. [...] Comment oublier si tôt. Même la chasse aux nazis se poursuit encore près d'un demi-siècle après la seconde guerre mondiale.

Entre juillet 1993 et juillet 1994, l'extrémisme peut compter sur un nouvel outil médiatique, la «Radio-télévision libre des milles collines» (RTLTM).

LE LANCEMENT DE LA RTLTM: UNE RADIO POPULISTE

Dans un pays où la majorité de la population ne sait pas lire, la radio est un puissant moyen de diffusion des idées. La RTLTM, créée en avril 1993¹¹, commence à émettre trois mois plus tard. Dans le capital de cette radio privée, les portefeuilles d'actions de la famille de Habyarimana, de ses proches, des officiers, des chefs d'entreprises et des leaders politiques du Nord, pèsent lourd. Un homme d'affaires allié à la famille Habyarimana à travers l'union matrimoniale de leurs enfants, Félicien Kabuga, est l'actionnaire principal. Grâce à l'influence de ses actionnaires, la RTLTM dispose de moyens confortables. Débauchant les journalistes de Radio Rwanda, elle réunit très vite une équipe rédactionnelle de qualité. Trois des salariés, Gaspard Gahigi, Kantano Habimana et Noël Hitimana, sont des journalistes professionnels qui ont fait leurs armes au sein de l'ORINFOR et dont le talent est généralement reconnu. Usant de cette

expérience, ils initient une nouvelle manière de faire de la radio au Rwanda, en s'inspirant d'un projet de «radio rurale» qui avait été discuté dans les milieux catholiques. Le ton interactif, le vocabulaire et le style sont séduisants. Ils font passer de la bonne musique, entraînante, celle d'une «radio sympa». Tout le monde l'écoute. Sur l'antenne, les journalistes ne se présentent pas comme des idéologues, mais comme de simples gens qui bavardent, davantage préoccupés de dire la vérité – *radio y'ukuri* – aux paysans confrontés à la guerre des Tutsi du FPR et à la trahison des politiciens. Techniquement, la RTLTM avait, en mars 1994, la capacité de couvrir la totalité du Rwanda. Puissamment protégée, elle se permet de dire tout et n'importe quoi.

Au niveau de la ligne éditoriale, deux hommes ont joué un rôle de premier plan : l'historien Ferdinand Nahimana, ancien directeur de l'ORINFOR (poste dont il avait dû démissionner à la suite de l'affaire du Bugesera de mars 1992), et d'autre part Jean-Bosco Barayagwiza, un des fondateurs de la CDR, haut fonctionnaire des Affaires étrangères, tous deux issus du Nord-Ouest. D'après de nombreuses sources, le premier contrôlait la programmation, le fonctionnement et la gestion de la RTLTM, dont il était le fondateur.

Kangura se félicite ouvertement de ce nouvel allié dans son combat pour «le réveil des Hutu¹²» :

Voilà la radio et la télévision qui vont aider *Kangura* à finaliser les objectifs des Bahutu. Sur le champ de bataille, les Forces armées rwandaises ont gagné la guerre, au niveau de la presse, *Kangura* a gagné, et aujourd'hui, c'est notre radio-télévision qui gagne. Elle a d'ailleurs été appelée *la Radio de ceux qui luttent pour la défense de la République*. Vous qui n'acceptez pas la République, la RTLTM

et *Kangura* vont vous montrer où est votre place. La RTLM radio 106 FM a commencé ses émissions le 8 juillet 1993 [...]. RTLM, sois pour nous le signe de l'unité du peuple majoritaire, sois la voix qui réveille et défend le peuple majoritaire.

Sur sa couverture, le même numéro montre les principaux artisans de cette radio aux côtés de Hassan Ngeze. Le dessinateur fait dire à Ferdinand Nahimana : « Que la RTLM soit le lieu de rencontre des intellectuels hutu qui travaillent pour le peuple majoritaire ». De son côté, Radio Muhabura, l'organe d'expression du Front patriotique rwandais, n'est audible que sur une zone restreinte et n'émet que quelques heures par jour : elle diffuse des messages politiques hostiles au régime, mais se garde de recourir à un discours de haine « ethnique¹³ ».

L'apparente ouverture du pays au pluralisme n'a finalement pas débouché sur la pluralité de l'information. En janvier 1994, après avoir suivi quelques émissions du dernier né des médias au Rwanda, un journaliste rwandais (de l'opposition hutu), Vincent Rwabukwisi, fait toucher du doigt le rôle effectif de la RTLM dans la phase cruciale qui sépare les accords d'Arusha et le génocide¹⁴ :

Le Rwanda possède aujourd'hui trois radios : Radio Rwanda, Radio Muhabura et la RTLM. C'est un bon progrès. Nous souhaitons même que d'autres radios naissent. De cette façon, les Rwandais auront accès à une information variée. Ils pourront juger par eux-mêmes et savoir qui ment. Mais ce qui est manifeste, c'est qu'il vaut mieux en rester à la seule Radio – dite Radio de Habyarimana –, que d'avoir de multiples RTLM. La RTLM a opté pour la voie du mensonge dans le but de diviser, d'opposer les Hutu aux Tutsi, au Rwanda, au Burundi ou partout ailleurs où ils se trouvent. Pendant que tout le monde

essaye de faire comprendre aux Hutu et aux Tutsi qu'ils sont des frères et qu'ils doivent vivre ensemble fraternellement, la RTLM s'applique à leur faire comprendre qu'ils n'ont aucun lien, qu'ils sont les ennemis les uns des autres et que la haine doit grandir chaque jour davantage et éternellement. [...] Il est triste de voir que des hommes qui ont étudié le métier de journaliste (tous les trois Gahigi, Kantano et Noël comptent parmi les journalistes professionnels!), se retournent et déshonorent le métier, sèment la zizanie sous le prétexte qu'il n'y a plus d'autorité dans ce pays et se mettent à la solde des criminels qui les manipulent par le moyen de l'argent.

Dans la campagne contre l'application des accords de paix, Ferdinand Nahimana intervient lui-même publiquement sur ses antennes à la fin d'octobre 1993. Il parle d'accords mal négociés et d'agenda caché. Il estime que l'armée rwandaise a été trahie. Il regrette que les autres partis politiques n'aient pas suivi le MRND lorsque celui-ci a organisé, en janvier 1993, des manifestations pour arrêter les négociations. Le 28 mars 1994, une semaine avant le début du génocide, il revient à la charge en rediffusant sa note de février 1993 vue plus haut¹⁵. En décembre 1993, aussitôt après l'arrivée du bataillon du FPR dans la ville de Kigali, Gaspard Gahigi, rédacteur en chef de cette radio, lance des mises en garde contre ceux qui pourraient croire la guerre finie, car, dit-il, «la colère n'est pas encore éteinte¹⁶». C'est cette colère que les médias extrémistes s'emploient à entretenir.

Comme pour mettre définitivement fin à l'espoir, cette radio multiplie les pseudo-révélations alarmistes, à la manière du communiqué de mars 1992 qui avait suscité les tueries du Bugesera. Le 22 décembre 1993, la RTLM annonce qu'un prétendu «groupe des Hutu du FPR» aurait révélé

qu'après la mise en place du gouvernement de transition élargi, le FPR envisagerait d'assassiner le président Habyarimana. Les complices désignés sont évidemment des Tutsi, mais aussi des Hutu « traîtres » du parti PSD, etc.¹⁷

Un fonctionnaire du ministère de l'Information note à la fin de 1993 que la RTLM établit systématiquement des équations entre FPR et Tutsi de l'intérieur ou entre FPR et opposants hutu, rendant les Tutsi responsables de tous les maux. En raison de cela, le ministre de l'Information, Faustin Rucogoza, adresse des mises en garde sévère aux responsables de cette radio, notamment lors d'une réunion tenue le 10 février 1994¹⁸:

Il est grand temps de rentrer dans l'ordre dans l'intérêt supérieur de la nation qui est, aujourd'hui, la réconciliation et la reconstruction d'un pays meurtri par une guerre absurde qu'il est extrêmement dangereux de reprendre. [...] Dans mon entendement, violer un accord de paix est synonyme de choisir la guerre. Êtes-vous prêt à assumer la responsabilité de replonger le pays dans une guerre dont les conséquences sont incalculables? [...] Pourquoi cette désinformation visant à exploiter l'ignorance de la population en résumant les problèmes de ce pays à l'antagonisme ethnico-régional que la plupart des Rwandais refusent justement? [...] C'est pourquoi j'exige que dès à présent la RTLM cesse de se comporter comme elle se comporte aujourd'hui et marche dans la ligne de la politique nationale en matière d'information. Entre autres choses, je demande que cesse la diffusion des chansons ressassant la haine raciale ou les hostilités, car on ne peut faire la paix en prêchant la guerre.

Est-ce un hasard si cet homme politique hutu du parti MDR sera assassiné dès le 7 avril 1994 par la Garde présidentielle?

UNE VEILLE DE GÉNOCIDE

Entre juillet 1993 et avril 1994, durant les mois qui précèdent le déclenchement du génocide des Tutsi, les journaux extrémistes et la RTLM travaillent donc la main dans la main pour empêcher la mise en place du gouvernement de transition prévu par les accords de paix d'Arusha et attiser une véritable haine raciste. Et, on vient de le voir, cette propagande n'est pas portée par des éléments marginaux de la société, mais par des cadres supérieurs, ouvertement à la RTLM et en sous-main à *Kangura*. Elle traduit sans ambages la position des milieux politiques dirigeants, liés au parti MRND et au cercle présidentiel. Rétrospectivement, on peut se demander comment les observateurs internationaux n'ont pas perçu ce qui se préparait.

La logique de la haine était claire. Elle a notamment pris deux formes, celle d'une théorisation raciale récurrente et celle d'un prophétisme glauque, annonçant des torrents de sang.

L'exaltation des différences raciales prend la forme, bien rodée, du rappel de la Révolution sociale et de l'appel à l'union sacrée des Bahutu, face à un « comité international des Tutsi » qui ferait du *Fund raising*¹⁹. Dans son émission de fin octobre 1993, Ferdinand Nahimana affirme que 90 % des membres du FPR sont des Tutsi et que les *Inkotanyi* sont les *Inyenzi* des années 1960. À la fin de novembre, commentant les événements du Burundi, Noël Hitimana se réjouit que Mme Agathe Uwilingiyimana, Premier ministre du gouvernement de transition, ait enfin admis qu'un Hutu est hutu et qu'un Tutsi est tutsi. Il se lance par ailleurs dans des considérations sur ce qui distingue culturellement, psychologiquement et physiquement un Tutsi d'un Hutu et conclut :

«On te connaît, peu importe ton physique, ou ton nez. C'est comme entre blanc et noir²⁰».

En décembre 1993, Gaspard Gahigi organise même un débat sur l'existence des ethnies au Rwanda et sur les définitions des Hutu et des Tutsi²¹. L'intervention de Jean-Bosco Barayagwiza mérite une attention particulière. Le conseiller politique de la CDR nie catégoriquement qu'il ait existé des métissages au Rwanda. Il donne l'exemple des Tutsi de sa région, les Bagogwe qui n'auraient jamais contracté de mariages avec leurs voisins hutu. Il affirme la pureté de la plupart des familles hutu en raison de la faiblesse numérique des Tutsi, environ 10 % de la population selon lui. Il s'affirme hutu depuis neuf générations. Il n'a pas choisi. Il a été élevé dans la culture hutu... La culture qu'il évoque serait le fruit d'une histoire de domination et d'exclusion : «Mon père faisait les travaux forcés, ma mère sarclait pour le chef tutsi. Les Hutu étaient des sujets des Tutsi. Il n'y avait pas de partage de nourriture à l'école entre Hutu et Tutsi²² [...]» Pour Barayagwiza, «nier les ethnies est une ruse tutsi pour monopoliser le pouvoir. S'ils acceptent la démocratie, ils seront toujours gouvernés par les Hutu». Il oubliait un aspect non négligeable : la situation qu'il décrit est celle du nord-ouest du pays, où les Tutsi étaient extrêmement minoritaires et souvent d'implantation plus ou moins récente, liée à la mainmise de la dynastie nyiginya sur une région qui était restée longtemps autonome, sous des chefs hutu. En fait, lui comme l'historien Ferdinand Nahimana, également originaire de cette région, sont persuadés que cette situation reflète en quelque sorte le vrai Rwanda, tel qu'il était censé être avant «la conquête tutsi», un Rwanda «bantou», le reflet d'une «antériorité culturelle rwandaise» précédant la conquête de la

dynastie tutsi nyiginya, constitutive de l'État monarchique²³. Une histoire locale est censée donner, par sa pureté raciale, la clef de l'histoire culturelle et politique globale du Rwanda. Or cette historiographie est parallèle à la mainmise depuis 1973 sur l'État rwandais d'une faction politique issue de cette région du Nord, qui représente à la fois le noyau géographique de l'*akazu* de Habyarimana et le cœur du projet *Hutu power*. L'idéologie raciale est appelée à conforter le régime. Kantano Habimana, le ténor de la RTL, résume bien cette position quand, le 23 mars, il évoque l'hostilité de tous les partisans de l'application des accords d'Arusha, il dit : « Ils se sont promis de combattre tout ce qu'on appelle *Power*, c'est-à-dire combattre tout Hutu qui dit : "Ce Rwanda est à moi, je suis majoritaire, c'est moi qui décide d'abord, ce n'est pas vous". »

L'autre marqueur de la préparation des esprits au pire, c'est le recours à des révélations prenant la forme de prophéties de malheur. C'est ainsi qu'en mars 1994, les rédacteurs de *Kangura* annoncent que les opposants aux accords finiront par s'en prendre aux casques bleus, par en tuer et qu'ils forceront ainsi l'ONU à partir. « Des torrents de sang vont alors couler. Les Tutsi et les Hutu stupides seront exterminés. »²⁴

En ces premiers mois de 1994, ces vaticinations se font étrangement précises, comme si leurs auteurs avaient des informations venues d'une bouche d'ombre planifiant « l'apocalypse ». Une « guerre » commencera le 1^{er} avril 1994, écrit *Kangura* en février 1994. Pour accroître la pression, cet organe lance en même temps un défi au président Habyarimana afin qu'il montre sa puissance, prenne les pouvoirs exceptionnels et sauve le pays du désastre

qui le menace en remettant le gouvernement à des leaders de la tendance *Powver*²⁵ :

À Rome, lorsque le pays semblait dans un désordre de même ampleur que celui dans lequel le Rwanda se trouve en ce moment, le chef faisait tout ce qui était en son pouvoir pour l'en sortir. [...] Aujourd'hui, ce que le peuple lui demande est de remplir la mission qui lui a été confiée, qu'il cesse d'écouter les politiciens. C'est ce que nous appellerions prendre ses responsabilités. Le président Habyarimana s'est toujours fait remarquer par des décisions prises trop tard, des décisions prises à *un* moment où plus rien ne pouvait être sauvé. [...] Il y a des choses urgentes, qui ne peuvent attendre ceux qui sont repus et ivres des Accords d'Arusha. [...] Si Agathe s'obstine à être la femme en culotte sous prétexte qu'elle est Premier ministre, qu'on lui dise stop. Quoi qu'il en soit, en vertu des pouvoirs que lui confère la Constitution, le président Habyarimana a les moyens de révoquer un Premier ministre dès lors que celui-ci se montre peu désireux de collaborer. Le président Habyarimana peut demander au parti MDR un autre candidat au poste de Premier ministre. Et si nécessaire, qu'on le choisisse dans le groupe *Powver*. Twagiramungu et Agathe ne sont pas la nécessité absolue.

Sur les ondes de la RTL, le journaliste Noël Hitimana reprend à sa façon la prophétie de *Kangura* trois jours avant l'explosion. Il annonce qu'une «petite chose» (*akantu*) déclenchera bientôt une lutte finale «qui n'épargne personne» (*simusiga*)²⁶.

Ils [le FPR] ont des dates, nous les connaissons. [...] il y a des agents qui nous font parvenir des informations. Ils nous disent ainsi : à la date du 3, du 4, et du 5, hum, ils disent qu'il doit y avoir une petite chose, ici à Kigali, Kigali-Ville. Et même à la date du 7 et du 8, hum. Et alors vous entendrez le bruit des balles ou encore vous entendrez les grenades tonner. [...]

À la date du 3, du 4 et du 5, il est attendu qu'une petite chose va survenir ici à Kigali, [...] et à la date du 7 et du 8, ils vont faire une petite chose, en utilisant ces balles et grenades. [...] Mais en réalité [...] nous allons nous y mettre avec l'attaque *Simusiga* après cela, mais quand à la date elle-même, mon agent ne me l'a pas encore dite. [...] Que le FPR sache qu'il répondra devant le Peuple et devant l'Histoire de cette jeunesse qu'il ne cesse de faire décimer. [...] Un jour, il devra expliquer devant le Peuple et l'Humanité entière comment ces enfants du pays, ces enfants du pays, ils les ont précipités dans la mort...

Le sang se verse mais après il ne se ramasse plus. Ha, hein ! On aura des nouvelles de tout ça... [...] le peuple voilà le vrai bouclier, c'est la véritable armée qui est forte Les forces armées combattent, mais le peuple, lui, il dit : « Nous tenons vos arrières, c'est nous le bouclier. » Le jour où le peuple va se lever et qu'il ne voudra plus de vous, qu'il vous haïra à l'unisson et du fond de son cœur, quand vous lui inspirerez la nausée, je me demande par où vous vous échapperez. Par où vous passerez ? Tu ne peux pas gouverner celui qui ne veut pas de toi.

Cette prophétie à court terme est révélatrice à plus d'un titre. D'abord la correspondance entre ce qu'elle annonce et ce qui s'est réellement produit à partir du 7 avril, avec l'omission étrange du 6 avril dans l'énumération des dates, révèle des liens avec des services de renseignement et des officines d'actions secrètes.

La mobilisation du « peuple », « la véritable armée », qui ne laissera échapper aucun de ses ennemis, au prix d'un bain de sang, est évoquée avec une jouissance que ce journaliste ne peut cacher. Le climat entretenu par ces médias est étrange : il combine une sorte d'exubérance joyeuse, qu'on retrouvera dans l'ambiance quasi festive de la chasse aux Tutsi entre avril et juillet 1994²⁷ et l'expression d'une sourde

angoisse dont on ne sait comment sortir. Cette propagande a pu utiliser le sentiment d'une impasse, voire d'un chaos, dans lequel le pays serait injustement piégé et dont il ne pourrait sortir que de la manière la plus folle. Dans les autres génocides du ^{xx}e siècle, on a pu mettre en lumière ce type de situation, qu'il s'agisse de l'Allemagne des années 1930-1940 ou de la Turquie durant la Première Guerre mondiale : chaque fois une nation est confrontée à des échecs graves ressentis comme une injustice par rapport à ses espoirs de modernisation et de grandeur. Le génocide serait un « acte de régimes désespérés », selon l'expression de l'historien britannique Mark Levene²⁸.

Enfin l'attribution de ce bain de sang à la responsabilité du FPR annonce le discours post-génocide des nostalgiques de l'époque Habyarimana. La justification et la négation conjointes de la réalité du génocide sont déjà clairement formulées. Or il faut bien constater que la campagne pour la reprise de la guerre a été lancée plusieurs semaines au moins avant l'attentat contre l'avion présidentiel par les adversaires avérés et virulents de l'application des accords d'Arusha, c'est-à-dire par les fanatiques du *Hutu power*, inquiets pour leur avenir politique, et non, à l'époque, par le FPR. Cela contredit les fables forgées depuis le début des années 2000 et qui ont été ressassées notamment en France, dans des publications qui se voulaient sensationnelles à défaut d'être rigoureuses. Il était au contraire très utile à ces extrémistes que la responsabilité de l'attentat soit préalablement portée au compte du FPR²⁹. Expression ultime de la fameuse « propagande en miroir » !

LE GÉNOCIDE (AVRIL-JUILLET 1994) : LES MOTS ET LES CHOSES

Après des mois de piétinements dans l'application des accords d'Arusha, l'espoir de paix paraît très compromis. Les extrémistes voient dans ces accords une trahison inacceptable et le font savoir bruyamment. La communauté internationale s'impatiente. Le 6 avril 1994, le président Habyarimana s'engage à appliquer ces accords le surlendemain et rentre de Dar-Salaam (Tanzanie), à bord de son Falcon 50, piloté par un équipage français. Il est avec son homologue du Burundi, le président Ntaryamira et quelques-uns de ses collaborateurs immédiats. L'avion est abattu au moment de l'atterrissage. Il n'y a aucun survivant. Il est environ 20 h 30 à Kigali. Aussitôt, des barrières sont érigées dans la capitale, et rapidement aussi partout dans le pays. Elles sont tenues par des militaires, des gendarmes ou des miliciens *interahamwe*. Alors, dès la nuit du 6 au 7 avril, commence l'horreur, toute une saison de massacres, d'avril à juillet, qui fait plus d'un million de morts. Sont visés les Tutsi dans leur ensemble et des Hutu de l'opposition identifiés à des « complices ».

DES MASSACRES MÉTHODIQUES

Loin du cliché des atavismes tribaux ou de la sauvagerie naturelle supposée des sociétés africaines, le côté répétitif des massacres et le choix des cibles sont significatifs d'un massacre de masse savamment ordonné.

Dans un premier temps, les tueurs ont tenu à lever les obstacles politiques en massacrant ceux qui pouvaient mettre en échec leur plan. Parmi les premières victimes, figure notamment le Premier ministre, Agathe Uwilingiyimana. Cette femme, hutu du sud et militante du parti MDR, est assassinée avec son mari alors qu'elle se préparait à se rendre à Radio Rwanda pour adresser à la population un appel au calme. Dix casques bleus belges chargés de son escorte sont arrêtés et conduits au camp militaire de Kigali où ils sont assassinés. Les enquêtes menées plus tard démontreront qu'il s'agissait d'un scénario macabre inspiré par l'opération *Restore Hope* de Somalie et que ses auteurs avaient la certitude que le dispositif onusien serait retiré. Sont aussi assassinés ce 7 avril Joseph Kavaruganda, président du Conseil constitutionnel, Landoald Ndasingwa, vice-président du parti libéral, Félicien Ngango, membre du Parti social-démocrate, candidat à la présidence de l'Assemblée nationale de transition prévue par l'accord de paix d'Arusha, Faustin Rucogoza, ministre de l'Information. Deux semaines plus tard, Boniface Ngulinzira, l'homme qui avait négocié les accords de paix d'Arusha, est assassiné à son tour. Recherché, Faustin Twagiramungu, Premier ministre désigné par les accords d'Arusha, échappe de justesse à la mort. Le parti PSD est décimé : l'opération avait commencé en février 1994 avec l'assassinat de son leader

Félicien Gatabazi par des éléments de la Garde présidentielle, d'après l'enquête judiciaire menée à l'époque. La fraction du MDR qui s'opposait au MRND et à la CDR est liquidée. Quant aux casques bleus, ils sont pris en otage et tués.

Un comité militaire mené par le colonel Bagosora met en place un gouvernement « intérimaire » le 8 avril. Présidé par Théodore Sindikubwabo, du MRND, et dirigé par Jean Kambanda, issu du MDR, il est composé uniquement de tenants des fractions *Power* des différents partis politiques. Il se qualifie de gouvernement des « sauveurs » (*batabazi*) et se présente comme l'unique représentant légitime des Hutu, face à un FPR qui n'aurait plus d'autre choix que la cessation du conflit. Le 13 mai, sur la RTL, le Premier ministre justifie explicitement la peine capitale pour tous les opposants, considérés *a priori* comme favorables au FPR¹ :

[...] ceux qui se sont proclamés les porte-parole du FPR dans les instances administratives et dans les autres services ordinaires, ceux-là doivent choisir d'aller à la Mulindi [quartier général du FPR]. L'ennemi nous l'avons découvert. [...] Il va de soi que nous lui ferons subir la même sentence que celle que nous infligeons habituellement aux ennemis du pays.

Le camp des extrémistes triomphe. Aussitôt après sa prestation du serment, le gouvernement au complet quitte Kigali et s'installe à Gitarama, à 40 km de la capitale, d'où il garde la haute main sur les affaires de l'État. Tout en organisant le carnage, il parvient à assurer le traitement des fonctionnaires avec l'aide de la Banque nationale, également transférée. Il démet et nomme les cadres de l'administration et de l'armée. Il s'affirme même au niveau

international: des délégations seront reçues à Paris fin avril 1994, à Nairobi en mai, au sommet de l'OUA à Tunis en juin. Plus étonnant encore, le Rwanda siège comme membre non permanent au Conseil de sécurité de l'ONU. Vers la fin du mois de juin, alors qu'il est réfugié à Gisenyi, le gouvernement intérimaire croit encore à son projet et met en place un parlement. Il y a bien un pilote aux commandes de la machine d'extermination des Tutsi.

À Kigali, ce programme débute dès le 7 avril au matin: le couvent des Pères Jésuites est attaqué par un groupe de militaires qui forcent les portes des chambres. Un prêtre hutu est séparé du groupe et autorisé à quitter les lieux. Les autres (les pères Chrysologue Mahame, Innocent Rutagambwa et Patrick Gahizi) sont tués, ainsi que cinq prêtres diocésains qui étaient de passage, puisqu'ils étaient tutsi. Deux jours plus tard, une scène similaire se joue à la paroisse de Gikondo, au centre d'un quartier où les milices *Interahamwe* font régner la terreur depuis février 1993. Des Tutsi, mais aussi des Hutu désorientés, s'y étaient réfugiés. Le 9 avril au matin, des militaires et des miliciens armés de machette investissent les lieux. Les réfugiés, rassemblés dans l'église, sont contraints à sortir et à présenter leur carte d'identité. Quand celle-ci porte la mention «hutu», ils sont invités à retourner chez eux. Les Tutsi, au contraire, sont massacrés sans distinction d'âge ou de sexe. Témoin de l'événement, un officier polonais de la MINUAR décrit ce massacre froid et horrible. Les militaires rwandais utilisent leurs fusils automatiques. À la machette, les miliciens taillent les bouches, coupent les bras, les têtes, mutilent les parties génitales des hommes comme des femmes. Les cartes d'identités sont rassemblées dans un tas

et brûlées. Les Tutsi doivent disparaître sans laisser de traces. Le lendemain, les *interahamwe* reviennent achever des blessés cachés dans une chapelle². La « guerre » qui commence ainsi est clairement un génocide.

Le lundi 11 avril, tous les préfets sont convoqués à Kigali par les nouvelles autorités. Seuls ceux de Butare et de Gitarama ne font pas le déplacement : ils seront éliminés une semaine plus tard. Le 19 avril, le président Sindikubwabo en personne va installer à Butare un nouveau préfet chargé de mener l'épuration de cette région du sud, y donnant ainsi le signal des tueries. Le ministre de la Jeunesse Callixte Nzabonimana fait de même à Gitarama, au centre du pays. Le 16 mai, le président viendra à Kibuye féliciter le préfet pour son œuvre, c'est-à-dire pour l'efficacité du « maintien de l'ordre » entre le 15 et le 25 avril dans cette localité des bords du lac Kivu. Les massacres n'y sont donc pas plus spontanés qu'ailleurs. Ce pays rural à plus de 90 %, dont l'habitat est dispersé (des « collines » sans villages), était en fait étroitement encadré par une hiérarchie administrative, allant du président aux préfets et sous-préfets, puis aux bourgmestres et aux chefs de collines, tous nommés par le pouvoir de Kigali. De ce point de vue, le génocide est décentralisé. C'est grâce à cette bureaucratisation des campagnes que des centaines de milliers de personnes vont être exterminées (*gutsembatsemba*) en trois mois. Selon un rescapé de la région de Kibuye, « quand les autorités ne venaient pas, les paysans ne venaient pas³ ».

Les séquences se répètent de manière lancinante⁴ : sous prétexte de mieux les protéger, les Tutsi sont incités à se réfugier dans des lieux publics (écoles, dispensaires, églises, stades...). Les miliciens

encerclent ces lieux, les militaires y jettent des grenades et tirent pour briser toute résistance, puis attendent à la sortie les réfugiés, à la fois terrorisés et résignés, pour les massacrer à coups de machettes, de lances et de gourdins cloutés. Des dizaines de milliers de personnes sont ainsi massacrées en quelques jours : 20 000 à la paroisse de Cyahinda, 35 000 à 40 000 à Karama (en préfecture de Butare). À Ntarama, à Nyamata, à Rukara, à Zaza (à l'est de Kigali), on a pu voir en mai 1994 ces milliers de corps joncher le sol, atteints à la tête, au cou, aux chevilles, aux bras. À Nyamata, entre le lundi 11 avril et le samedi 14 mai, environ 50 000 Tutsis, sur une population d'environ 59 000, ont été massacrés à la machette, tous les jours de la semaine, de 9 h 30 à 16 heures. Les tueurs participent à de véritables battues dont les gibiers sont les « cafards », un « travail » bien fait que l'on revient parachever le matin s'il n'est pas terminé le soir⁵.

L'exemple de la paroisse de Kibeho (en préfecture de Gikongoro), qui s'était illustrée dans les années 1980 par des apparitions mariales, montre la responsabilité des autorités, civiles, militaires et même religieuses. Le 10 avril 1994, un millier de Tutsi terrorisés se réfugient dans l'église paroissiale. Ils y sont sous la protection dérisoire d'un prêtre, Pierre Ngoga. Ils essuient une première attaque le 13 avril. À coup de pierres, mais au prix de quelque 200 morts, ils parviennent à la repousser. Le lendemain, la résistance de ces « ennemis » retranchés dans l'église est brisée par l'intervention des militaires. Le 14 avril, sous la conduite du bourgmestre, les *interahamwe*, revêtus de feuilles de bananiers, parure d'une danse agricole traditionnelle et symbole de la « race paysanne des Bantous défricheurs », achèvent le

«travail» suivant le scénario habituel. Les survivants sont brûlés vifs dans l'église le 15 avril. Le prêtre Ngoga réussit à fuir. Il sera tué fin mai à Butare sur dénonciation de la RTLM qui l'accuse de cacher des armes dans sa sacristie. Dans la même paroisse, au groupe scolaire Marie-Merci, les élèves hutu sont invités à rentrer chez eux le 3 mai. Sous la fausse protection de quelques gendarmes, 90 élèves tutsi, garçons et filles, sont regroupés et, dans la nuit, des miliciens armés de machettes pénètrent dans le local où sont rassemblés les enfants. 82 élèves sont massacrés. Les gendarmes n'ont pas tenté de s'y opposer, ni la direction de l'établissement, ni l'évêque de Gikongoro⁶.

Contrairement à ce que ce gouvernement veut faire croire à l'époque, les massacres ne relèvent donc ni d'une «colère populaire spontanée», que des voyous auraient fait dégénérer, ni d'un réflexe «tribal» fondé sur une haine pluriséculaire. Ils s'inscrivent dans une politique délibérée et dûment organisée. Le témoignage du médecin allemand Wolfgang Blam, présent à Kibuye, près du lac Kivu, durant le génocide est accablant sur la responsabilité de cadres locaux de l'administration. Le 12 avril, explique-t-il, le téléphone est coupé, une dizaine de milliers de réfugiés, refoulés de la campagne par des miliciens se retrouvent dans le stade de football, à la paroisse et à l'hôpital. Le 15 avril, la moitié des habitants de deux quartiers sont tués, des centaines de cadavres de femmes et d'enfants tués à la machette y jonchent les classes d'une école et d'autres lieux publics. Les 19 et 20 avril, grenades et rafales d'armes à feu ouvrent la tuerie des 5 000 personnes entassées sur le stade. Un médecin, responsable «régional» de la santé, mais aussi leader des miliciens, explique que

«cette masse d'opposants et de sympathisants des rebelles devait être vue comme un danger pour la population de la ville». En quelques jours, presque tous les Tutsi de Kibuye sont éliminés, soit 20 % de la population locale. L'épuration se prolongea durant trois semaines. À la fin de mai tout était normal : l'ordre régnait à Kibuye⁷.

Comme on le voit, le rôle des leaders locaux est essentiel. Parmi eux, il y a les cadres politiques et administratifs, dont les préfets (comme Clément Kayishema à Kibuye) et les bourgmestres (comme Jean-Paul Akayezu à Taba). Il y a aussi tous ceux qui occupent des positions respectables et respectées dans la société : des médecins, des religieuses, des prêtres, des enseignants, des riches commerçants. Deux religieuses de Sovu (Butare) ont été jugées et reconnues coupables de complicité de génocide lors du procès tenu à Bruxelles en 2001⁸. Mais encadrement ne signifie pas absolument contrainte. Dans leurs entretiens avec Jean Hatzfeld, les tueurs ont laissé entendre que «l'encadreur» était indispensable au démarrage mais qu'ensuite le «travail» (*akazi*) quotidien pouvait se poursuivre tout seul⁹. Le génocide a été une œuvre collective. C'est ce qui a fait sa réussite et qui complique le travail de la justice.

Les témoignages sur les tueries sont multiples¹⁰ : observateurs étrangers, notamment «humanitaires» (comme Philippe Gaillard du CICR) à Kigali et en d'autres points d'avril à juillet, journalistes suivant la progression du FPR et découvrant les charniers dans l'est du pays à partir du milieu d'avril, récits des rares rescapés rencontrés dans les pays voisins, enfin contact quasi direct avec les tueurs et leurs victimes dans les zones d'intervention de l'opération Turquoise à partir du 22 juin. Ensuite viendront les

enquêtes d'African Rights et de la FIDH, puis les innombrables témoignages enregistrés devant la justice internationale, à Arusha, ou à l'occasion des procès qui se sont tenus à Bruxelles en vertu du principe de la compétence universelle, contre des génocidaires cachés en Belgique.

Une étude menée à froid au début des années 2000 sur des échantillons de population des préfectures de Gitarama, de Gikongoro et de Kibuye¹¹ montre qu'un tiers des foyers tutsis ont été totalement exterminés en 1994, très souvent le même jour et au même endroit par les mêmes gens et que seulement 8,3 % n'ont perdu aucun de leurs membres. Ce modèle génocidaire ne se retrouve pas dans les massacres qui ont touché des foyers hutu : 91 % ont été recensés comme n'ayant perdu aucun de leurs membres de mort violente. Le modèle était donc clairement différent selon qu'il s'agissait de Hutu ou de Tutsi. Une grande majorité de foyers hutu de l'échantillon ont survécu à la crise, avec femmes et enfants, contrairement aux foyers tutsi. « Nous en déduisons donc », conclut l'auteur, sociologue de l'université de Louvain, « que, pour les préfectures où nous avons mené notre recherche de terrain, le terme *génocide* doit être réservé aux tueries commises par les *interahamwe* et les FAR et qu'un autre mot doit être utilisé pour les tueries commises par le FPR ». Cette étude chiffrée rejoint, l'émotion en moins, les récits attestant de la sinistre réalité de ce génocide.

LA RTLM, « ÉTAT-MAJOR DES MOTS »

Le recours à la radio atteste qu'on n'est pas en présence de tueries anarchiques. Les massacres sont accompagnés et guidés quotidiennement par la voix

des ondes. La diffusion des postes en milieu rural a été extrêmement importante au début des années 1990. Durant le génocide, deux stations sont écoutées, la RTL M et Radio Rwanda¹². La première donne vite le ton à la Radio nationale. Les journalistes de la RTL M prétendent ne rapporter que des «nouvelles chaudes» sur le front intérieur pour galvaniser la résistance du peuple aux «ennemis venus d'Ouganda». Le gouvernement étant à Gitarama, la RTL M, restée à Kigali, occupait le haut du pavé. Sa station se transforme en une sorte d'état-major de l'armée du génocide. Pour mieux souligner leur rôle dans la crise en cours, les membres de la rédaction se présentent en effet le 9 juin, à la suite d'une rencontre avec le général Augustin Bizimungu (chef d'État-major), comme l'«État-major de la guerre des mots», (*Etat major y'urwano rw'amagambo*), par opposition à l'«État-major de la guerre des balles» (*Etat major y'urwano rw'amasasu*). À compter de cette date, ils travaillent d'ailleurs en uniforme de l'armée rwandaise¹³.

Le 21 juin, Ananie Nkurunziza, un ancien des services de renseignement, qui joue le rôle de commentateur politique bien informé au micro de la RTL M, affirme qu'il y a deux «*power*» qui s'affrontent au Rwanda, les *inkotanyi* du FPR et «nous, à la RTL M, qui luttons pour la vérité et pour la République». À la fin de juin 1994, la RTL M reçoit les félicitations du Premier ministre Jean Kambanda pour son rôle dans la guerre¹⁴:

Nous félicitons cette radio parce qu'elle a éclairé les populations en leur disant la vérité, qu'elle a permis la manifestation de la vérité, qu'elle a été un des outils dans la guerre contre un ennemi qui disposait de plusieurs armes [...] J'estime qu'elle mérite qu'on continue de la féliciter.

Très écoutée depuis ses débuts, couvrant l'ensemble du territoire, son impact est considérable. Ainsi, les 17 et 19 avril, le docteur Blam raconte¹⁵ :

Tenant en joue ma femme [rwandaise tutsi], ils [des gendarmes] radotaient sur la « nouvelle loi », demandant si nous n'avions pas encore *entendu à la radio* [nous soulignons] que désormais tous les Tutsi devaient être exterminés afin de mettre fin à leur domination séculaire et de se venger de leur oppression.

Pour le questionnement idéologique que nous poursuivons, le plus frappant est la bonne conscience entretenue chez les tueurs, soit de manière provocante et presque joyeuse, soit de manière détournée en recourant au double langage, celui de « l'autodéfense » et des « accusations en miroir ».

Les journalistes de la RTLM établissent une complicité avec les jeunes des « barrières ». À la fin de mai, Kantano Habimana, un ancien commentateur de football, se laisse aller¹⁶ :

J'aimerais entre-temps dire bonjour aux jeunes qui sont près de l'abattoir, l'abattoir qui est près de Kimisagara... Hier je les ai trouvés en train de danser le zouk. Ils avaient même abattu un petit cochon. J'aimerais vous dire que... que Ah ! Ah !, ce que vous m'avez donné à fumer... cela a produit un mauvais effet sur moi. J'ai tiré trois bouffées. C'est fort, c'est fort, mais il paraît que ça vous donne courage vraiment. Alors, gardez bien [les fossés], pour que demain aucun cafard [inyenzi] n'y passe. Fumez donc cette petite chose et réservez-lui un mauvais sort. [...]

Alors bon courage, restez à l'écoute de RTLM. Il est midi deux minutes.

Le journaliste s'identifie à ces miliciens. Il dit « nous » comme s'il faisait partie de leur bande¹⁷ :

Puis nous irons faire sortir les *inyenzi* de leurs cachettes partout où ils se trouvent. Nous libérerons Gatsata, nous chasserons de petits poltrons d'*Inyenzi* qui s'y trouvent... Ces gens sont des fous, je ne comprends pas comment ils sont. Si donc demain ou après-demain les moyens sont disponibles, nous irons frapper ces *Inyenzi*, les chasser... et nous garderons notre ville.

La RTLM mène une double guerre psychologique. Elle entreprend aussi de saper le moral des Tutsi en les harcelant. Leurs noms sont cités, les lieux où ils se cachent sont donnés. Ils sont en permanence dénigrés, raillés, présentés comme des chiens errants¹⁸:

Des fois les *inyenzi* se cachent dans une maison, en croyant que celle-ci a une porte arrière, et quand nos militaires arrivent, ils découvrent qu'ils ne peuvent pas s'échapper car la maison n'a qu'une seule porte entrée. Vous comprenez que cette habitude de s'installer dans les maisons des autres revient à se piéger en croyant que tu es en train de prendre la ville, c'est plutôt la ville qui t'a attrapé.

Le rôle des médias et de la RTLM en particulier, a été reconnu par la Justice internationale¹⁹. Un «procès des médias» a eu lieu en 2002 devant le TPIR. Le jugement en appel de novembre 2007 retient les incitations à la «haine ethnique» sur cette radio et ajoute même «que certaines émissions de la RTLM diffusées après le 6 avril 1994 appelaient à l'extermination des Tutsis et constituaient de l'incitation directe et publique à commettre le génocide» (paragraphe 758 de l'arrêt).

LE «GRAND SOIR» DU *HUTU POWER*:
LA FIN DE LA «RACE TUTSI»

Depuis 1990, les extrémistes avaient ressassé que les Hutu étaient menacés de retomber dans l'esclavage. Pendant trois ans, ils les ont appelés à reprendre la révolution de 1959, de manière à régler «de manière définitive» la question des Tutsi.

Le mot d'ordre vient de haut. Le président de la république, Théodore Sindikubwabo explique, dans son discours de Butare le 19 avril qu'il s'agit d'une «guerre des civils» (*intambara y'abaturatione*), d'une «guerre de toute la population» pour «ne pas laisser à l'ennemi la possibilité de s'infiltrer²⁰». Jean Kambanda, le Premier ministre du gouvernement intérimaire, s'exprime dans les mêmes termes. Ce n'est pas un conflit comme les autres. C'est une «guerre finale» (*intambara rurangiza*).

En juin, la RTLM affirmera même que cette guerre totale doit concerner toute la région des Grands Lacs, devenant une guerre des «Bantous» contre les «Hima», une prédiction qui s'avérera malheureusement «créatrice» (*self-fulfilling prophecy*) de conflits sans fin au Congo²¹:

Les *inkotanyi* sont allés en Ouganda, sont allés au Burundi, sont allés au nord du Zaïre, sont venus au Rwanda, sont allés chercher des gens pour les épauler dans la guerre en se servant de leurs affinités ethniques [...] et à présent, on raconte qu'ils ont l'intention de créer un *Himaland*..., à mon avis, les gens devraient comprendre à leur tour que la guerre du Rwanda les concerne, et accourir afin que les Rwandais ne continuent pas à combattre seuls. [...] J'estime que les gens qu'on appelle les Bantous, devraient comprendre également que cette guerre les regarde eux aussi... que l'extermination des Hutu les regarde... ainsi la guerre du Rwanda serait la guerre de toute l'Afrique.

[...] si les Hima se sont levés avec la volonté de combattre les Hutu, ceux-ci, en se levant eux aussi, ne feraient aucune faute... surtout que ce n'est pas de leur faute, qu'ils ont été agressés... ce serait plutôt une légitime défense.

Les extrémistes ont rêvé d'un équivalent du «grand soir» prophétisé par les révolutionnaires européens, ce qu'ils appellent «l'aurore», où les Hutu vivraient enfin heureux, débarrassés des Tutsi²² :

Notre pays donc, cette clique de Tutsi l'a endeuillé, mais je crois que nous approchons de plus en plus ce que j'appellerais l'aurore... l'aurore, pour les jeunes enfants qui ne le sauraient pas, c'est quand le jour naît. Donc quand le jour va naître... quand le jour approche... quand il va faire jour... nous sommes en train de nous acheminer vers une journée éclairée, vers une journée où nous dirons : «Il n'y a plus un seul *inyenzi* dans le pays»... le nom *inyenzi* pourrait donc être oublié, s'éteindre définitivement... Cela ne sera donc possible que si nous continuons notre élan pour les exterminer. Et, comme nous ne cessons de vous le dire, il ne serait pas imaginable que cette clique d'individus qui ne totalise même pas 1 % nous chasse du pays pour le diriger.

En mai le journaliste Kantano Habimana fait passer un message clair, celui de l'extermination²³ :

Nous devons donc combattre les *inkotanyi*, en finir avec eux (*tukazimara*), les exterminer (*tukazitsemba*), les balayer (*tukazisakumba*) dans tout ce pays [...]. En vérité, il est compréhensible que lorsque les fils de Sebahinzi auront mis fin à leurs querelles, lorsqu'ils auront commencé à voir de la même manière leur unique ennemi qui s'appelle *inkotanyi*, *Inyenzi-Inkotanyi*, leurs complices et leurs armées, en vérité il n'y aura plus d'*inkotanyi*, il n'y en aura plus dans ce pays... Ils disparaissent petit à petit, au fur et à mesure que les bombes leur tombent dessus, au fur et à mesure qu'on les tue comme des rats [...] les

inkotanyi sont maintenant sur le point de disparaître, personne n'a pu faire le compte car ils sont dans les trous, dans la brousse, ils sont devenus comme des chiens errants... Tu ne peux pas faire le décompte, mais en vérité, il en reste très peu. C'est pour cela que vous voyez les soldats de l'armée rwandaise parcourir les brousses, les trous, les vallées à la recherche de ceux qui restent.

Ces tirades révèlent sans ambages le projet génocidaire. Lorsque le journaliste dit qu'à la fin de la guerre il n'y aura dans le pays que les fils de Sebahinzi, «les fils du Père des Défricheurs», sous-entendu les Hutu, il faut comprendre que la fin des *inkotanyi* signifie bel et bien la fin des Tutsi. On a du mal à croire que les hommes terrés dans les brousses, dans les trous et dans les vallées sont véritablement les *inkotanyi* en tant que combattants du FPR. «L'armée» que décrit le journaliste ressemble plus aux hommes et aux femmes fuyant, hagards, les miliciens qu'aux guérilleros *inkotanyi* proprement dits. Il vise en fait tous les Tutsi²⁴:

Que cent mille jeunes soient donc rapidement recrutés, qu'ils se lèvent tous et qu'ensuite nous tuions les *inkotanyi*, que nous les exterminions d'autant plus facilement que... la preuve que nous les exterminerons, c'est qu'il s'agit d'une seule ethnie. Regardez donc une personne et voyez sa taille et son apparence physique, regardez seulement son joli petit nez et ensuite cassez-le [...] et ne nous reposons qu'une fois que nous aurons libéré notre pays.

Ainsi, conclut-il, le FPR ne pourra gouverner un pays où il aura perdu ses soutiens naturels. Les *inkotanyi* seront comme des feuilles sèches sur un arbre qui aura été coupé de ses racines.

Malgré le recours à un vocabulaire codé, désignant tantôt les «bagarreurs» (*inkotanyi*), tantôt les «cafards»

(*inyenzi*), la cible est claire, elle vise l'ensemble des Tutsi. Dès 1991, *Kangura* avait habitué ses lecteurs, on l'a vu, à la formule «*inyenzi-ntutsi*», soulignant que par essence l'identité tutsi était celle des cafards. L'équation *inkotanyi-inyenzi* est également ressassée. Si les inculpés des procès du TPIR pourront, en vain, feindre qu'ils ne dénonçaient que le FPR, pas tous les Tutsi, les auditeurs de la RTL, eux, ne s'y trompaient pas. Ce sont bien tous les Tutsi, identifiés par leurs papiers ou simplement par leur «petit nez», qui étaient pourchassés et assassinés en 1994.

La cible racialisée de cette propagande apparaît aussi dans de sinistres raisonnements statistiques, opposant le peuple des 90 % à «la clique» des 10 %²⁵:

Si tout le monde, si tous les Rwandais, 90 %, se lèvent comme un seul homme et se tournent vers une même chose qu'on appelle *Inkotanyi*, une chose qu'on appelle *Inyenzi* uniquement, ils la chasseront jusqu'à ce qu'il ne s'en trouve plus et ne songe plus à revenir au Rwanda. S'ils continuent de se suicider de cette façon, ils vont disparaître. Regarde, le jour où tous ces jeunes auront reçu des fusils, dans toutes les communes, tout le monde veut avoir un fusil, et tous ces gens sont des Hutu, comment les Tutsi qui constituent 10 % vont-ils trouver un nombre de jeunes, même en faisant appel aux réfugiés, égal à celui des 90 % ?

En réponse à un reportage diffusé par Radio France Internationale sur les massacres commis dans une commune, le journaliste italo-belge de la RTL Georges Ruggiu fait froidement les comptes: il n'y avait pas de quoi s'émouvoir, selon lui, puisque que le nombre des morts correspondait au pourcentage probable de Tutsi dans cette commune²⁶:

Un reportage de Radio France Internationale nous parlait d'une commune où 50 personnes ont été tués sur 600 [...]

Qu'ils n'oublient pas que 50 personnes sur 600 [...] cela fait à peu près [...] 9 %. Cela fait aussi à peu près une bonne partie de la population tutsi qui devait se trouver [...] dans cette commune selon les statistiques nationales [...] 50 personnes pour 600, cela représente la proportion des personnes qui auraient pu aider le FPR. Et c'est vrai [...] la population était tellement furieuse qu'elle a probablement tué toute personne qu'elle soupçonnait être proche du FPR et qui aurait donc pu nuire à la majorité de la population. Robespierre, en France, n'en avait-il pas fait autant ?

Le cynisme est poussé jusqu'à expliquer que ces massacres inévitables signifient que les Tutsi « se suicident²⁷ » :

Les ennemis qui ont attaqué notre pays se nomment Tutsi ou Ougandais... En kinyarwanda, on dit qu'une famille numériquement faible se bat en s'appuyant sur une termi-tière derrière laquelle elle se replie en cas de débordement. Ce proverbe est je crois compréhensible. Quelle est la famille numériquement faible au Rwanda ? C'est la famille des *inkotanyi* car c'est un groupuscule qui est issu de ceux qu'on appelle les Tutsi. Les Tutsi sont très peu nombreux. On les estimait à 10 %, la guerre doit avoir ramené ce taux à 8 %. Ces gens vont-ils vraiment continuer à se suicider ? Ne risquent-ils pas de disparaître s'ils continuent de vouloir se suicider en se jetant contre des gens de loin plus nombreux.

[...] Il y a quelqu'un qui doit avoir signé le contrat de faire exterminer les *inkotanyi*, de les faire disparaître pour de bon [*burundu*], de les rayer de la mémoire des gens, de faire exterminer les Tutsi du globe (*akamarisha abatutsi kw'isi*).

Cette sélection atteint un degré d'horreur inégal – et significatif – pour les couples mixtes, qui étaient extrêmement nombreux. Dans son enquête le chercheur américain Scott Straus montre que plus des

deux tiers des tueurs avaient des Tutsi dans leur famille par le jeu des alliances²⁸. L'option politico-idéologique a donc été plus forte que les solidarités familiales et ne relève pas d'une solidarité ethnique basique. Nous connaissons des cas où, alors que le père est tutsi et la mère hutu, celle-ci voit ses enfants massacrés (puisque tutsi en voie patrilinéaire), pour se retrouver ensuite récupérée par sa famille (hutu) proche des tueurs. De tels drames vont à l'encontre de l'image faussement naïve selon laquelle les mariages mixtes ont généré des positions «équilibrées» où l'on aurait à gérer des victimes «dans les deux camps» parmi ses proches. Le génocide a plutôt suscité des situations tragiques où des victimes et des bourreaux cohabitent dans une même famille.

Le génocide révèle une double obsession d'élimination de l'ennemi intérieur et de négation de son humanité²⁹. La cruauté va jusqu'à décapiter des bébés en présence de leur mère, à emmener des filles pour les violer quotidiennement, à forcer un homme à tuer sa femme, à laisser crever à petit feu dans les marais ou à jeter dans des fosses d'aisance des gens préalablement liés et blessés, à amputer méthodiquement, à forcer les victimes à creuser leur tombe, etc. Tout cela répond à une volonté d'humilier des êtres dans leur chair et dans leur âme. Avant d'être tués, les Tutsi doivent reconnaître qu'ils ne sont pas des Rwandais, à peine des hommes, seulement des «rats», des «serpents», des «cafards». Chez les rescapés, le traumatisme reste encore aujourd'hui insondable et, dans leurs récits, les silences sont souvent plus éloquents que les phrases. Les discours du pardon et de la réconciliation n'ont guère de sens pour eux, même si cette question est incontournable dans un pays où bourreaux et victimes doivent cohabiter.

UN TRAVAIL IDÉOLOGIQUE : DIEU ET L'HISTOIRE

Le 2 juillet, l'animateur vedette de la RTLM, Kantano Habimana exulte. Plein de gratitude pour le Bon Dieu qui a permis l'extermination des Tutsi, il se met à chanter. Le génocide s'exécute dans la bonne humeur³⁰ :

Mais donc ! Et ces *inkotanyi* qui me téléphonaient, où sont-ils allés ? Hein ? Ah ! [...] ils doivent sûrement avoir été exterminés [...] ils doivent avoir été exterminés [...] chantons donc [sur un air connu de l'avènement de la IIe République] : « Réjouissons-nous, amis ! Les *inkotanyi* ont été exterminés ! Réjouissons-nous, amis ! Dieu ne peut jamais être injuste ! » [...] Mais tant pis, continuons... serrons les ceintures et exterminons-les [...] et que nos enfants, nos petits-enfants et les enfants de nos petits-enfants n'entendent plus jamais ce qu'on appelle *inkotanyi* !

Ce n'était pas la première fois que la protection de Dieu était invoquée dans un conflit. La religion était sans doute une des ressources importantes de la bonne conscience au Rwanda. Les artisans de cette propagande y ont en tout cas fait appel. *Kangura* avait déjà mobilisé la Sainte Famille pour la cause des Hutu, sans que l'épiscopat local y ait vu matière à blasphème. La RTLM va, en plein génocide, jusqu'à faire parler la Vierge Marie au service de ce programme criminel. Le 15 mai 1994, le journaliste Dominique Makeli enregistre pour la radio d'État un « dialogue » avec la Vierge de la voyante Valentine Nyiramukiza. Les propos tenus sont stupéfiants :

Tout avait été prédit, mais je suis toujours à vos côtés ; les criminels ne sont pas fautifs, ils sont habités par le diable ; aujourd'hui au Rwanda personne n'est tenu en dehors des combats, que l'on soit une femme, une fille, un jeune

homme, un adulte, et je suis à vos côtés ; malheur à celui qui décrochera la baratte [c'est-à-dire à ceux qui ont tué le président, la baratte de lait symbolisant traditionnellement le pouvoir], mais votre père bienfaiteur [Habyarimana], qui était fatigué, je l'ai accueilli en paix [...].

Le 20 mai suivant, la journaliste Valérie Bemeriki explique que la Vierge est à nouveau apparue à Kibeho et qu'elle aurait assuré à ses auditeurs que Jésus et elle étaient aux côtés des militants rwandais pour les aider à gagner la guerre³¹.

Dans l'utopie de la révolution finale, les journalistes de RTLM se voyaient aussi en héros d'une guerre mondiale. Ils n'ont pas hésité à faire des rapprochements entre le génocide et la résistance au nazisme. Le 3 juin 1994, Ananie Nkurunziza et Gaspard Gahigi commentent sur RTLM le trentième anniversaire du débarquement de Normandie. Au moment où nombre de Rwandais à l'étranger désespéraient du silence des Européens sur le génocide qui ensanglantait leur pays et leur reprochaient de ne pas appliquer en Afrique le « plus jamais ça » lancé après Auschwitz, les idéologues du génocide à Kigali renversaient insolemment les termes de l'équation, rangeant les *inkotanyi* dans le camp des nazis et les miliciens *interahamwe* dans celui des « résistants³² » :

La communauté internationale va commémorer le cinquantenaire en date du 6 juin de l'année en cours, du fait que les nations se sont unies pour combattre la clique de Hitler qui voulait, comme on le sait, que ce soit la race sélectionnée des Allemands qui dirige le pays [...] Nous espérons qu'ils [les Blancs] voleront à notre secours, qu'ils comprendront que les gens qui se basent sur la race ne doivent pas semer le désordre dans ce pays.

[...] Je dirais de même qu'en ce qui concerne Kigali, au Rwanda, les gens appelés résistants, ceux qui se sont

portés volontaires pour faire front, que ces gens doivent être connus afin qu'ils puissent être récompensés lorsque nous gagnerons la guerre [...].

Cette référence pour le moins paradoxale montre que nous sommes face à des idéologues conscients de ce qu'ils font et non à des paysans furieux après la disparition de leur président.

Deux semaines plus tard, Kantano Habimana fait part des commentaires d'un fonctionnaire de Kigali qui compare le génocide à la Révolution française, où il amalgame confusément la Terreur et les guerres napoléoniennes. Nous avons vu aussi que Ruggiu citait Robespierre

Quand le politologue américain Scott Straus parle d'une absence de «d'utopie» dans le projet génocidaire³³, il oublie donc, semble-t-il, le sens même du slogan *Hutu power*, qui est celui d'un projet de reprise et d'achèvement de la «Révolution sociale». Il oublie la dimension providentielle attribuée à cette révolution par ses inspireurs démocrates-chrétiens depuis les années 1960³⁴. Quand Straus écrit que les «leaders qui ont provoqué le génocide l'ont fait principalement pour gagner la guerre civile, non pour restructurer radicalement la société», cette appréciation s'appuie sur des interviews menées en 2002 auprès de prisonniers qui avaient choisi de plaider coupable. La nature de ces témoignages pose cependant un problème, car leur autojustification repose avant tout sur l'invoque de «la guerre» et de «la peur». Le projet d'élimination radicale des Tutsi, impliqué par cette mobilisation, sa préparation et sa mise en œuvre, est plus délicat à reconnaître et, surtout, cela renvoie aux cadres, locaux, régionaux ou nationaux, de la machine de mort, porteurs conscients de cette idéologie.

CES CADAVRES QU'ON NE DOIT PAS VOIR: MENSONGES ET AVEUX

Si l'extermination des Tutsi est décrite comme une glorieuse entreprise, elle est censée demeurer cachée. Tout comme la Shoah sous le régime nazi, quand Himmler, dans un discours prononcé à Posen en 1943 devant une réunion d'officiers SS, disait : « Ceci est une page glorieuse de notre histoire qui n'a jamais été écrite et qui ne le sera jamais. »

Pendant les trois mois, les termes « guerre » (*intambara*) et « autodéfense populaire » ont été sans cesse employés par les autorités locales et à la radio. Ainsi le bourgmestre de la commune de Nyakizu (préfecture de Butare), Ladislas Ntaganzwa, parlait d'une « bataille » au cours de laquelle des « réfugiés » (c'est-à-dire les Tutsi de la région) auraient attaqué Nyakizu. Comme le note le rapport de la FIDH et de Human Rights watch³⁵, « Ntaganzwa et ses partisans parlaient souvent de “fouiller à la recherche d'armes”, ce qui en réalité signifiait pourchasser les Tutsi ».

D'autres mots codés épousant le même registre reviennent sans cesse dans les émissions de la RTLTM et de Radio Rwanda au cours du génocide : *Kurwana*, « combattre », *Rugamba*, « combat ». Par exemple : *intambara turwana*, *ku rugamba i Nyamirambo*, *ku rugamba ku Kimisagara*, « la guerre que nous menons », « le combat de Nyamirambo », « le combat de Kimisagara », etc.

Il y avait bien une guerre puisque, depuis le 8 avril, le cessez-le-feu avait été rompu. Mais le mot « guerre », dans le vocabulaire de cette propagande, recouvre les viols et le massacre des bébés. Son usage n'est pas innocent. Il sert non seulement à dissimuler aux étrangers la perpétration d'un génocide, mais aussi à

remplir d'ardeur les « combattants ». En élevant de tels actes au statut d'une guerre, elle a fait tomber chez les hésitants les barrières morales face à la barbarie.

La conscience de ce qui est perpétré est pourtant bel et bien présente. En effet, la manipulation verbale n'était pas suffisante pour dissimuler l'un ou l'autre des tas de cadavres. Il a fallu attribuer à d'autres la responsabilité du crime, d'autant que, dès le milieu du mois de mai 1994, la réprobation internationale commençait à s'exprimer. Les ministres du gouvernement intérimaire effectuent des tournées dans les capitales étrangères pour tenter de justifier leur politique. À Nairobi, le 27 avril 1994, Justin Mugenzi prétend que les massacres sont le fait d'éléments incontrôlés. Lorsque la même question est posée à Jérôme Bicomupaka en Allemagne, il répond qu'il n'y a pratiquement plus de massacres.

Comme si la duplicité intrinsèque prêtée aux Tutsi donnait le droit aux plus énormes mensonges, la haine le dispute au calcul politique. Le déni du génocide a accompagné sa réalisation. Pour réagir aux accusations internationales, la RTLM explique que c'est le FPR qui pratique un « génocide », thème qui sera ensuite repris par le courant négationniste³⁶ : « Nous pouvons quant à nous retenir que les *inkotanyi*, partout où ils sont passés, ont massacré les Hutu ».

En mai 1994, des files de réfugiés hutu qui, à l'Est du pays, passent le pont de Rusumo sur la Kagera avant de s'installer dans le camp de Bénaco en Tanzanie, ont fourni à la RTLM la « preuve » inespérée que le FPR avait pour objectif de vider le pays de tous les Hutu³⁷ :

Ils [*les Hutu*] continuent à fuir ces *inyenzi* qui ne cessent de sélectionner parmi eux, soit les intellectuels, soit ceux

qu'ils appellent *interahamwe*; en réalité ils vérifient les cartes d'identité et tout Hutu qu'ils découvrent est systématiquement exécuté. C'est donc ce qui justifie cet exode vers la Tanzanie à raison de 1 000 personnes par jour.

Il s'agissait d'une désinformation: cet exode en bon ordre était encadré par les mêmes bourgmestres qui, pendant un mois, avaient dirigé les massacres, avant d'intoxiquer dans les mois suivants les agents du HCR par leurs «témoignages». Un mois plus tard, Valérie Bemeriki affirmera que les corps charriés par les rivières et montrés sur les chaînes de télévision occidentales étaient les victimes du FPR³⁸:

Vous avez par ailleurs appris comment ils [les *inyenzi*] ont jeté à l'eau des mères qui portaient des enfants sur le dos [...]. [...] je vous ai déjà dit que pour certains cadavres, les fleuves, surtout la Kagera, les ont charriés jusque dans le lac Victoria, en Ouganda; de façon que certains même doivent continuer en passant par le fleuve Nil et que même les Européens peuvent apercevoir certains de ces cadavres qui se déversent dans la mer Méditerranée. [...] la cruauté des *inyenzi* ne peut être guérie que par leur totale extermination, leur mise à mort à tous, leur totale extinction.

Le 21 juin 1994 encore, la RTLM poursuit sa propagande en miroir, accusant les *inkotanyi* de vouloir exterminer les Hutu «dans l'espoir de les ramener à la taille des *inyenzi*³⁹». Elle affirme par ailleurs que l'ennemi aurait introduit des éléments dans les rangs des miliciens pour commettre les crimes que le monde reproche aujourd'hui aux *interahamwe*⁴⁰:

On continue de parler évidemment des jeunes gens qui commettent différents actes criminels. Tuer, violer, piller. [...] Le plus triste est que les jeunes qui font ces actes se

font passer pour des *interahamwe* [...]. Ceux qui pillent, ceux qui lancent des attaques non connues, ceux qui se livrent à des viols collectifs, tous ceux-là qui se font passer pour des *interahamwe*, peuvent être détectés [...]. L'ennemi est capable de tout, attention à l'entrisme alors que vous êtes notre espoir.

Quand on apprend, à partir de fin mai, que la France serait prête à réintervenir, la RTLM donne des conseils de discrétion aux miliciens⁴¹ :

[...] une bonne nouvelle pour les Rwandais [...] C'est que la France a accepté, après que l'ONU a accepté d'envoyer 5 500 militaires au Rwanda en provenance des pays africains... la France a promis également d'y joindre ses troupes, et en plus la France a recommencé de nous aider [...]. Seulement, afin que cette bonne nouvelle continue à nous parvenir, ils demandent qu'il n'y ait plus de cadavre humain visible sur la route, et aussi qu'il n'y ait plus de personne tuant une autre pendant que d'autres assistent en riant sans la remettre aux autorités.

À la fin de juin 1994, lorsque l'arrivée des soldats français semble prochaine, la RTLM, multiplie les mises en garde afin que le génocide lui-même soit dissimulé⁴² :

Ce que je voulais demander aux Rwandais, pour montrer aux Français que nous soutenons leur action et que nous soutenons la paix, c'est que les affaires de regarder ton voisin et de le massacrer en raison de sa physionomie, de sa manière d'être, que ces choses s'arrêtent effectivement. Passer la journée à courir, à piller, ça c'est fini... [...] Personne ne devrait être victime de sa physionomie, personne ne devrait être victime de sa taille, on devrait uniquement répondre de ses propres actes... [...] Disons aux Français «soyez les bienvenus», mais sans leur montrer qu'il y a des criminels, même s'il y a eu des crimes, moi j'ai dit que c'est un malheur, lorsqu'il y a la guerre, il y a aussi de tueries, c'est comme ça...

Des éléments de langage, venant d'un groupe qui s'intitule «les intellectuels de Butare», érigés en conseillers en communication, sont fournis pour accueillir les Français sans les gêner, et sans interrompre pour autant le programme d'extermination en cours⁴³ :

Que la population soit informée sur la manière dont elle accueillera ces Français, comment elle doit se comporter sur les barrières... Ce sont des idées qui proviennent de nos intellectuels qui ont tenu à mettre cet aspect en évidence. Ces intellectuels soulignent aussi le fait que cette population a été appelée à combattre l'ennemi, à combattre les Inyenzi-Inkotanyi et que les Français devront se demander le motif de la présence de ces gens en armes sur les barrières. C'est dire que les Français devraient recevoir des explications en ce qui concerne l'autodéfense civile.

En fait, les journalistes de la RTLM ont une claire conscience de la gravité des actes qu'ils ont promus. Ce ne sont pas des déséquilibrés victimes de leur passion. Ils dénoncent les ONG et les diplomates qui parlent de justice internationale, ils s'en prennent aux «donneurs de leçon» comme Bernard Kouchner ou comme le juriste ivoirien René Degni Segui, chargé d'enquêter sur les violations des droits de l'Homme au Rwanda, qui est traité de «Sénégalais», un qualificatif qui pouvait sonner comme une insulte au Rwanda. Ces interventions morales sont apparemment traitées par le mépris, elles sont attribuées à la corruption de certains Européens par des filles tutsi, dans un style que l'on trouvait déjà dans des caricatures de *Kangura* contre les militaires de la MINUAR et qu'on retrouvera ultérieurement chez les auteurs négationnistes les plus ignobles⁴⁴ :

Maintenant qu'ils ont entrepris cette propagande grâce à l'action des filles *inkotanyi* qui tendent leurs jambes dans les hôtels [de la conférence de Genève] partout, en attendant un Blanc qui a perdu la tête pour lui conter le prétendu chagrin suite à leurs frères... en taisant les exactions des cafards, pour faire condamner le gouvernement rwandais et les FAR pour génocide... [...] En revanche, je voudrais rappeler aux Rwandais [...] que, si nous nous battons bien et obtenons la victoire, ces histoires de commission [commission d'enquête], les Blancs vont les oublier; ces histoires d'embargo, ils les oublieront. [...] Ce sur quoi nous devons nous concentrer, ce ne sont pas ces conférences... Ce sur quoi nous devons concentrer toute notre attention, c'est faire la guerre... Nous battre en ayant surtout en tête que nous n'avons pas où nous réfugier, qu'il s'agit d'un combat à la vie, à la mort.

Leur philosophie est dorénavant d'éviter une « justice des vainqueurs » en remportant cette « guerre⁴⁵ » :

Si nous combattons et vainquons définitivement les *inyenzi*, personne ne nous jugera, car nous serons considérés comme des guerriers qui en plus gagnent; si nous sommes vaincus, cela va de soi, même si tu t'enfonces dans le lac Kivu, ils feront tout pour te repêcher et te juger, pour ensuite te pendre...

Le dialogue entre Kantano Habimana et son rédacteur en chef Gaspard Gahigi le 2 juillet 1994 illustre parfaitement cette position à la veille de la chute de Kigali. Récusant par avance la justice, il constitue en fait un aveu implicite :

Mais quant à dire que nous serons jugés par la communauté internationale, nous, nous ne l'accepterons jamais. Par ailleurs je vous ai dit que la guerre est une misère, que dans les deux camps les gens ont effectivement tué. Je voudrais vous dire en plus que du sang serait versé plus

abondamment, le sang de grandes personnalités, si cette résolution 935 du Conseil de Sécurité de l'ONU venait à être appliquée, puisqu'à ce moment ils diraient : « la liste des assassins est celle-ci ». Qui dresserait donc cette liste ? Je me suis laissé dire que le nommé René Ségui l'a déjà établie, mais qu'il ne dispose pas encore de preuves. Cette liste serait donc établie par les *inkotanyi* qui s'empresseraient de trier parmi nous les Hutu importants, les Hutu valeureux, et c'est eux que vous entendriez désigner comme ayant été impliqués dans les actions de massacre, c'est eux qu'on exterminerait...

Nous avons repris dans ce chapitre beaucoup d'extraits des émissions de la RTL. Ils font revivre le ton de cette radio et témoignent tant de la passion raciste qui s'y exprime que de la conscience claire de l'option radicale qui a été choisie.

Pour pallier la faillite à son devoir de prévention, l'ONU crée en novembre 1994 un Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR), avec un mandat étrangement limité aux crimes commis entre le 1^{er} janvier et le 31 décembre 1994, alors que leur préparation avait débuté bien avant. Il est installé à Arusha en Tanzanie. Le premier jugement sera prononcé en 1998. Il condamne le bourgmestre de la commune de Taba, Jean Paul Akayezu, à l'emprisonnement à vie pour participation au crime de génocide à l'encontre des Tutsi. D'autres jugements ont suivi. Devant les palinodies de certains avocats, choisissant pour défendre leurs clients de mettre en cause la réalité même du génocide, la Chambre d'Appel du TPIR a prononcé le 16 juin 2006 un « constat judiciaire » du fait notoire que « entre le 6 avril 1994 et le 17 juillet 1994, un génocide a été perpétré au Rwanda contre le groupe ethnique tutsi ».

Ce qui est apparu, au fil de cette analyse des années 1990-1994, c'est que les morts du Rwanda ont été d'abord produits par des mots. Le génocide des Tutsi a été commis au rythme d'une propagande diffusée sur les ondes d'une Radio, la RTLTM qui s'est présentée elle-même, on l'a vu, comme « l'État-major » de ces mots. Cette propagande a repris « efficacement » les grands thèmes de l'idéologie raciste que nous avons vu se cristalliser durant des décennies : la haine antitutsi est cultivée selon des arguments à prétention sociale et historique, mais sur un mode proprement racial, avec un vocabulaire exprimant sans ambages une haine radicale. Le plan d'extermination affleure régulièrement dans ces discours, à coup de dénonciations personnelles ou de vitupérations globales, qui s'intensifient de 1990 à 1994, une période qui voit s'exprimer crûment une culture de la violence et du mépris, cautionnant les massacres le sourire aux lèvres. Le langage de la RTLTM est, sur ce plan, en phase avec les caricatures grotesques de *Kangura*. C'est autant le contenu que le style de cette propagande et la fibre raciale qu'ils font vibrer prioritairement qui ont conduit à parler de « nazisme tropical » en avril 1994⁴⁶.

En fait, dans ce cas comme dans celui de la Shoah, l'interprétation doit aller au-delà d'une simple opposition entre une thèse « intentionnaliste » (une extermination programmée depuis des années) et une thèse fonctionnaliste (un recours à la violence extrême inspiré par une conjoncture politique et militaire). La mise en œuvre du génocide de 1994 a suivi différentes étapes, il aurait pu être évité à chacune de ces étapes en fonction de réactions internes ou extérieures plus avisées. Mais il n'a pas non plus été improvisé en quelques jours comme un simple « ordre

de conduite», selon les termes mêmes d'un ancien officier de l'opération Turquoise, Jacques Hogard, c'est-à-dire, en termes militaires, d'un simple ajustement tactique⁴⁷, ni comme une banale recomposition politique. Il n'est pas plus contenu en tant que tel dans les textes du Parmehutu des années 1960 et 1970 que la Shoah n'est contenue en tant que telle dans *Mein Kampf*. Mais un cadre idéologique dominant, celui d'un racialisme d'État, s'était constitué au Rwanda, enserrant de manière incontournable la société, la culture et la politique du pays, avec la connivence des partenaires étrangers du régime, et dont la logique fondamentale était le racialisme. On retrouve une situation analogue dans l'Allemagne des années 1930 avec la perspective lancinante d'une grande « guerre des races⁴⁸ ». Au Rwanda, une bonne conscience extraordinaire s'est forgée durant des décennies quant à l'idée d'un règlement « définitif » de la « question tutsi⁴⁹ ».

Faut-il répéter enfin que ce ne sont pas « LES Hutu » qui ont tué « les Tutsi », mais une machine politique extrémiste qui avait choisi de faire des Rwandais étiquetés comme tutsi le bouc émissaire de toutes les difficultés rencontrées par le pays.

Vingt ans plus tard, nous allons le voir, certains prétendent révéler la « vérité » sur ce qui s'est passé au Rwanda en réutilisant, presque mot pour mot, les arguments dont s'est servie la propagande des années 1990. Cela veut dire qu'en Europe et en Amérique, des observateurs croient pouvoir traiter par le mépris la réalité d'un génocide en Afrique, comme d'autres ont cru pouvoir ironiser sur les chambres à gaz. Cela pose aussi la question de la reconstruction d'une communauté nationale rwandaise. Le génocide avait en fait deux objectifs : l'extermination des Tutsi et

l'amalgame de tous les Hutu autour d'une pensée unique et au service de la dictature d'un groupe extrémiste. La récusation de sa nature par un retour à la vulgate simpliste dite « ethnique », renvoyant dos à dos « les Tutsi » et « les Hutu », signifierait qu'il aurait en fin de compte réussi.

AFRIQUE CENTRALE : L'OBSESSION ETHNISTE

Le génocide des Tutsi mené au Rwanda entre avril et juillet 1994 est reconnu internationalement très tôt. Le Secrétaire général de l'ONU constate dès le 1^{er} octobre suivant que « des actes de génocide contre le groupe tutsi ont été perpétrés par des éléments hutu, d'une façon concertée, planifiée, systématique et méthodique¹ ». Aussitôt le Conseil de sécurité crée un Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR), qui, nous l'avons vu, est installé à Arusha, en Tanzanie. Son activité a en fait débuté en 1996 et ne s'est réellement intensifiée que dans les années 2000. En 2012, alors que les procès en première instance se terminent, une soixantaine de cas ont été traités. Cette lenteur relative n'a pas empêché les proches des inculpés et les nostalgiques de l'ancien régime de développer, surtout depuis le dixième anniversaire du génocide en 2004, une propagande contre cette « justice des vainqueurs ».

En ce début du XXI^e siècle, tout se passe comme si la logique de l'extermination qui avait si bien marché sur le terrain, devait aussi réussir dans les opinions publiques, selon un mélange subtil de justifications et de négations. On assiste à un

prolongement de la propagande des années 1990, consistant à dissimuler un projet raciste sous un discours d'apparence ethnographique sur une « haine atavique » entre les Hutu et les Tutsi et à décrire un jeu d'antagonismes politiques et de rivalités internationales hors de toute la dimension idéologique. Une passion raciste est décrite en termes de « colère populaire » primitive : une sorte de catastrophe naturelle causant des morts de tous côtés dans une nuit sauvage où « tous les chats sont gris ».

On aurait pu s'attendre à ce que l'affreuse et accablante réalité des tueries ciblant des familles entières sur les collines du Rwanda et dans les quartiers de Kigali disqualifie définitivement la vision raciale qui avait conduit à cette horreur et à ce que les thuriféraires de celle-ci rasant les murs. Loin de là ! Renversant le constat que des mots avaient produit des morts, différents groupes, en Afrique centrale et dans le reste du monde, s'emploient, nous allons le voir, à démontrer que le génocide prouverait la légitimité de l'idéologie qui l'a produit. Nous avons vu que les « races » sont plus dans les têtes de ceux qui y croient depuis plus d'un siècle que sur le nez de ceux qui se retrouvent ainsi catalogués jusque dans les charniers du génocide. Et pourtant, le « travail » de l'extermination est invoqué pour appuyer le primat incontournable du classement dit « ethnique » entre Bantous et Hamites, comme si (*mutatis mutandis*) Auschwitz avait définitivement prouvé l'existence des « races » sémitique et aryenne.

La question du génocide de 1994 déborde donc largement les frontières du Rwanda. Nous avons vu la maturation du racisme spécifique qui y a conduit. Après un siècle de sophistication idéologique des Européens et un demi-siècle de gestion raciale de ce

pays africain, le fil de ce fantasme est repris de plus belle, malgré la catastrophe qui en est issue. Pourtant, les recherches menées depuis les années 1960 montrent un décalage profond entre l'archétype racial binaire hutu-tutsi et la complexité des réalités historiques, sociales et anthropologiques de cette région d'Afrique. Nous retrouvons ici la distorsion entre le cours du mouvement scientifique et celui des passions idéologiques et politiques. La violence des polémiques déclenchées par certains auteurs révèle la gravité de l'enjeu. En Afrique centrale comme au Proche-Orient ou comme dans les remugles des crispations identitaires d'Europe ou d'Amérique du Nord, l'obsession des origines et la tentation des replis communautaires constituent un défi à la raison et à la paix. Le décryptage mérite donc d'être poursuivi ici comme ailleurs.

La région dite des Grands lacs est clairement située sur le versant oriental du continent, tant du point de vue de son espace géographique que de ses antécédents historiques. Pourtant, le Rwanda et le Burundi, amalgamés au Congo belge depuis le lendemain de la Première Guerre mondiale et ainsi intégrés à un espace « francophone », ont été comme happés par les logiques de l'Afrique centrale. Tout s'est passé comme si, aux yeux des observateurs, la « région des Grands Lacs » allait jusqu'à Kinshasa ! Le génocide de 1994 a été lu comme une catastrophe qui avait éclaté sur la frontière Est du Congo et qui rejaillissait ensuite sur ce pays. Le rôle de la Tanzanie et celui de l'Ouganda ont été perçus comme des ingérences dans ce pré carré. Les prolongements idéologiques de cette crise en Afrique sont en tout cas visibles essentiellement à travers le triangle Rwanda-Burundi-Congo. Notre propos n'est pas ici de développer une histoire de l'après-génocide au Rwanda et

chez ses voisins, mais de mettre en lumière les jeux d'interprétation qui y ont fleuri, faisant ressurgir sur le terrain africain les fantasmes cultivés en Europe depuis le milieu du XIX^e siècle et pourtant présentés comme d'authentiques révélations.

En fait c'est d'abord le Burundi qui, depuis 1965, a fonctionné comme un « autre Rwanda », où « les Tutsi » auraient occupé la place tenue par « les Hutu » dans le pays voisin. Un jeu de miroirs s'est établi dans le discours tenu généralement sur ces deux pays, présentés comme des « jumeaux ». La contagion a fonctionné aussi entre le Rwanda et le Congo, dont les populations frontalières avaient des liens historiques avec son voisin de l'est. Les crises du Rwanda et les démêlés des populations de la région du Kivu « zaïrois » se sont fait également écho. Surtout, le million de réfugiés rwandais venus s'installer avec armes et bagages dans cette région en juillet 1994, après la chute du régime des extrémistes hutu qui avait organisé le génocide, créant un véritable deuxième Rwanda à l'étranger, a impliqué bon gré mal gré le Congo dans cette tornade politique. C'est dans ce contexte violent que les passions dites ethniques et le discours déjà bien rodé sur « les races bantoue et nilotique » se sont déployés avec une virulence inouïe dans ce gigantesque État de l'Afrique centrale. Au Congo des années 2000, la pensée de Gobineau est plus que jamais à l'ordre du jour.

LE MAUVAIS ÉLÈVE BURUNDAIS

Le Burundi a sa propre histoire, différente de celle du Rwanda, mais il a été accolé, dans les mots et dans les faits, à son voisin du nord depuis la gestion coloniale dans le cadre du « Ruanda-Urundi ». La vie

politique y a été marquée par cette proximité géographique, par une administration commune durant un demi-siècle et en particulier, on l'a vu, par l'application de la même lecture raciale, fascinée par le clivage entre Hutu et Tutsi. Encore en 1953, un périodique colonial belge commence le portrait du prince Louis Rwagasore, le futur leader nationaliste, alors étudiant à Anvers, par cette notation² : « Grand et mince, il [Rwagasore] est de pur type hamidien, et son profil s'inscrirait admirablement sur un bas-relief de Louqsor ».

Dès le lendemain de l'Indépendance, après la mort de Rwagasore, qui avait su unifier toute la population, quelles que fussent les appartenances sociales et religieuses, le « modèle » de la Révolution sociale rwandaise, focalisé sur un antagonisme entre « peuple hutu » et « féodaux tutsi », trouve au Burundi des échos, nourris d'ambitions et de peurs inédites.

Les manipulations de l'ethnicité dans les États africains contemporains sont bien connues³. Mais les identités qui se présentent sous la rubrique des « ethnies » ne sont pas comme des pions coloriés de tout temps et que la conjoncture contemporaine ferait bouger de manière plus ou moins nouvelle. Leurs imaginaires de référence, leur fonctionnement, la conscience qu'en ont leurs ressortissants, le degré de passion éveillé par le rapport aux autres, les contours mêmes de ces identités ont une histoire, particulièrement mouvementée depuis un siècle. Parler de « conflits ethniques », c'est aussi s'interroger sur la nature de la conscience dite ethnique.

Faut-il rappeler qu'au Burundi, comme au Rwanda, les Hutu et les Tutsi ne se distinguent en effet les uns des autres ni par la langue, ni par la culture, ni par la religion, ni par la localisation, ni,

contrairement à ce qu'on répète souvent, par des différenciations physiques stéréotypées. Ce clivage social héréditaire en voie patrilinéaire présentait au Burundi la particularité que le milieu princier, formé par la parenté des rois successifs, constituait une quatrième catégorie (*ubwoko*) à part, celle des Baganwa, face aux Batutsi, aux Bahutu et aux Batwa. En fait, la mise en scène de ces clivages s'observait essentiellement dans les cours des dirigeants. C'est là que «le Tutsi» fonctionnait comme un pasteur, trayeur des vaches des grands, avec une vocation aux beaux mariages et aux fonctions politiques, tandis que «le Hutu» y apparaissait comme le serviteur, voué aux fonctions plutôt agricoles et de gestion matérielle. Mais des Hutu occupaient aussi des positions très influentes et surtout la masse des Tutsi et des Hutu partageaient le même mode de vie, les mêmes contraintes et des solidarités communes (agro-pastorales, judiciaires, militaires, matrimoniales) sur les collines où voisinaient leurs enclos. C'est l'accès au pouvoir royal qui était jadis le nœud de l'antagonisme potentiel. Il faut ajouter que, sous la colonisation, les positions de l'Église ont été sensiblement différentes aussi entre les deux pays : Mgr Antoine Grauls, évêque du Burundi de 1937 à 1967, ne tint jamais les positions extrêmes, pour un camp ou pour l'autre, incarnées par Mgr Classe et Mgr Perraudin au Rwanda.

En avril 1959, lorsqu'un «Groupe de travail» du gouvernement belge vint enquêter au Burundi sur les problèmes et les aspirations de la société locale, des témoignages quasi unanimes furent recueillis, tant en milieu africain qu'en milieu européen, sur la différence notable entre ce pays et son voisin rwandais concernant les relations dites «ethniques». Un

exemple parmi d'autres, Raphaël Banciyeke, un commis de l'administration disait⁴ : « Le problème des relations entre Batutsi et Bahutu tel qu'il existe au Ruanda n'a pas les mêmes aspects qu'en Urundi⁵ [...]. En Urundi les Batutsi et les Bahutu jouissent des mêmes droits tant au point de vue social qu'économique. »

Et il ajoutait que l'injustice dans son pays venait des abus de « la classe dirigeante... des Baganwa ». C'est encore la polarisation politique qui, à la fin du xx^e siècle, a cristallisé sur cette ligne les tensions qu'on observe encore aujourd'hui. Encore faut-il identifier la nature des politiques en cause, leurs ressorts, leurs références et leurs projets.

Les tragédies contemporaines n'étaient pas génétiquement programmées. Elles n'ont pas non plus surgi dans un ciel serein. Mais surtout le Burundi a été le premier pays d'exportation de ce qu'il faut bien appeler une idéologie rwandaise. Celle-ci est devenue partie prenante des jeux politiques locaux. Trois moments successifs de crise ont mis en phase le Burundi avec son voisin du nord, créant une spirale de mobilisations identitaires : en 1965, en 1972-1973 et enfin entre 1993 et 2003.

1965 : la fuite en avant vers le « modèle rwandais »

C'est en octobre 1965 qu'une crise politico-ethnique évoquant la situation rwandaise éclate pour la première fois au Burundi. Le roi Mwambutsa, intronisé en 1915 et toujours en place en 1962, lors de l'Indépendance retrouvée, avait fait alterner des Premiers ministres d'origines différentes, un prince, André Muhirwa jusqu'en juin 1963, puis un Hutu, Pierre Ngendandumwe, de juin 1963 à mars 1964, un Tutsi, Albin Nyamoya, d'avril à décembre 1964,

et de nouveau Pierre Ngendandumwe en janvier 1965. Mais le Burundi ne pouvait rester insensible à ce qui se passait chez son voisin du nord : l'accueil de plusieurs dizaines de milliers de réfugiés tutsi rwandais était la manifestation tangible des effets de la « Révolution sociale ». La montée parallèle d'inquiétudes en milieu tutsi et d'ambitions politiques en milieu hutu se traduisit par une fissure au sein du parti nationaliste Uprona. Les querelles de personnes dégénèrent en 1963-1964 en une opposition entre deux tendances, dites de Casablanca et de Monrovia, l'une « progressiste » à dominante tutsi, l'autre « pro-occidentale » à dominante hutu.

On retrouve alors au Burundi l'obsession anti-communiste entretenue au Rwanda depuis 1959 par les missionnaires contre les « bolcheviks tutsi », mais avec une nouvelle dimension internationale : le Congo ex-belge était devenu en 1964 un des abcès de la Guerre froide, le Burundi passait pour une base pro-chinoise d'appui aux rebelles « mulélistes » et la CIA s'intéressait à la région en liaison avec la Sûreté belge. Le facteur ethnique, qui avait si bien joué au Rwanda, est dès lors instrumentalisé aussi au Burundi, dont la composition sociale est jugée similaire. Le leader hutu Mirerekano émigre au Rwanda entre mai 1964 et le début de 1965 et se fait le porte-parole des thèses belgo-américaines. Les partisans tutsi des thèses de « Casablanca » se font de leur côté les tenants du non-alignement. Ce mélange de rivalités de factions, d'intrigues étrangères et de hantise du massacre à la suite de celui qui s'était déchaîné au Rwanda à la Noël 1963 crée une atmosphère très lourde à Bujumbura.

L'année 1965 représente un tournant décisif, celui de l'entrée du Burundi dans la spirale de

l'inflation ethniste. En janvier, le Premier ministre Ngendandumwe est assassiné par un réfugié rwandais. En mai, des élections législatives donnent toujours la majorité à l'Uprona, mais on relève surtout que les deux tiers des députés sont hutu et qu'ils élisent un bureau « ethniquement » homogène. En septembre, le roi constitue un gouvernement comprenant 7 ministres hutu sur 12, mais présidé par un Ganwa. Enfin en octobre, le Secrétaire d'État à la gendarmerie, le Hutu Antoine Serukwavu, organise un putsch contre le roi Mwambutsa qui doit fuir. Dans les jours suivants, des massacres de Tutsi (plusieurs centaines) sont organisés dans des communes de la province de Muramvya (au centre du pays). On est en présence d'un processus typique de conscientisation par la violence, fondé sur les rumeurs et la peur manipulée, selon un principe de « prédiction créatrice » (*self-fulfilling prophecy*)⁶ :

En donnant de la situation du Burundi une définition fausse au départ, ces politiciens hutu provoquèrent aussi bien chez eux-mêmes que chez les Tutsi, un nouveau comportement qui rendit vraies leurs imputations initialement fausses.

Cette prédiction consistait en fait à transposer dans le cas burundais les passions et les méthodes de la révolution rwandaise, à faire de cette dernière un modèle inévitable, celui d'une démocratie combinant au profit d'une classe politique hutu la règle majoritaire et un principe d'autochtonie supposée (selon la logique « bantoue »). Cette idéologie ethno-sociale répondait donc à des stratégies locales de conquête du pouvoir autant qu'aux calculs de forces étrangères prêtes à faire feu de tout bois en Afrique. La répression antihutu (des milliers d'arrestations, des

centaines de morts, l'exécution de 80 personnalités) donna le coup d'envoi d'une fuite en avant vers un autre « modèle », celui d'une domination sécuritaire tutsi. En novembre 1966, les promoteurs de cette ligne dure proclament la République et établissent un régime militaire qui va durer 27 ans, sous les présidences successives de Michel Micombero, Jean-Baptiste Bagaza et Pierre Buyoya.

Dès lors, la vie politique du Burundi se moule, comme au Rwanda, sur un antagonisme décrit comme naturel et qui relevait en fait du racisme dont nous avons vu la maturation et la diffusion depuis un siècle. L'ethnisme devient la grille de lecture incontournable et le levier de toute faction aspirant au pouvoir. Le ministre de l'Information Martin Ndayahoze, un militaire hutu, l'exprime très bien en novembre 1968⁷ :

[...] c'est la classe aisée qui renferme le virus du tribalisme. Effectivement le mal vient d'en haut. Ce sont des cadres peu méritants qui, pour se maintenir, pour se hisser à certains postes convoités, ont besoin de piston, d'astuces et d'artifices. Ce sont aussi des responsables insatiables qui, pour faire aboutir leurs ambitions inavouables, font de la division ethnique une stratégie politique. Alors s'ils sont tutsis ils dénoncent au besoin avec des combats tactiques à l'appui un péril hutu à contrer. S'ils sont hutus ils dévoilent un apartheid tutsi à combattre [...].

Cette dérive s'inscrivait dans une sociologie impliquant des intérêts autant que des préjugés.

La « catastrophe » (ikiza) de 1972

Entre 1969 et 1972, une faction extrémiste contrôle progressivement tous les leviers du pouvoir, politiques, militaires, administratifs. Elle est dénommée « groupe de Bururi », d'après le nom de la

province méridionale d'où sont originaires ses leaders (à la manière du groupe nordiste qui contrôla la vie politique rwandaise à partir de 1973). Ils éliminent progressivement toute opposition à coup de procès politiques, visant tantôt des leaders hutu, tantôt des libéraux tutsi. C'est dans ce contexte empoisonné qu'éclate à la fin d'avril 1972 la tragédie que les Burundais ont dénommée *ikiza*, un terme réservé généralement aux catastrophes telles que les famines ou les épidémies.

Dans le week-end du 1^{er} mai, des groupes armés, dont certains étaient venus de Tanzanie, attaquent les bourgades du sud-ouest du pays, sur le littoral du lac Tanganyika, massacrant systématiquement les fonctionnaires tutsi et leurs familles, s'en prenant aussi aux Hutu qui refusent de les suivre. Ces bandes vont ensuite opérer dans les campagnes environnantes, pendant que des actions sont tentées aussi à Bujumbura. Les témoignages sont sans ambiguïté sur l'idéologie qui inspire les meneurs de ces attaques : « ils voulaient exterminer les Tutsi parce que ces derniers n'étaient pas du Burundi, mais étaient venus d'Égypte » se rappelle un témoin ; « rivalisons pour exterminer tous les Tutsi et que l'histoire n'en parle plus », lisait-on sur un tract⁸.

Le récit des atrocités du sud crée la panique en milieu tutsi. Le pouvoir militaro-policié qui fonctionne à l'ombre du président Micombero lance aussitôt des représailles contre tous les notables hutu, contre tous les ressortissants de cette « ethnie » qui semblaient avoir réussi socialement. Sont visés aussi bien les fonctionnaires et les militaires que les commerçants, les étudiants et même des élèves du secondaire. Les autorités administratives et judiciaires mènent cette chasse aux sorcières. Le nombre

des total des victimes s'élèverait à environ 100 000. Durant les mois de mai et juin 1972, la « répression » tourne donc au génocide des élites hutu. Durant une dizaine d'années, les parents hutu n'oseront plus envoyer leurs enfants dans les écoles de l'État.

Cette tragédie a représenté un tournant crucial dans l'histoire du Burundi : la haine dite ethnique s'inscrit dès lors au cœur de la société, alors que celle-ci vivait, on l'a vu, ses différences de manière beaucoup plus apaisée qu'au Rwanda. Des centaines de milliers de réfugiés hutu, installés notamment au Rwanda et en Tanzanie, incarnent une exclusion, équivalente à celle des réfugiés tutsi rwandais et ils développent un véritable messianisme ethnique. Cette « histoire mythique » a été recueillie par une chercheuse américaine⁹ : on y retrouve les thèmes de l'autochtonie hutu, opposée à la nature conquérante des Tutsi, l'asservissement des « Bantous » aux « Hamites », les stéréotypes moraux opposant le travailleur hutu au parasite tutsi, le caractère nuisible des mariages mixtes. Le tout repose sur la mémoire de l'apocalypse de 1972, qui a transformé ces paysans burundais en un nouveau peuple d'Israël. La fuite et l'enfermement relatif des camps tanzaniens représentent des événements fondateurs : c'est un nouveau peuple hutu qui en sort, attendant le grand soir du retour au pays natal.

C'est en fait toute la population qui est devenue otage de cet antagonisme, chaque groupe devenant le bouc émissaire des crimes commis par certains de ses membres. Le débat politique et social s'est focalisé sur ces appartenances de naissance. Le pays s'est installé dans une obsession des origines. Toute l'histoire du Burundi est relue comme devant être celle d'un autre Rwanda. Une véritable régression pour ce

pays, tombé ainsi dans le piège du racisme opposant « Bantous » et « Hamites ».

Ces retombées de 1972 s'expriment tout particulièrement en 1988, lors des massacres intervenus dans les communes de Ntega et Marangara, au nord-est du pays. Les groupes venus du Rwanda qui y massacrent les Tutsi le 15 août emploient une rhétorique déjà bien rodée : ils « travaillent » (euphémisme pour « tuer »), contre le « groupuscule malfaisant » des « cancrelats » et des « serpents » tutsi. Un parti inspiré du Parmehutu rwandais des années 1950, le Palipehutu (Parti pour la libération du peuple hutu), fondé au début des années 1980, lance des communiqués dont l'un affirme : « Chers frères, vrais Barundi [*sic*], nous savons que le clivage hutu/tutsi est incontournable et que le Hutu ne doit jamais rien attendre de bon du Tutsi. C'est vraiment étonnant comme ils sont dressés au mal et à l'assassinat [...]. C'est pourquoi vous devez vous réveiller [...] »¹⁰. C'est déjà le discours des « 10 commandements du Hutu » et du journal *Kangura*. Un autre texte, diffusé à la fin des années 1980, expliquait¹¹ que « le peuple hutu était arrivé d'Afrique centrale au Burundi » vers 3000 av. J.-C. et que « l'infiltration des Batutsi, originaires de l'Afrique du nord-est » ne remontait qu'au XVI^e siècle, instaurant un « servage des Bahutu » à raison de « plusieurs jours par semaine » et le « droit de tuer et de castrer les Hutu ».

On reconnaît les anachronismes et les caricatures du discours ambiant au Rwanda de l'époque, directement inspiré de l'histoire raciale analysée plus haut et qui faisait écho aux clichés toujours en vogue dans la presse internationale. Le *Washington Post* résumait la situation en ces termes le 23 août 1988 : « Les Hutu, petits de taille, sont essentiellement des agriculteurs

de subsistance d'origine bantu. Les Tutsi sont physiquement grands et probablement d'origine éthiopienne». «Des seigneurs et des esclaves», ajoutait *Le Monde* le 20 août. Un mois plus tard (le 23 septembre), le *Télégramme de Brest* pouvait même ironiser : «Il doit y avoir une raison, même absurde. Les petits Hutus et les grands Tutsis manqueraient-ils de distractions?» Toujours un certain regard sur l'Afrique...

Une décennie de guerre civile et la hantise d'un génocide

Cependant après la crise de l'été de 1988, une nouvelle politique est tentée par le président Buyoya. Une charte, adoptée par référendum en février 1991, condamne «toute discrimination ou exclusion à l'encontre d'une partie de la population sur le seul fait de son appartenance à une ethnie». Le défi était énorme. La dérive ethniste du pays depuis vingt ans avait abouti à une concentration des pouvoirs au profit d'une minorité tutsi. Tous les mécontentements ressentis par la paysannerie à l'égard de l'État pouvaient donc aisément se muer en une haine généralisée des Tutsi, devenus les boucs émissaires de ce malaise. La mémoire, mal refoulée, du bain de sang de 1972 ne pouvait qu'entretenir ce syndrome¹². En fait la peur, au fil des crises, était devenue un acteur principal¹³ :

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. L'identification ethnique dans ce pays, à défaut d'être culturelle ou marquée sur les papiers, se fait dans les cœurs en termes de violences remémorées ou redoutées.

Une nouvelle génération, consciente du gouffre où le pays risquait de s'enfoncer, était manifestement en quête de l'unité nationale perdue. Mais le voisinage rwandais allait encore se faire sentir. En novembre 1991 des commandos armés attaquent des quartiers de Bujumbura et des communes voisines du Rwanda, au nord de la plaine de la Rusizi. Ils ciblent des familles tutsi et des Hutu dénoncées comme « traîtres » à cause de leur adhésion à la politique conduite à l'époque par le Premier ministre Adrien Sibomana (un Hutu) dans le sens de la réconciliation et d'un premier retour des réfugiés. Or les agresseurs venaient du Rwanda, où leur projet avait été annoncé dès juillet 1991 dans *Kangura*, le périodique emblématique de l'extrémisme hutu au Rwanda, solidaire du Palipehutu burundais. Tout se passait comme si le régime du président Habyarimana, embarrassé à l'époque par une guerre civile non réglée et par l'émergence d'un multipartisme mené par des opposants (hutu et tutsi), essayait de transférer ses difficultés dans le pays voisin en s'employant à y réveiller la violence ethnique. Il est symptomatique qu'à la même époque, des spécialistes et des humanitaires proches du régime de la République rwandaise, issus en particulier de la mouvance chrétienne-sociale belge, aient commencé à s'intéresser de très près au Burundi et à y dénoncer ce qui n'allait pas, comme pour faire oublier les impasses du Rwanda.

À partir de 1992, le jeu de miroirs entre les deux pays se poursuit. La conclusion des accords d'Arusha entre le FPR et le gouvernement de Kigali en août 1993 a bénéficié de l'évolution spectaculaire du Burundi, où les élections de juin 1993 avaient porté au pouvoir un président hutu, Melchior Ndadaye, et

une assemblée dont la majorité était tenue par son parti, le Front pour la démocratie au Burundi (Frodebu). Mais ensuite le nouveau pouvoir de Bujumbura avait vu la tension monter en fonction de la non-application des accords de paix chez son voisin et de l'exacerbation de la propagande extrémiste hutu à Kigali. C'est dans ce contexte qu'un putsch renverse en octobre 1993 le président Ndadaye, assassiné par des militaires tutsi. Cette fois, c'est la situation dramatique du Burundi qui va faire enfler les passions au Rwanda, jusqu'à l'explosion du génocide des Tutsi dès le lendemain de l'attentat d'avril 1994, qui coûte la vie aux deux présidents rwandais et burundais (Habyarimana et Ntaryamira).

La mobilisation « ethnique » au Burundi à l'occasion de ces deux moments critiques d'octobre 1993 et d'avril 1994 mérite quelques commentaires qui éclaireront la position particulière de ce pays face à l'idéologie des races dont a vu l'issue catastrophique au Rwanda. Dès le lendemain du meurtre de Melchior Ndadaye, des autorités locales et des militants politiques hutu ont lancé une véritable chasse aux Tutsi, en invoquant un souci « d'autodéfense », mais aussi une vindicte présentée comme légitime contre les Tutsi responsables de la mort de « leur président » ! Donnons un seul exemple, que nous connaissons bien : sur une colline dominant Bujumbura, les 21 et 22 octobre, au lendemain du putsch, des militants locaux des partis Frodebu et Palipehutu massacrent dans des conditions atroces les membres d'une famille tutsi, dont le père était ouvrier dans une usine de Bujumbura, la mère cultivatrice et les trois filles des enfants. Seul un garçonnet de 12 ans a réussi à s'échapper de nuit de la fosse commune où, blessé, il avait été jeté. Ce type de situation, qui

s'est répétée au centre, au nord et à l'est du pays, nous montre de simples gens tués pour leur seule appartenance à une «ethnie» jugée maudite. L'aspect génocidaire est évident. Cela préfigure ce que le Rwanda connaîtra six mois plus tard à l'échelle de tout un pays. La logique raciste est la même.

En avril 1994, alors que le président Cyprien Ntaryamira (également hutu) meurt dans l'attentat contre l'avion présidentiel rwandais qu'il avait malencontreusement accepté d'emprunter, on pouvait s'attendre au Burundi au même type de réaction populaire orchestrée contre les Tutsi, alors que le pays n'avait toujours pas retrouvé son équilibre. Nous avons noté qu'il n'est pas impossible que les concepteurs du génocide au Rwanda aient aussi envisagé une extension de ce processus dans le pays voisin. Or, il n'y a pas eu de génocide au Burundi en 1994 ! Trois autorités ont alors conjuré ce risque : Sylvestre Ntibantunganya, président de l'Assemblée nationale, devenu constitutionnellement président de la République, le colonel Fyiroko, ministre de la Défense et le Mauritanien Ahmedou Ould Abdallah, représentant spécial à Bujumbura du Secrétaire général des Nations unies, agissant en véritable médiateur¹⁴. Le soir même du 6 avril, les autorités, tant hutu que tutsi, se rencontrèrent et, dès 22 heures, elles lancèrent des appels au calme sur les ondes nationales et auprès de toutes les instances administratives et militaires. *A contrario*, l'exemple burundais montre donc qu'au Rwanda une mise en condition et une organisation planifiées ont rendu effectif le génocide, qu'à elle seule une «colère» populaire n'aurait pas pu provoquer.

Cet épisode nous semble significatif par rapport à ce qui a suivi. Des pourparlers finirent par se nouer

entre les différentes parties en 2000 et 2003 pour aboutir à un compromis de paix. L'évolution du Burundi offre matière à réflexion. Ce pays, premier terrain d'exportation concertée de l'idéologie raciste à la rwandaise, fragilisé par ce voisinage et touché depuis trente ans par une dérive intérieure qui l'avait conduit aux situations les plus extrêmes, meurtri dans sa chair et dans sa mémoire, a néanmoins trouvé une issue qui relativise la place de l'*a priori* hutu-tutsi dans le débat politique interne et révèle l'aspect trompeur de cette option idéologique.

LES CAMPS DE RÉFUGIÉS DU KIVU : UN CONSERVATOIRE IDÉOLOGIQUE

L'évolution du Congo, sur la frontière ouest du Rwanda, va être différente. Ce grand pays, touché de plein fouet par les retombées du génocide de 1994 et comme sidéré par son voisin rwandais, voit se développer une propagande directement inspirée de la doxa idéologique des « races ». Le phénomène n'est pas totalement nouveau. La première vague de réfugiés tutsi remontant à 1959 et les jeux « ethniques » dans le débat politique congolais, puis zaïrois, depuis les années 1960, ont vite suscité dans la région voisine du lac Kivu des polémiques contre les « Banyarwanda ». Ceux-ci, culturellement rwandophones, y résidaient bien avant le tracé de la frontière coloniale qui, entre 1885 et 1910, avait délimité le territoire du Congo belge face à l'Afrique orientale allemande où se trouvait alors situé le royaume rwandais.

Mais en juillet 1994 des centaines de milliers de réfugiés hutu s'entassaient dans des camps au nord et au sud du lac Kivu. Après un premier temps

dramatique, marqué par une épidémie de choléra, de véritables villes de toiles, gérées en principe par le HCR, s'installent durant deux ans, constituant une sorte de Rwanda-bis hors du Rwanda. On y trouve des commerces, des écoles, des paroisses, les gens se retrouvent groupés sous leurs anciennes autorités communales, les miliciens *interahamwe* s'y réorganisent et intimident ceux qui voudraient rentrer au pays. Certains camps abritent spécialement des unités militaires entières, qui s'entraînent en vue d'une revanche sous le contrôle de leur État-major parti en exil avec à sa tête le général Augustin Bizimungu. Le sénateur belge Alain Destexhe pourra écrire en novembre 1996 qu'au prix d'un million de dollars par jour, l'aide humanitaire internationale entretenait des structures contrôlées par un pouvoir issu de l'ancien régime rwandais et qui préparait une reprise de la guerre tout en suscitant des tueries contre les Zairois suspectés d'être culturellement proches des Tutsi rwandais¹⁵.

De la « guerre ethnique » au « double génocide »

Ce qui nous intéresse ici, c'est la culture politique qui a été reproduite et entretenue dans ce cadre et qui va marquer durablement la diaspora hutu en exil¹⁶. D'emblée, c'est le déni qui est affiché. Un rédacteur du périodique *Traits d'union. Rwanda*, largement diffusé dans les camps par des ONG catholiques belges, ne dissimule pas son embarras en 1995 : contrairement à « l'acceptation de la vérité historique par les Allemands après Nuremberg, écrit-il, 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 1990¹⁷ ». De fait, dès août 1994, un groupe politique de réfugiés affirme que ce génocide, en fin de compte, ne serait qu'une mise en scène montée par des « experts en communication », allant jusqu'à attirer les Tutsi dans des paroisses de Kigali pour faciliter la campagne de désinformation du FPR : « il fallait qu'on massacre, qu'on tue en direct, il fallait dès le début et jusqu'à la victoire finale que ce soit suffisamment médiatisé¹⁸ ». Les anciens journalistes de la fameuse RTL M en exil à Goma dénoncent aussi la « langue saupoudrée de sel » des Tutsi qui ont intoxiqué *Le Soir de Bruxelles*¹⁹.

Les euphémismes fleurissent dans la description de la catastrophe. Un aumônier du camp de Kibumba écrit par exemple en 1996²⁰ :

Après les événements tragiques qui ont endeuillé le Rwanda depuis la guerre d'octobre 1990, en passant par le meurtre du président rwandais Juvénal Habyarimana, pour culminer dans les massacres d'avril à juillet 1994, une très grande partie de la population du Rwanda a fait un exode sans précédent vers les pays voisins [...]. Un grand merci à la communauté internationale qui est venue au secours des victimes de cette tragédie [c'est-à-dire les réfugiés] dont la très large majorité de la population ignorait les véritables raisons.

Le gouvernement intérimaire en place d'avril à juillet 1994 et responsable du génocide n'aurait été soucieux que de paix²¹ :

Les massacres interethniques avaient fait des ravages... Le gouvernement Kambanda a organisé une campagne de pacification par des tournées de membres du gouvernement dans le pays. L'efficacité de ces actions est restée limitée... Le FPR s'était obstiné à ne pas reconnaître le gouvernement mis en place, ce qui équivalait à lui refuser tout compromis.

Le génocide est obstinément réduit à un simple épisode dans une « guerre » dont le seul responsable serait le FPR²² :

Dans le registre de la violence et de l'horreur, la guerre déclenchée par le FPR en octobre 1990, à partir de l'Ouganda, s'est illustrée, surtout dans sa phase finale, par une barbarie difficilement imaginable quelles que soient les causes et les circonstances. Les gens ont donc fui la guerre.

29 prêtres réfugiés à Goma écrivent au pape Jean-Paul II le 2 août 1994 pour dénoncer le « complot international » où « l'humanité tout entière s'est laissé tromper par la campagne malicieuse et mensongère du FPR » qui a fait croire à un génocide !

En fait, la « propagande en miroir » qui avait accompagné le génocide se poursuit immédiatement après la chute du pouvoir qui en avait été responsable, sous le couvert de défense des « droits de l'Homme » et de « vérité sur la crise rwandaise ». Les massacres de Tutsi n'auraient fait que répondre à un « autre génocide » programmé par ces derniers contre les Hutu. Donc tout le monde aurait tué. Dans cet affrontement réciproque à somme nulle, les Hutu démocrates victimes des génocidaires sont d'ailleurs oubliés : leur cas est politiquement incorrect ! Dans cette vision, il n'y a pas eu de génocide en 1994, mais seulement une guerre interethnique, voire un « double génocide ». Le déni s'exprime aussi dans une macabre comptabilité en quête de rééquilibrage du nombre des victimes. Dès janvier 1995, des militants réfugiés à Bukavu soutiennent que face aux 500 000 Tutsi tués selon eux, il y aurait eu 1 500 000 Hutu massacrés depuis 1990 : ainsi était atteint un chiffre fétiche susceptible d'impressionner l'opinion internationale et de faire oublier la réalité du génocide des Tutsi²³.

« Société civile » et encadrement politique

Le concept de « société civile » qui, depuis le XIX^e siècle, désigne des structures sociales autonomes par rapport à l'État, a connu un succès nouveau à l'ombre du néo-libéralisme, mais aussi de la doctrine sociale de l'Église, et tout particulièrement en liaison avec le développement actuel des ONG. En Afrique, depuis la fin de la Guerre froide, ce cadre abrite d'innombrables associations tendant à structurer l'opinion face aux États. Chez les réfugiés rwandais, l'enjeu était de s'affirmer à la fois contre le nouveau régime de Kigali et face à l'État zaïrois, en relation avec des réseaux d'ONG européennes. L'objectif politique était donc primordial : il s'agissait de ne pas laisser les réfugiés libres de leur choix dans le désordre et de les structurer en un « autre Rwanda » à l'étranger, de créer un équivalent de « France libre » dans la ligne de la propagande de la RTLTM qui avait assimilé les tueries du génocide à une « Résistance » populaire !

Ces réfugiés, partis généralement en bon ordre, ont été dès le début sous le contrôle de leurs anciens cadres politiques. Les responsables des ONG rwandaises qui avaient travaillé à Gitarama à l'ombre du gouvernement génocidaire ont également suivi ce dernier au Kivu et lui ont alors servi de courroie de transmission. Ces associations constituent dès juillet 1994 un « Collectif de la société civile » qui s'organise en deux « pôles », au nord et au sud de la région du Kivu. Mêlant activités d'entraide et « cercles de réflexion », ce collectif organise à la fin de 1994 et au début de 1995 des réunions de travail à Goma et Bukavu, mais aussi à Nairobi, au Kenya. Ses cadres, issus de la nomenklatura de l'ancien régime, se présentent comme les représentants « démocratiques »

des réfugiés dans les négociations avec le HCR, sous la double bénédiction de cette organisation internationale et du gouvernement intérimaire en exil. Les camps sont contrôlés en fait par d'anciens responsables de l'État rwandais. De grandes ONG internationales protestent en vain en novembre 1994 et janvier 1995²⁴ contre cette prise en otage des réfugiés.

Ces collectifs du Kivu trouvent néanmoins l'appui de réseaux d'ONG belges de la mouvance chrétienne-sociale, comme Coopibo-Vredeseilanden, Broederlijk Delen et le Ncos (Nationaal Centrum voor Ontwikkelingssamenwerking), qui avaient établi des contacts dès mai 1994 avec le gouvernement de Gitarama en prétendant favoriser une «normalisation» de ce pouvoir. On retrouve l'étonnante confusion entre la théologie de la libération et le projet ethno-social hutu qui avait inspiré, une génération plus tôt, le soutien sans réserves apporté au Parmehutu. Des ONG françaises comme Groupe Développement (devenu Acting for Life) ou Frères des hommes se trouvent aussi à certains moments embarqués dans cette galère. Les objectifs avoués sont l'encadrement des réfugiés, la collecte d'informations et le lobbying politique. Les soutiens de l'ancien régime rwandais poursuivaient donc leur travail sans état d'âme puisqu'ils avaient toujours estimé démocratique une république fondée sur le fichage ethnique et qu'ils étaient convaincus en outre d'agir ainsi dans le sens de leurs convictions chrétiennes. C'est ainsi que les équivalents allemand et belge du Secours catholique, Misereor et Caritas, se trouvent impliqués dans un combat coordonné en fait par une structure plus discrète, l'Internationale démocrate-chrétienne. Celle-ci, connue surtout pour

son action à la fois contre les dictatures sud-américaines et contre le totalitarisme communiste (incluant la chute du régime Allende au Chili), a fonctionné durablement dans cette région d'Afrique comme un lobby au service du « modèle » mis en place à Kigali depuis 1961. On retrouve sa main dans presque toutes les initiatives en faveur de l'intégrisme ethnique hutu, tant au Rwanda qu'au Burundi. Dans les années 1990, l'IDC préfère soutenir l'ancien parti unique MRND plutôt que les nouveaux partis démocratiques et au lendemain du génocide, elle cherche à promouvoir une prétendue « troisième voie²⁵ ». « Lorsqu'en septembre 1994 une délégation de l'Internationale démocrate-chrétienne se rendit au Zaïre, elle ne vit dans les *interahamwe* que des "mouvements de jeunesse un peu particuliers" », notait la journaliste Colette Braeckman en 1996²⁶.

On comprend que cette mobilisation associative ait débouché rapidement sur une structuration politique, avec la création, dès juillet 1994, d'un Comité rwandais d'action démocratique (CRAD), animé par François Nzabahimana, un ancien cadre des Banques populaires et ancien ministre MRND. En avril 1995, ce dernier fonde un nouveau parti, le Rassemblement pour la démocratie et le retour des réfugiés (RDR). Se présentant comme modéré et censé représenter les réfugiés, ce parti exige « la vérité [...] sur les crimes commis par les parties en conflit depuis 1990 » et « des institutions représentatives de toutes les composantes de la population ». La philosophie du RDR trouve dans le bulletin *Traits d'union* sa tribune naturelle au Kivu, mais aussi dans l'influente revue catholique *Dialogue*, partie également en exil, où François Nzabahimana figure dans le comité de rédaction jusqu'en 1995. Le RDR a trouvé notamment le

soutien politique des leaders du mouvement chrétien-social flamand (le CVP, *Christelijke Volks Partij*), c'est-à-dire des anciens amis du régime Habyarimana et du parti MRND,

Un autre signe, et non des moindres, de cette continuité réside dans l'appui donné immédiatement au RDR par la hiérarchie des anciennes Forces armées rwandaises (FAR) en exil au Zaïre. Le 29 avril 1995, le « haut commandement des FAR », au sein duquel on retrouve des officiers très impliqués dans les événements de 1994 (comme le général Augustin Bizimungu, le major Bernard Ntuyahaga ou le colonel Tharcisse Renzaho), se rallie à la nouvelle formation, comme « solution de rechange » à l'ancien gouvernement disqualifié²⁷ :

Après avoir apprécié le but et les objectifs du RDR, les Forces Armées Rwandaises ont salué cette heureuse initiative mettant en place une organisation, capable de garantir un encadrement efficace de la population en exil, de lui assurer un maximum de cohésion et d'avoir une ouverture diplomatique et médiatique, conditions préalables au retour des Réfugiés dans notre pays. [...]

À cet effet, le gouvernement doit remettre au RDR tous les dossiers qu'il gère pour le compte du peuple en exil.

Le RDR a été la pépinière et l'inspirateur des formations constituées ensuite en Europe par les opposants rwandais en exil. Il est donc essentiel d'en comprendre l'idéologie.

Un « dialogue des ethnies » ?

Christianisme oblige, le discours dominant est celui de la réconciliation et du pardon réciproques, même si des formulations négationnistes y apparaissent benoîtement. Un agent de Caritas à Goma explique en 1995²⁸ : « [les réfugiés] regrettent

amèrement les événements affreux qui se sont abattus sur le Rwanda», car «tout Rwandais est responsable de ce qui est arrivé...». «Nous sommes témoins d'un double génocide, ajoute-t-il, les uns ont tué en plein jour, alignant les cadavres sur la route; les autres ont fait exactement la même chose (*sic*), pendant la nuit, en cachette; c'est ainsi que ces derniers sont parvenus à tromper la communauté internationale...». Le RDR prétend, sur cette base, faire un effort pour comprendre «les Rwandais de l'intérieur²⁹» :

Les réfugiés ont commencé à s'auto-éduquer à la paix et à se préparer psychologiquement et moralement à cohabiter pacifiquement avec la population de l'intérieur. Les réfugiés comprennent de plus en plus que la population vivant à l'intérieur du Rwanda a été également traumatisée par la guerre et ses conséquences et qu'elle a besoin d'être rassurée [...].

En vertu de la théorie des torts partagés, toute sanction est récusée par avance. Un dessin allégorique diffusé par un groupe de réfugiés dit «La Chandelle» illustre bien ce programme où la maison dite de la Réconciliation doit être bâtie sur un fondement de Vérité, de Volonté, d'Intérêt..., en enjambant les marches de la Médiation, du Dialogue, de la Négociation..., mais jamais de la Justice³⁰. Le thème de la réconciliation s'enracine dans les frustrations de toute une population humiliée et désorientée, mais il est aussi récupéré sur le plan politique au nom d'une «logique de paix» et d'abord par les leaders du gouvernement du génocide et leurs amis étrangers en quête de négociation. L'ONG belge Vredeseilanden diffuse une vignette montrant un jeune Noir en prière devant un soleil levant, sous le titre : «Il y a un Rwanda qui veut la paix». Mais en même temps,

les leaders des camps contestent la légitimité des accords conclus à Arusha en août 1993, avec le même argumentaire que celui des médias extrémistes au début de 1994. Le responsable du pôle de Goma des ONG rwandaises écrit en décembre 1994³¹ :

La population n'était pas dupe. Elle avait compris que Arusha, ce n'était pas un compromis, mais le résultat de la pression extérieure sur ceux qui détenaient le pouvoir... comme s'il s'agissait du partage d'un butin ! Le peuple, on l'ignorait parce que, lui, il n'avait pas d'armes.

Et surtout, l'alliance est étonnante entre une bonne conscience apparente et une cécité persistante sur la logique de races dans laquelle ce pays s'est enfoncé : le fameux « problème rwandais » est toujours posé dans les termes du Parmehutu de 1959. Mais s'agit-il de cécité ou de l'entretien pervers d'une globalisation « ethnique » qui permet de ne pas poser la question des options idéologiques et des responsabilités politiques ? Les défenseurs de ces ONG rwandaises prétendent en effet que « le mot génocide culpabilise toute l'ethnie hutu³² », laissant entendre que le projet d'extermination de tout un groupe humain, celui des Tutsi, ne peut être que le fait d'un autre groupe humain adverse, celui des Hutu, « le meurtre d'un peuple par un autre peuple » (*Völkermord... Mord von Volk zu Volk*), comme l'écrit un ancien agent de la coopération allemande dans un essai historique³³.

En 1994, selon la formule forte d'un théologien laïque de Butare, Laurien Ntezimana, il y avait, selon la naissance, « ceux qui devaient mourir », à savoir les Tutsi³⁴. La propagande du génocide reposait sur un impératif catégorique : celui de reconnaître et de faire reconnaître le caractère primordial du clivage

« ethnique ». L'objectif n'en était évidemment pas culturel, mais idéologique : il s'agissait d'identifier les descendants des « féodaux » et les membres du « peuple majoritaire ». Cette logique de « clarification » était celle du fichage bureaucratique et du repérage physique, connus en d'autres lieux et d'autres temps. Du même coup, étaient fichés les otages potentiels de la « colère populaire ». Comme le serinaient cyniquement les organes extrémistes, parler des ethnies « fait perdre les Tutsi » (sous-entendu minoritaires et diabolisés dans ce discours)³⁵. C'est néanmoins une rhétorique de la « victimisation » qui est employée dans cette invocation des appartenances originelles. Elle se poursuit de plus belle après le génocide. L'ancien gouvernement en exil entame un mémorandum diffusé en octobre 1994 par l'énonciation de ce catéchisme bien rodé de l'histoire raciale rwandaise³⁶ :

Il est admis que les trois ethnies qui constituent le peuple rwandais se sont introduites dans le pays par vagues successives... Les Tutsi seraient arrivés au Rwanda entre le XII^e et le XV^e siècles. Peuple nomade, les Tutsi se seraient sédentarisés après plusieurs années d'occupation du territoire... Les statuts des vainqueurs et des vaincus se sont perpétrés (*sic*), le groupe tutsi adoptant l'idéologie d'inégalité ethnique... Toute solution durable du problème rwandais actuel passe par la reconnaissance des relations qu'avaient entre eux les trois composantes de la société rwandaise, tout au long de l'histoire de leur pays.

Déjà en novembre 1990 le périodique *Kangura* avait fulminé, on l'a vu, contre les historiens rwandais qui remettaient en cause ce stéréotype raciste. Loin de faire réfléchir, le génocide de 1994 serait donc censé avoir validé la pertinence des thèses raciales dont il a découlé³⁷ :

[II] nous faut reconnaître la triple composante de la société rwandaise: nous sommes nés hutu, tutsi ou twa. Nous devons l'admettre, être heureux de ce que nous sommes, ne pas le nier ni en avoir honte. Nous devons accepter les différences qui caractérisent ces groupes, reconnaître les rôles socialement imposés reconnus à chaque groupe [...] reconnaître et assumer l'inconscient collectif et ses fantasmes [...].

On comprend bien que, dans cette perspective, à défaut de réels traits culturels à cultiver, chacun doit tenir son rang, que les esprits indépendants qui remettraient en cause ce carcan héréditaire sont *a priori* des faux frères (les Hutu «complices» qualifiés d'*ibytso* en 1994) et qu'en fin de compte les meilleurs représentants de chaque «ethnie» devraient être les plus extrémistes. Comment parler de «réconciliation» à partir d'une telle fétichisation de l'appartenance ethno-raciale?

Le drame de l'expérience des camps de réfugiés hutu des années 1994-1996 réside précisément dans cet échec moral et politique, dans l'incapacité de remettre en cause le piège dans lequel leur pays a sombré et d'opérer une réelle conversion à la manière des Allemands après la seconde Guerre mondiale. Reste à apprécier si les principaux responsables de cette aliénation sont les Rwandais eux-mêmes, bousculés par une histoire tragique, ou leurs partenaires étrangers, arc-boutés sur une vision sectaire qu'ils se refusent à désavouer. Conjonction d'intérêts, indifférence au sort concret des populations, paresse intellectuelle ou fanatisme? Ces situations sont hélas banales dans l'histoire humaine. Le Rwanda n'est pas exotique.

À L'EST DU CONGO :
LA FASCINATION D'UN ANTAGONISME
BANTOUS/NILO-HAMITES

Le 11 septembre 2011, on assiste à une chasse aux Tutsi dans les rues d'Aubervilliers, au nord de Paris. Les agresseurs ne sont pas des exilés hutu en mal de vengeance, mais des Congolais de la RDC installés en Europe, qui veulent protester ainsi contre la visite à Paris du président rwandais Paul Kagame. Comment en est-on arrivé là ?

L'ancien Zaïre, héritier, au nom de « l'authenticité » africaine, des schémas ethno-historiques du Congo belge, avait cultivé le jeu des antagonismes identitaires, exploités tantôt par le pouvoir mobutiste, tantôt par ses opposants³⁸. En 1992, une épuration ethnique menée au Shaba (Katanga) contre les habitants de culture luba originaires du Kassaï fait des milliers de morts et environ 800 000 déplacés, dans le silence international. Le Kivu est touché par un même fantasme de pureté, opposant des « autochtones » et des « allochtones », qui vise cette fois les Congolais de langue rwandaise, très nombreux au nord comme au sud de la région. Les migrations de travailleurs de l'époque coloniale au Nord-Kivu avaient certes renforcé cette présence, avant les arrivées de réfugiés tutsi fuyant la « Révolution sociale » depuis 1959. Mais la plupart des Rwandophones (appelés Banyarwanda au Nord-Kivu et, depuis une quarantaine d'années, Banyamulenge au Sud), étaient tout simplement les descendants de groupes de culture rwandaise (agriculteurs et éleveurs) qui avaient développé leurs activités hors des frontières politiques du royaume du Rwanda, comme il y a des francophones à Liège ou à la Chaux-de-Fonds.

Depuis les années 1960, la politique locale a fait feu de ce bois-là, des politiciens trouvant utile de dénoncer une mainmise «étrangère» quand ils étaient confrontés à des majorités de langue rwandaise dans certains territoires. Puis le président Mobutu a utilisé des réfugiés rwandais au service de sa politique. Ces multiples contentieux se sont réveillés au début des années 1990 avec le retour du multipartisme. En mars 1993, des massacres de Banyarwanda (hutu et tutsi confondus) éclatent au Nord Kivu.

L'installation en juillet 1994 de centaines de milliers de réfugiés au nord et au sud du lac Kivu met le feu aux poudres. Le contrecoup matériel et humain sur les populations congolaises locales est brutal. L'aide internationale qui se déverse sur les camps ne touche pas plus les Congolais, accablés par ce voisinage, que les Rwandais restés dans leur pays meurtri et ravagé. Le conflit militaire de 1996-1997, qui conduit à la chute de Mobutu et au retour de la plus grande partie des réfugiés au Rwanda, produit de nouvelles victimes au Congo chez les populations prises en étau entre les réfugiés en fuite vers l'intérieur du pays et les forces de Kabila, alliées aux Rwandais et aux Ougandais. Des estimations du déficit démographique global suscité par la crise sont souvent avancées sur un mode exponentiel (3, 5, 7 millions au fil des années...) : elles incluent la mortalité due à des raisons de morbidité ou de malnutrition et sont accompagnées d'un discours suggérant fortement qu'il ne s'agirait que de victimes de massacres³⁹. Pour certains acteurs congolais, la volonté d'oublier les carences du régime Mobutu dans la gestion publique du pays est manifeste. Mais chez d'autres observateurs, cet usage des chiffres offre surtout une occasion de relativiser le génocide du Rwanda. Il n'en reste pas

moins que, dans la partie orientale du Congo, la guerre venue du Rwanda a causé des centaines de milliers de victimes. Il est dès lors trop aisé de faire porter par le voisin la responsabilité de tous les malheurs d'un pays qui, malgré sa taille et son potentiel économique, s'est retrouvé aussi humilié sur le plan politique. On retrouve là une expression de ce que le théologien Kā Mana appelle «la pathologie de notre intelligence sociale⁴⁰». Le plus grave est la tournure raciste prise par cette dérive.

Un antitutsisme congolais

Loin de remettre en cause l'idéologie des races comme au Burundi, tout un courant de l'opinion publique congolaise s'est lancé à corps perdu, depuis la fin des années 1990, dans la rhétorique d'un antagonisme primordial entre Bantous et Nilotes, digne des brûlots de la propagande des extrémistes rwandais à la veille du génocide.

Cette tension a pris d'abord, en avril 1995, la forme d'un déni de nationalité visant les rwandophones, en particulier tous les Tutsi, assimilés à des exilés rwandais et menacés de se voir expulsés de leur pays. Des représentants de la «Société civile de Bukavu» réclament en novembre 1995 le «rapatriement de ces immigrés rwandais [...] fins en fourberie et en malhonnêteté». En septembre, *Munanira*, un bimensuel d'Uvira (au nord du lac Tanganyika) en principe voué à «la paix, la démocratie et le développement, affirme que "ce Zairwa" (*sic*, pour désigner les Banyamulenge) d'hier, n'est qu'un Rwandais à la morphologie et à l'idéologie identiques à celles de Paul Kagame», et il conclut que «les Nilotiques du Nord et ceux du Sud-Kivu ont convaincu par leurs actes qu'ils ne sont nullement de nous⁴¹».

En janvier-février 1996, des milliers de Tutsi sont massacrés dans le Masisi (Nord-Kivu) par des groupes de Congolais de la région et de militants hutu venus des camps de réfugiés. Cette violence, qui évoque aussitôt les processus du génocide du Rwanda, gagne le Sud-Kivu de mai à juillet 1996. Un adage utilisé en 1992 contre les Luba du Katanga est repris en région de Bukavu : « Si tu vois un Munyamulenge et un serpent, tue-le et épargne le serpent. » Ce déchaînement de haine est cautionné par les autorités locales, y compris des leaders religieux et même des responsables d'associations de droits de l'Homme⁴² !

L'alliance qui se noue entre des jeunes Banyamulenge et le régime de Kigali en septembre puis l'offensive rwandaise qui démantèle les camps de réfugiés en octobre 1996 s'accompagnent évidemment de manifestations hostiles à l'égard des rwandophones. Une « marche de la colère » organisée à Bukavu le 18 septembre 1996 dénonce un complot international contre la nationalité zaïroise. Le 10 décembre suivant, une radio locale, Radio patriote, appelle, en swahili, à se dresser contre les occupants tutsi, dont les femmes apportent le sida, et qui, avec le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi, veulent reconstituer un « empire hima ». Les Tutsi sont invités à rentrer chez eux en Somalie, en Érythrée et en Éthiopie. L'émission conclut : « Nous voulons que les Nilotiques rentrent d'où ils sont venus. Ils sont venus du fleuve Nil. Le Zaïre n'est pas à eux, le Rwanda non plus [...]. Nous, les Bantous, unissons-nous. » C'est exactement ce que prêchaient, on l'a vu, *Kangura* et la RTLM au Rwanda. L'attaque rwandaise de 1996-1997 fait l'objet de prophéties racistes rétrospectives, oubliant que l'Angola et le Zimbabwe

ont participé à la même coalition contre le régime Mobutu.

Une nouvelle vague de haine antitutsi se manifeste au Congo à l'occasion de la deuxième intervention militaire de Kigali, en septembre 1998⁴³. La colère contre la politique du régime de Kigali se mue immédiatement en délires racistes. Le chef de cabinet du président Laurent-Désiré Kabila, Abdoulaye Yérodia, pourtant ancien familier de séminaires lacaniens à Paris, semble avoir oublié le poids des mots⁴⁴:

C'est la vermine qui vicie et empoisonne le corps de notre nation, qu'il nous faut éradiquer, la vermine qui a envoyé ces gens-là nous attaquer [...]. Durant la guerre, vous parliez bien de Boches. Nous ici, nous parlons d'une termitière. Nous veillerons à ce que ces insectes soient éradiqués et nous lèverons le couvre-feu par la suite...

L'ex-commissaire à la Propagande du régime Mobutu, Dominique Sakombi Ilongo, adopte quant à lui un ton messianique. Il a reçu «de Dieu, dit-il, la mission prophétique de dénoncer les desseins criminels des Américains et des Français dans leurs efforts désespérés pour la partition du Congo⁴⁵»: «J'annonce que le temps de la perdition, de l'expiation, de l'exil sans fin, des grands malheurs et des plus grands tourments sont venus. Je prophétise que les Tutsis seront chassés de partout en Afrique.»

Depuis octobre 1998, est aussi repris en boucle sur le net le texte d'un «professeur» Londende Lokenge⁴⁶, selon lequel les Américains utiliseraient les Tutsi avec «leur culture guerrière et sanguinaire» comme gendarmes de l'Afrique... Cela ne doit pas étonner, concluait-il, de la part des Américains, responsables de quatre siècles (*sic*) d'esclavage des

Noirs. Manifestement, les nostalgiques du régime de Mobutu ont été particulièrement frustrés de la « trahison » des États-Unis qui avaient apporté un soutien décisif à l'établissement de cette dictature trente ans plus tôt. En 2004, l'ancien responsable à la Sécurité de Mobutu, Honoré Ngbanda, vient trois fois à Paris ; il est notamment reçu au Centre d'accueil de la presse étrangère (CAPE) de la Maison de la radio, pour donner des conférences sur le thème du complot américain contre le Congo⁴⁷.

Une projection africaine de l'antisémitisme

Dans la foulée, l'appui de Washington à Israël est appliqué à l'Afrique centrale. Un article publié dans *Demain le Congo*, un organe de Kinshasa, en juin 2000, par un certain Donatien Banota, fait le rapprochement sur un ton qu'on appréciera⁴⁸. Pour comprendre, écrit-il,

le rôle des Tutsi dans le plan d'assujettissement et de neutralisation du Congo et de l'Afrique, il faut faire un parallèle entre la situation en Afrique et celle du Proche et Moyen-Orient entièrement maîtrisé par l'Occident grâce à Israël, pays singulier avec un peuple tout aussi singulier : les Juifs [...] Les Juifs ont cette particularité d'être les ressortissants d'à peu près tous les pays, en Occident et en Orient. Ils ont, en plus, le privilège de la double allégeance à la fois envers leur pays et, par le biais d'organisations juives, envers Israël [...]. Si ce privilège confère déjà aux Juifs une place à part parmi les peuples, c'est l'holocauste qui les singularise et leur accorde une sorte d'amnistie par avance. L'holocauste a eu pour effet non seulement de culpabiliser tous les autres peuples, mais aussi et surtout de leur donner un réflexe de protection et de complaisance vis-à-vis des Juifs, peuple élu de Dieu d'après la Bible, constituant un vrai capital que les capitalistes américains se sont empressés d'exploiter [...].

Pourquoi ce qui marche si bien au Moyen-Orient ne devrait-il pas s'appliquer ailleurs [...] ? Créer un Israël et ses Juifs en Afrique devenait un objectif prioritaire et un préalable pour le contrôle de l'Afrique.

Les Hima-Tutsi, présentant quelques similitudes avec les Juifs (le même esprit de caste fermé, la même volonté d'organisation, de discipline et de solidarité...), ont été sélectionnés avec le Rwanda, correspondant d'Israël. Tout comme les Juifs sémites, les Hima-Tutsi sont en conflit permanent avec tous leurs voisins et, bien que noirs, s'identifient curieusement aux Blancs qui les y encouragent. De même, ils ont tendance à essaimer systématiquement dans tous les pays dont ils revendiquent ensuite la nationalité tout en conservant leur allégeance au Rwanda [...].

Or, qu'est-ce qui manquait encore aux Tutsi et que possédaient les Juifs permettant de rendre crédible un tel appui ? L'holocauste, pardi ! Rien que ça. Et l'holocauste, atout majeur, les USA, prévenants, s'engageaient à le fournir, cousue main, aux Tutsi. On n'est pas peuple élu de Dieu gratuitement. Cependant, pour être utile, cet holocauste de commande devrait être attesté par des témoignages indiscutables. D'où la présence préalable et si opportune de l'ONU, avec sa meute de journalistes et ONG mis en place exprès pour documenter le massacre programmé et jouer le rôle de témoins déplorés et curieusement passifs. Ainsi, aucun crâne béant du moindre nourrisson ne risquait de passer inaperçu [...].

L'assimilation des Tutsi à des « Juifs de l'Afrique », chère, on l'a vu, aux missionnaires du début du ^{xx}e siècle, recourt donc à une propagande digne de l'antisémitisme du siècle dernier. Elle consiste notamment à imaginer des « plans » et à faire des « révélations » appuyées sur des faux. On a vu plus haut le fameux « plan de la colonisation tutsi au Kivu et région centrale de l'Afrique », prétendument trouvé au Kivu, selon les uns en 1962, selon d'autres en 1980, en réalité un faux, ressorti périodiquement

dans la région depuis les années 1960, en particulier par *Kangura* en novembre 1990.

Ces dernières années, les auteurs de tels « plans », généralement anonymes, surfent sur les liens de l'internet. Depuis juillet 1998 circule par exemple sur la toile⁴⁹ la révélation d'un « Plan de Lemera », venue d'une agence de circonstance, dite *Africa Information and Publishing Service*, qui serait basée à Washington. Un projet de « République indépendante du Kivu » y est attribué aux Tutsi :

[...] le pouvoir de Kinshasa [...] organisera l'immigration des Tutsi du Rwanda, Burundi, Ouganda, Somalie et éventuellement de l'Éthiopie vers la « Terre promise » [...]. Pour financer cette colonisation tutsi, une banque appelée « Banque d'implantation tutsie dans le Kivu » sera installée à Kigali avec sa maison-mère dans la ville de Kampala en Ouganda.

L'agence, par ailleurs totalement inconnue, qui fait ces « révélations » est apparemment proche de la formation extrémiste ougandaise *Uganda democratic coalition*, qui s'était déjà distinguée par des commentaires négationnistes durant le génocide de 1994 et qui relance en mai 1998 un « plan de la dynastie tutsi pour coloniser le Kivu », attribué à un « *Tutsi international power* » et où on retrouve la dénonciation des femmes tutsi qui avait fait la triste réputation des « 10 commandements du Hutu » au Rwanda en 1990⁵⁰.

La mise en lumière d'un « nazisme tropical⁵¹ » que nous avons proposée face au génocide de 1994 a suscité parfois des interrogations : comment peut-on comparer ainsi une situation africaine avec la catastrophe européenne des années 1940 ? Comme on le voit, les tenants locaux de la haine antitutsi y

répondent eux-mêmes. On est loin de querelles villageoises, mais plutôt au cœur du courant des idéologies de notre temps.

Un des exemples les plus étonnants est rapporté par la romancière Lieve Joris dans son récit *L'heure des rebelles*, fondé sur des situations réelles⁵². En juin 1994, alors que le génocide des Tutsi bat son plein au Rwanda, une conférence est donnée à l'Institut supérieur pédagogique de Rutshuru, au Nord-Kivu, devant un parterre d'étudiants, mais aussi de personnalités administratives et religieuses locales. Le sujet en est «Interprétation des événements de la région des Grands Lacs à la lumière du document *Les protocoles de Sion*». L'atmosphère, raconte cette écrivaine, était bourdonnante et tendue, «on aiguisait les couteaux». Le texte de cette conférence, donnée par un «professeur hutu», écrit-elle, en fait un universitaire zaïrois, mériterait publication intégrale⁵³. Son auteur précise qu'il utilise la version anglaise des *Protocoles* publiée en 1922 (en fait 1921) par Victor Mardsen. On peut penser qu'il l'avait trouvée aux États-Unis dans la réédition de 1986⁵⁴. Ignorant apparemment qu'il s'agit d'un faux produit en France vers 1900 par des services antisémites de la police secrète russe, il note naïvement que «les Juifs eux-mêmes semblent réfuter son authenticité», mais que cela n'enlève rien à «la conformité de son contenu à la réalité».

Selon lui, il existerait en effet «un dénominateur commun entre la guerre que le Nord Kivu est en train de vivre et ce qui se passe en Uganda, au Rwanda, au Burundi depuis plus ou moins une décennie» :

Je m'inspire du document intitulé «The Protocols of Zion». Vieux d'un siècle environ, ce document est un

catéchisme idéologique, un code de conduite, et un plan d'action des Juifs pour la conquête du pouvoir mondial. Je m'efforcerai de présenter quelques idées maîtresses de ce document. Une fois l'idéologie de domination juive maîtrisée, il sera facile de vous montrer que les grands acteurs dans tous ces événements de la région des Grands Lacs veulent créer, à leur profit, un nouvel ordre politique régional.

Après avoir rappelé devant ses auditeurs du Kivu les débuts du sionisme et ses effets sur le sort des Palestiniens, il affirme que c'est à l'occasion du congrès fondateur de 1897, que « les pères du sionisme ont rédigé le document cité en premier lieu en tant que support idéologique de l'impérialisme juif. Resté secret pendant quelques années, il a été découvert par les fouineurs et publié en version russe en 1901 » ! Il énumère plusieurs de ces « Protocoles » : la sincérité et l'honnêteté considérées comme des vices, diviser pour régner, le recours à la corruption et notamment à « l'assistance de femmes juives qui se feront passer pour des Françaises, Italiennes [...] et en profiteront pour s'attacher aux dirigeants du pays ». Il peut alors passer à l'essentiel de son propos : « Y a-t-il un lien entre le sionisme et l'idéologie qui sous-tend les événements qui secouent la région des Grands Lacs ? Il n'y a pas l'ombre d'un doute car ils sont à inscrire dans le plan de colonisation tutsi. »

Cette conférence visait à susciter une mobilisation contre les « Hutu » ou « modérés », qui en fait « manquent de personnalité ». Ceux qui sont qualifiés d'extrémistes ne seraient donc que des gens qui tiennent un « discours indépendant » contre le « complot » cosmopolite tutsi, censé avoir été prophétisé 70 ans plus tôt dans le programme sioniste !

Le Congo dans le piège du modèle rwandais

L'engrenage des événements liés à l'implantation des camps de réfugiés, à la préparation manifeste d'une revanche, à la complicité de fait du régime Mobutu et enfin à l'option militaire adoptée par le nouveau régime rwandais en 1996-1997 va plonger durablement le Congo dans le chaos et la violence. Les tenants de la thèse d'un complot international perpétré par les Tutsi s'empressent, on l'a vu, d'interpréter à leur manière la situation vécue par leur pays.

En ce début de XXI^e siècle, on assiste à la multiplication des attaques contre les « Nilotiques », à la diffusion méthodique d'informations mensongères et à des sophistications rappelant étrangement la « propagande en miroir » expérimentée au Rwanda entre 1991 et 1994. Une véritable culture de la haine raciste donne, notamment dans l'Est du Congo, un nouveau souffle à l'idéologie qui a déjà produit le génocide des Tutsi, élément crucial de la catastrophe qui déchire cette région.

L'opinion congolaise est censée être reflétée par des sites internet anonymes, gérés par des groupes militants en Europe ou en Amérique du Nord, qui procèdent ainsi à la « mondialisation » de leurs obsessions locales. Par exemple le site *Grands-Lacs Confidentiel* (GLAC), créé en 1999 et qui, par des jeux d'emboîtements de fichiers, donne l'impression d'émettre, selon les moments, de Washington, de Toronto, de Kigali, de Bunia, de Rusumo, etc.⁵⁵, annonce qu'un colloque tenu en avril 2002 au Sénat français a montré « qu'au Rwanda, il n'y a pas eu de génocide en 1994 » et dénonce les projets de mainmise tutsi sur l'Afrique centrale à coup de « révélations » successives : Israël veut récupérer les mines

d'or du roi Salomon au Kivu, les États-Unis préparent un nouvel ordre mondial diabolique appuyé par la franc-maçonnerie, des entraînements militaires ont lieu au Rwanda pour renverser Robert Mugabe au Zimbabwe, une réunion secrète a eu lieu en décembre 2007 à l'Hôtel des Mille collines de Kigali pour organiser un partage du Congo, des mercenaires recrutés chez des pasteurs « nilotiques » venus du Tchad, en la personne de Peuls Mbororo, auraient pénétré au Nord-Est du Congo où ils auraient reçu des armes des forces de l'ONU (la MONUC). Dans le domaine des « bobards », l'imagination est sans limites, mais hélas, dans l'ambiance entretenue par cette propagande, plus c'est délirant, plus c'est crédible...

Par ailleurs la haine se déchaîne sur le terrain. Lors de « journées ville morte » au Sud-Kivu en janvier-février 2000, un tract en swahili intitulé « Que le Tutsi parte ! Que le Congolais soit maître chez lui ! » prône une attitude d'apartheid⁵⁶ :

C'est l'opération ATUCHANGANE (*Séparation*) [...] REFUS CATEGORIQUE de vendre quoi que ce soit à un Tutsi, de le prendre à bord d'un véhicule (taxi ou autre), de corriger ses copies, de le soigner, de lui rendre un service administratif, de le servir dans un bar, un bistrot, un restau [...] refus de lui parler.

On voit cependant des intellectuels congolais se fâcher de voir dénoncer ces dérives dans la presse occidentale. Par exemple l'un d'eux s'en prend en 2002 au *Soir de Bruxelles* et à *La Libre Belgique*, qui se sont indignés, selon lui à tort, des épurations ethniques dont les Tutsi ont été victimes⁵⁷. Les observateurs qui dénoncent l'obsession ethniste se retrouvent accusés de « présenter les événements sous

l'optique ethnique» au lieu d'en souligner la «dimension géopolitique», dont les Tutsi ne seraient que des pions : autrement dit, le racisme mis en œuvre à l'égard de ces derniers ne serait qu'un détail qu'il serait coupable de critiquer ! Les Congolais sont bel et bien confrontés à un piège idéologique. Ceux qui manifestent à Bruxelles ou à Montréal «contre Kagame» sont largement instrumentalisés par des militants rwandais en exil. L'horreur absolue atteinte au Rwanda en 1994 fascine littéralement tous les pays voisins, qui en ont subi les retombées, comme si le destin de toute la région devait se calquer sur cette obsession raciste.

Mais le Rwanda d'aujourd'hui, lui-même, malgré la récusation officielle des classifications ethniques, reste menacé par ce piège de la réduction globale d'une situation complexe à un antagonisme racial entre Bantous et Hamites. La terrible expérience du génocide, le combat contre les tentations de revanche, de négation ou d'oubli et les calculs politiques du milieu dirigeant entretiennent aussi dans ce pays une ambiance sécuritaire qui risque de reproduire en creux une méfiance entre Tutsi et Hutu où il risque de s'enliser. Une question grave est en fait posée : les auteurs du génocide de 1994 auraient-ils réussi à imposer leur logique raciale à l'Afrique centrale ? Dans ce débat, la position des partenaires étrangers, même cinquante ans après la décolonisation, reste cruciale.

FRANCE-EUROPE-AMÉRIQUE : LA MÉMOIRE D'UN GÉNOCIDE DÉFIÉE PAR LA BANALISATION D'UN RACISME

Même si certains observateurs feignent de s'en offusquer, il est inévitable qu'un génocide suscite des débats virulents. Comment s'étonner que des solidarités s'expriment dans le monde à l'égard des Tutsi victimes de l'horreur d'une entreprise d'extermination en 1994 ? Il en va de même à l'égard des Juifs d'Europe frappés par la Shoah ou à l'égard des Arméniens, dont les deux tiers ont été exterminés lors du génocide commis en 1915 dans l'Empire ottoman. Présenter ces solidarités en termes de « pro-juifs » ou de « pro-arméniens » serait, on le sait, une caricature tendancieuse. Dans le cas de l'Afrique des Grands Lacs, on voit le degré du ridicule atteint par un classement du monde entier en « pro-Hutu » et « pro-Tutsi ». Pourtant ce cliché absurde a inspiré, loin du terrain, des plumes parfois connues.

1994 : UNE « GUERRE INTERETHNIQUE »
POUR OCCULTER UN GÉNOCIDE

On sait que la communauté internationale est restée aveugle devant ce qui se passait au Rwanda au

moins jusqu'à la fin du mois de mai 1994. L'été de 1994, marqué par des commémorations du cinquantième anniversaire de la chute du nazisme, a offert plusieurs illustrations de l'indifférence officielle, notamment en France. Le 10 juin 1994, le président Mitterrand prononce un beau discours à Oradour-sur-Glane sur « un monde où les Oradour ne seront plus possibles », sans un mot sur le Rwanda, théâtre d'un génocide que plusieurs autorités avaient pourtant commencé à dénoncer en tant que tel, y compris son ministre des Affaires étrangères, Alain Juppé, à Bruxelles le 16 mai précédent. Le 1^{er} juillet suivant, le Premier ministre Édouard Balladur s'incline devant les victimes de la Shoah à Auschwitz, en compagnie de Simone Veil : un éditorial de *Libération* note qu'au Rwanda la France prétend au contraire « rester neutre en face d'un génocide¹ ».

Le même refus de voir s'observe à l'ONU en avril 1994 : le Secrétaire général Boutros Boutros-Ghali et son représentant à Kigali, le Camerounais Roger Booh Booh, occultent la situation réelle auprès du Conseil de sécurité. Les massacres systématiques de Tutsi et de Hutu « complices », sont décrits comme des « violences de rue » commises par des groupes civils et militaires incontrôlés, dans le cadre d'une reprise des hostilités entre les Forces armées et le Front patriotique rwandais². Le général canadien Roméo Dallaire, que l'ONU laisse à Kigali avec 450 hommes pour tenter de sauver l'honneur des casques bleus et dont les alertes auprès de ses supérieurs à New York restent sans effet, l'écrira dans ses mémoires³ :

Ce n'était pas une guerre avec d'un côté des vainqueurs et de l'autre des vaincus. Nous nous trouvions dans un abattoir, cependant il nous faudrait encore des semaines avant d'oser appeler cette guerre par son vrai nom.

La MINUAR (Mission des Nations unies d'assistance au Rwanda) assiste à un génocide dès le 7 avril 1994. Pourtant, malgré les SOS lancés très tôt par des organisations humanitaires comme Oxfam ou l'Acat et le témoignage du représentant à Kigali de la Croix rouge internationale, cette qualification attendit le 25 mai pour être employée par la Commission des Droits de l'homme de l'ONU. Le 30 avril encore, Madeleine Albright, au nom des États-Unis, avait refusé que l'ONU emploie le terme «génocide». Au Conseil de sécurité, seuls les délégués tchèque et néo-zélandais s'efforcèrent, en vain, d'obtenir un renforcement de l'action onusienne pour sauver les civils menacés. La seule intervention spéciale fut celle de l'opération française dite Amaryllis pour évacuer les expatriés européens ainsi que toute une fraction de la nomenklatura hutu. Roméo Dallaire se souvient amèrement : il y avait 500 Français à l'aéroport, 1 000 Belges à Nairobi, 250 Américains à Bujumbura et personne ne jugea bon de les mobiliser contre ces massacres !

En fait, à Washington comme à Paris, le regard porté sur le Rwanda reste celui d'un africanisme à l'ancienne, avec ses querelles «tribales», doublées dans ce cas par un contentieux entre un «peuple» et des «féodaux». L'historienne américaine Alison Des Forges montre que le prisme somalien confortait les responsables de l'Afrique au Département d'État dans leurs «vieilles catégories⁴» :

Pour eux, la «tribu» tutsi était constituée de guerriers arrogants (qui plus est grands et élancés) venus du Nord-Est pour imposer leur contrôle aux indigènes hutu (petits et trapus), déclenchant ainsi un conflit qui allait durer des siècles. Dans cette perspective, la haine et la violence étaient «séculaires» et il était donc impossible d'y mettre un terme.

En insistant sur la nature permanente du conflit rwandais, les responsables trouvaient une nouvelle raison de se tenir à l'écart d'une situation très complexe difficile.

C'était aussi la vision de François Mitterrand : des « aristocrates face à des Sans-culottes » d'après son biographe Jean Lacouture⁵, une vision ethnique et paternaliste héritée de l'infanterie de marine coloniale selon une formule de Jean-François Bayart⁶. On voit combien il était facile aux autorités rwandaises responsables du génocide de faire passer leur message sur la « colère populaire » et les « luttes interethniques », véritable cache-sexe d'une option politique raciste.

La Mission parlementaire d'information qui travailla en 1998 sur la politique française au Rwanda souligne « une sous-estimation du caractère autoritaire, ethnique et raciste du régime rwandais⁷ ». Comment avoir ignoré les « 10 commandements du Hutu » diffusés par *Kangura* en décembre 1990, dans son numéro 6, qui présentait au verso le portrait de François Mitterrand accompagné de la devise « Les vrais amis sont reconnus dans les difficultés » ? L'attaché de Défense à l'ambassade de Kigali, René Galinié, redoutait pourtant dès le 24 octobre 1990, on l'a vu (chap. 7), « l'élimination physique à l'intérieur du pays des Tutsis – 500 000 à 700 000 personnes – par les Hutus, 7 millions d'individus ». Le rapport parlementaire peut conclure⁸ :

La diplomatie française n'a pas fait une analyse suffisante des arguments, des méthodes et de l'idéologie de ceux qui, dans le gouvernement rwandais et dans l'*akazu*, refusaient *a priori* tout accord avec le FPR et poussaient au massacre des Tutsi et des Hutu modérés. La menace d'un possible génocide a été sous-estimée, alors que se multipliaient dans la plupart des partis politiques, des branches extrémistes ouvertement racistes.

Les autres grands rapports, celui du Sénat belge en 1997, celui de l'Organisation de l'Unité Africaine en 2000, concluent dans le même sens. Celui de l'OUA souligne « qu'il s'agit certainement de l'un des cas de génocide le moins ambigu de ce siècle⁹ ».

Il est difficile d'apprécier la part du machiavélisme politique, des préjugés sur l'Afrique, de la mauvaise information et du mépris de la recherche (voire de la maladie qui, sur ce sujet apparemment marginal dans les affaires françaises, avait rendu François Mitterrand dépendant de son cabinet politico-militaire).

La confusion apparaît en tout cas identique dans les médias de l'époque. Pendant des semaines, il n'est question que de combats entre ethnies ou entre « rebelles » et forces armées. C'est la presse belge, notamment *La Libre Belgique* dès le 13 avril 1994, qui met en exergue la réalité du génocide. *Le Monde* attendra le 2 juillet pour le faire figurer en première page, avec des guillemets, en fonction du rapport que venait de diffuser la Commission des Droits de l'homme de l'ONU.

Le plus accablant réside dans le ton de « faiseurs d'opinion » habituellement respectés. Par exemple, dans un reportage publié les 19, 20 et 21 juillet 1994 par *Le Figaro*, Jean d'Ormesson écrit :

Les Tutsis parlent anglais et swahili. Les Tutsis seraient grands, élégants, rapides, organisés. Les Hutus seraient petits et moins bien physiquement. Il n'est pas impossible que les Tutsis aient des origines nilotiques. Ils rappellent à certains égards le type égyptien. On a pu dire que les Tutsis jouaient le rôle des Israéliens et les Hutus, celui des Palestiniens. [...]

Partout, dans les villes, dans les villages, dans les collines, dans la forêt et dans les vallées, le long des rives ravissantes

du lac Kivu, le sang a coulé à flots [...]. Ce sont des massacres grandioses dans des paysages sublimes.

Et dans le numéro de fin juin 1994 du *Nouvel Observateur*, Jean Daniel explique que le pays est partagé entre «deux ethnies: les Tutsis, d'allure plutôt soudano-arabe, et les Hutus, peuple bantu négroïde», que la France avait «imposé à ces derniers de respecter démocratiquement les droits de l'opposition des Tutsis», mais que le FPR avait décidé de préférer les armes au vote.

Outre la distance inouïe prise à l'égard des réalités humaines de cette tragédie et l'adhésion pure et simple aux thèses officielles, on remarque surtout la reprise benoîte d'une vulgate raciale particulièrement caricaturale. Un fossé stupéfiant s'affiche ainsi en France entre l'idéologie toujours en vogue sur l'Afrique et les acquis de la recherche scientifique depuis un demi-siècle. La dérive culturelle en l'occurrence nous semble plus grave encore que l'aveuglement politique.

Une prise de conscience va se faire jour néanmoins, en France comme ailleurs, grâce à l'action de milieux associatifs et intellectuels. Mais le brouillage mental qui a facilité la perpétration du génocide va se poursuivre dans trois directions: la création d'un abcès de fixation sur la question de l'attentat du 6 avril 1994, le retour récurrent d'un discours racial hérité de l'époque coloniale et enfin la fascination de thèses conspirationnistes. Ces trois thèmes s'enchevêtrent en fait, sous les mêmes plumes, sur les mêmes sites de l'internet et autour de la même obsession antihamitique, exportée de la région des Grands Lacs vers une sphère globalisée.

UN ATTENTAT POUR ENFUMER UN GÉNOCIDE : UNE «FOURBERIE» EN MIROIR

Le 6 avril 1994, à 20h30 le Falcon 50 qui ramenait d'un sommet régional tenu à Dar-es-Salaam le président rwandais Habyarimana et son homologue burundais Ntaryamira, est abattu en amorçant sa descente sur l'aéroport de Kigali. Dans les heures qui suivent, des barrières sont établies par la Garde présidentielle dans les rues de Kigali et des personnalités de l'opposition politique hutu sont exécutées. La chasse aux Tutsi commence dès le matin du 7 avril dans la capitale et dans différentes localités du pays, notamment au Nord-Ouest. L'attentat a fonctionné comme le signal de la mise en œuvre du génocide préparé depuis des mois, voire des années.

Un attentat dont on ne sait rien et dont on parle tant

Dès le début, cet événement fonctionne non seulement comme un déclencheur de la violence, mais comme un argument de sa légitimation. Dans les premières heures les extrémistes hutu accusent les Belges d'avoir tué «leur président»: cela «justifie» l'exécution de dix casques bleus et entraîne le départ du contingent belge de la MINUAR. Le lieu de tir des missiles est soumis d'emblée à des interprétations différentes: vers le camp militaire de Kanombe ou sur la colline de Masaka¹⁰. Cette deuxième hypothèse s'impose rapidement comme une évidence dans la bouche des journalistes de la RTL: dès le 13 avril Georges Ruggiu affirme: «Après une enquête minutieuse tout porte à croire que cet avion a été descendu au départ d'une position non officielle: position Masaka des soldats belges de la MINUAR»; le 22 avril, Valérie Bemmeriki y revient¹¹:

[...] l'affaire la plus grave à l'actif de ces bandits [les Belges] en date du 6 avril [94], c'est l'assassinat perpétré par eux contre Son Excellence le président de la République, le Général-Major Habyarimana Juvénal, au départ des positions que ces bandits détenaient à Masaka. Par la suite de cette élimination du Chef de l'État, les *inyenzi-inkotanyi* [les «cafards-maquisards», terminologie appliquée au FPR] ont repris les combats.

Cette accusation est liée, on le voit, à la dénonciation d'une complicité avec le FPR, qui serait le vrai responsable de l'attentat, justifiant ainsi la «colère populaire» contre tous les «cafards» tutsi. Début avril 1994, un journal de Bujumbura affirme que «d'après des experts militaires» (burundais ou étrangers?), l'attentat «a été perpétré par le FPR en conspiration avec les militaires belges faisant partie de la MINUAR¹²».

L'attentat est donc instrumentalisé dès le début, au Rwanda même et aussi dans les milieux français soucieux de défendre leur politique dans ce pays. Et pourtant, aucune enquête réelle n'est pendant longtemps menée sur cet attentat, dont le déroulement reste dans un brouillard propice à toutes les hypothèses. Ce sont des recherches récentes qui ont mis en lumière les conditions techniques de sa réalisation et le fonctionnement simultané de la propagande des acteurs du génocide.

Un rapport d'expertise judiciaire a démontré en 2012, sur la base d'une analyse balistique et d'une enquête acoustique rétrospective, que les missiles visant le Falcon présidentiel venaient de la zone où se trouvait le camp militaire Kanombe et non de la colline de Masaka¹³. Aucune des deux positions n'était sous le contrôle du FPR, mais son infiltration à Masaka pouvait passer pour plus crédible et le site

était apparemment plus pratique pour le tir, alors que le site de Kanombe requérait des tireurs particulièrement expérimentés et à l'aise dans cette zone contrôlée par la Garde présidentielle. Ce constat met en cause la fiabilité des informateurs qui avaient lancé le faux bruit sur Masaka en 1994, manifestement pour dissimuler la nature des tireurs.

D'autre part, un témoignage recueilli auprès d'un ancien agent du Renseignement militaire rwandais, chargé des écoutes radio à Gisenyi, montre que parmi les messages de l'ennemi « interceptés » par cet espion se glissaient des textes forgés en fait par le responsable du Deuxième bureau, le colonel Anatole Nsengiyumva. Trois d'entre eux ont été émis dans la matinée du 7 avril. Le premier félicitait « notre escadron renforcé » pour sa « réussite brillante » et évoquait l'aide apportée par « la communauté belge et des éléments du pays du Sud ». On notera que les casques bleus belges étaient délibérément visés et aussi que le Burundi (« le pays du Sud ») était impliqué dans cette provocation. Nous y reviendrons. Un autre message était supposé appuyer de manière rocambolesque ce « plan » attribué au FPR :

Si le président de la République est tué, on peut dire que nous sommes sûrs de la victoire. [...] [Je] vous confie la mission de terminer le projet comme je vous l'ai précisé. Le plan est presque terminé. Les gorilles [Hutu] ont échoué et les bergeronnettes [Tutsi] ont gagné le match¹⁴.

L'effet fut immédiat : un rapport établi le 7 avril par un capitaine togolais de la MINUAR, Apedo Kodjo, se termine sur une information donnée le jour même par un major rwandais (le major Bernard Ntuyahaga, cité plus haut dans ce rapport et proche du colonel Nsengiyumva), et selon laquelle « *they*

monitored RPF conversation which stated "Target is hit"». Il faisait ainsi écho aux «renseignements» venus des services de Gisenyi. Cela va conduire effectivement des spécialistes de la région à y voir la preuve de la culpabilité du FPR¹⁵. Ainsi, dans la ligne de la «propagande en miroir», était ficelé un montage qui permettait à la fois de susciter une reprise des hostilités, de donner les pleins pouvoirs aux extrémistes du *Hutu power*, de déclencher le génocide et d'abuser la communauté internationale.

À vrai dire, le débat médiatique et judiciaire sur cet attentat ne touche nullement à la nature du génocide, dont on voyait monter la menace depuis des mois. Le sabotage des accords d'Arusha par les forces du *Hutu power* et la montée de la tension «ethnique» orchestrée sur la RTLM depuis le début de l'année 1994 étaient suffisamment éloquentes. Nous ne prétendons d'ailleurs pas, quant à nous, être experts ni en balistique, ni en enquête de police. Ce qui retient ici notre attention, c'est le rôle que la presse française notamment a fait jouer depuis une dizaine d'années à cet événement dans les débats sur le génocide des Tutsi. Or, se concentrer sur cela serait aussi pertinent que si on discutait à l'infini de l'assassinat perpétré le 28 juin 1914 à Sarajevo contre l'archiduc François-Ferdinand, pour expliquer l'éclatement de la Première Guerre mondiale.

L'attribution à tout prix de l'attentat au FPR exprime le souci de la mouvance extrémiste hutu et de ses partenaires de contrecarrer les informations accablantes sur le génocide, en attribuant celui-ci au camp des victimes, c'est-à-dire en faisant des Tutsi les responsables de leur propre extermination, à laquelle se serait ajouté un «deuxième génocide», celui des Hutu victimes des représailles du FPR. Le

28 juin 1994, cette accusation est lancée sur *Antenne 2* par le capitaine Barril, l'ancien « gendarme de l'Élysée », devenu entrepreneur en sociétés de sécurité et en contact avec la famille Habyarimana depuis au moins 1992 : il présente un objet métallique dont il affirme qu'il s'agit de la « boîte noire » du Falcon 50, il explique que l'attentat a été commis par des « terroristes du FPR » depuis la colline de Masaka. Il ajoute que les massacres au Rwanda dont parle la presse à l'époque relèvent « de la désinformation¹⁶ ». Malgré leur incongruité, ces propos sont emblématiques de tout un courant qui, en France, va cultiver le déni à l'égard de la réalité du génocide.

Chaque génocide est accompagné d'un négationnisme. La panoplie de celui du Rwanda a été suffisamment analysée : les « atavismes tribaux », la « colère populaire », le « double génocide », le rôle d'une « internationale tutsi¹⁷ ». Le trait le plus significatif, nous allons le voir, est le recours au racisme anti-hamitique dont nous suivons le parcours depuis le milieu du XIX^e siècle. Tous les arguments se heurtent au sourire narquois qui accompagne des phrases rituelles telles que : « vous ne connaissez pas les Tutsi ». Comme on disait dans les années 1930 : « vous ne connaissez pas les Juifs ». Une idéologie s'exprime aussi à travers les non-dits, les plaisanteries et les insultes.

L'attribution de l'attentat au FPR a fonctionné de manière très significative : successivement ont été mis en avant la boîte noire du Falcon, les missiles, les révélations de pseudo-repentis, de nouveau la boîte noire qu'on prétendra avoir retrouvée dans un placard de l'ONU à New York et qui s'avérera être une boîte noire de Concorde. La colline de Masaka,

contrôlée en fait par des proches du régime, est décrite comme une passoire accessible au FPR et, après l'enquête Trévidic, il se trouve en 2012 des gens pour affirmer qu'à Kanombe aussi, aux portes du camp de la Garde présidentielle, n'importe qui pouvait se promener tranquillement en avril 1994. Est-ce ce pour dire que les Tutsi ont un don d'invisibilité ? Quand on a décidé de croire en une version, les explications les plus loufoques peuvent passer. Comme l'écrivait Pierre Vidal-Naquet, « imagine-t-on un astrophysicien qui dialoguerait avec un "chercheur" qui affirmerait que la lune est un fromage de Roquefort¹⁸ ? ». Pendant ce temps, l'opinion est distraite et oublie l'essentiel, au fur et à mesure que les témoignages sur les atrocités du génocide s'éloignent dans le temps. La conscience de génocide s'en trouve brouillée, voire gommée, par un feuilleton policier.

Sur l'air de la révélation

C'est moins le contenu que la forme adoptée par ces « révélations » qui est significative d'une tournure d'esprit. À l'issue du génocide, alors que l'heure des bilans critiques semblait venue, le thème de l'attentat est relancé en juillet dans *Libération* par le journaliste Stephen Smith¹⁹. Il affirme que, sur la base d'une « centaine de témoignages », « la plus plausible des différentes hypothèses » est une « monstrueuse présomption : que le Front patriotique rwandais, le mouvement représentant les Tutsi minoritaires du Rwanda, ait pu commettre l'acte entraînant le génocide de ses partisans ». Suivent des notations contradictoires et sibyllines, voire alambiquées, sur le processus du génocide. « Il suffisait d'exploiter la terreur ambiante d'être tué à moins de tuer le

premier. Ce qui a été fait, à des fins de génocide, par les miliciens hutu» : comprenez qui pourra. « Paradoxalement, dans un pays à massacres récurrents, le génocide n'était pas facile à prévoir » : il faut comprendre que l'éclatement des massacres était une donnée quasi naturelle, inévitable mais imprévisible, comme un tsunami, dont le déclenchement est à imputer à d'autres qu'aux responsables des tueries. Finalement, le lecteur est invité à retenir que « au prix de centaines de milliers de morts, la guerre a permis la prise de pouvoir du FPR ». Donc, ce ne sont ni la propagande, ni la mobilisation des forces du *Hutu power* qui seraient déterminantes, mais, de manière détournée, le « terrorisme aveugle » dont le FPR aurait été l'auteur depuis 1990. L'article s'appuie à ce sujet sur un rapport de gendarmes français qui avaient travaillé avec l'ancien régime. Bref, si l'accusation est qualifiée d'emblée de « monstrueuse », n'est-ce pas parce que les Tutsi seraient des monstres ? À cette imputation s'ajoute le témoignage livré « par un dirigeant du FPR qui, sous le couvert de l'anonymat, ne veut pas exclure la mise en place d'une cellule autonome chargée d'abattre Habyarimana ». Le génocide a suscité des milliers de témoignages (de Hutu et de Tutsi), des paroles libérées par le désespoir et l'indignation. En face ont été proposées régulièrement des accusations en miroir provenant de sources anonymes, un anonymat censé être une preuve de la véracité de ce qui est avancé²⁰ : des « révélations » face à des témoignages.

Un tournant s'amorce cependant en 1998 avec le rapport, déjà cité, de la Mission parlementaire d'information, qui observe que des photos de lance-missiles lui ont été transmises avec quatre ans de retard par des militaires de l'ancien régime au titre

de preuve de la culpabilité du FPR : « l'intervention des FAR en exil dans cette tentative de désinformation ne les désigne-t-elle pas comme possibles protagonistes d'une tentative de dissimulation²¹ ? »

Mais ensuite tout se passe comme s'il fallait refermer le couvercle. L'enquête judiciaire lancée par le juge antiterroriste Bruguière prend en fait le contre-pied de la Mission parlementaire. Son ordonnance de 2006 adhère à la thèse complotiste²² :

Le général Paul Kagame avait délibérément opté pour un *modus operandi* qui, dans le contexte particulièrement tendu régnant tant au Rwanda qu'au Burundi entre les communautés hutu et tutsi, ne pouvait qu'entraîner en réaction des représailles sanglantes envers la communauté tutsi qui lui offrirait le motif légitime pour reprendre les hostilités et s'emparer du pouvoir avec le soutien de l'opinion internationale.

La sortie de ce document avait été précédée d'un véritable battage médiatique. Par exemple, *Le Monde* entretient le suspense sur ce thème, entre mars et juillet 2004, en guise de commémoration du dixième anniversaire du génocide²³. Et surtout la trompette de la renommée est embouchée à la fin de 2005 par le « journaliste d'investigation » Pierre Pénan. Décrivant l'attentat comme s'il y avait assisté, sans avoir jamais mis les pieds au Rwanda, il entend « grésiller les insectes » dans la nuit du 6 avril sur la colline de Masaka, en une saison où on doit y entendre plutôt coasser les grenouilles. Un officier togolais a, selon lui, « authentifié » le message capté du FPR « *Target is hit* ». On a vu comment... Sur la base des certitudes qui fondent également au même moment l'enquête Bruguière, censée « faire la lumière sur l'attentat », ce journaliste se drape dans une indignation patriotique

pour dénoncer «le conte pour enfants» qui aurait abusé la communauté internationale quand «elle a qualifié, toutes affaires cessantes, la tragédie de génocide». Ce «conte» a été cautionné, selon lui, par des associations tiers-mondistes, des reporters trop impressionnés par les horreurs qu'ils avaient vues, des agents de «l'imposture humanitaire» et enfin des intellectuels égarés, tous étant évidemment des «faux témoins» au service du «plan com» du FPR. «Un récit mythique avalisé par la Fédération internationale des droits de l'Homme». Le nombre de victimes hutu tuées aurait d'ailleurs été bien supérieur à celui des victimes tutsi. Mais de toute façon, Kagame, présenté comme un nouveau Pol Pot, «a planifié l'attentat, donc planifié aussi sa conséquence directe : le génocide des Tutsi perpétré en représailles²⁴». Ce discours de la violence interethnique naturelle déclenchée par un plan diabolique du FPR, nous le connaissons, c'est celui que nous avons vu s'officialiser dans les camps du Kivu.

Le fil conducteur de ce violent pamphlet est celui de la fourberie²⁵ : «la culture du mensonge et de la dissimulation domine toutes les autres chez les Tutsi, et dans une moindre part, par imprégnation chez les Hutus». Parmi les sources prétendument scientifiques de ce cliché racial figure l'écrivain maurassien Paul Dresse dont nous avons parlé plus haut (voir chap. 3). Cette «culture» aurait été mentalement contagieuse ou s'infiltrerait comme une maladie sexuellement transmissible :

Cette culture du mensonge s'est particulièrement développée dans la diaspora tutsie. Pour revenir «l'an prochain à Kigali» celle-ci a pratiqué avec efficacité mensonges et manipulations. Les associations de Tutsi hors du Rwanda ont fait ainsi un très efficace lobbying pour convaincre les

acteurs politiques du monde entier de la justesse de leur cause. Elles ont infiltré les principales organisations internationales, et d'aucuns, parmi leurs membres, ont su guider de très belles femmes tutsi vers des lits appropriés... Leur brillante intelligence a su parfaitement se jouer de nombreux milieux intellectuels.

Quand on lit ensuite que «les rebelles tutsis ont réussi à falsifier complètement la réalité rwandaise, à attribuer à d'autres leurs propres crimes et actes de terrorisme, à diaboliser leurs ennemis», on ne peut que se rappeler l'art avec lequel une «propagande en miroir», dûment attestée, avait été développée par les milieux extrémistes hutu dans les années 1990.

Ce stéréotype du mensonge congénital, avait, on l'a vu, particulièrement fonctionné dans l'idéologie qui faisait des Tutsi des «Hamites» selon un modèle faisant écho à celui du Sémite en Europe. Mais il est présent aussi dans toute la littérature coloniale à l'égard des «indigènes», qu'ils soient indochinois, arabes ou africains. Les sujets avaient-ils d'ailleurs une autre ressource que de ruser face à leurs maîtres? Le personnage de Wangrin, mis en scène par Ahmadou Hampaté Ba²⁶, cet interprète habile à tromper ses supérieurs de l'administration coloniale française, est emblématique de ce jeu social, qui n'a rien de racial. Les Français de Dieulefit qui cachaient des enfants juifs pendant la Guerre, devaient sûrement passer pour des fourbes détestables aux yeux de la police allemande en 1944. Pour faire savant, les propagandistes du «mensonge tutsi» brandissent souvent un prétendu argument linguistique tiré du mot *ubwenge* qui désignerait la fourberie comme une valeur culturelle tutsi. Or ce terme, banal en kinyarwanda, a un champ sémantique large, désignant la conscience, l'intelligence ou la raison (dans

«l'âge de raison»), l'instruction au sens moderne, la sagesse, l'astuce ou la ruse. D'autres termes spécifiques existent pour signifier le mensonge²⁷.

Tout le livre de Pierre Péan est fabriqué à l'aune de cette interprétation. Il suffit de se reporter aux titres de ses chapitres dont les mots-clefs sont : *ruse*, *double jeu*, *fables*, *désinformation*, *lavage de cerveau*, *manipulation*, etc. Le monde entier a été trompé par un virus tutsi ! Une question sérieuse se pose donc : que nous révèle ce verbiage ? Comment a-t-il pu sidérer tant d'observateurs ? Une première réponse réside dans la nature du terrain concerné, cette Afrique où, depuis Pline l'Ancien, on prétend toujours trouver des choses extraordinaires (*semper aliquid novi*). Jamais une situation européenne n'aurait pu être traitée de cette façon sans susciter étonnement et rejet au nom d'un minimum de rationalité.

RÉCURRENCE DU DISCOURS COLONIAL SUR LES «RACES» AFRICAINES

En juin 1994, une journaliste belge, Marie-France Cros, face au génocide en cours au Rwanda, ne dissimule pas son indignation²⁸ :

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».

C'est exactement cet aveuglement devant le racisme fonctionnant à nos portes et en notre nom en Afrique qui a inspiré notre livre. C'est ce racisme banal qui explique que des médias de tous niveaux, allant de *Valeurs actuelles* au *Débat*, aient pu (au moins épisodiquement) prendre pour argent comptant les dérives que nous venons de voir.

Les Tutsi de l'imagerie coloniale

Nous avons vu que l'expérience du nazisme n'avait pas empêché des acteurs européens de traiter dans les années 1950 les problèmes sociaux du Rwanda en termes de lutte de races, sous prétexte que la question se posait sur le continent noir. Le génocide des Tutsi n'était même pas achevé que circulaient déjà, notamment dans des milieux religieux, catholiques ou protestants, les mêmes élucubrations sur la haine atavique et légitime des Hutu à l'égard des Tutsi. Sur un autre ton, des plumes autorisées de la grande presse ont avancé des théories à prétention ethnographique, relevant par exemple du schématisme des «cercles culturels» que nous avons vu plus haut. C'est ainsi qu'Alexandre Adler brosse dans le *Courrier international*²⁹ en décembre 1994 une fresque opposant «la tradition de la palabre» et les «aristocraties armées», respectivement, d'un côté

«l'Afrique du Sud de Mandela et l'Afrique francophone de Mitterrand» et de l'autre «l'Ouganda de Museveni qui rassemble autour de lui les aristocraties armées tutsies du Rwanda et du Burundi, ainsi que l'armée dinka du colonel Garang au Sud-Soudan, avant peut-être de s'étendre vers le Kenya et vers les Oromo d'Éthiopie». Deux ans plus tard, le même commentateur voit «le royaume combattant» d'Ouganda s'allier à ses homologues du «Haut Nil» (Éthiopie et Érythrée) et au nouvel État sud-africain, désireux «de voir la victoire des Tutsis». On admirera la facilité avec laquelle l'Afrique du Sud change de case ethno-culturelle d'un article à l'autre en fonction des évolutions de la conjoncture diplomatique³⁰. Face à la réalité, cet essentialisme doit adopter une géométrie variable.

Depuis un demi-siècle pourtant, les sciences humaines ont fait des progrès remarquables dans la connaissance des sociétés africaines : le renouveau de l'anthropologie sociale, les travaux de géographie rurale, la linguistique, l'émergence d'une historiographie digne de ce nom ont remis ce continent à la place qui lui revient dans le champ de la connaissance, l'extrayant, on pouvait l'espérer de manière définitive, de l'exotisme et des fantasmagories raciales. Or cette crise majeure a montré que les schémas les plus paresseux étaient toujours là, au coin de la rue. En octobre 1990, au lendemain de l'attaque du FPR au Nord-Est du pays, le correspondant du *Monde* à Nairobi écrivait³¹ :

Comme les Capulets et les Montaigus, les Hutus et les Tutsis ne s'aiment guère. [...] Pasteurs nomades de tradition guerrière, les Tutsis se raccrochent à la branche des Nilotiques. On les dit quelque peu sûrs d'eux-mêmes et dominateurs. Les Hutus, eux, appartiennent au monde

bantou. Volontairement ou non, ils se donnent l'image de paysans accrochés à leurs terres, madrés mais plutôt rustres, malhabiles en politique.

Un autre journaliste du *Monde* reconnaîtra ce travers en 1994³² :

Tout le monde en convient aujourd'hui : la théorie esthético-idéologique des ethnologues coloniaux opposant les « long » Tutsis, pasteurs et aristocrates hamites venus jadis d'Éthiopie, aux « courts » Hutus, agriculteurs bantous voués à la vassalité, repose sur des fondements scientifiques douteux... [Mais] plus le mensonge est gros, plus il porte.

La vision raciale des Tutsi et des Hutu avait en fait été diffusée bien au-delà des cercles de spécialistes, jusque dans la presse enfantine. Nous en avons un exemple étonnant en 1987 dans la revue de *Terres lointaines*, un mensuel missionnaire qui avait succédé en 1955 à la *Sainte Enfance* et qui s'adresse aux préadolescents de 11 à 15 ans³³. Ce numéro, qui porte en couverture un jeune Rwandais vêtu d'une chemise commémorant le dixième anniversaire du parti MRND en 1985, s'intitule « La terre où Dieu se repose ». Les jeunes lecteurs y apprennent ceci sur « les géants redoutés » :

Nomades voyageant avec leurs troupeaux, voici les Tutsis, venus d'Éthiopie. Ce sont des hommes de haute taille. Ils ont peuplé la région à partir du XVI^e siècle. Peu nombreux, ils réussirent malgré tout à devenir les maîtres du pays. Les Hutus durent abandonner leurs royaumes et se soumettre à ces seigneurs redoutables.

Pour appuyer cette « information », deux pages offrent une bande dessinée intitulée « Le trésor le plus précieux ». Le récit, qualifié de « légende bantoue », est

censé illustrer l'invasion tutsi : « on se bat au nord. Les Tutsi approchent [...]. Nos paysans se font égorger par des conducteurs de troupeaux ». L'histoire se termine sur un miracle : la reine Niyonsaba [« Je prie Dieu » en français] sacrifie son fils à un fleuve, dont la traversée, sur le dos d'hippopotames, permet de sauver sa tribu. En fait il s'agit mots pour mots de la légende de la traversée de la Comoé par la reine Pokou, la fondatrice légendaire de l'ethnie baoulé en Côte-d'Ivoire, fuyant ses ennemis ashanti ! Sur l'Afrique, tout est donc possible, y compris, pour la bonne cause, de mélanger l'Iliade avec les Nibelungen. On s'étonnera surtout que le message de haine ethnique venu de la République rwandaise ait été transmis benoîtement à de jeunes lecteurs français. Le tirage est à l'époque d'environ 90 000 exemplaires ! Si ce numéro a été distribué au Rwanda, la caution morale donnée ainsi à la propagande locale dans la tête de jeunes lecteurs est encore plus accablante.

Autre exemple, plus fantaisiste : dans la série illustrée des aventures du prince Jugurtha, réalisée par le Belge Jean-Luc Vernal, un album intitulé *Le grand ancêtre* situe en 1985 les aventures de son héros dans un pays peuplé de guerriers tutsi³⁴. Selon leurs traditions, un gigantesque ancêtre à peau claire leur aurait jadis assuré la suprématie sur la population hutu. Aucune intention idéologique dans ce récit. Mais l'imaginaire est toujours le même : les Tutsi sont par définition de farouches guerriers de grande taille dominant les Hutu depuis des temps reculés. C'est l'imaginaire déjà présent dans *Les mines du roi Salomon*, le film réalisé en 1950 par Andrew Marton et qui situe le roman de Rider Haggard au Rwanda.

Sur un mode ésotérique, nous retrouvons aussi ce type de rêveries dans *Les derniers rois mages*, un « récit

ethnologique» publié en 1970³⁵. Cette fois l'auteur, ancien diplomate français, romancier à ses heures, Paul del Perugia, qui avait enseigné deux ans à l'université de Butare et fréquenté l'abbé Alexis Kagame, voit dans l'ancien Rwanda une véritable civilisation biblique plongeant ses racines dans un Orient merveilleux qui remonterait à Sumer et au Tibet! Plusieurs commentateurs, comme la philosophe Catherine Clément ou le journaliste du *Monde* Philippe Decraene, virent à l'époque dans ce livre une sorte de guide de la culture tutsi.

Et cela continue. Au moment où nous bouclons ce livre, Jérôme Garcin, faisant, à juste titre, l'éloge du dernier récit de Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, qui vient de recevoir le prix Renaudot, se laisse aller à suggérer que la romancière tutsi serait une descendante des «pharaons noirs de Méroé» et que «ses ancêtres avaient fui la Nubie et remonté le Nil jusqu'à sa source dans la forêt rwandaise³⁶». Le chroniqueur littéraire au *Nouvel Observateur* prend manifestement plaisir à reprendre cette rêverie d'un colon, lue au premier degré, alors que la romancière ironise crûment sur ce délire qui a fait le malheur des Tutsi³⁷:

[...] les Blancs nous ont toujours donné les noms qu'ils ont voulus, [...]. [...]

– Tu es aussi folle que lui [lui dit sa mère], tu vas finir par te prendre pour la déesse. Tu sais ce qui nous est arrivé à nous les Tutsi quand certains ont accepté de jouer le rôle que les Blancs nous avaient attribué. C'est ma grand-mère qui m'a raconté ça: quand les Blancs sont arrivés, ils ont trouvé que nous étions habillés comme des sauvages. Ils ont vendu aux femmes, aux femmes des chefs, des perles de verre, beaucoup de perles et beaucoup de tissu blanc. Ils ont montré comment s'en draper et comment se

coiffer. Et ils en ont fait les Éthiopiennes, les Égyptiennes qu'ils étaient venus chercher jusque chez nous. Ils avaient leurs preuves. Ils les avaient habillées à l'image de leurs délires.

La Bible récupérée

La fascination pour les reconstructions rocambolesques à prétention biblique a aussi gagné quelques intellectuels de la région, inspirés par les théories d'un Éthiopien, sociologue du développement à Genève, Muse Tegegne, qui, pour revaloriser sa province d'origine (le Gojjam) face à la tradition salomonienne des Amharas, avait entrepris au début des années 1990 de démontrer que les anciens Abyssins, sous le nom de « Orits », auraient en fait été des Proto-Juifs, fondateurs d'un royaume de Sheba (Saba) et porteurs en Afrique d'une antique tradition mosaïque. Ces anciens « Orits », maîtres d'un empire de Kouch, auraient aussi contrôlé la région des Grands Lacs : ainsi les Gojjamis auraient gardé les sources du Nil bleu, tandis que les Tutsi gardaient les sources du Nil blanc³⁸. Cette façon d'interpréter des versets de la Genèse³⁹ relatifs aux fleuves entourant le jardin d'Eden comme une géographie du bassin du Nil fonctionne selon un modèle cher à nombre d'écrivains afrocentristes.

On retrouve donc cette thématique dans les écrits de quelques Burundais, de formation littéraire ou juridique, installés en Belgique, qui ont fondé en 1999 un mouvement dit de « Havila » : ce terme, qui désigne dans la Genèse un pays riche en or qui serait « en face de l'Égypte » (au Sud ou à l'Est selon les exégèses), est identifié ici comme un antique Tutsiland, dont le Burundi aurait été le cœur. Ce groupe envoya un mémorandum à Nelson Mandela en 2000

lors des négociations de paix d'Arusha. Selon eux, Israël serait la terre des « Hébreux talmudiques ou Juifs », alors que « Havila » serait « la terre des Hébreux pré-talmudiques ou Tutsi ». Ces affirmations recourent à une sorte de linguistique-fiction : le terme kirundi *bahebera*, « les fidèles », (qui désignait par exemple au début du ^{xx}^e siècle les guerriers d'un chef rebelle, Kirima, au nord-ouest du Burundi), dériverait de « Hébreux » ; le mot *batoni*, désignant « les courtisans » à la cour du roi, évoquerait « les prêtres de Aton » ; les Banyamulenge seraient issus d'un roi éthiopien nommé Menelik, et ainsi de suite. En son temps, Voltaire avait déjà ironisé sur l'usage immodéré de l'étymologie : « On a poussé la curiosité absurde (car il faut appeler les choses par leur nom) jusqu'à faire venir du chaldéen et de l'hébreu certains mots teutons et celtiques⁴⁰ ».

Les porteurs de ces visions ne cachent pas leurs sources d'inspiration⁴¹. À l'opposé des scientifiques qui, « armés de pioches, de crayons et de caméras » « vont sur le fleuve sacré sans le voir », leur admiration se porte sur les divagations orientalistes du missionnaire hollandais Van der Burgt⁴² ou sur « les évocations émerveillées de Del Perugia ». Quant à l'expertise affichée en hébreu par le « professeur Yochanan Bwejeri, président de l'Institut de Havila », elle se réfère notamment à un auteur illuministe du début du ^{xix}^e siècle, Antoine Fabre d'Olivet, connu surtout comme fondateur du mouvement félibrige⁴³. Enfin, pour confirmer leurs origines juives, les Tutsi du Burundi auraient mis l'étoile de David sur le drapeau de leur pays, en y insérant trois étoiles en 1966 : étrange argument, on en conviendra⁴⁴ !

On comprend que ce montage traduit l'angoisse suscitée en milieu tutsi par les tueries d'octobre 1993

au Burundi et par le génocide du Rwanda. Ne croyant pas à une logique de compromis et de reconstruction nationale, des Tutsi de la diaspora préfèrent camper sur une position de repli extrême en cautionnant ainsi la logomachie sur les origines hamitiques des Tutsi. Cette intériorisation d'une idéologie raciale ne peut que se référer à la littérature coloniale qui en a été porteuse. Mais l'opération a aussi une prétention politique. Ce petit groupe bruxellois rêve d'une reconnaissance israélienne selon le modèle des Falasha d'Éthiopie. Il s'est branché en fait sur des cercles juifs en quête des «tribus perdues» d'Israël qui auraient laissé des traces en Afrique, en particulier sur une association juive américaine qui diffuse le périodique *Kulanu. All of us*, dont le but est «d'aider les communautés juives perdues». Pour s'y intégrer, les leaders de Havila réinterprètent dans un sens judaïque une fête traditionnelle burundaise de consommation des prémices de céréales en présence du rabbin David Kuperman venu exprès des États-Unis⁴⁵.

Mais cette initiative marginale a été manifestement du pain béni pour les dénonciateurs de «l'empire hima-tutsi» qui se sont empressés de décrire «l'Institut de Havila» sous les traits tentaculaires d'un nouveau sionisme, avec des projets militaires, politiques et financiers fantasmagoriques. Un document a pris, sur cette base, la suite du fameux «plan de colonisation tutsi de l'Afrique centrale», en détaillant ce qu'il faut bien appeler les *Protocoles* d'une conspiration judéo-tutsi. Ce texte d'une dizaine de pages, organisé en dix points, a été publié en mars 2000 dans *Grands-Lacs Confidentiel*, un site anonyme dont nous avons vu plus haut l'orientation extrémiste, sous la signature d'un chercheur belge de l'Afrika

Instituut de Tervuren, Éric Kennes, avant d'être inlassablement recopié sur les sites congolais spécialisés dans la dénonciation du péril tutsi⁴⁶. Ce chercheur a d'ailleurs récusé la paternité de ce texte sulfureux⁴⁷, sans avoir pu, manifestement, réduire l'ardeur des copistes, fascinés par les prétendues «révélation» qu'il contient. Les auteurs de ce montage n'ont pas fait dans la dentelle : confidences sur le contenu d'une conférence tenue à Bruxelles en octobre 1999, «annoncée dans la plus grande discrétion» et qui est censée avoir réuni «les grands intellectuels tutsi» du monde entier ; révélation de la célébration du troisième millénaire par ces intellectuels lors d'un gigantesque festival associant Havila et le Fouta Djallon dans une localité nigériane à une date correspondant à la fête juive de sortie de l'esclavage ; accès à des archives confidentielles sur le projet «d'empire hima-tutsi» ; description des sept centres de l'Institut de Havila présentés comme opérationnels (avec un «centre roi Salomon» chargé d'étudier le transfert «de l'eau du fleuve Congo à Israël», un «centre Gédéon» chargé des affaires militaires, etc.) ; dénonciation d'une connexion secrète avec les médias belges, attestée par la projection sur une chaîne de télévision du vieux film sur *Les mines du roi Salomon* ! L'organisation de cette rencontre bruxelloise est attribuée, non aux trois ou quatre illuminés burundais du groupe de Havila, mais à trois structures mystérieuses, dont aucune n'est mentionnée ailleurs que dans ce texte : une *African Hebrew Organisation*, une *King Salomon Sephardic Federation* et «la diaspora juive rassemblée dans le Groupe industriel Rivkin technology» ! En fait ce brûlot apparaît comme frappé du sceau des passions de la diaspora congolaise, exploitant l'inconscience

intellectuelle d'un petit groupe d'exilés burundais. Sous le visage d'un antisémitisme transposé, c'est le primat de la race dans le regard porté sur l'actualité que reflète clairement ce genre de littérature, forgée très probablement dans des cercles africains de Bruxelles en phase avec des obsessions européennes.

Prolongements post-coloniaux

D'une manière générale, comme l'écrit très bien Nicolas Bancel, «chaque image du colonisé renvoie à l'image du colonisateur, comme chaque image de "l'Afrique éternelle" renvoie aux représentations de l'action coloniale⁴⁸». Les discours sur l'Afrique en sont restés durablement marqués. En France a sévi une «psychologie ethnique», telle qu'elle avait été développée par Georges Hardy, directeur de l'École coloniale de 1926 à 1932: les nomades sahariens sont «belliqueux, fourbes, perfides, mais fort intelligents et de tempérament ouvert», les Mandingues sont bagarreurs et tricheurs, les Ouolofs sont vantards, les Sérères ivrognes et colériques, mais bons travailleurs, et ainsi de suite. C'est une «représentation différentialiste et inégalitaire de l'altérité» qui a triomphé dans ces étiquetages⁴⁹. Chez les habitués de la région des Grands Lacs, les considérations sur les origines raciales des «ethnies» sont inlassablement ressassées à coup de chiffres-fétiches: il faut savoir qu'il y a «85 % de Bantous» venus du Congo et «15 % de Tutsi» arrivés d'Éthiopie «bien après le début de l'ère chrétienne⁵⁰». C'est comme «si on avait eu accès aux archives du Grand quartier général des envahisseurs», selon une jolie formule de Thomas Huxley en 1890 à propos des hypothèses sur les invasions aryennes⁵¹.

Le passage des classifications anthropométriques à l'anthropologie génétique fondée sur des marqueurs sanguins (hémoglobine S, facteur rhésus, etc.) illustre aussi la résistance des préjugés. Face à des résultats qui reflètent la complexité des situations (par exemple, les fortes différences dans les positions relatives des Hutu et des Tutsi selon qu'il s'agit du Rwanda ou du Burundi), la tendance est à invoquer le « métissage » ou l'adaptation au milieu pour sauvegarder la pureté du portrait-type « originel ». Une historienne de la biologie appliquée⁵², Agnès Lainé, le montre à propos des publications de Jean Hiernaux (dont nous avons vu le rôle au Rwanda) dans les années 1950-1960⁵³ : « les anthropologues, écrite-elle, se croyaient fondés à réagencer des populations réelles en vue de reconstituer des populations ancestrales théoriques » jugées plus réelles que la réalité : « les Tutsi réels de Hiernaux sont les Tutsi ancestraux théoriques ».

À partir de la fin des années 1960 Jean Hiernaux aura l'honnêteté de réagir contre la manie des classifications raciales, de contester le concept hamitique et de dire que les Tutsi ne sont nullement « un mélange de Caucasoïdes et d'Africains de l'Ouest⁵⁴ ». Mais ensuite les études d'anthropologie physique sont menées dans des CHU par des médecins. Pendant des années, les boursiers africains de la Coopération française sont ainsi testés à Paris à l'occasion de visites médicales en vue d'études de bio-ethnologie. Ces médecins s'efforcent de vérifier les classifications « ethniques » traditionnelles, conçues comme allant de soi et attribuées aux « travaux des historiens » (lesquels ?)⁵⁵. Il fallait encore en cette fin du xx^e siècle que la biologie cautionne la genèse des « ethnies ».

Le primat de la race

Le cas du Rwanda et de l'idéologie hamitique s'inscrit dans un mouvement plus général, qui déborde même la situation africaine : il s'agit de l'interprétation de l'histoire selon la logique raciale. Dans un article publié vers la fin de la Seconde Guerre mondiale, Hannah Arendt le montre de façon pénétrante⁵⁶. Le racisme d'État mis en œuvre par le nazisme reposait lui-même sur « la pensée de la race » qui avait pénétré les opinions occidentales depuis le XIX^e siècle. De fait, un choix était proposé depuis les années 1850 entre deux grandes idéologies censées avoir « la clef de l'histoire et des énigmes du monde », en rendant compte globalement de l'évolution de l'humanité : la lutte des classes ou l'antagonisme des races. Cette option se manifesta, on l'a vu, quand il fut question en France d'interpréter la Révolution de 1789 en termes de révolte du Tiers État ou comme une revanche de la « race historique » gauloise contre les nobles, descendants de conquérants germaniques. La réponse raciale que représentait l'antisémitisme dans l'Allemagne des années 1930 se concevait comme un contre-feu face au bolchevisme. On a vu que l'enjeu est très semblable au Rwanda à la fin des années 1950, notamment aux yeux de l'Église missionnaire. « Approuver des partis à base raciale » ne signifie pas qu'ils « font du racisme », expliquait un missionnaire belge en mai 1960⁵⁷.

Nous savons hélas, malgré les efforts d'explication fournis dans ce livre, qu'il est vain de discuter de la véracité d'une idéologie, qui, en tant que telle, relève plus de la conviction, voire de la foi, que du raisonnement. L'aspect scientifique est secondaire, car, dans ce cadre, il n'est pas un outil de réflexion, mais

une arme politique, insiste Hanna Arendt. En Afrique, «la civilisation moderne crut avoir retrouvé ses titres de famille», selon la formule d'un analyste de l'impérialisme au début du ^{xx}^e siècle⁵⁸ : face aux Européens, qui se retrouvaient tous de bonne lignée en tant qu'héritiers des locuteurs du sanscrit, les races africaines apparaissaient comme des cousins très éloignés, plus ou moins attardés. Ces groupes inférieurs eux-mêmes devaient être classés en fonction de leurs généalogies. En tout état de cause, l'origine était érigée en critère décisif.

Or les clichés de l'ethnologie raciale d'il y a un siècle persistent. En 2011, selon un magazine américain⁵⁹, la photo de Paul Kagame, érigé en «prototype tutsi» (comme jadis on extrapolait du portrait d'un chef celui de toute une population) et des diagrammes géniques (où les Luhya du Kenya sont censés représenter les Hutu) prouveraient que les Tutsi sont des quasi-Massaï : des pasteurs de langue nilotique, qui auraient dominé des paysans bantous tout en leur empruntant leur langue.

Le racisme ne se réduit pas à affirmer la supériorité d'une race sur une autre, il est déjà là quand on affirme l'existence des «races», en tant que groupes à la fois biologiques, psychologiques et culturels homogènes. On voit l'ambiguïté potentielle de l'accent mis sur les «différences» : si les respecter, c'est estimer que le Blanc doit penser blanc, le Noir penser noir, l'homosexuel penser gay, la femme penser féministe, etc., sous peine de «trahir» sa condition, alors la diversité peut devenir une addition de cellules étanches ayant chacune leur pensée unique. On le voit bien quand des Rwandais tentés par le négationnisme vont répétant qu'il faut accepter prioritairement de se reconnaître hutu ou tutsi, au risque, dans

cette perspective nativiste, de compromettre toutes les dynamiques sociales et politiques nationales et de conforter un destin porteur de tragédies.

En fait, l'idéologie qui a conduit au génocide au Rwanda s'enracine dans une pensée du mépris à l'égard de toute l'Afrique. Quand Boubacar Boris Diop écrit « qu'il est impératif pour chacun de nous de désengluer l'Afrique d'elle-même pour au moins avoir quelque chance d'en parler rationnellement⁶⁰ », il traduit bien le nécessaire refus de cet africanisme des races et des tribus qui, sur un mode sarcastique ou sur un mode paternaliste, s'est infiltré dans la culture contemporaine de ce continent, en écho avec le miroir européen.

LES « PROTOCOLES » D'UN COMLOT « COSMOPOLITE »

L'obsession raciale a un point commun avec les fictions sur les extraterrestres, celui d'inspirer des fantasmes de conspiration mondiale, de monde double qu'il faudrait dévoiler. Dans les films de science-fiction, les humains sont environnés d'espèces bien différentes, aux doigts crochus, aux yeux en forme d'antennes ou au corps de serpents, mais – plus grave – ces êtres généralement malfaisants y sont capables de s'infiltrer parmi nous. Les apparences sont trompeuses, tel est le message. La réalité est à chercher dans les révélations sur des complots cachés. Or il suffit de voir les titres de nombre de pamphlets consacrés au Rwanda ces dernières années : « révélations », « secrets », « mystères », « histoires secrètes » se bousculent sur l'air de « ça ne s'est pas passé comme ça », à la manière du sketch « On ne nous dit pas tout » d'Anne Roumanoff. Moyen commode certes, de

masquer une indigence de compétence, mais surtout quête démagogique de l'attention de tous ceux qui préfèrent les rumeurs aux raisonnements.

Depuis les ouvrages de l'abbé Augustin Barruel qui, à la fin du XVIII^e siècle, développa la thèse d'un complot maçonnique pour expliquer la Révolution française jusqu'aux *Protocoles des Sages de Sion* au début du XX^e siècle, ce genre de littérature a eu le succès douteux que l'on connaît⁶¹. Dans les années 1930 un chroniqueur catholique d'extrême droite, Léon de Poncins, multiplie les essais sur le « complot judéo-maçonnique » menant selon lui le monde. C'est ainsi que parmi « les faits bien connus » « montrant l'importance de la question juive », il explique en 1932 que le Bosniaque Gavrilo Princip, l'auteur de l'attentat contre François-Ferdinand, « déclenchant ainsi la Guerre mondiale », était un Juif⁶². Quand ce type d'interprétation est avancé sur le Rwanda, cela ne relève donc pas d'un exotisme tropical, mais bel et bien d'une manipulation idéologique connue sous d'autres cieux.

Ce courant a été relancé dans les années 1960 par *Le matin des magiciens* de Louis Pauwels et la revue *Planète*. La nouveauté des années 2000 réside dans l'écho immédiat trouvé sur la toile de l'internet par les affabulations plus ou moins paranoïaques de cercles radicaux d'extrême droite ou d'extrême gauche, unis par le même goût de l'ésotérisme et d'une culture « alternative ». Au péril diabolique du communisme a succédé la menace obscure et omniprésente d'un « complot américano-sioniste ».

Un complot américano-tutsi

C'est ainsi que les États-Unis se sont trouvés dans la mire de tous les adeptes du déni à l'égard

du génocide des Tutsi. Le soutien apporté par Washington au nouveau régime rwandais a fait oublier le refus d'intervenir en avril 1994. Bien plus, ce renoncement est interprété comme le signe d'une complicité machiavélique avec les responsables du génocide, identifiés comme devant être les Tutsi du FPR. Dès le 12 avril 1994, des militants de l'*Uganda democratic coalition*, opposants au régime de Museveni et dont nous avons déjà vu l'orientation extrémiste, publient aux États-Unis un communiqué accusant le FPR d'avoir travaillé au service d'un complot belgo-américain. Cette «révélation» est diffusée en mai suivant, aussi bien sur les ondes de la RTL de Paris que dans *Africa international*, le mensuel parisien de Marie-Roger Biloa, habituellement favorable aux thèses du *Hutu power*⁶³. Le thème est retenu comme pertinent par des experts en géopolitique sur la place de Paris. C'est ainsi que François Thual, directeur à l'IFRI et spécialiste de l'Amérique latine, a son idée sur l'Afrique centrale⁶⁴ : «En misant sur la grandeur passée de l'Empire tutsi d'avant la colonisation [?], certains milieux anglo-saxons ont créé un mouvement ethnique identitaire d'une formidable violence».

Pierre Péan peut conclure dans le préambule de son pamphlet de 2005 que tous ceux qui ont protesté contre le génocide étaient autant «d'idiots utiles» «sous l'œil bienveillant des stratèges de l'Empire». Ce clin d'œil sur l'empire américain a l'avantage d'être politiquement correct dans la France de De Gaulle et de Mitterrand.

Mais paradoxalement, c'est des États-Unis qu'est venue la boîte à outils de ce montage géopolitique, sous l'influence du mouvement de la «Nouvelle solidarité», mené depuis les années 1970 par le sulfureux

Lyndon LaRouche. Son organe d'expression, *Executive Intelligence review*, basé en Virginie, dénonce Wall Street, la City de Londres et la Cour royale d'Angleterre comme étant les responsables de tous les malheurs du monde, avec des accents anti-impérialistes recouvrant en fait une logique d'extrême droite. Les puissances respectables seraient plutôt les États continentaux russe, chinois ou iranien. En juin 1997, l'Institut Schiller, son antenne européenne, diffuse un « Appel au Premier ministre Jospin » affirmant « qu'un terrible génocide a été déclenché en 1990 dans la région des Grands Lacs en Afrique par les milieux financiers anglo-américains, utilisant les forces de Museveni de l'Ouganda, de Kagame du Rwanda [...]. ». Dans la foulée, l'ONU apparaît comme un agent des États-Unis. L'activité du tribunal d'Arusha et la qualification même du génocide pour le Rwanda se trouvent ainsi contestées.

Dans l'Allemagne des années 1920-1930, on qualifiait de *rotbraun*, « rouge-brun » les courants populistes mêlant ainsi extrême gauche et extrême droite. Au début de 1996, c'est un magazine de tonalité gauchiste publié à Francfort, *Novo*, qui explique que le « concept de génocide » sert à « donner une légitimité morale à l'ingérence des États-Unis au Rwanda » par l'intermédiaire du « tribunal international pour les crimes de guerre dominé par eux⁶⁵ ». Le même organe prend la défense des Serbes de Bosnie.

On dira qu'il ne s'agit que de chapelles marginales. Le représentant en France de ce mouvement, rebaptisé « Solidarité et progrès », est Jacques Cheminade, plusieurs fois candidat aux élections présidentielle où il a chaque fois obtenu des scores dérisoires. Mais la Nouvelle Solidarité a fonctionné en fait au niveau international comme le Club de l'Horloge en

France, qui, dans les années 1980, avait fourni aux milieux conservateurs un registre de réponses nourries de la pensée d'extrême droite, notamment un argumentaire légitimant le retour aux idées raciales disqualifiées au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

En 1997, les dirigeants de la Nouvelle Solidarité ont réuni en Allemagne à plusieurs reprises les leaders rwandais de l'émigration hutu, qui ont bu comme du petit-lait ces révélations sur les réseaux «cosmopolites anglo-saxons⁶⁶». Ces derniers avaient, leur explique-t-on, planifié l'extermination des Africains par des famines et des génocides afin de résoudre la grande crise mondiale qui s'annonçait. Les extrémistes hutu, déjà friands, on l'a vu, de «plans de domination tutsi», ont cru avoir trouvé la confirmation internationale de leurs fantasmes. Sans attribuer à ce mouvement la responsabilité de toutes les dérives analysées ici, il faut admettre qu'il a répondu malignement à un certain air du temps que l'on retrouve dans nombre de positions adoptées sur la région des Grands Lacs tant en France que dans d'autres pays occidentaux.

À Paris, l'enjeu est clair : la justification de la politique menée entre 1990 et 1994 au Rwanda. Sans revenir sur celle-ci, il est surtout intéressant de noter que, venant après le rapport lucide (déjà cité) de la Mission parlementaire de 1998, la thèse du complot américain a été de plus en plus colportée. Pourtant, l'intervention militaire des États-Unis aux côtés du FPR est relativement tardive, elle ne débute en fait qu'au lendemain du génocide, en juillet 1994 : Washington décide alors de défendre le nouveau régime, dont la détermination est appréciée, face aux menaces de revanche alors bien réelles⁶⁷. Il s'agit bien

sûr aussi d'occuper une place laissée vide par la compromission de la France avec l'ancien régime. La thèse du complot consiste très exactement à attribuer aux États-Unis un plan machiavélique de longue date incluant le génocide comme un dégât collatéral.

En avril 2002 ce thème intervient dans une rencontre d'esprit ouvertement négationniste, organisée dans un local du Sénat à Paris, et portée essentiellement par des Rwandais et des Congolais nostalgiques de l'époque de Habyarimana et de Mobutu. Mais en octobre 2007, toujours au Sénat, c'est le club « Démocraties », regroupant des gens de gauche et de droite autour des valeurs de l'État républicain, avec une forte connotation souverainiste, qui accueille un colloque rassemblant des acteurs politiques et militaires qui affirment leur souci de défendre l'honneur de l'armée française au Rwanda. Ils croient devoir lier cet objectif à une « relecture » de la tragédie de 1994 en y cautionnant la théorie du « double génocide ». Le général Henri Paris, président du club, conclut la rencontre d'une formule lapidaire mais qui se veut lourde de sens : « Je terminerai en disant que les Américains ne sont pas innocents dans l'affaire rwandaise. Ils s'intéressent à l'Afrique⁶⁸ ».

L'affirmation peut sembler banale dans la tradition du gaullisme, mais aussi dans la ligne de la méfiance bien connue de François Mitterrand à l'égard des « Anglo-Saxons » au point que l'intervention française au Rwanda a été attribuée à une sorte de « complexe de Fachoda ». On retrouve cette fibre souverainiste antiaméricaine dans des milieux politiques très divers, allant de Bernard Debré⁶⁹ à Hubert Védrine, et l'organe qui défend avec le plus d'acharnement la thèse de la responsabilité américaine dans

l'affaire du Rwanda est l'hebdomadaire de gauche *Marianne*, proche des positions de Pierre Péan. Cette thèse trouve aussi un soutien actif dans les milieux de ce qu'on appelle pudiquement la droite nationale : par exemple sur le site de télévision numérique intitulé « Médias France libre », où des tribunes sont assurées par un partisan du Québec libre, un défenseur de la Serbie de Milosevic, un tenant de la thèse du « double génocide » au Rwanda, etc.

Le sommet du délire est atteint dans les 82 pages d'un « Plaidoyer pour une enquête globale, objective et impartiale sur le génocide rwandais et ses conséquences⁷⁰ », diffusé en mars 2008 sur un site canadien intitulé *Mondialisation* ou *GlobalResearch*⁷¹ par une officine de politiciens rwandais en exil. Ce site « altermondialiste », créé en 2001 dans un esprit nettement conspirationniste, s'est spécialisé en « révélations » concernant la politique américaine : on y trouve une soixantaine de contributions de Thierry Meyssan, qui s'est illustré dans l'attribution au gouvernement américain des attentats du 11 septembre. Dans la même veine, les attentats de Bombay de novembre 2008 seraient le fait de la CIA, un « lobby Sarajevo » aurait injustement décrié la Serbie, la justice de Nuremberg serait un mythe manichéen et évidemment le génocide des Tutsi du Rwanda serait un mensonge. Selon le « plaidoyer » de février 2008, ce dernier ne serait qu'un épisode, d'ailleurs non prouvé, d'une guerre « inavouable » menée en Afrique centrale par le président ougandais Museveni, avec le soutien intéressé des États-Unis, de la Grande-Bretagne et d'Israël, et dont le FPR n'est qu'un outil. Le génocide des Tutsi aurait été provoqué cyniquement par le FPR lui-même pour justifier le génocide des Hutu qui aurait été, lui, dûment planifié, afin de

créer «un grand empire nilotique en Afrique», «un nouvel Israël» pour les Américains. Cette prose parle d'elle-même :

4.7. Les Anglo-Saxons au Rwanda. Un nouvel Israël au cœur de l'Afrique?

Contrairement à la France qui se précipite, les Anglo-Saxons sauront se montrer plus discrets mais particulièrement efficaces. Patients mais vigilants, ils vont s'efforcer avec succès d'orienter les médias et de conditionner les nombreuses organisations championnes des droits de l'homme qui travaillent sur le Rwanda en guerre. [...]

7.1. Les parrains anglo-saxons volent au secours de leurs pions

[...] Afin de parer à toute éventualité, le FPR/APR et ses alliés iront jusqu'à sacrifier des casques bleus présents au Rwanda. Tous ces sacrifices étaient planifiés avec l'entente et la complicité de la MINUAR, des États-Unis, du Royaume-Uni et de la Belgique. Il s'agissait d'un stratagème pour enclencher le retrait immédiat de la MINUAR et ainsi justifier la guerre totale et finale jusque-là toujours latente. [...]

9. Enquête tronquée sur le génocide rwandais

Sous l'étroite surveillance américaine notamment, l'enquête sur le génocide rwandais se limitera à un seul belligérant [...]. L'enquête a été détournée pour permettre au FPR d'exécuter impunément l'extermination des Hutu dont la planification ne fait désormais aucun doute. [...]

Ainsi la rouerie et le cynisme attribués aux «Hamites» dans la littérature raciologique que nous avons vue apparaissent comme contagieux, à moins que le slogan de «la perfide Albion», cultivé en Europe par le régime de Vichy et les fascistes des années 1930-1940 n'ait été réemployé pour l'occasion?

Le plus stupéfiant est de retrouver cette géopolitique dans un ouvrage publié en France en 2010,

toujours sous la signature du journaliste Pierre Péan et sous le titre accrocheur de *Carnages*⁷². Là encore le génocide devient un simple épisode dans la « vaste entreprise » menée depuis Washington, Londres et Tel-Aviv et dont l'enjeu serait notamment le contrôle du Soudan et du Haut Nil, toile de fond d'une macabre comptabilité à somme nulle des « carnages » d'Afrique centrale. Parmi les « sources » avancées⁷³, figurent nombre des « révélations » douteuses qui circulent sur internet, à commencer par le texte que nous venons de voir. Méconnaissant toute la littérature missionnaire sur les « hamito-sémites » des Grands lacs, l'auteur va jusqu'à accuser les Tutsi de s'être autodésignés « comme les Juifs de l'Afrique ». Il est encore plus surprenant de voir Hubert Védrine, considéré généralement comme un observateur avisé de la scène internationale, s'employer à cautionner le sérieux de cet essai⁷⁴. L'exercice de responsabilités auprès de Mitterrand en 1994 doit-il mener jusque-là ? Il est à craindre, encore une fois, que la gravité de ces errements idéologiques n'ait pas été perçue par nombre de secteurs de l'intelligentsia française, puisqu'il ne s'agissait que d'une situation africaine.

Un autre exemple, quasi surréaliste, du fantasme du « complot américano-tutsi » nous est offert par Roland Hureaux, un chroniqueur habituel du périodique *Marianne*, en février 2008⁷⁵. Barack Obama, à l'époque candidat à la présidence, serait « le contraire d'un afro-américain » : malgré sa couleur, explique ce commentateur qui se présente volontiers comme « historien », Obama « n'est pas un vrai noir », non à cause de sa mère, mais de son père kényan d'origine luo, c'est-à-dire d'une « ethnie appartenant à cette grande famille de peuples pasteurs d'Afrique de l'Est dits “nilo-hamitiques” ». Il ajoute :

Si l'expression que de Gaulle appliqua une fois aux Juifs, «*peuple sûr de lui et dominateur*», a un sens, c'est bien dans cette région du monde. Les Nilo-hamitiques sont le contraire d'esclaves ou de descendants d'esclaves. Ces peuples fiers et guerriers (parmi lesquels les célèbres Masaïs) dominèrent longtemps les Bantous, cultivateurs et sédentaire. [...] Eux ou leurs cousins sont au pouvoir au Rwanda, au Burundi, en Ouganda, en Éthiopie et au Soudan [...]. De grands hommes politiques de la région comme Julius Nyerere, fondateur du socialisme ujamaa ou Yoweri Museveni, actuel président de l'Ouganda, en sont.

Les Rwandais tutsi bantouphones et les Kényans luo, de langue nilotique, sont culturellement et historiquement aussi proches que les Irlandais et les Tchèques. Mais peu importe, l'antienne raciale est prête. Décrit comme un cousin de la «*minorité noble*» des Tutsi rwandais, crédités d'avoir «*massacré à tour de bras*» les Hutu, le futur président américain est dépouillé de toute son histoire propre au nom d'un classement ethno-racial dont il n'a que faire. Il est ainsi mué en nouveau pion d'un «*cabinet noir*» tutsi (selon la terminologie de Péan) à échelle internationale et il est considéré *a priori* comme impopulaire aux yeux des «*vrais noirs*» américains, sans doute assimilés quant à eux à des Hutu rwandais : «*un chef Luo n'a rien à voir avec l'Oncle Tom*» ! Le délire est stupéfiant, mais hélas significatif des sommets atteints par un anti-hamitisme qui n'hésite d'ailleurs pas à recourir, on le voit, à des allusions renvoyant à l'antisémitisme.

La mise en exergue de manipulations américaines dans les drames de l'Afrique centrale a aussi ses partisans aux États-Unis, dans des milieux qu'on qualifierait en France de gauchistes, marqués eux aussi par l'obsession des conspirations et la remise en cause des

valeurs reconnues. Un récent ouvrage publié à New York dans cette ligne par un économiste et un journaliste⁷⁶ tente de montrer que le mot génocide n'est employé par l'État américain que pour dénoncer les massacres de ses ennemis en oubliant ceux commis par ses amis. Ainsi se manifeste aux États-Unis, dans une ambiance de liberté d'expression sans limites, une fascination de la provocation, conduisant à chercher l'envers de la réalité comme étant la vérité cachée : il y aurait eu au Rwanda deux génocides, dont les victimes les plus nombreuses auraient été hutu ; ce sont les Serbes qui auraient été les principales victimes de la crise yougoslave ; la critique du régime nord-coréen serait « une vaste duperie⁷⁷ », et ainsi de suite. En avril 2004 des manifestations négationnistes organisées à Paris sur le Rwanda, accueillent une ancienne députée afro-américaine Cynthia McKinney, qui voit en Kagame un terroriste au service de « l'empire » et qualifie l'action du TPIR de « véritable escroquerie⁷⁸ ». Cette personnalité sulfureuse s'est également distinguée par son engagement pour « la vérité sur le 11 septembre » et par un antisionisme militant. Cela va jusqu'à la fréquentation des *New Black Panthers* antisémites et à la promotion d'auteurs qui reprennent les thèses du « complot juif » international censé être responsable de la Seconde Guerre mondiale.

Christianisme, antitutsisme et antisémitisme

Ce qui est frappant, c'est la bonne conscience qui inspire ces partis pris populistes, faisant écho, *mutatis mutandis*, à ce qui s'était passé pour le Rwanda en 1959, quand des chrétiens de gauche avaient pris fait et cause sans réserves pour la « Révolution sociale » hutu, malgré ses positions « raciales », en croyant y

retrouver l'esprit des mouvements paysans de l'Amérique latine et de ce qu'on appellera plus tard la théologie de la libération.

Cette confusion se retrouve aujourd'hui chez un groupe catholique basé en Espagne, plus précisément en Catalogne et aux Baléares, dont le site internet *inshuti* («les amis») répand sans états d'âme depuis près de vingt ans toute la littérature de l'extrémisme hutu. Cela commence très tôt, avec la diffusion d'un texte de septembre 1994 intitulé «Front patriotique rwandais : véritable auteur des massacres des Hutus et des Tutsis depuis octobre 1990» et attribué à un «cercle rwandais de réflexion» de Québec, qui n'avait en fait fonctionné que de 1991 à avril 1994⁷⁹. Ses auteurs (ou son auteur?) anonymes s'évertuent à présenter la réalité à l'envers : ce sont les Tutsi du FPR qui auraient planifié un génocide des Hutu, les massacres de Tutsi ne relevant que d'une panique aveugle. Ce texte pionnier de la littérature négationniste reprend en fait la propagande des organisateurs du génocide eux-mêmes. Cela se traduit aussi par des règlements de comptes consistant à présenter des modérés comme extrémistes ou à les accuser, comme le faisait la radio RTL, de complicité avec le FPR, ainsi que les militants associatifs ou les intellectuels qui avaient dénoncé le génocide. Dans ce fatras mensonger, on apprend par exemple qu'un des deux auteurs de ce livre aurait assisté à une réunion à Montréal au début d'octobre 1994, alors qu'il n'a jamais mis les pieds au Canada entre 1990 et 1996.

Ce premier document donne le ton. Ensuite, en janvier 2000, une synthèse signée des deux responsables du site, Juan Casoliva et Juan Carrero⁸⁰, reprend le cliché du «plan macabre» du FPR que les milices *interahamwe* auraient seulement essayé de

déjouer. En octobre suivant, Juan Carrero y rajoute la main des États-Unis qui, depuis 1988, auraient choisi de « s'allier avec des monstres⁸¹ » : tous les éléments du « complot américano-tutsi » y figurent déjà : la conférence de la diaspora rwandaise tenue à Washington en 1988 aurait été concoctée par un agent de la CIA déguisé en humanitaire ; le FPR, bénéficiant de cet appui, aurait calculé cyniquement que « le statut de minorité opprimée et aussi massacrée était fondamental pour la reconquête de tout le pouvoir et l'exclusion voire l'élimination de millions de Rwandais » : « C'était un suicide pour l'ethnie tutsie, mais cela lui était égal étant donné que le génocide arrivait à un bon moment pour la réalisation de ses plans ».

Il faut s'interroger sur les motivations qui ont conduit ce Catalan à adhérer à de telles positions. Son parcours initial est des plus respectable : objecteur de conscience en 1974 et attiré par la spiritualité de *L'Arche* de Lanza del Vasto, il se retire trois ans dans une communauté indienne d'Argentine. C'est là que, confronté au coup d'État des militaires argentins, il se noue d'amitié avec Adolfo Perez Esquivel, (prix Nobel de la Paix en 1980). De retour en Europe, il crée en 1992 la *Fondation S'Olivar*, d'après le nom de sa propriété à Majorque. Après s'être consacré à la Somalie, il découvre dans la presse en 1994 l'horreur du Rwanda, où il se rend à la fin de 1995. C'est alors que se négocie chez ce chrétien progressiste un étrange tournant, analogue à celui des militants de l'Action catholique à la fin des années 1950. Une politicienne belge proche des réfugiés du Kivu lui parle en 1997 d'un « plan pour envahir l'Est du Congo » préparé par « les régimes hima-tutsi du Rwanda, de l'Ouganda et du Burundi »

et appuyé par les États-Unis. Cela lui rappelle aussitôt «l'opération Condor» menée par Washington en Amérique latine dans les années 1970 : «Cela me rappelle tellement ce qui s'est passé en Amérique latine ! Face aux barbaries des dictatures militaires, de hauts responsables des États-Unis qui les avaient appuyées».

Dès lors, ignorant ou voulant ignorer tout ce qui avait préparé et annoncé l'extermination des Tutsi par familles entières, il réduit celle-ci à une pièce dans un puzzle géopolitique, où les Tutsi prennent globalement la place des militaires argentins et les Hutu celle des paysans andins. Comment comprendre un tel aveuglement ? Sans doute parce que ses convictions généreuses ont été soigneusement «informées» (il le reconnaît) par le milieu missionnaire majorquin «présent depuis près de cinquante ans» au Rwanda, au Burundi et au Congo. Or, à l'époque, les Pères blancs espagnols apparaissent souvent comme les tenants de positions tranchées sur les «ethnies» et comme fidèles à la logique de l'ancien régime rwandais, au point de refuser d'ouvrir les yeux sur le crime des crimes commis au nom du *Hutu power*⁸². L'idéologie raciale, dont nous suivons le parcours depuis le milieu du XIX^e siècle, a donc su rebondir même après le génocide de 1994, en associant les Tutsi, encore qualifiés de «Nilo-hamites» à des «conspirations» internationales : au début des années 1960 les missionnaires redoutaient un «complot soviétique», au début des années 2000, ils fantasment sur un «complot américain».

Au fil de ce parcours illustrant la banalisation du génocide des Tutsi, on a pu remarquer les fréquentes allusions au registre de l'antisémitisme. En plein génocide, le *Bulletin d'informations africaines*, diffusé

par une agence liée aux Pères blancs, ANB/BIA, publie en mai 1994 un article où on peut lire⁸³ :

Les Tutsis ont réussi à inféoder, noyauter toutes les organisations internationales. Même la presse et la Radio-Vatican... où ils ont su placer des abbés rwandais tutsi... qui faussent toutes les informations avec une habileté extraordinaire, orfèvres de la supercherie, fourbes et maîtres ès intrigues. De jolies filles tutsies rwandaises ont infiltré les organisations humanitaires et conquis le terrain par leurs charmes inégalables... Un lobby international, les Juifs ou les Serbes de l'Afrique!

On a vu aussi qu'un véritable antisémitisme s'étale aujourd'hui dans les milieux congolais les plus antitutsi et qu'il affleure fréquemment dans la littérature conspirationniste. Celle-ci accuse les Tutsi de se considérer comme les Juifs de l'Afrique et de vouloir, avec leurs amis de Wall street, y créer un nouvel Israël. Les prétendus «plans» fleurissent sur le net et dans des publications de complaisance. Cette propagande joue surtout de l'antisionisme, comme si les Grands Lacs étaient au Proche-Orient. Le colonel Jacques Hogard, qui fut responsable du groupement sud d'intervention de l'opération Turquoise, multiplie les interventions musclées en ce sens : derrière «le petit Rwanda, avec à sa tête Kagamé, l'élève de Museveni qui tend à dépasser son maître», il voit «l'ombre des États-Unis, du Royaume-Uni et, je le crois aussi, d'Israël⁸⁴».

En fait, tout comme l'historien Marc Bloch écrit dans *L'étrange défaite* qu'il était d'abord un citoyen français et qu'il ne s'est senti juif qu'en fonction des persécutions de Vichy, les Tutsi du Rwanda ne se sont sentis proches des Juifs qu'à la suite de la tentative d'extermination qu'ils ont subie, et non en vertu des

élucubrations raciales dont la littérature coloniale les avait affublés. Jean Hatzfeld, dans son recueil *Une saison de Machettes*, note qu'avec les anciens tueurs, il est « beaucoup plus difficile d'aborder le sujet de l'antitutsisme que celui de leur premier meurtre ». Ils reconnaissent cependant « qu'il y avait des radios qui nous rabâchaient de tuer tous les Tutsi depuis nonante-deux⁸⁵ ».

Nous avons déjà vu que les liens entre le racisme antitutsi et l'antisémitisme se nouent souvent dans un recours pervers à la Bible pour justifier la haine et la mort. Nous donnerons deux exemples. Lors du procès tenu à Arusha devant le TPIR et concernant un militaire, le colonel Muvunyi, un témoin rapporta qu'en 1994, lors d'une réunion de mobilisation de la population contre les Tutsi au sud du Rwanda, le président du tribunal de première instance de Butare avait lu un passage de la Bible, extrait du prophète Jérémie, « où on parlait de l'ennemi qui était venu du nord, qui tuait et détruisait tout sur son passage⁸⁶ » et, qu'à partir de ce passage, « il avait entonné une prière en demandant aux gens de rester fermes..., que Dieu est avec eux et qu'ils allaient gagner la guerre ». Il a encouragé les gens à « rester vigilants afin que les *Inkotanyi* ne les infiltrent pas à leur insu », c'est-à-dire à pourchasser les Tutsi. Six ans plus tard, les auteurs du texte sur « la judaïsation des Tutsi », cité plus haut, utilisent à leur tour la Bible, en s'appuyant sur le prophète Isaïe⁸⁷ pour accuser les Tutsi burundais du groupe de Havila de promouvoir ainsi la « guerre de conquête tutsie dans la région des Grands Lacs ».

Quand on connaît la prégnance du christianisme, sous ses formes catholique ou évangélique, sur les populations de la région et les risques récurrents de dévoiement du sacré, on mesure la gravité de ce

recours aux Écritures saintes pour cautionner la haine. On ne peut oublier les caricatures publiées par le bimensuel *Kangura* utilisant la Sainte Famille pour appuyer la lutte du «peuple hutu» contre les Tutsi, ni la mobilisation de la Vierge Marie à Kibeho en plein génocide par la radio RTL M pour légitimer la colère populaire⁸⁸. Sans revenir ici sur les responsabilités historiques des Églises dans la crise des Grands lacs, on comprend que leur rôle dans la poursuite ou le dépassement du syndrome «Bantous/Hamites» ne soit pas une question sans importance.

Près de vingt ans après le génocide de 1994, le constat est donc inquiétant. Les liens entre d'une part la fascination exercée par une explication policière simpliste de cette tragédie, d'autre part un conspirationnisme antiaméricain joint à un antisémitisme récurrent et enfin *la priorité* raciale toujours présente dans le regard porté sur les Africains, ont constitué un véritable écran, brouillant la compréhension de ce qui s'est passé au Rwanda. Ces fantasmes ont contribué à prolonger le théâtre d'ombres qui a caractérisé depuis plus d'un siècle la vision de la région des Grands Lacs.

Or la catastrophe de 1994 s'est inscrite dans une conjoncture politique concrète, dans une histoire précise, dans un processus complexe, où s'entrecroisent les pesanteurs sociales et les initiatives des différents acteurs locaux et étrangers. Il est normal que des questions soient posées, que des débats sur les responsabilités aient lieu, que des mémoires divergentes s'expriment. Mais cette tragédie, si elle peut être comparée à d'autres crises qui ont frappé l'Afrique à la fin du XX^e siècle, est marquée de façon indélébile par un élément spécifique qui interdit les amalgames et la banalisation de la situation, à savoir

la perpétration d'un génocide. Il ne s'agit pas d'un mot décrivant approximativement un grand nombre de morts, mais de la traduction d'un plan d'extermination systématique fondé sur une idéologie de races.

Les stratégies du déni qui ont fonctionné depuis 1994 tendent à la fois à justifier les tueries selon une logique d'autodéfense populaire naturelle et de haine atavique irrépressible et à en nier la nature. Profondément, il s'agit du refus d'admettre la pesanteur, latente ou exprimée dans une propagande, de l'idéologie hamitique mise en place depuis la fin du XIX^e siècle, alors que c'est là précisément que gît le ressort qui a opéré le basculement d'une guerre civile ordinaire en l'horreur très moderne d'un génocide. Il est indéniable qu'une prise de conscience de la nature de la crise s'est fait jour, au niveau international, chez beaucoup d'observateurs. Mais il faut bien faire le constat accablant que des secteurs entiers de l'opinion publique en Europe et en Amérique du Nord se sont mobilisés pour une relativisation de la réalité, sans hésiter à banaliser le racisme en question en le réduisant à une sorte de trait ethnographique.

Les pires extrémistes du génocide se sont retrouvés à l'aise dans ce miroir. On peut d'ailleurs se demander qui, des idéologues rwandais ou de leurs partenaires étrangers, a influencé l'autre. La synergie est en tout cas évidente et elle se nourrit de toute l'actualité de l'Afrique centrale, un peu comme si le négationnisme de la Shoah avait réussi à exploiter, de 1945 à nos jours, les dérives respectives des régimes communiste et capitaliste qui se sont imposés après l'effondrement du III^e Reich.

On assiste donc, ici et là, à une sorte de banalisation d'une idéologie de races aussi mortifère que l'antisémitisme. Nous l'avons vu prospérer depuis le

milieu du XIX^e siècle dans les rapports de l'Europe avec l'Afrique et nous la retrouvons encore au lendemain d'un génocide épouvantable. Le monde entier semble s'être familiarisé avec ce qui n'était au départ qu'un contentieux africain local. Le syndrome hutu-tutsi est une étonnante passion, que l'on trouve depuis les premiers explorateurs du XIX^e siècle jusque sous les feux de la rampe médiatique du XXI^e siècle, inspirant les prises de position les plus radicales et engageant de fait des enjeux civilisationnels extrêmement graves qui transcendent les frontières du continent. Sous les tropiques aurait été retrouvée l'arche perdue d'une haine quasi biblique. Les mânes de Gobineau doivent en tressaillir d'allégresse, au grand dam des gens ordinaires qui vivent tant bien que mal sur les collines du Rwanda ou du Burundi et en ont assez d'être traités « en Hutu ou en Tutsi anthropologiques⁸⁹ », voire en extraterrestres.

CONCLUSIONS

PAR-DELÀ LES GRANDS LACS

Le concept de peuple « originaire » me paraît, en fait, exclusif, presque raciste. Ne seraient originaires que les populations d'« origine » sur un territoire qui leur appartiendrait de droit, de toute éternité. Les « autres », métisses ou migrantes, ne seraient jamais, tout au plus, que des hôtes. L'esprit de la Shoah n'est pas loin.

Simon Pierre Arnold,
La foi sauvage. Bilan provisoire d'un théologien perplexe
(2011).

À l'issue de ce parcours d'un siècle et demi, au fil de regards croisés entre l'Europe et l'Afrique, le sens et les enjeux de ce livre sont, nous l'espérons, évidents. On aura compris pourquoi il fallait apparemment « remonter au Déluge » pour élucider le quotidien d'un drame collectif contemporain. Notre propos n'était pas de ciseler une monographie dans l'esprit de la collection « Terre humaine ». Il n'était pas non plus de noyer le vécu d'une vingtaine de millions d'Africains dans l'abstraction d'un essai de géopolitique. Notre enquête au long cours dans les écrits consacrés à la région des Grands Lacs est une réaction contre les mémoires courtes, si promptes à opiner sur les crises de cette région. Nous sommes

confrontés non à une « ethno-histoire » locale, mais à un chapitre de l'histoire mondiale vécu sur plusieurs scènes. Il ne s'agit pas d'une affaire exotique, mais de notre propre histoire, connectée à d'autres.

UN GÉNOCIDE QUI N'EST PAS TOMBÉ DU CIEL

Nous n'ignorons pas la complexité des questions posées par le passage au génocide, sur les plans social, culturel, psychologique, tant internes qu'internationaux. Mais si ce livre a un sens, c'est que les tueries du Rwanda en 1994, mais aussi en 1963 et en 1973, celles aussi du Burundi en 1972 et en 1993, ne relèvent pas d'un héritage ethnologique.

En 1994, au Rwanda, ce ne sont pas « les Hutu » qui ont tué « les Tutsi », contrairement à ce que les médias et l'establishment de notre pays continuent à répéter. Ainsi lors d'une audience au Palais de justice de Paris le 29 juin 2011, une juge affirmait que « tout le monde a à l'esprit la guerre civile qui a eu lieu au Rwanda entre les Hutu et les Tutsi », deux « ethnies », précisait-elle¹. Une politologue américaine définit aussi en 2010 le génocide en ces termes² : « des membres de l'ethnie hutu ont tué au moins cinq cent mille membres de l'ethnie tutsi, le nombre total des victimes rwandaises, toutes ethnies confondues, étant estimé au minimum à 800 000 ». Cette définition apparemment objective, où le terme *ethnie* est pris comme une évidence naturelle, rappelle celle de l'assassinat de Jules César, proposée en 1954 par Henri-Irénée Marrou, tournant en dérision la conception naïve du « fait » historique³ :

À un instant t du devenir de l'univers (qu'on pourrait repérer en se référant à la précession des équinoxes et aux mouvements apparents de la lune et du soleil), en un point

de la surface terrestre défini par les coordonnées x° de Lat. N. et y° de Long. E. Greenwich, à l'intérieur d'un espace clos ayant la forme d'un parallépipède rectangle, où se trouvaient rassemblés environ 300 individus mâles de l'espèce *Homo sapiens*, un nouvel individu appartenant à la même espèce pénétra, décrivant une trajectoire rectiligne. À l'instant $t + n$, [...] 12 se mirent en mouvement [...]. À l'extrémité préhensile des membres supérieurs droits des 12 se trouvaient des pyramides affilées d'acier qui, grâce à la force vive, produisirent des plaies pénétrantes dans le corps dudit premier individu, entraînant la mort.

Voilà le discours aseptisé qui, appliqué à la tragédie de 1994, «oublie» tout simplement le programme qui donne leur sens aux tueries dirigées contre les Rwandais étiquetés tutsi et leurs «complices» hutu, les mots qui ont produit des morts.

L'enjeu de la définition est intellectuel, il est aussi moral, car il interpelle la nature des discours sur la «réconciliation». Les relations avec le Rwanda de l'après-génocide sont encombrées d'un prêchi-prêcha de convenance sur le pardon, qui, très souvent, évacue la gravité de l'événement, comme s'il s'agissait de victimes d'un accident de la circulation ou d'un banal conflit entre deux bandes.

On peut en particulier se demander si le message chrétien, ou prétendu tel, si souvent dévoyé, on l'a vu, par les extrémistes au profit de leur cause avant et durant le génocide, ne continue pas à être manipulé. Le «Sermon sur la montagne», qui invite à aimer même son ennemi, signifierait-il que les idées haineuses de cet ennemi soient également dignes de respect, et qu'un «bréviaire de la haine» ne soit pas détestable? L'interprétation du discours évangélique ne se réduit pas à la rhétorique du «mystère du mal», chère à des plumes ecclésiastiques. Le psychologue

Boris Cyrulnik, rescapé en 1944 des rafles de Juifs bordelais, explicite très bien le double défi, humain et politique, d'une telle situation : « Se taire, écrit-il, c'est se faire complice des tueurs », même si, pour les victimes, « parler est une souffrance » ; mais il ajoute, qu'après de longues années de travail sur lui-même, il a pris conscience qu'il n'avait « pas de haine pour les Allemands, car [il] avait déjà compris que ce qui les avait rendus cruels, ce n'était pas la méchanceté, c'était leur soumission à une théorie absurde⁴ ».

La propagande des groupes politiques hutu rwandais exilés en Europe qui ressasse la nécessité d'un « dialogue hautement inclusif » (c'est-à-dire incluant des éléments responsables du génocide) et d'un « pardon » réciproque entre « les ethnies » hutu et tutsi reconnues dans leur « différence », reprend en fait le discours trompeur du « conflit interethnique », allant jusqu'à en extrapoler, on l'a vu, un « double génocide ». En culpabilisant ainsi l'ensemble des Hutu et l'ensemble des Tutsi, ils s'emploient à faire oublier la responsabilité spécifique des concepteurs et des organisateurs du projet raciste qui a pris ce pays (et au-delà) en otage. Si l'objectif d'une reconstruction nationale est un impératif catégorique, il est fondé sur un dépassement des contentieux et des passions du passé. Il se comprend en termes de retrouvailles, pour le peuple rwandais, déchiré par le racisme dont nous avons vu la cristallisation, comme pour le peuple burundais, également meurtri par ce syndrome. La dilution du projet criminel majeur qui a déchiré ces sociétés ne peut fonder une « réconciliation ».

Imaginons qu'après 1945, le discours tenu en Allemagne ait été celui d'une « réconciliation des Allemands et des Juifs », décrits comme deux races ou deux ethnies dont il aurait fallu reconnaître les

différences, et qu'à l'occasion d'une visite à Auschwitz, un politicien allemand ait ajouté que les Juifs devaient reconnaître aussi le génocide commis lors des bombardements de Dresde et de Hambourg. Or c'est ce genre d'affront que doivent subir les rescapés de l'horreur de 1994. À vrai dire, les Alliés n'ont guère été plus clairs, durant la Seconde Guerre mondiale, à l'égard de la Shoah. Ils sont restés longtemps comme incrédules face à la réalité de l'assassinat industriel en cours⁵. Ce que nous voulons souligner ici, c'est la manière dont une rhétorique équilibriste à base pseudo-ethnographique occulte en fait l'essentiel : en Afrique également, c'est une idéologie de races qui a conduit au dernier génocide du xx^e siècle, au fil de plusieurs décennies de bonne conscience dans sa diffusion.

L'OBSSESSION HUTU-TUTSI

Ce duo infernal est omniprésent depuis un siècle dans la problématique des Grands lacs. Même en Europe, combien de fois des Burundais ou des Rwandais se voient d'emblée poser la question : vous êtes hutu ou tutsi ? Comme si c'était la clef de toute compréhension et comme si c'était une question banale ! On imagine mal le malaise et l'agacement ainsi provoqués par cet étiquetage *a priori*. Dans le meilleur des cas, si l'on peut dire, l'interlocuteur aura croisé un militant tout heureux de débiter un confortable catéchisme ethnique. Le « racisme de bon aloi » dénoncé en mai 1994 par la journaliste belge Marie-France Cros est souvent au rendez-vous de ce genre de question, après des décennies de papiers d'identité qui ont fonctionné comme une étoile jaune pour les Tutsi du Rwanda.

Et pourtant, en Afrique comme ailleurs, les identifications de chacun sont multiples (genre, âge, famille, santé, profession, niveau de vie, religion, instruction, goûts...). Les Tutsi et les Hutu sont des êtres humains, pas des portraits de cabinet de curiosités. Ils héritent d'une catégorisation ancienne, fondée sur un imaginaire social opposant élevage et agriculture, mais dont les contours, dans la réalité, ont été non seulement très variables dans le temps et dans l'espace, mais aussi poreux, vu la communauté linguistique et culturelle, enchevêtrés à des structures claniques différentes selon les pays et porteurs de significations politiques flexibles et contradictoires. L'honneur inégal porté à l'identification tutsi ou hutu a sans doute joué fortement à certaines périodes. Mais cette valeur sociale, dont l'importance mérite d'être creusée⁶, a aussi connu des fluctuations, au Rwanda comme au Burundi. On peut se demander si l'enjeu du xx^e siècle n'a pas surtout résidé dans les peurs et les détresses issues des crises successives.

L'histoire ancienne des deux royaumes a connu – c'est l'humaine condition – des violences liées aux jeux du pouvoir : Shakespeare vaut aussi en Afrique. Mais le rapport entre ces deux « communautés », comme on dit, a sombré dans la haine depuis un demi-siècle, quand il a été investi, sous le regard autorisé des conquérants européens, par une lecture raciale, au cœur, on l'a vu, des fantasmes et des calculs coloniaux. Ce découpage totalitaire a ensuite fonctionné en miroir entre le Sud et le Nord. Pour les Rwandais ou les Burundais, le discours « ethnique » a une allure d'authenticité, vu la familiarité tout simplement linguistique des termes *tutsi* et *hutu* et le moule apparemment ancestral dans lequel avait été coulé le schéma des origines des « Hamites » et des

«Bantous». La théorie savante, branchée sur une relecture biblique et sur des traditions locales a forgé un amalgame mythique bon à penser. Pour les partenaires étrangers, ce conflit dit «atavique» rassure sur la barbarie des «indigènes» colonisés et de leurs descendants «assistés», tout en faisant sourdement écho aux haines intimes que l'on connaît chez nous et à la tentation récurrente du refus des mélanges et de l'allergie à la complexité.

En 1932, face à la montée du nazisme, Bertolt Brecht avait écrit une pièce de théâtre qui semble parler déjà du Rwanda des années 1990. Qu'on en juge⁷:

[...] Cet Iberin sait que le peuple
Qui n'entend pas grand-chose à l'abstraction,
Et dont la misère épuise la patience,
A besoin, pour incarner les causes de sa misère,
D'un être familier qui ait une bouche, des oreilles,
Qui coure sur ses deux jambes
Et que chacun croise dans sa rue.
[...]
Il a découvert que dans ce pays d'Yahoo
Vivent mêlés deux groupes raciaux
Tout à fait différents l'un de l'autre.
On les distingue d'un coup d'œil à la forme du crâne.
L'un a la tête ronde, celle de l'autre est pointue.
Et à chacune répond un esprit différent:
À la tête ronde, une honnête rondeur et une fidèle probité.
À la pointue, un esprit aux détours anguleux:
Ruse, calcul et duplicité.
Le premier groupe, celui des Têtes Rondes,
Iberin l'appelle Tchouche, le déclare
Enraciné depuis les origines dans la glèbe d'Yahoo, et de
sang noble.
L'autre, qu'on reconnaît à sa tête pointue,
Est un corps étranger qui s'est infiltré dans le pays.
Sans patrie d'origine: ce sont les Tchiches.

L'aimable rondeur tchouche et l'inquiétante fourberie tchiche de l'œuvre de Brecht renvoient aussi à un phénomène étonnant qui mérite une minute d'attention, à savoir le jeu des correspondances entre la phonétique d'un mot et le sentiment qu'il peut inspirer. Cet aspect, présent dans la poésie, est aussi qualifié de synesthésie par les psychologues. Le Germano-américain Wolfgang Köhler avait fait dès 1929 une expérience de ce type, que l'Indien Vilayanur Ramachandran reprendra en 2001 à partir des termes *kiki* et *bouba* : chaque fois un échantillon indifférencié de personnes fut invité à associer chacun de ces deux termes à un dessin aux contours anguleux ou à un dessin aux formes arrondies. Massivement le mot *bouba* fut rapproché du dessin en rondeurs et *kiki* de celui aux traits aigus. Nos lecteurs nous excuseront d'avoir pensé que « l'effet bouba kiki » marcherait de la même façon pour *Hutu* et *Tutsi*, notamment aux oreilles de gens qui ne connaissent rien aux réalités sociales de la région des Grands Lacs. Or, nous savons que c'est le cas de beaucoup de commentateurs. Ne sent-on pas que les Tutsi, dans cette psycho-logique, seront ressentis inconsciemment comme « durs, rugueux et agressifs par définition⁸ » ! Le poids des mots peut prendre une forme inattendue, voire ubuesque, dans la communication, surtout s'il est relayé par des certitudes idéologiques.

ANTIHAMITISME ET ANTISÉMITISME

Pour en revenir au terrain historique, on a vu qu'au nord de la Méditerranée, depuis les écrits d'esprit gobinien du XIX^e siècle jusqu'aux publications négationnistes du début du XXI^e siècle, les échos entre ces deux courants racistes ont été incessants.

Des missionnaires qui traitaient les Tutsi de «Juifs de l'Afrique» aux essayistes qui veulent interpréter le génocide de 1994 comme simple épisode d'un complot international incluant Israël, la continuité est fascinante. On a vu que les «Protocoles des Sages de Sion» ont pu être présentés comme un éclairage digne de foi sur la situation en Afrique centrale dans une conférence au Congo. Et combien de remarques insidieuses ces dernières années, ici et là, sur la présence de Juifs dans telle ou telle association de défense des Droits de l'Homme, sur l'imitation de Yad Vashem dans les commémorations rwandaises, sur le «cosmopolitisme» des Français trop lucides sur le génocide des Tutsi. Récemment encore, un missionnaire, naguère influent au Rwanda, s'interrogeait ainsi : «Une influence juive⁹?» :

Dernier élément qui m'inquiète : la présence de personnalités juives, de discours et de monuments qui semblent inspirés de réactions juives à la *Shoah*. N'y a-t-il pas d'ailleurs au Rwanda de nombreux liens entre le régime FPR et des organisations juives, y compris sionistes ? Plusieurs m'ont dit être frappés par des analogies entre le mémorial de Gisozi et celui de Yad Vashem à Jérusalem. [...] Pourquoi vouloir garder tant d'églises et autres lieux de rassemblement dans l'état où ils étaient en 1994 ? Et que dire de ce retour continu de nombreuses autorités politiques sur les événements du passé, tenant peu compte de l'évolution actuelle et ne permettant pas de réel débat politique pour construire l'avenir commun du pays ?

Donc après des décennies de rapprochements racistes douteux, l'interrogation sur l'origine raciste des deux génocides et le droit des mémoires à se rencontrer se trouvent contestés ! L'essayiste Pierre Péan l'a écrit également sans fard : «Le génocide rwandais n'a rien d'assimilable à la Shoah¹⁰». Faut-il

rappeler ici la légitimité de ce que Tzvetan Todorov appelle «la mémoire exemplaire»! Elle ne consiste pas à tout rabattre sur les souvenirs de la Seconde Guerre mondiale, mais à se référer à un événement «comme un modèle pour comprendre des situations nouvelles, avec des agents différents», à s'appuyer en quelque sorte sur un traumatisme éprouvé en Europe pour aider ceux et celles qui ont été confrontés à un défi existentiel analogue en Afrique¹¹. L'entreprise d'écriture du journaliste Jean Hatzfeld répond à ce souci. Lors du procès tenu à Bruxelles en avril 2001 contre plusieurs génocidaires rwandais, l'avocat général belge Alain Winants le rappelait aussi très clairement¹²:

Ce qui s'est passé au Rwanda n'est malheureusement pas un fait isolé de l'Histoire. Je vous ai déjà dit qu'il s'agissait du troisième génocide du ^{xx}e siècle. Plus je me suis enfoncé dans [...] l'étude de ce dossier, plus je me suis intéressé aux événements du Rwanda, plus j'ai été frappé par la similitude avec le génocide juif: même méthode de propagande, même propagande d'incitation à la haine raciale, même mise en condition de la population, même désignation à tous les niveaux de l'ennemi, l'ennemi héréditaire [...].

De fait, tout se passe comme si les ressorts de la haine du Juif dans l'histoire européenne s'étaient trouvé un écho dans la haine du Tutsi en Afrique. Le rôle de bouc émissaire imparté aux Juifs d'Europe est connu, depuis la Grande peste du ^{xiv}e siècle et les pogromes qui l'avaient accompagnée jusqu'à la crise sociale des années 1930 dans laquelle s'est inscrite la montée du nazisme en Allemagne. On a vu que les Tutsi du Rwanda ont joué bon gré mal gré le même rôle à chaque crise politique, en 1963, en 1973, dans les années 1990.

De même la fascination perverse qui conduit aux viols massifs de femmes durant le génocide et qui renvoie au slogan de «l'ensorceleuse» tutsi, se retrouve en Europe avec le fantasme de «la Belle Juive», dont les charmes envoûtants sont attribués à une origine orientale avant de nourrir le versant sadique de l'antisémitisme¹³. Dans la ligne des «Dix commandements du Hutu», cette perversion avait macéré dans les caricatures de la presse extrémiste hutu des années 1990¹⁴. On pouvait encore lire dans *Kangura* en novembre 1991¹⁵:

Les Tutsi ont vendu leurs femmes et leurs filles aux hauts responsables Hutu. Un plan de marier les femmes tutsi aux intellectuels Hutu potentiellement responsables de la gestion du pays a été mis en œuvre, ce qui a permis de placer dès à l'avance des espions incontournables dans les milieux hutu les plus influents.

On a vu que ce slogan ignominieux trouva ensuite écho dans un ouvrage de Pierre Péan¹⁶:

Les associations de Tutsi hors du Rwanda ont fait ainsi un très efficace lobbying pour convaincre les acteurs politiques du monde entier de la justesse de leur cause. Elles ont infiltré les principales organisations internationales, et d'aucuns, parmi leurs membres, ont su guider de très belles femmes tutsi vers des lits appropriés...

Encore en 2012, sur un blog qui prétend réviser «la vérité», la Bible et la malignité des «descendants de Ham» étaient invoqués pour dénoncer les «commandos de charme des femmes tutsi du Rwanda¹⁷»:

[...] pour bien comprendre «le rôle des femmes tutsi dans la crise rwandaise» et surtout la descente aux enfers du Rwanda en général et de certains Hutu modérés en

particulier, il faut retourner en arrière, très loin dans l'histoire biblique, et lire l'histoire de Samson et Délira : certains Hutu modérés étaient et sont l'incarnation de Samson et les commandos de charme tutsi, celle de Délira. Les Philistins d'abord et puis les Tutsi du Rwanda ensuite, qui seraient les descendants de Ham, ont depuis très longtemps su et compris la faiblesse «des hommes forts» en face des femmes ; et ils ont utilisé et utilisent toujours leurs filles voire leurs femmes à des fins politiques.

Dans la même veine, la «fourberie» congénitale attribuée aux Tutsi fait écho à toute une littérature coloniale sur «les indigènes», qu'ils aient été arabes, «annamites» ou «nègres», mais aussi et surtout aux classiques de l'antisémitisme. Le futur propagandiste du nazisme, directeur de l'organe *Der Stürmer* et condamné à Nuremberg, déclarait par exemple, dès 1925, à l'assemblée du Land de Bavière¹⁸ :

Pourquoi le Juif est le corrupteur des bonnes mœurs, l'exploiteur des peuples et le menteur depuis les origines ? Pour obtenir la réponse à cette question, il faut connaître le code secret juif, le Talmud. Dans le Talmud ces crimes sont prescrits aux Juifs. On trouve dans ce code juif sous la rubrique «Usure» : il est interdit de prêter au non-juif sans usure. Sous «Tromperie» : tu as le droit de tromper un non-juif et de lui extorquer un intérêt usuraire.

L'image du «Juif errant» a trouvé également son répondant dans le thème de «l'envahisseur tutsi» ressassé comme une évidence. Le colonel Théoneste Bagosora, un des principaux responsables du génocide, condamné définitivement en appel en décembre 2011, reprenait en 1995, dans un mémoire destiné en principe à l'innocenter aux yeux de la justice internationale, cette définition effarante¹⁹ :

[...] les Tutsis n'ont jamais eu un pays propre pour faire un peuple. Il n'y a jamais eu de peuple tutsi, ni au Rwanda, ni au Burundi, ni nulle part ailleurs. Il y a eu tout simplement des Tutsis qui ont été naturalisés au fur et à mesure qu'ils arrivaient au Rwanda comme au Burundi.

[...] les Tutsis sont et resteront des émigrés nilotiques naturalisés [...] 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 [...].

On comprend mieux, à l'issue de ce parcours, que le ton de certains des écrits consacrés aux crises de cette région d'Afrique évoque étrangement celui de *Je suis partout* ou de *Gringoire* sur «le juif Blum» ou sur «le traître Salengro» dans les années 1930. Ne sommes-nous pas confrontés à un substitut subliminal de l'antisémitisme, comme si cet horizon exotique permettait de libérer la parole raciste ou comme si l'éloignement faisait disparaître toute lucidité sur l'idéologie en jeu au profit de la seule compassion de convenance?

UNE BANALITÉ MEURTRIÈRE

Lisons le témoignage de Boris Cyrulnik sur ce que fut un génocide à la base : «Peut-on parler banalement de la folie meurtrière»? Et pourtant c'est l'inscription d'une absurdité horrible dans le quotidien de milliers de familles qui signe le génocide. J'avais conclu, poursuit-il, que «les adultes n'étaient pas sérieux» puisque j'étais soudain devenu un dangereux ennemi à éliminer dès l'âge de six ans : «Il faut faire disparaître ces enfants, sinon ils vont devenir des ennemis de Hitler», avait-il entendu. Nous connaissons des témoignages similaires au Rwanda. Nous avons fait l'erreur

d'épargner les enfants en 1959, déclarait en substance un leader du parti MRND en novembre 1992 : «Attendons-nous que ce soit réellement eux qui viennent nous exterminer!». Et en 1994, la «colère populaire» après la disparition du «père» (Habyarimana) sera décrite comme «normale». Mais aussi au Burundi, gagné par la même logique en octobre 1993 : la nécessité que des familles tutsi accompagnent le président hutu Ndadaye dans sa mort, une sorte de sacrifice humain où les enfants devaient également disparaître, ne fût-ce que pour s'assurer de leur silence. Or ce sont des décennies de souffrance qui sont ainsi imposées aux rescapés : «quand le réel est fou, comment voulez-vous que s'organise le monde mental d'un enfant?²⁰».

L'adhésion populaire à un crime de masse a inspiré l'ouvrage connu de l'historien américain Daniel Goldhagen sur *Les bourreaux volontaires de Hitler*. La participation de gens ordinaires aux tueries représente un défi de compréhension aussi énorme que le nombre des victimes, au point de susciter aussi l'incrédulité. Pourtant d'autres travaux ont analysé les logiques matérielles et morales de cette forme particulièrement perverse de «servitude volontaire», pour reprendre la formule de La Boétie. Le mélange de «consentement et de contrainte» qui a présidé aux rapports de la population allemande avec la Gestapo a par exemple été analysé récemment²¹.

Encore une fois, cela montre qu'un génocide ne naît pas d'un complot conjoncturel, qu'il a connu une longue maturation. Édouard Husson a bien montré que, si la décision de mener à son terme la Shoah fut prise en novembre 1941, elle s'inscrivait en fait dans une chaîne de décisions coagulées les unes aux autres, avec beaucoup de non-dits ou plutôt

de non-écrits, et que surtout elle reflétait «le cœur des convictions» des chefs du III^e Reich. Il ajoute qu'en voulant éliminer les Juifs, ce régime voulait aussi «éradiquer la conscience morale de l'Occident²²». Cette logique folle du «Tuez-les tous», on l'a connue hélas ailleurs.

Une telle mobilisation était impossible sans l'ardente activité de guides et de cadres, pesant de leur compétence et de leur autorité pour évacuer tous les complexes. Le rôle de ces «ingénieurs de la race», souvent titulaires de doctorats, qui peuplaient les bureaux de la SS et qui étaient aussi les techniciens de terrain, a été également bien analysé²³. Cela rappelle étrangement le rôle des «encadreur» décrits par les porteurs de machettes entendus par Jean Hatzfeld ou celui des «intellectuels de Butare» (universitaires, médecins, religieux) invoqués par la RTLM, on l'a vu, pour expliquer à ses auditeurs ce qu'il fallait faire des barrières et de la «défense civile» en accueillant les Français en juin 1994. Jean-Paul Kimonyo montre aussi comment des leaders locaux, inscrits dans l'histoire politique de la région de Butare, jouent un rôle dans le déclenchement de pogromes avant même que des ordres venus de plus haut soient proclamés dans cette préfecture le 19 avril 1994²⁴.

La différence la plus visible entre la Shoah et le génocide des Tutsi tient à l'aspect décentralisé et «populaire» de ce dernier. Il s'effectue en milieu essentiellement rural, mais avec la même logique bureaucratique. La «démocratisation» du processus le rend encore plus horrible, car il tend à impliquer toute la population dans un programme élaboré par des groupes précis. Mais dans tous les cas, le négationnisme, qui le prolonge, ne peut se comprendre sans un racisme sous-jacent.

L'ENCHANTEMENT DE LA RACE,

Les tueries de 1994 n'ont pas été une dérive aberrante, sans « utopie », comme certains l'ont écrit. Les médias extrémistes de cette région d'Afrique attestent d'un projet bien réel de règlement « définitif » de la « question tutsi ». Nous sommes en présence d'une situation extrême où l'obsession identitaire est devenue « meurtrière », pour paraphraser Amin Maalouf.

Le référent de ce programme de mort, c'est la « race ». Face à des situations politiques difficiles, à une impasse sociale et à des héritages historiques complexes, il s'est trouvé des idéologues et des politiciens pour estimer que le moment était venu d'invoquer des « différences » héréditaires dites « ethniques » pour régler tous ces problèmes. Cette réduction, holiste et intemporelle, de la complexité sociale à une simple question d'appartenance à la naissance n'a été autre qu'une gigantesque simplification raciale.

En préalable au racisme, on trouve cet *a priori* anthropologique, mêlant la biologie, la psychologie et le social, qui est le discours racaliste. L'identité dite « hamitique » y a fonctionné exactement comme l'identité « sémitique », on l'a vu, même si dans ce cas il n'y avait pas de référent religieux comme pour le judaïsme²⁵. Dans les deux cas, un corps social, par définition multiple et enchevêtré, est découpé au nom de clivages dits naturels. Les corps des individus seront découpés selon cette même logique. Avant même d'être confrontée à une situation de guerre civile, la société rwandaise a été marquée par la légitimation d'une haine interne à visage binaire. Les familles se sont retrouvées divisées en leur sein, au nom d'un critère patrilinéaire, entre ceux qui devaient mourir et ceux qui devaient survivre : par

exemple une mère hutu a dû survivre avec les meurtriers de son mari tutsi et de ses propres enfants (par définition tutsi !); un père hutu a dû plus tard expliquer à ses enfants (par définition hutu) qu'il avait été inévitable que leur mère tutsi fût tuée et pas lui.

La composante tutsi de la population, ainsi retranchée du corps national jusque dans ses interstices les plus intimes, joue dans cette entreprise de mort le rôle du bouc émissaire. Loin de prouver « l'existence des races », comme l'affirment sans sourciller des penseurs d'extrême droite, ces massacres sont la manifestation la plus claire de la déshumanisation à laquelle aboutissent les idéologies raciales. Les Tutsi nés dans les années 1960 et qui ont échappé au génocide ont en fait vécu depuis leur jeunesse l'humiliation d'une ségrégation morale, fondement de l'espèce de sentiment de culpabilité qui nourrit encore aujourd'hui leur malaise de survivants.

Mais on peut se poser aussi la question de la place du bain de sang dans la vision raciale en tant que telle. Cette idéologie n'aurait-elle pas besoin de violences radicales et de passions extrêmes ? L'imaginaire de la race fait son lit dans un terreau de catastrophes et de paniques. Le nazisme a pris racine dans la fascination de la guerre, dans la vision d'une histoire mondiale qui serait celle d'une confrontation héroïque des races nordiques et des races orientales et méridionales. On a vu combien l'africanisme colonial s'est complu également dans une litanie d'oppositions de cette nature. Une telle obsession peut prendre l'allure pittoresque de publications plus ou moins ésotériques sur l'étiquetage des populations, sur des tribus dites primitives ou sur les origines merveilleuses de peuples dits conquérants. Dès que cela circule dans les écoles, les paroisses, la littérature

de vulgarisation et la presse, ce qui n'était qu'aimables sottises peut devenir un véritable arsenal de mort. C'est aussi cela que notre enquête bibliographique visait à montrer.

On est au cœur d'une tragédie au sens strict, si on se rappelle que ce mot renvoie au bouc (*tragos*) sacrifié au dieu Dionysos. Tout se passe comme si la race avait remplacé Dieu dans les représentations du ^{xx}e siècle. On objectera que le destin a pris aussi le visage du mouvement social tel qu'il était décrypté par le marxisme. Mais la soumission aux révélations du sang et des gènes a suggéré que la fin des choses était dans la biologie d'une manière autrement plus redoutable. La vision du monde, « désenchantée », pour reprendre l'expression de Max Weber dans *L'Éthique protestante*, sous l'effet du christianisme, puis, surtout, de la philosophie des Lumières²⁶, s'est trouvée comme réenchantée, à l'ombre de la science, par les théories raciales, censé rendre compte des destins individuels comme des destins collectifs. Cette idéologie, avec ses fausses évidences et son parfum de révélation, va jusqu'à sidérer même des victimes, complètement déstructurées moralement, tandis que des commentateurs plus lointains en font, on l'a vu, un outil d'anthropologie-fiction. La situation africaine du génocide étudié ici semble avoir facilité l'expression de dérives dont la malfaisance serait vite considérée comme intolérable en Europe.

MANICHÉISME POSTCOLONIAL ET AIR DU TEMPS IDENTITAIRE

L'Afrique n'est pas sur une autre planète. Mais ne joue-t-elle pas le rôle d'un horizon utile pour divers jeux idéologiques dits « décomplexés » ? On a

vu que de Gobineau à Mao, du christianisme social belge au souverainisme français, philosophes, essayistes, experts, humanitaires, politiciens, n'ont pas manqué pour libérer des fantasmes de toutes les couleurs sur un terrain où il était malaisé de voir la réalité de plus près. La région des Grands Lacs est entrée dans l'histoire des « mentalités » européennes, pour reprendre l'expression de l'historien Robert Mandrou. Il a fallu un demi-siècle, entre 1633 et 1682, pour que la justice française renonce à traiter la « sorcellerie » comme un délit réel²⁷. Apparemment il est plus ardu de convaincre nos contemporains que les habitants africains de la région des Grands Lacs sont des êtres humains mus par des intérêts et des passions que nous connaissons aussi et non par des mystères ethnographiques.

L'expérience coloniale a joué un rôle non négligeable dans ce type de blocage intellectuel. Le succès du schéma racial opposant Hutu et Tutsi, qui a servi à la fois de clef ethnographique aux commentateurs et de fonds de commerce politique dans la région des Grands Lacs depuis des décennies, s'explique aussi par la culture liée à cette situation fondamentalement inégalitaire et par le manichéisme radical dont elle était porteuse. Tout conduisait à un modèle binaire et fixiste, aux limites d'un véritable dimorphisme, du moins dans le regard dominant : Blancs et Noirs, colonisateurs et colonisés, civilisation moderne et sauvagerie primitive, christianisme et paganisme, citadinité et ruralité, ordre et désordre, etc. Dans la foulée, c'est l'ensemble des réalités locales qui est assigné à ce type de grille de lecture. Nous avons vu l'imagerie lancinante qui en découle : Hutu et Tutsi, autochtones et conquérants, seigneurs et serfs, grands et petits, clairs et sombres, élancés et trapus, fourbes

et naïfs, oisifs et travailleurs. Toute la réalité sociale est perçue, en quelque sorte, en noir et blanc, pas dans la variété des couleurs de l'arc-en-ciel. Une véritable mise en scène de l'essence raciale prêtée à l'Afrique.

Or cette perception de l'altérité en Afrique reste en vogue de nos jours avec la remontée d'un différentialisme communautaire²⁸, illustrée par le fameux débat sur «l'identité française» en 2009-2010. Dans les années 1950-1970, les intellectuels étaient sommés de s'aligner sur le «sens de l'histoire», celui des «luttres de classes». Aujourd'hui ils sont souvent invités à se positionner par rapport à des entités nationales ou ethniques, qualitativement étiquetées par définition. Ces classements, chers aux médias, ont le mérite apparent d'éviter d'analyser les processus, les enchevêtrements de logiques et de responsabilités, d'héritages et d'options qui forment le tissu de l'histoire. L'Afrique apparaît souvent comme le terrain idéal de cette régression intellectuelle.

L'accent mis sur un essentialisme des clivages favorise simultanément une vision nostalgique de l'histoire fondée sur la *priorité* de la «mémoire». L'invocation de celle-ci revient souvent à une construction idéologique utile à tel ou tel parti pris: «Nous avons tous en mémoire l'histoire de l'arrivée des Tutsi au Rwanda derrière leurs troupeaux de vaches», lisait-on en 1993 dans un journal extrémiste rwandais²⁹. Face à un «événement» imaginé que ses «narrateurs» placent, selon les cas au XII^e ou au XVIII^e siècle, on mesure le déni d'esprit critique auquel peut conduire cette illusion mémorielle. La multiplication des règlements de compte sur le passé transforme en fait les questionnements en autant de contentieux «au présent».

Or l'interprétation historique représente une lecture du temps fondée sur un principe d'incertitude, fait de ruptures, d'abandons ou d'innovations. Autant que la «longue durée», l'apport de l'histoire réside dans une réflexion sur la vibration des durées, sur les contradictions ou les quiproquos, sources de glissements incessants, d'autant plus délicats à détecter que les sociétés s'accrochent à des discours de stabilité et de continuité au moment même où elles sont parcourues de courants multiples. Cet effort se trouvait dans l'œuvre de Marc Bloch quand, récusant les débats sans issue sur la place de la tradition germanique ou de la tradition gallo-romaine aux «origines» de la féodalité, il proposait de comprendre la spécificité d'une situation, en un lieu du monde (l'Ouest de l'Europe) et en un temps (quelque part entre VIII^e et XI^e siècles). Ce qu'il mettait en valeur, c'est que ces générations ont «fini par faire du neuf en s'efforçant d'adapter le vieux³⁰». A contrario, il dénonçait le «démon des origines» en soulignant que «nous ressemblons plus à notre temps qu'à nos pères³¹».

L'historiographie de l'Afrique, quant à elle, est confrontée à deux discours mythiques : la légende dorée d'une Afrique ancienne merveilleuse et dont l'héritage aurait été «volé» par l'Occident et la légende noire d'une Afrique contemporaine où la domination coloniale aurait fait table rase de ce passé pour déterminer le destin du continent depuis la Conférence de Berlin. Dans les deux cas, les dynamiques multiples et contradictoires des sociétés africaines sont gommées au profit d'une vision figée, accrochés une fois pour toutes à un moment fondateur. Cela donne tous les clichés sur «l'Afrique traditionnelle».

L'historien n'est pas un notaire chargé d'authentifier un déterminisme. Il est plutôt un enquêteur, sensible certes aux logiques collectives, mais également aux ruptures. C'est ainsi que le génocide de 1994 au Rwanda ne peut être, ni réduit à un conflit atavique entre un « peuple hutu » et un « peuple tutsi », ni au coup de dés d'un complot international. Ce n'est pas sur la base de ce genre de « fatalités » que l'avenir du peuple rwandais peut se construire ni qu'une réflexion digne de ce nom en sciences sociales peut se développer. Nous avons vu l'importance cruciale du ^{xx}e siècle dans la forme prise par le jeu social dans cette région d'Afrique. Nous avons aussi vu que chaque génération a repris à sa façon et selon ses intérêts cet héritage et que de nombreuses occasions de démêler et de désamorcer le quiproquo racial ont été manquées. Le poids du piège idéologique, en l'occurrence, tient certes à l'échange inégal des discours et des pratiques, mais la société africaine concernée n'est pas une pâte à modeler, qui serait inerte entre les mains d'un démiurge européen. C'est, hors de tout exotisme, ce croisement des regards et des responsabilités que nous avons tenté d'explorer.

Introduction

1. P. Vidal-Naquet, *Un Eichmann de papier*, in *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1991, p. 76.
2. Voir J.-P. Chrétien, «Le génocide du Rwanda : un négationnisme structurel», *Hommes et libertés*, n° 151, juillet 2010, pp. 29-31, et www.ldh-toulon.net/spip.php?article3981 ; id., *Le défi de l'ethnisme*, Paris, Karthala, 1997 (rééd. 2012).
3. L. Saur, *Influences parallèles. L'Internationale démocrate chrétienne au Rwanda*, Bruxelles, Luc Pire, 1998.
4. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1966. Cité par M. Malagardis, *Sur la piste des tueurs rwandais*, Paris, Flammarion, 2012, p. 51.
5. Voir J.-P. Chrétien (dir.), J.-F. Dupaquier, M. Kabanda, J. Ngarambe, *Rwanda. Les médias du génocide*, Paris, Karthala, 1995.
6. African Rights, *Death, despair and defiance*, Londres, African Rights, 1995, p. 573.
7. J. Hatzfeld, *Une saison de machettes*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 109.
8. A. Des Forges (dir.), *Aucun témoin ne doit survivre*, Paris, Karthala (avec HRW et FIDH), 1999.
9. J.-P. Kimonyo, *Rwanda. Un génocide populaire*, Paris, Karthala, 2008.
10. J.-F. Dupaquier, *L'agenda du génocide. Le témoignage de Richard Mugenzi, ex-espion rwandais*, Paris, Karthala, 2010.
11. D. de Lame, *Une colline entre mille autres ou le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*, Tervuren, MRAC, 1996.

12. J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995.
13. Notamment B. Boris Diop, *Murambi, le livre des ossements*, Paris, Zulma, rééd. 2011 ; Scholastique Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, Paris, Gallimard, 2012 (prix Renaudot).
14. J.-P. Chrétien, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Flammarion, 2003 ; R. Banégas et J.-P. Chrétien (dir.), *The recurring Great Lakes crisis. Identity, violence and power*, Londres, Hurst, 2008 (une enquête comparative soutenue par l'United States Institute for Peace) ; J. Morel, *La France au cœur du génocide des Tutsi*, Paris, L'Esprit frappeur, 2010 (une somme militante, un utile « travail de bénédictin ») ; G. Prunier, *Africa's World War. Congo, the Rwandan Genocide and the Making of a Continental Catastrophe*, Oxford/New York, Oxford University press, 2009 (sur la contagion de la crise au Congo).
15. Marcel Kabanda a joué un rôle décisif dans les analyses de la presse extrémiste rwandaise (*cf. Rwanda. Les médias du génocide, op. cit.*). J.-P. Chrétien a publié dès 1977 « Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIX^e siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale », in P. Guiral et E. Témime (éds.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Éd. du CNRS, 1977, p. 171-199, repris dans *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs. Une histoire du XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2010.
16. J. Hatzfeld, *op. cit.*, 2003, p. 253.

Chapitre 1. UN HÉRITAGE DU XIX^e SIÈCLE :
L'HYPOTHÈSE « HAMITIQUE »

1. W.G. Randles, *L'image du Sud-Est africain dans la littérature européenne au XVI^e siècle*, Lisbonne, Centro de estudos historicos ultramarinos, 1959.
2. Instructions de la *Royal geographical society* au capitaine Burton, 01.10.1856 (*Public record office, F.O. 2/37*).
3. Par exemple, les manuels du sulpicien F. Vigouroux, publiés dans les années 1880. *Cf.* les critiques du jésuite Pierre Charles, « Les Noirs, fils de Cham le maudit », *Nouvelle revue théologique*, 1928, pp. 721-739, et celles du théologien protestant Raoul Allier, « Une énigme troublante. La race nègre et la malédiction de Cham », *Les Cahiers missionnaires*, n° 16, 1930, pp. 5-32.
4. J.-M. Van der Burgt, *Dictionnaire français-kirundi*, Bois-le-Duc, L'Illustration catholique, 1903 (introduction p. XXVII).

5. J.-P. Chrétien, «Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIX^e siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale», in P. Guiral et E. Témime (éds.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Éd. du CNRS, 1977, p. 171-199 (repris dans id., *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs*, op. cit., pp. 147-182).
6. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis. Ethnographische Untersuchungen*, Giessen, Ricker, 1850, pp. 239-252.
7. A. Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions*, Paris, Fischbacher, 1881.
8. E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1855, notamment pp. 33-82.
9. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris, Maisonneuve, 1880-1882.
10. E. Sanders, «The Hamitic Hypothesis; its origin and functions in time perspective», *Journal of African History*, 1969, 4, pp. 521-532.
11. Voir F.X. Fauvelle, J.-P. Chrétien et al., *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.
12. E.T. Hamy, «Aperçu sur les races humaines de la basse vallée du Nil», *Bulletin de la société d'anthropologie de Paris*, 1886, pp. 718-743.
13. S. Zaborowski, «Méditerranéens et Nègres», *Revue de l'École d'anthropologie de Paris*, 1913, p. 149.
14. C. Malte Brun, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1834, vol. 51, pp. 181-192.
15. A. d'Avezac, *Afrique. Esquisse générale de l'Afrique et Afrique ancienne*, Paris, Didot, 1844.
16. J.-J. Virey, *Histoire naturelle du genre humain*, Paris, Crochard, 1824, 3 vol.
17. *Revue des Deux Mondes*, mars 1843.
18. A. Hovelacque, *Les Nègres de L'Afrique sud équatoriale*, Paris, Lecrosnier, 1889 (conclusion, pp. 458-459); A. Lefèvre, «Races, peuples, langues de l'Afrique», *Revue de l'École d'anthropologie de Paris*, 1892, pp. 65-66.
19. R. Hartmann, *Les peuples de L'Afrique*, Paris, Baillière, 1880, p. 40.
20. J. Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, Paris, Reinwald et Schleicher, 1900.
21. W. Bleek, *Comparative Grammar of South African Languages*, Londres, Trübner, 1862-1869.

22. J.-J. Virey, *op. cit.*, t. II, p. 13.
23. A. Bloch, «Quelques remarques d'anthropologie et d'ethnogénie sur les Gallas du Jardin d'Acclimatation», *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 1908, p. 681.
24. A. Lefèvre, *Les races et les langues*, Paris, F. Alcan, 1895, p. 125.
25. A. Kirchhoff, «Aus Deutsch-Adamaua», *Aus allen Welttheilen*, 1896, p. 134.
26. L. Dubois, «Les races et les langues de l'Afrique et l'unité de l'espèce humaine», *Le Correspondant*, déc. 1862, p. 706.
27. R. Burton, *First footsteps in East Africa*, Londres, Longman, 1856.
28. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, Beauchesne, 1909, pp. 364-365.
29. R. Verneau, «Les migrations des Éthiopiens», *L'Anthropologie*, 1899, p. 641-662.
30. F. von Luschan, «La race au point de vue anthropologique», in *Mémoires sur le contact des races... Premier congrès international universel des races*, Londres, King & son, 1911, pp. 16-28.
31. H. Henkenius, «Ethnographische Parallelen», *Das Ausland*, 1893, p. 299.
32. L. Poliakov, *Le mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.
33. J.A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2 vol., Paris, Didot, 1853-1855, notamment pp. 225-241 (éd. de 1884).
34. R. Ratzel, *Völkerkunde*, t. I, Leipzig, Bibliographisches Institut, 1885, pp. 422-438.
35. M. de Salviac, *Un peuple antique ou une colonie gauloise au pays de Ménélík, les Galla, grande nation africaine*, Cahors, Plantade, 1901.
36. A. Lefèvre, «Races, peuples, langues de l'Afrique», *Revue de l'École d'anthropologie de Paris*, 1892, pp. 65-66.
37. S. Zaborowski, «De l'influence de l'ancienne civilisation égyptienne dans l'Afrique occidentale», *Bulletin de la société d'anthropologie de Paris*, 1893, p. 336.
38. F. Stuhlmann, *Handwerk und Industrie in Ostafrika*, Hambourg, Friederichsen, 1910, pp. 70-77.
39. J. Halévy, «Lettre à Monsieur d'Abbadie sur l'origine asiatique des langues du Nord de l'Afrique», *Actes de la Société Philologique*, juin 1869, pp. 29-48.
40. Lombard, «Description ethnographique de l'Asie», *Bulletin de la société d'anthropologie de Paris*, 1890, pp. 219-224.

41. M. Delafosse, «Les Hamites de l'Afrique orientale», *L'Anthropologie*, 1894.
42. Paris, Maisonneuve, 1892, 786 p.
43. F. d'Eckstein, «Les Éthiopiens de l'Asie», *L'Athenaeum français*, 1854, n° 16 (22 avril 1854), pp. 364-368; «Des régions de Cousch et de Chavila», *L'Athenaeum français*, n° 21 (27 mai 1854), pp. 486-489.
44. F. Fresnel, «Sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme», *Journal asiatique*, juin 1838, pp. 497-544.
45. L. Dessailly, *Le Paradis terrestre et la race nègre devant la science*, Paris, Delhomme et Briguët, 1892.
46. L. Vivien de Saint-Martin, *Histoire de la géographie*, Paris, Hachette, 1873, p. 497.
47. A. de Prévile, *Les sociétés africaines. Leur origine, leur évolution, leur avenir*, Paris, Didot, 1894, pp. 287-297.
48. A. de Quatrefages, *Histoire générale des races humaines*, Paris, Hennuyer, 1887, pp. 391-405.
49. M. Merker, *Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*, Berlin, Reimer, 1904.
50. A. Le Roy, «Au Zanguebar anglais», *Les Missions catholiques*, 1890, pp. 580-582.
51. In J.-B. Piolet, *Les missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, t. V, Missions d'Afrique, Paris, Colin, 1902, pp. 378-379.
52. A. Bertillon, *Les races sauvages*, Paris, Masson, 1882.
53. Voir G. Randles, *L'empire du Monomotapa du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, Mouton, 1975; J.-P. Chrétien, «Les cités de pierre de Zimbabwe», *L'Histoire*, n° 367, septembre 2011, p. 64-67.
54. G. Sergi, *Africa: antropologia della stirpe camitica (specie eurafricana)*, Turin, Bocca, 1897. Voir la carte reproduite par J.-P. Chrétien, *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs*, op. cit., p. 172.
55. C. Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, Hambourg, Friederichsen, 1912.
56. H. H. Johnston, *The Nile quest. A record of the exploration of the Nile and of its basin*, Londres, Lawrence, 1903, pp. 2-4; «Survey of the ethnography of Africa», *Journal of the anthropological Institute*, 1913, pp. 375-421.
57. C. Seligman, *Races of Africa*, Londres, T. Butterworth, 1930, p. 96.
58. W. McGaffey, «Concepts of races in the historiography of Northeast Africa», *Journal of African History*, 1966, 1, pp. 1-17.
59. J. Greenberg, *Languages of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1966, p. 51.

60. E. Strouhal, *Problems of Study of Human Races. Anthropological Contribution to the General History of Africa*, Paris, multigraphié, avril 1976, URL : <http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000190/019054EB.pdf>
61. H. Baumann, R. Thurnwald et D. Westermann, *Völkerkunde von Afrika*, Essen, Verlagsanstalt, 1940.
62. H. Baumann et D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, trad. L. Homburger, Paris, Payot, 1967.
63. Il se réfère à E. von Eickstedt, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1934.
64. H. Baumann et D. Westermann, *op. cit.*, p. 4.
65. G. Lefrou, *Le Noir d'Afrique. Anthro-po-biologie et raciologie*, Paris, Payot, 1943.
66. H. Vallois, «Anthropologie physique», in J. Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, coll. «Encyclopédie de la Pléiade», 1968, pp. 704-705.
67. J.-L. Le Quellec, *La Dame Blanche et l'Atlantide. Enquête sur un mythe archéologique*, Paris, Errances, 2010.
68. E. Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*, Paris, Le Seuil, 1948 (rééd. 2007), pp. 117-119.
69. T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989.

Chapitre 2. LA RÉGION DES GRANDS LACS, LABORATOIRE
DE L'IDÉOLOGIE OPPOSANT «HAMITES» ET «BANTOUS»
(FIN DU XIX^e-DÉBUT DU XX^e SIÈCLE)

1. Voir J.-P. Chrétien, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Champs Flammarion, 2^e éd., 2003 ; id., *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs*, *op. cit.* On trouvera une abondante bibliographie dans ces deux ouvrages.
2. Ces termes, mis au pluriel, en langues bantu, sont précédés du préfixe *ba-* (les Batutsi, les Bahima, les Bahutu...), au singulier du préfixe *mu-* (un Mututsi, etc.).
3. D. Schoenbrun, *A Green Place, a Good Place: Agrarian change, gender, and social identity in the Great Lakes region to the 15th Century*, Oxford, J. Currey, 1998.
4. Dès la fin des années 1960, le schéma des «invasions hamitiques», dont nous avons vu plus haut le succès, est remis en cause et la complexité de l'histoire du peuplement de l'Afrique orientale

est soulignée, par exemple dans le manuel édité par B.A. Ogot et J.A. Kieran, *Zamani. A survey of East African history*, Nairobi, Longman, 1968, pp. 142-215.

5. Cette carte était totalement fantaisiste pour le Rwanda et le Burundi. Elle fut néanmoins utilisée dans les travaux de la Conférence de Berlin de 1884-1885.

6. J.-P. Chrétien, *op. cit.*, 2003, pp. 173-190.

7. J.H. Speke, *Les sources du Nil*, trad. par E.-D. Forgues, Paris, Hachette, 1865, p. 176.

8. Lettre à August Petermann, 18.12.1877, in G. Schweinfurth et al. (éds.), *Emin Pacha in Central Africa*, Londres, G. Philip, 1888, pp. 89-90.

9. L. Von Trotha, *Meine Bereisung von Deutsch-Ostafrika*, Berlin, Brigl, 1897, p. 44.

10. R. Kandt, «Bergfdrieden (Lac Kivu), octobre 1899», in *Caput Nili*, 4^e éd., Berlin, Reimer, t. I, pp. 209-211 et 218.

11. H.M. Stanley, *Autobiographie* (éd. par Dorothy Stanley), New York, 1909, t. II, p. 132.

12. H.M. Stanley, *À travers le continent mystérieux*, Paris, Hachette, 1879, I, pp. 182, 408, 435.

13. F. Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*, Berlin, Reimer, 1894, pp. 116, 130, 227, 245, 629.

14. W. Langheld, *Zwanzig Jahre in deutschen Kolonien*, Berlin, Weicher, 1909, pp. 202-203,

15. H.M. Stanley, *Dans les ténèbres de l'Afrique*, Paris, Hachette, 1890, t. II, p. 353.

16. D. Livingstone, *Dernier journal*, Paris, Hachette, 1872, pp. 211-212.

17. J.-F. Blumenbach, *De l'unité du genre humain et de ses variétés*, Paris, 1804, cité par L. Poliakov, *Le mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 171.

18. Il apparaît notamment dans deux ouvrages : J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas*, Leipzig, Klinkhardt, 1911, pl. 44 ; M. Weiss, *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*, Berlin, Marschner, 1910, p. 21. On le retrouve, avec le sous-titre «Hamite de l'est avec une forte marque "orientale"», in G. Spannaus, «Die rassistische, sprachliche und kulturelle Gliederung der voreuropäischen Bevölkerung Afrikas», *Afrika-Nachrichten*, 01.01.1934, p. 8.

19. H. Johnston, *The Uganda Protectorate*, Londres, Hutchinson, 1902, t. II, pp. 486 et 614-616.

20. G.F. Scott Elliot, *A Naturalist in Mid-Africa, Being an Account of a Journey to the Mountains of the Moon and Tanganyika*, Londres, Innes, 1896, pp. 55-56; W. Griffith, Archives de la London Missionary Society, Central Africa, 4.4.B, Urambo, 15.02.1882; R.P. Van der Burgt, «Urundi», dossier ethnographique 607, ca. 1900, Archives des Pères Blancs, Rome.
21. H.M. Stanley, *op. cit.*, 1879, I. p. 435.
22. *Scottish geographical magazine*, 1890, pp. 20-21.
23. O. Baumann, *Durch Massailand zur Nilquelle*, Berlin, Reimer, 1894, p. 204. F. Stuhlmann, *op. cit.*, 1894, pp. 116, 129, 238.
24. E. Grogan et A. Sharp, *From The Cape to Cairo*, Londres, Hurst, 1902. Voir le compte rendu du *Mouvement géographique*, Bruxelles, 12.08.1900, col. 388.
25. J.H. Speke, *op. cit.*, 1865, pp. 214-216.
26. H.B. Thomas et R. Scott, *Uganda*, Londres, Oxford University press, 1935 et 1949, pp. 4-5.
27. E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. XIII, *L'Afrique méridionale*, Paris, Hachette, 1888, pp. 226-288; K. Oberg, «Les royaume des Ankole d'Ouganda», in M. Fortes et E.E. Evans-Pritchard, *Systèmes politiques africains*, trad. Paul Ottino, Paris, PUF, 1964, p. 107.
28. M. Détienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 153-156.
29. Synthèse de J.-P. Chrétien, «“L'empire des Bacwezi”, un imaginaire politique en guise d'histoire», in *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs*, *op. cit.*, pp. 211-258 (bibliographie exhaustive).
30. I. Berger, *Religion and Resistance: East African Kingdoms in Precolonial Period*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1981.
31. H.H. Johnston, *op. cit.*, 1902, vol. II, pp. 594-596 et 600-602.
32. J. Gorju, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard*, Rennes, Pères Blancs, 1920, p. 50.
33. J.-P. Chrétien, «L'émergence de l'idéologie hamitique au XIX^e siècle : entre la science et la Bible», in *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs*, *op. cit.*, pp. 147-182.
34. J.H. Speke, *op. cit.*, 1865, p. 216.
35. La Bible (2 Chron 14, 8). Cf. J.H. Speke, *op. cit.*, 1865, pp. 492-493.
36. E. Linant de Bellefonds, «Itinéraire et notes du voyage... jusqu'à la résidence de Mtesa d'Uganda», *Bulletin de la Société khédiviale de géographie*, Le Caire, 1876, I, pp. 62-70.

37. *Archives des Pères Blancs*, Rome, Diaire de Rubaga : 13.07.1879, 08.04.1881, 4 au 11.08.1881.
38. G.A. Von Götzen, *Durch Afrika von Ost nach West*, Berlin, D. Reimer, 1895, p. 90.
39. P. Loupias, «Tradition et légende des Batutsi sur la création du Monde et leur établissement au Ruanda», *Anthropos*, 1908, III, pp. 1-13; F. Dufays, «Das Geheimnis der Batussi», *Afrikabote*, XV, 1908-09, pp. 20-23. Cf. J-P. Chrétien, «Mythes et stratégies autour des origines du Rwanda, XIXe-XXe siècles», in J-P. Chrétien et J.-L. Triaud (éds.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, pp. 300-303.
40. Selon un jeu sémantique lié à la diffusion de l'écriture et de l'imprimé, *ruguru* («en haut» en kinyarwanda et en kirundi) désignerait le Nord, qui est «en haut» des cartes!
41. F. Ratzel, *Völkerkunde*, I, Leipzig, Bibliographisches Institut, 1885, p. 477.
42. F. Ménard, «Barundi. Moeurs et coutumes», *Archives des Pères Blancs*, Rome, dossier ethnographique n° 611.
43. R.P. Camille Denoit, *Missions d'Alger*, 1889, pp. 240-255.
44. J.-M. Van der Burgt, *Dictionnaire français-kirundi*, Bois-le-Duc, 1903, p. LXXV.
45. *Ibid.*, p. XL. Cf. C. Brentano, *Das arme Leben und bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter Maria: nebst den Geheimnissen des alten Bundes, nach den Gesichtern der gottseligen Anna Katharina Emmerich. Aus den Tagebüchern des Clemens Brentano*, Regensburg, 1833, livre 6, vision d'octobre 1820.
46. J.-P. Chrétien, «Découverte d'une culture africaine et fantasmes d'un missionnaire. Le *Dictionnaire français-kirundi* du Père Van der Burgt (1903) entre ethnographie, exégèse biblique et orientalisme», *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 01, printemps 2010 [mis en ligne le 21 avril 2010], URL: afriques.revues.org/363, 25 p.
47. Sœur M. Klaver Eprevier, «Was sich die Batutsi von ihrer Herkunft erzählen», *Afrikabote*, XXIII, 1916-1917, pp. 65-70.
48. J. Gorju, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard. Ethnographie de la partie anglaise du vicariat de l'Uganda: origines, histoire, religion, coutumes*, Rennes, impr. Oberthür, 1920, pp. 26-28, 51.
49. *Ibid.*, p. 123-126. Cf. F. Romanet du Caillaud, «Des chrétiens de saint Mathieu existant en Afrique au commencement du XIV^e siècle et de l'identification à l'Ouganda de l'empire chrétien

de Magdasor», in 8^e Congrès international de géographie de Washington, 1904, pp. 930-938.

50. A. Pagès, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, IRCB, 1933, p. 8.

51. W. Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, Paris, Lecoffre, J. Gabalda, 1914.

52. F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey, 1926.

53. Voir J. Isaac, *L'enseignement du mépris. Vérité historique et mythes théologiques*, Paris, Fasquelle, 1962.

54. J.-P. Chrétien, «Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine», *Vingtième siècle*, oct.-déc. 1985, pp. 43-66, repris dans id., *op. cit.*, 2010, pp. 183-210.

55. W. Bleek, *Über den Ursprung der Sprache*, Weimar, 1868, p. XXII.

56. C. Meinhof, *Die Entstehung flektierender Sprachen, eine Untersuchung*, Berlin, D. Reimer, 1936 (cité dans A. Ricard, *Littératures d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 1995, p. 19).

57. Von Götzen, *op. cit.*, 1895, p. 188.

58. L. Classe, «Du lac Nyanza au lac Kivu», *Missions d'Afrique*, sept. 1902, pp. 388-389.

59. J. Gorju, *op. cit.*, 1920, p. 155.

60. J.-P. Chrétien, *op. cit.*, 2010, pp. 199-200.

61. L. de Lacger, *Ruanda*, 2^e éd., Kabgayi, 1959, p. 49.

62. V. Mudimbe, *The Invention of Africa Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; E. Hobsbawm et T. Ranger, *L'invention de la tradition*, Paris, éd. Amsterdam, 2006.

63. B. Ray, *Myth, ritual and kingship in Buganda*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Chapitre 3. LE RWANDA COLONIAL. LA RACIALISATION DU RAPPORT HUTU-TUTSI AU XX^e SIÈCLE

1. Voir J.-P. Chrétien, *op. cit.*, 2003, pp. 149-164.

2. J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet, I. Ethnographie: Zwischenseengebiet*, Mpororo, Rwanda, Leipzig, Klinkhardt et Biermann, 1917, p. 95.

3. La comparaison se tient dans ce cas, vu la confusion entre appropriation de la terre et exercice d'une autorité juridique sur les habitants.

4. C. Newbury, *The cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860-1960*, New York, Columbia University Press, 1988; J.-N. Nkurikiyimfura, *Le gros bétail et la société rwandaise. Évolution historique: des XII^e-XIV^e siècles à 1958*, Paris, L'Harmattan, 1994.
5. J. Vansina, *Le Rwanda ancien. Le royaume nyiginya*, Paris, Karthala, 2001.
6. G.A. Von Götzen, *op. cit.*, 1895, pp. 186-187.
7. Lettre du 20.10.1900, *Bundesarchiv*, Berlin, R.K.A. 262, f. 134-141.
8. *Afrikabote*, août 1908, p. 249-250; Rapport du gouverneur sur le projet ferroviaire Tabora-Tanganyika, 28.05.1911, *Tanzania national archives*, fonds allemand, G12/188; «Das Zwischenseengebiet», *Deutsch-Ostafrika Rundschau*, 27.05.1911.
9. G.A. Von Götzen, *op. cit.*, 1895, pp. 187-188.
10. P. Daye, *Le Congo belge*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1927, pp. 77-82.
11. P. Schumacher, *Ruanda*, texte finalisé en 1943, éd. microfilinée Anthropos, 1958, pp. 144-145.
12. L. Delmas, *Généalogies de la noblesse (les Batutsi) du Ruanda*, Kabgayi, 1950, chap. 1, p. 1.
13. P. Vincent, *L'enfant au Ruanda-Urundi*, Bruxelles, IRCB, 1954, p. 6; J. Thibaut, *Sous l'ombre des volcans africains*, Bruxelles, Goemaere, 1953, p. 99.
14. V. Hérin, «Les races bovines au Ruanda-Urundi», *Bulletin agricole du Congo belge et du Ruanda-Urundi*, 1952, 1, p. 112.
15. L. de Lager, *op. cit.* 1959, pp. 56-57.
16. J. Sasserath, *Le Ruanda-Urundi*, Bruxelles, éd. Germinal, 1948, p. 27.
17. G. et E. Simon-Savigny, *Les Adamites. Notes et souvenirs*, Paris, 1906, pp. 27-28.
18. J. Sasserath, *op. cit.*, 1948, p. 33.
19. P. Vidal-Naquet, «L'Atlantide et les nations», dans son livre *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 139-159.
20. R. Bourgeois, *Banyarwanda et Barundi*, Bruxelles, ARSOM, 3 vol.: I «ethnographie», 1957; II «La coutume», 1954; III «Religion et magie», 1956.
21. *Ibid.*, t. I, pp. 34-121.
22. Par exemple, le lieutenant Von Sparr, 02.08.1911 (*Archives africaines* de Bruxelles, fonds allemand, microfilm 161, 19, f. 24-28). Selon lui, les Tutsi n'étaient que 3 % de la population.

23. J.-M. Nduwayo, *L'imaginaire de l'Occident médiéval au Burundi et au Rwanda, de la fin du XIX^e siècle aux années 1960*, thèse, Paris 1, 2010, notamment pp. 248-264.
24. A. Jamoulle, «Notre territoire à mandat: le Ruanda-Urundi», *Congo*, 1927, I, n° 3, pp. 477-496.
25. R. Van Saceghem, «Le problème des races au Ruanda-Urundi», 1957, p. 2, cité par J.M. Nduwayo, p. 263.
26. *Rapport*, Mission de visite des Nations unies, 1960, p. 67.
27. A. Richards, *Economic Development and Tribal Change, A study of Migrant Labour in Buganda*, Cambridge, W. Effer, 1956. Voir J.-P. Chrétien, «Les migrations du XX^e siècle en Afrique orientale. Le cas de l'émigration des Banyarwanda et des Barundi vers l'Uganda», in Commission internationale d'histoire des mouvements sociaux, *Les migrations internationales de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Éd. du CNRS, 1980, pp. 643-680.
28. Un exemple, près de la mission de Save, au sud du pays, est analysé par G. Mbonimana, *L'instauration d'un royaume chrétien au Rwanda (1900-1931)*, thèse, Louvain-la-Neuve, 1981, pp. 254-263.
29. V. Neesen, «Aspects de l'économie démographique du Ruanda-Urundi», *Bulletin de l'Institut de recherches économiques et sociales*, Louvain, 1956, XXII, 5, pp. 481-483.
30. Voir F. Furet, M. Ozouf et al., *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 2007 (entrée «Féodalité», pp. 181-197).
31. Voir: J.-P. Chrétien, «Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIX^e siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale», in P. Guiral & E. Témime (éds.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Éd. du CNRS, 1977, repris dans id., *op. cit.*, 2010, p. 178; D. Franche, «Généalogie du génocide rwandais. Hutu et Tutsi: Gaulois et Francs?», *Les Temps modernes*, mai-juin 1995, pp. 1-58; S. Vénayre, *Les origines de la France*, Paris, Le Seuil, 2013, pp. 51-66 («De la famille à la race: les ancêtres gaulois des frères Thierry»).
32. J. Rumiya, *Le Rwanda sous le régime du Mandat belge (1916-1931)*, Paris, L'Harmattan, 1992.
33. L. Franck, «Mémorandum sur la politique de protectorat colonial au Ruanda-Urundi», Coquilhatville, 17.06.1920, p. 5 (*Archives africaines*, Bruxelles, dossier R-U, Affaires indigènes, 4370, liasse 6bis).

34. Cf. S. Minnaert, *Premier voyage de Mgr Hirth au Rwanda (nov. 1899-fév. 1900). Contribution à l'étude de la fondation de l'Église catholique au Rwanda*, Kigali, Les Éditions Rwandaises, 2006, pp. 304-322.
35. I. Linden, *Christianisme et pouvoirs au Rwanda (1900-1990)*, Paris, Karthala, 1999 ; P. Rutayisire, *La christianisation du Rwanda (1900-1945). Méthode missionnaire et politique selon Mgr Classe*, Fribourg, Éd. universitaires, 1987.
36. G. Mbonimana, *op. cit.*, 1981, pp. 352-353, 368, 393-398.
37. Mgr Classe, « Pour moderniser le Ruanda, le problème des Batustsi », *L'Essor colonial et maritime*, n° 489-491, 4-11 décembre 1930.
38. R. Lemarchand, *Rwanda and Burundi*, New York, Praeger, 1970, p. 138.
39. Voir J.-P. Chrétien, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (éds.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 139-150.
40. Courriers adressé au Résident, 03.11.1928 et 04.01.1929, *Archives africaines*, Bruxelles, Fonds Ruanda-Urundi, RWA 359/4.
41. J. Hiernaux, *Les caractères physiques des populations du Ruanda et de l'Urundi*, Bruxelles, Institut royal des sciences naturelles de Belgique, 1954.
42. G. Van der Kerken, « Les populations africaines du Congo belge et du Ruanda-Urundi », *Encyclopédie du Congo belge*, 1, Bruxelles, 1951, pp. 87-89, 102-103 et 192-193 (cité par L. Saur, *Les catholiques belges et le Rwanda, 1950-1965*, thèse, Paris 1, 2012, p. 1474).
43. J. Hiernaux, *op. cit.*, 1954, p. 8.
44. *Ibid.*, pp. 13 et 105.
45. « Aperçu d'un projet d'identification et d'immatriculation des indigènes », Usumbura, 26 novembre 1925, *Archives africaines*, Bruxelles, RWA 359/3.
46. *Ibid.*, RWA 359/4 et 5.
47. R. Nkaka, *L'emprise d'une logique raciale sur la société rwandaise, 1894-1994*, thèse, Paris 1, 2012, pp. 120-127.
48. P. Dresse, *Le Ruanda d'aujourd'hui*, Bruxelles, Dessart, 1940. Le journaliste français Pierre Péan reprendra à son compte en 2005 l'argumentaire racial de Paul Dresse, présenté comme un « ancien agent territorial » (P. Péan, *Noires fureurs, Blancs menteurs*, Paris, Fayard, 2005, p. 42).

49. M. Piron, «Les migrations hamitiques», *Servir*, Astrida, 1948, n° 6, pp. 280-283.
50. J.-J. Maquet, *Essai photographique sur une société africaine en transition*, Bruxelles, Elsevier, 1957.
51. Id., *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervuren, MRCB, 1954.
52. Id., *The Premise of inequality*, Londres, Oxford University Press, 1961.
53. Id., *Sociologie de la connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Étude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin*, Louvain, IRES, 1949.
54. Id., *op. cit.*, 1954, p. 158.
55. *Ibid.*, pp. 166-196.
56. J.-J. Maquet, «L'IRSAC au Ruanda», *Grands Lacs*, 1950, 1, pp. 77-79.
57. P. Gourou, *La densité de population au Ruanda-Urundi. Esquisse d'une étude géographique*, Bruxelles, Institut royal colonial belge, 1953, pp. 78-108.
58. J.-J. Maquet, *op. cit.*, 1954, pp. 14-15.
59. J. Van Hove, *Essai de droit coutumier du Ruanda*, Bruxelles, Institut royal colonial belge, 1941.
60. V. de Decker, «Quand on baptise», Kabgayi, déc. 1935, *Grands Lacs*, mars 1936, p. 439.
61. J. Nsengimana, *Alexis Kagame. L'homme. La bibliographie thématique et l'esquisse d'analyse de l'œuvre littéraire*, Ruhengeri, Éd. universitaires, 1987, pp. 13-16.
62. Rééditée en 1959 à Kabgayi, cette œuvre en kinyarwanda sera reprise pour l'essentiel en français dans son *Abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda*, Butare, Éd. universitaires, 1972.
63. A. Kagame, *La langue du Rwanda et du Burundi expliquée aux autochtones*, Kabgayi, 1960, p. 22.
64. A. Kagame, «Pluralisme ethnique et culturel dans le Ruanda-Urundi», in Incidi, *Pluralisme ethnique et culturel dans les sociétés intertropicales*, Bruxelles, 1957, pp. 268-293.
65. R. Nkaka, *op. cit.*, 2012, pp. 108-109.
66. J. Vansina, *L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900*, Bruxelles, ARSOM, 1962, pp. 7-8.
67. P. Leurquin, *Le niveau de vie des populations, rurales du Ruanda-Urundi*, Louvain, Nauwelaerts, 1960, pp. 273-285.
68. J.-P. Harroy, Discours au Conseil général du Ruanda-Urundi, 01.12.1958, pp. 6-12.

69. V. Neesen, *op. cit.*, 1956, pp. 501-503.
70. Cité par L. Saur, *op. cit.*, 2012, p. 1490.
71. J.-J. Maquet, *Afrique. Les civilisations noires*, Paris, Horizons de France, 1962.
72. J. Hiernaux, *The people of Africa*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1974.
73. J. Vansina, *Paths in the rainforests*, Madison, University of Wisconsin press, 1990.
74. J. Vansina, *Le Rwanda ancien. Le royaume nyiginya*, Paris, Karthala, 2001.
75. C. Vidal, «Économie de la société féodale rwandaise», *Cahiers d'études africaines*, n° 53, 1974, 1, pp. 52-74.
76. J.-P. Chrétien, «La paysannerie captive de modèles totalitaires en Afrique centrale au XX^e siècle. Le travail de Sisyphe de la critique historique», in I. Ndaywel e Nziem et E. Mudimbe-Boyi (éds.), *Images, mémoires et savoirs. Une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*, Paris, Karthala, 2009, pp. 385-402.
77. M. Foucault, «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, pp. 69-71.

Chapitre 4. LA « RÉVOLUTION SOCIALE » (1957-1962)

1. Rwanda. Conseil supérieur du pays, « Mise au point », Dixième session, février 1957.
2. J.-P. Chrétien, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Aubier, 2000, p. 263.
3. « Note sur l'aspect social du problème racial au Rwanda », in F. Nkundabagenzi, *Rwanda politique*, Bruxelles, CRISP, 1962, pp. 20-29.
4. Le milieu dans lequel ce document a été rédigé est analysé dans le mémoire de licence de Sixbert Musangamfura, *Le parti MDR-Parmehutu : information et propagande*, Mémoire de licence en Histoire, Université nationale du Rwanda, campus de Ruhengerii, 1987.
5. Par exemple A. Rubbens, « La symbiose des Blancs et des Noirs », *Revue nouvelle*, juillet-août 1955, pp. 11-12.
6. *Kinyamateka*, 15 août 1957.
7. MSH, déclaration au Groupe de travail, Archives coloniales belges, dossier 4830, fascicule 5, p. 429.
8. Carnets personnels de Kayibanda, cité par B. Paternostre de la Mairie, *Pour vous mes frères*, Paris, Têqui, 1994, p. 113.

9. S. Musangamfura, *op. cit.*, 1987, p. 70.
10. R. Nkaka, *op. cit.*, 2012, pp. 142-149.
11. F. Nkundabagenzi, *op. cit.*, 1962, pp. 35-36.
12. Cf. J. Vansina, *op. cit.*, 2001, pp. 16-17.
13. Conseil supérieur du pays, XV^e Session du 9 au 12 juin 1958, documentation personnelle de l'abbé Faustin Rutembesa, professeur d'Histoire émérite des Universités du Burundi et du Rwanda.
14. *Ibid.*, p. 87.
15. Cité in A. Perraudin, *Un évêque au Rwanda. Témoignage*, Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 2003, p. 171.
16. J. Linden, *Christianisme et pouvoirs au Rwanda (1900-1990)*, trad. Paulette Géraud, Paris, Karthala, 1999. Voir aussi le mémoire de Sixbert Musangamfura, *op. cit.*, 1987.
17. M. Kabanda, «Rwanda: the Catholic Church and the Crisis. Autopsy of a legacy», in R. Banégas & J.-P. Chrétien (eds.), *The Recurring Great Lakes Crisis. Identity, Violence and Power*, Londres, Hurst, 1988, pp. 61-98.
18. *Kinyamateka*, 15 février 1957.
19. *Kinyamateka*, 15 janvier 1959 (cité par S. Musangamfura, *op. cit.*, 1987, p. 35).
20. C'est le questionnement initial de la thèse magistrale consacrée par Léon Saur aux rapports de l'Église missionnaire avec la «Révolution sociale» rwandaise : L. Saur, *op. cit.*, 2012.
21. S. Musangamfura, *op. cit.*, 1987, p. 25 ; I. Linden, *op. cit.*, 1999, pp. 339-34 ; L. Saur, *op. cit.*, 2012, 4^e partie.
22. *Kinyamateka* a été «entre ses mains un instrument unique pour sensibiliser tout le Rwanda à la démocratie chrétienne», selon le Père Dejemeppe (lettre à Jean-Pierre Chrétien, 18.08.1986).
23. Lettre de J. Fafchamps à J. Brück, 30.07.1959 : cité in *Le CSC et le MOC dans le Kivu, le Rwanda et le Burundi de 1958 à 1961. Échange de lettres entre Jean Brück et Jules Fafchamps, dirigeants syndicaux*, commenté par J. Fafchamps, Bruxelles, Les carnets du CARHOP, 2009, p. 71.
24. Cf. L. Saur, *op. cit.*, 2012, pp. 1703-1704.
25. L. Bragard, «Vers l'indépendance du Ruanda-Urundi», *Les dossiers de l'action sociale catholique* («IV. Coexistence des races»), Bruxelles, octobre 1959, pp. 650-651.
26. L. Saur, *op. cit.*, 2012, p. 1754.
27. A. Perraudin, cité in F. Nkundabagenzi, *op. cit.*, 1962, pp. 54-55.

28. R. Lemarchand, *op. cit.*, 1970, p. 161.
29. J.-P. Harroy, *op. cit.*, 1958, pp. 288-289.
30. *Kinyamateka*, 26^e année, septembre, 1961, N° 3/35.
31. Par exemple : *L'Ami* de janvier à mars 1950, une série « Savez-vous ce qu'est le communisme ? » ; *Temps nouveaux d'Afrique*, janvier 1956, « Le communisme et l'Afrique noire ».
32. Cité par J.-J. Carney, *From Democratization to Ethnic Revolution: Catholic Politics in Rwanda, 1950-1962*, thèse, Catholic university of America, Washington, 2011, p. 88.
33. I. Linden, *op. cit.*, 1999, p. 300-301 et J.-J. Carney, *op. cit.*, 2011, pp. 108-110.
34. Lettre parue dans *Témoignage chrétien*, éd. belge, 05.09.1958 (F. Nkundabagenzi, *op. cit.*, 1962, pp. 37-42).
35. Mgr A. Bigirumwami, in *Civitas Mariae*, n° 23, 25 janvier 1960.
36. J.-P. Harroy, *Rwanda, de la féodalité à la démocratie (1955-1962)*, Bruxelles, Hayez, 1984, pp. 234-235.
37. Véronique Avril, interview réalisée en 2003 pour un mémoire de DEA de l'IEP de Grenoble (Cdrom mis à notre disposition).
38. Ni le fait que des lettres de son frère Jean Perraudin aient contenu des propos antiallemands en 1938 (Carney, *op. cit.*, 2011, p. 112), ni le fait qu'il ait dirigé durant la guerre le séminaire de Fribourg (en Suisse, et non en Allemagne, contrairement à ce que suggère. I. Linden, *op. cit.*, 1999, p. 290) n'éclairent ses positions à l'égard du régime nazi.
39. « Trait d'union », janvier-février 1961 (in *Lettres pastorales et autres déclarations des Evêques catholiques du Rwanda, 1956-1962*, Secrétariat général de la Conférence des évêques catholiques du Rwanda, 1999, pp. 147-148).
40. J.-P. Chrétien, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in J.-L. Amselle et E.M'Bokolo (dir.), *op. cit.*, 1985, p. 153.
41. Mémoire du gouverneur Harroy au ministre des Colonies, 28 juillet 1859, in J.-P. Harroy, *op. cit.*, 1984, pp.262-268.
42. Léon Saur, conférence, « La frontière ethnique comme outil de conquête du pouvoir : le cas du Parmehutu », 20.10.2007, Université Paris I, Centre d'études des mondes africains, Université Franco-italienne, Projet Galilée « Histoire et anthropologie de l'Afrique des Grands Lacs ».
43. C. Vidal, *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala, 1991, p. 26.

44. S. Mukasonga, *Inyenzi ou les Cafards*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 14-15.
45. L. Saur, art. cit., 2007.
46. J.-P. Harroy, *op. cit.*, 1984, p. 28. Voir notamment pp. 234 et 506.
47. L. Saur, art. cit., 2007.
48. «Télégramme diplomatique n° 387 du consul Mazoyer à la Direction Afrique du Quai d'Orsay, Léopoldville, 16 novembre 1959», in Arch RFMAE/Direction d'Afrique du Quai d'Orsay. Cité in G. Périès et D. Servenay, *Une guerre noire. Enquête sur les origines du génocide rwandais (1959-1994)*, Paris, La Découverte, 2007, p. 95.
49. L., Saur, art. cit., 2007.
50. J. Nsengimana, «Le Rwanda est-il une nation?», *Dialogue*, Kigali, janvier 1993, pp. 39-52.
51. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1908, p. 21.
52. Guy Logiest, *Mission au Rwanda. Un Blanc dans la bagarre Tutsi-Hutu*, Bruxelles, Didier-Hatier, 1988.
53. *Ibid.*, p. 13.
54. *Ibid.*, p. 84.
55. *Ibid.*, pp. 44, 22, 102 et 39.
56. *Ibid.*, p. 46.
57. *Ibid.*, p. 45.
58. *Ibid.*, p. 7.
59. P.V. Réunion des Administrateurs de Territoire, Kigali, 22 novembre 1959, P1, in S. Musangamfura, *op. cit.*, 1987, p. 136.
60. G. Logiest, *op. cit.*, 1988, pp. 41-42.
61. Mgr A. Bigirumwami, Bulletin diocésain *Civitas Mariae*, 25 mars 1960.
62. S. Mukasonga, *op. cit.*, 2006, p. 15.
63. J.-P. Harroy, *op. cit.*, 1984, p. 303.
64. G. Logiest, *op. cit.*, 1988, p. 45.
65. Témoignage recueilli par Marcel Kabanda à Sovu, 12 août 2000.
66. Guy Logiest, *Itangazo rya Bwana Rezida w'u Rwanda*, n° 3 et 4 du 10 et 23 décembre 1959.
67. *Abatutsi bose bazajya i Nyamata, akazisigara tutzagapfakaza, abagore babo tuzaborongora, abagabo babo tuzabashahura*, auteur non identifié.

68. Un appel lancé le 8 mai 1960, « à tous les anti-colonialistes du monde », signé G. Kayibanda, B. Bicamumpaka, C. Ndahayo, M. Niyonzima, J. Rwasibo, J. Sagahutu.
69. Cf. G. Périés et D. Servenay, *op. cit.*, 2007, pp. 109-125.
70. J.-P. Harroy, *op. cit.*, 1984, p. 292.
71. Voir à ce sujet P. et J.-N. Lefèvre, *Les militaires belges et le Rwanda, 1916-2006*, Bruxelles, Racine, 2006, pp. 60-65.

Chapitre 5. LA DÉMOCRATIE À LA RWANDAISE :

LA PREMIÈRE RÉPUBLIQUE (1962-1973)

1. B. Paternostre de la Mairie, *Pour vous mes frères. Vie de Grégoire Kayibanda, premier Président du Rwanda*, Paris, Pierre Téqui, 1994, p. 181.
2. Cité in F. Nkundabagenzi, *op. cit.*, 1962, p. 252.
3. J.-P. Chrétien, *op. cit.*, 2000, p. 267.
4. Massé, Consul de France à Bujumbura, télégramme n° 175/176, Usumbura, 10 octobre 1961, Archives diplomatiques de la République française (RFMAE), Afrique-Levant, 1960-1965, Dossier n° 7.
5. *Ibid.*, note du 26 février 1961.
6. Marc Barbey, ambassadeur de France à Bujumbura, télégramme n° 115 du 18 février 1963, RFMAE, Afrique Levant 1960-1965, Dossier n° 7.
7. S. Musangamfura, *op. cit.*, 1987, p. 193.
8. Dossier de l'ambassadeur Barbey, tél. n° 437, du 7 octobre 1963, RFMAE, Afrique-Levant, 1960-1965, Dossier n° 7.
9. Voir A. Segal, *Massacre in Rwanda*, Londres, Fabian society, 1964.
10. Ambabel Kigali, télégramme du 24 décembre 1964, Archives diplomatiques de Belgique, Dossier n° 18809/I.
11. Visite au centre administratif de Cyangu, 12 février 1964, archives du CICR, BAG 225 175-002, note n° 2.
12. La copie de la lettre est jointe à un télégramme de l'ambassadeur de France à Bujumbura, M. Barbey, télégramme du 30 janvier 1964, RFMAE, Afrique Levant 1960-1965, Dossier n° 7.
13. M. Kabanda, « Rwanda, les massacres de 1963. Le témoignage de G.-D. Vuillemin », in C. Deslaurier et D. Juhé-Beaulaton (dir.), *Afrique, terre d'histoire*, Paris, Karthala, 2007, pp. 415-434.

14. Archives personnelles de G.-D. Vuillemin.
15. Lettre de démission du 7 janvier, consultée par Marcel Kabanda dans les archives de G.-D. Vuillemin, auquel il tient à exprimer sa gratitude. Voir *Le Monde*, 4 février 1964, repris dans *Remarques africaines*, Bruxelles, VI, 4, 22.02.1964, pp. 83-84.
16. *Témoignage chrétien*, 6 février 1964. Voir J.-C. Willame, *Aux sources de l'hécatombe rwandaise*, Bruxelles-Paris, Cedad-Harmattan, 1995, pp. 74-75.
17. *Le Monde*, 6 février 1964.
18. Pape Paul VI, télégramme du 6 février 1964, cité dans le dossier n° 258, RFMAE, Afrique Levant, envoyé par l'ambassadeur Marc Barbey à la Direction Afrique Levant, le 14 février 1964.
19. Cité par R. Lemarchand, *op. cit.*, 1970, p. 224.
20. *Kinyamateka*, n° 5, février 1964.
21. Texte publié par le ministère des Affaires étrangères à Kigali, in *Rwanda, Carrefour d'Afrique*, éditorial, n° 31, mars 1964.
22. A. Perraudin, *Un Evêque au Rwanda*, Saint-Maurice, 2003, pp. 415 et 424-427.
23. *Vivante Afrique*, n° 236, janvier-février 1965, p. 65.
24. Jean-François Doudinot de la Boissière, 21 décembre 1968, RFMAE, Afrique-Levant, 1966-1972, Dossier n° 27, «Police et sécurité».
25. Une phrase de la chanson citée de mémoire, nous ne connaissons pas l'auteur.
26. Timbre dessiné par Antoine Nyetera, un Tutsi qui affichait ainsi, comme beaucoup, une identité hutu, avant de se joindre, dans les années 2000, à la campagne révisionniste lancée en France sur le génocide de 1994 (voir 4^e partie).
27. *Ingingo z'ingenzi mu mateka y'u Rwanda [principales phases de l'histoire du Rwanda]*, édité par le bureau d'information de la présidence de la République, juillet 1972, p. 3.
28. Voir annexe 8, in Antoine Mugesera, *Imibereho y'abatutsi kuri Repubulika ya mbere n'iya kabiri (1959-1990)*, Kigali, Les Éditions Rwandaises, 2004, pp. 401-416.
29. Pour plus de détails, voir *ibidem*, pp. 211-278.

Chapitre 6. LA « RÉVOLUTION MORALE » ET LA RÉPUBLIQUE
DES QUOTAS (1973 À 1990)

1. D. de Lame, *Une colline entre mille ou le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*, MRAC, Tervuren, 1996, pp. 285-286.
2. B. Paternostre de la Mairieu, *À la source du Nil, les mille collines du Rwanda*, Paris, Téqui, 1985, p. 31.
3. J.-C. Willame, « La panne rwandaise », *La Revue nouvelle*, décembre 1990, pp. 59-66.
4. Groupe Tiers monde, *Rwanda. Mille collines mille problèmes, mille projets*, Quintin (Côtes d'Armor), 1987, pp. 16, 129.
5. K. Mohr, « Ist unser Partnerland Ruanda eine Demokratie? », *Ruanda Revue*, Mayence, décembre 1987, pp. 4-5.
6. G. Theunis, « Une philosophie pour *Dialogue* », *Dialogue*, n° 121, mars-août 1987, pp. 21-31.
7. *Kinyamateka*, n° 1218, janvier 1986.
8. Par exemple en 1989, voir L. Uwizeyimana, « L'équilibre ethnique et régional dans l'emploi », *Dialogue*, n° 146, mai-juin 1991, pp. 15-31.
9. J.-F. Dupaquier, *op. cit.*, 2010, p. 32.
10. Ministère de l'Enseignement primaire et secondaire, *Dynamique des équilibres ethnique et régional dans l'enseignement secondaire rwandais. Fondements, évolution et perspective d'avenir*, Kigali, mai 1986.
11. *Ibid.*, p. 67.
12. Le 4^e congrès du MRND, cité in Ministère de l'Enseignement primaire et secondaire, *op. cit.*, 1986, p. 88.
13. *Kinyamateka*, n° 1241, décembre 1986.
14. Maniragaba Balibutsa, « Le mythe des fils de Gihanga ou l'histoire d'une fraternité toujours manquée? », in F.X. Bangamwabo et al., *Les relations interethniques au Rwanda à la lumière de l'agression d'octobre 1990. Genèse, soubassements et perspectives*, Ruhengeri, Éditions universitaires du Rwanda, 1991, p. 73.
15. Coopibo, Fos, Ncos, Vredeseilanden, *Le Rwanda. Et maintenant?*, Bruxelles, Coopibo, novembre 1990, p. 4.
16. G. Logiest, *op. cit.*, 1988, p. 42; Ministère de l'Intérieur (République rwandaise), *Rapport d'activité 1984*, multigraphié, Kigali, 1986, pp. 193-194 (« Peuplement du pays par les différentes ethnies »). Voir J.-P. Chrétien, *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs*, *op. cit.*, pp. 319-327.

17. Circulaire n° 2420/A.09 du 25.12.1973, cité in A. Mugesera, *op. cit.*, 2004, p. 95.
18. Habyarimana, interview, *Kinyamateka*, n° 1157, 20 juin 1983.
19. Discours du président Habyarimana, 1^{er} juillet 1982, cité in *Kinyamateka*, n° 1180, juin 1984.
20. F. Reyntjens, «La course à la terre», *Faim et développement, Bulletin du CCFD*, n° 65, janvier 1990, p. 7.
21. Y. Mukagasana, *Les blessures du silence. Témoignages du génocide au Rwanda*, Arles, Actes-Sud, 2001, p. 100.
22. Voir F. Nahimana, *Le Rwanda, émergence d'un État*, Paris, L'Harmattan, 1993.
23. S. Musangamfura, *op. cit.*, 1987.
24. T.M. Lizinde, *La découverte de Kalinga ou la fin d'un mythe. Contribution à l'histoire du Rwanda*, Kigali, Impr. Soméca, 1979, pp. 199-200.
25. R. Nkaka, *op. cit.*, 2012, pp. 288-293. Voir aussi J.-D. Gasanabo, *Mémoires et histoire scolaire : le cas du Rwanda de 1962 à 1994*, thèse, Genève, 2004.

Chapitre 7. L'OPTION DE LA HAINE ANTITUTSI (1990-1992)

1. Voir F. Bézy, *Rwanda. Bilan socio-économique d'un régime. 1962-1989*, Louvain-la-Neuve, Institut des pays en développement, 1990.
2. G. Prunier, *Rwanda, 1959-1995. Histoire d'un génocide*, Paris, Dagorno, 1997, p. 109.
3. Voir J.-P. Kimonyo, *Rwanda, un génocide populaire*, Paris, Karthala, 2008.
4. Coopibo *et al.*, *op. cit.*, 1990, pp. 4 et 23.
5. Jean-Pierre Chrétien, invité à l'Université au printemps de 1990, se rappelle avoir entendu cet intellectuel courageux dire à ses étudiants : «Ici on ne fait pas d'animation, on fait de l'histoire». Il décédera en 1994 en Belgique, victime d'une étrange maladie où beaucoup ont cru déceler l'effet d'un empoisonnement.
6. E. Ntezimana, «Histoire, culture et conscience nationale : le cas du Rwanda des origines à 1900», *Études rwandaises*, I, 4, juillet-septembre 1987, pp. 488-489 (NB. Ce numéro ne sera diffusé qu'en 1990!)
7. J.-P. Chrétien, «Rwanda : la propagande du génocide», in Reporters sans frontières (dir. R. De la Brosse), *Les médias de la haine*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 22-55.

8. J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995. *Kangura* a été publié à raison de 59 numéros en langue rwandaise et 10 en version internationale, entre mai 1990 et mars 1994.
9. *Kangura*, n° 4, novembre 1990, pp. 20-21.
10. *Kangura*, n° 8, janvier 1991, pp. 2-3.
11. *Kangura*, n° 24, novembre 1991, «Si on demandait au général pour quelle raison il a favorisé les Tutsi?».
12. *Kangura*, n° 21, août 1991.
13. *Murwanashyaka*, avril 1991.
14. *Kangura Magazine*, n° 6, 1992.
15. *Kangura*, n° 6, décembre 1990: «Appel à la conscience des Bahutu» suivi des «10 commandements», textes présentés comme provenant de «Bahutu vivant à l'étranger» qui invitent «tous les Bahutu à renforcer l'unité». Voir J.-P. Chrétien, «Presse libre et propagande raciste au Rwanda. *Kangura* et "les 10 commandements du Hutu"», *Politique africaine*, n° 42, juin 1991, p. 109-120.
16. *Kangura*, n° 46, juillet 1993, pp. 15-16.
17. P. Uvin, *L'aide complice. Coopération internationale et violence au Rwanda*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 163-166.
18. F.-X. Nsanzuwera, *La magistrature rwandaise dans l'étau du pouvoir exécutif. La peur et le silence, complices de l'arbitraire*, Kigali, CLADHO, 1993, p. 29. Sur cette idéologie, voir J.-P. Chrétien, *Le défi de l'ethnisme*, rééd., Paris, Karthala, 2012; id., *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs*, *op. cit.*, pp. 337-375.
19. *Kangura*, n° 4, novembre 1990. Voir J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, pp. 163-65.
20. *Kangura*, n° 6, décembre 1990, p. 17.
21. *Ibid.*
22. *Kangura*, n° 13, avril 1991, p. 12.
23. *Kangura*, n° 17, juin 1991, p. 3, éditorial.
24. *Kangura*, n° 27, décembre 1991.
25. *Kangura Magazine*, n° 3, janvier 1992.
26. «Pour une stratégie de la victoire de la victoire du Rwanda», document n.d. proposé par Ferdinand Nahimana, «directeur de l'Orinfor, premier vice-président du CRP», au Cercle des républicains progressistes (TPIR K0035025-K0035029).
27. *Kangura*, n° 32, février 1992, p. 9.
28. *Kangura*, n° 31, janvier 1992, pp. 7-9.
29. *Kangura*, n° 33, mars 1992. Jean Barahinyura fait partie des fondateurs de la CDR.

30. Bureau d'information de la présidence de la République, *Ingingo z'imigenzi mu mateka y'u Rwanda*, Kigali, 1972 (extraits traduits en français par nous), pp. 79 et 95.

31. MRNDD, Mouvement républicain national pour le développement et la démocratie.

32. Projet *Gukwirakwiza no gushimangira Interahamwe* («Dissémination et renforcement des Interahamwe»), Secrétariat général du MRND, 3 p.

33. André Louis, Secrétaire général de l'IDC, 8 février 1992, «La démocratisation du Rwanda. La situation au début de l'année 1992» (dossiers de la Commission sénatoriale belge de 1997 sur le Rwanda, mis à notre disposition par le sénateur Alain Destexhe). Cf. L. Saur, *op. cit.*, 1998.

34. J. Bertrand, *Le piège de l'histoire. L'opposition démocratique avant le génocide (1990-1994)*, Paris, Karthala, 2000, pp. 135-211.

35. Cette militante MDR, une Hutu, qui dirigera le gouvernement de transition en 1993, sera assassinée par la Garde présidentielle dès la nuit du 6 au 7 avril 1994.

36. Discours de Kabaya, texte publié dans le journal d'opposition *Isibo*, n° 77, 22-29 novembre 1992, pp. 6-9. Cf. la traduction du linguiste rwandais Thomas Kamanzi, URL: rwanda94.pages-perso-orange.fr/sitepers. Recherché pour incitation à la haine et à la violence, l'homme quitta mystérieusement le pays. Après quelques mois en Espagne, il alla s'installer au Canada. Récemment extradé, il attend aujourd'hui son jugement au Rwanda.

37. E. Karemera, MRND, Kigali, 24.08.1991 (collection Linda Melvern). Sur cette note de 12 pages, voir aussi A. Des Forges (dir.), *op. cit.*, 1999, pp. 82-83.

38. A. Des Forges, *op. cit.*, 1999, pp. 77-79.

39. Assemblée nationale, *Enquête sur la tragédie rwandaise (1990-1994)*, 4 vol., Paris, 1998. Document référencé ci-dessous par AN. Voir aussi G. Périès et D. Servenay, *op. cit.*, 2007, pp. 161-226.

40. AN, vol. I, p. 79. Sur cette «fausse attaque», voir aussi AN vol. II, pp. 122 et 173. En appui à ce montage, RFI, diffuse le 5 octobre l'étrange «témoignage» d'un certain «Gérard Barda», présenté comme «un journaliste français de passage à Kigali» et qui parle de rebelles venus du Nord «qui avaient infiltré la population de Kigali avant les événements du 1^{er} octobre».

41. «Rapport de la commission nationale indépendante chargée de rassembler les preuves montrant l'implication de l'État français dans le génocide perpétré au Rwanda en 1994», Kigali, novembre 2007, pp. 78-80.

42. AN, vol. I, p. 278.
43. *Ibid.*, p. 134.
44. *Ibid.*, p. 187.
45. Mission effectuée par Éric Gillet et André Jadoul, avocats au Barreau de Bruxelles, du 9 au 17 janvier 1992, en qualité de mandataires de la Ligue belge de défense des droits de l'homme. Voir D. Bideri, *Le massacre des Bagogwe. Un prélude au génocide des Tutsi. Rwanda, 1990-1993*, Paris, L'Harmattan, 2009.
46. *Rwanda Rushya*, n° 10, août 1991, pp. 3-4.
47. *Kangura*, n° 24, novembre 1991, «Aucun massacre de Bagogwe ni à Kinigi, ni ailleurs dans le nord du Rwanda».
48. Texte publié dans le journal *Ijambo*, n° 40 et 41, avril 1992.
49. F.-X. Nsanzuwera, *op. cit.*, 1993, pp. 53-60
50. *Kanguka*, du 30 juin 1992, «Liste des victimes des massacres du Bugesera», pp. 13-16.
51. Note du 17 décembre 1990 (AN, vol. I, p. 135).
52. Entretien avec J.-P. Chrétien, 1995.
53. Copie de lettre manuscrite, Archives personnelles de J.-P. Chrétien.
54. FIDH et Human Rights Watch, *Rapport de la commission internationale sur les violations des Droits de l'homme au Rwanda depuis le 1^{er} octobre 1990*, Paris, mars 1993.

Chapitre 8. LES ASSASSINS DE L'ESPOIR (1993-AVRIL 1994)

1. F. Nahimana, «Le Rwanda: problèmes actuels. Solutions», 21.02.1993; cf. J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, p. 137.
2. *Kangura*, n° 40, mars 1993.
3. *Kangura*, n° 39, février 1993, «Pour que cette guerre s'arrête, il est nécessaire que la CDR et le FPR se rencontrent».
4. Voir J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, p. 132.
5. *Kangura*, n° 48, août 1993, pp. 9-10.
6. *Kangura* n° 47, août 1993, p. 5: Hassan Ngeze, «Les accords d'Arusha seront-ils appliqués?».
7. Sur cette évolution, voir J. Bertrand, *op. cit.*, 2000.
8. *Kangura*, n° 54, janvier 1994, éditorial.
9. J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, p. 274 («Le général Dallaire et ses soldats tombés dans le piège des femmes fatales»).
10. *Ikindi*, n° 32, décembre 1993, pp. 9-10, T. Nsengiyumva, «La réconciliation nationale: nos dirigeants se trompent de stratégie».

11. J.-P. Chrétien, *et al.*, *op. cit.*, 1995, pp. 66-69. Les enregistrements utilisés de la RTLTM provenaient d'une collection entreposée à l'ORINFOR en septembre 1994. Une copie en a été déposée à l'association Reporters sans frontières en décembre 1995. Celle-ci et d'autres collections ont été rassemblées dans les archives du parquet du TPIR, qui a procédé à leur transcription et traduction en vue du «procès des médias» qui s'est tenu à Arusha en 2002.
12. *Kangura*, n° 46, juillet 1993.
13. A. Sibomana, propos recueillis par R. Ménard : «Jamais il n'y a eu sur cette station des appels à la haine», *La lettre de Reporters sans frontières*, octobre 1994, p. 6.
14. *Kanguka*, n° 88, 26 janvier 1994.
15. F. Nahimana, «Lettre au chers amis», 28.03.1994. Cf. A. Des Forges (dir.), *op. cit.*, 1999, pp. 134-135.
16. Gaspard Gahigi, RTLTM, 29 décembre 1993.
17. TPIR, procès des médias, document TPIR K0032493.
18. TPIR, *ibid.*
19. RTLTM, 25 octobre 1993.
20. RTLTM, 26-29 novembre 1993.
21. RTLTM, 12 décembre 1993.
22. Noter que les «travaux forcés» relevaient des contraintes coloniales. Les «sarclages pour le chef tutsi» demanderaient à être explicités pour aller au-delà des clichés des séances «d'animation» politique hebdomadaires organisés par le parti unique MRND.
23. Cf. F. Nahimana, *Le Rwanda. Émergence d'un État*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 318.
24. *Kangura*, n° 58, mars 1994, extrait de l'éditorial.
25. *Kangura*, n° 57, février 1994 : «Si le Président Habyarimana a encore de la force qu'il le prouve».
26. Noël Hitimana, RTLTM, 3 avril 1994.
27. J. Hatzfeld, *op. cit.*, 2003, pp. 72-78.
28. M. Levène et P. Roberts, *The Massacre in History*, New York, Berghahn Books, 1999.
29. Voir J.-F. Dupaquier, *op. cit.*, 2010, pp. 263-295.

Chapitre 9. LE GÉNOCIDE (AVRIL-JUILLET 1994) :

LES MOTS ET LES CHOSES

1. Jean Kambanda, RTL, 13 mai 1994.
2. Témoignage du Major Maczka, cité par Linda Melvern, *Complicités de génocide. Comment le monde a trahi le Rwanda*, Paris, Karthala, 2010, p. 233.
3. M. Bührer, *Rwanda. Mémoire d'un génocide*, Paris, Cherche Midi, 1996, p. 42.
4. Voir A. Des Forges (dir.), *op. cit.*, 1999 ; J.-P. Chrétien et J.D. Gasanabo, «Le génocide des Tutsi du Rwanda», in B.Lefebvre et S. Ferhadjian (éds.), *Comprendre les génocides du XX^e siècle. Comparer-Enseigner*, Paris, Bréal, 2007, pp. 130-153.
5. J. Hatzfeld, *op. cit.*, 2003.
6. African Rights éd., *Rwanda. Death, despair and defiance*, Londres, 1995, pp. 291-315.
7. W. Blam, «Témoignage à Kibuye. Le génocide comme instrument politique "moderne"», in J.-P. Chrétien, *Le Défi de l'ethnisme*, édition de 1997, pp. 101-121.
8. L. de Vulpian, *Rwanda. Un génocide oublié ? Un procès pour la mémoire*, Bruxelles, éd. Complexe, 2004.
9. J. Hatzfeld, *op. cit.*, 2003.
10. Les reportages les plus lucides ont été publiés en France dans *Libération*, *L'Humanité*, *La Croix*, *Le Figaro* et *L'Événement du jeudi*, en Angleterre dans *The Guardian*, en Allemagne dans *Der Spiegel*, en Belgique dans *Le Soir de Bruxelles* et *La Libre Belgique*.
11. P. Verwimp, «Testing the Double-genocide thesis for central and southern Rwanda», *Journal of conflict resolution*, août 2003, pp. 423-442.
12. Radio Muhabura, la radio du FPR, déjà évoquée, était beaucoup moins audible. Le contenu de ses émissions était virulent à l'égard du régime, elle essayait de susciter des désertions dans l'armée, mais sans contenu raciste.
13. Témoignage de Valérie Bemeriki pour le TPIR.
14. RTL, interview de Jean Kambanda, 21 juin 1994.
15. W. Blam, *op. cit.*, pp. 106-114.
16. Kantano Habimana, RTL, 26-28 mai 1994.
17. *Idem*, 30 mai 1994.
18. *Idem*, 24 juin 1994.
19. TPIR, procès des médias, jugements en appel du 28 novembre 2007, pour Nahimana, Barayagwiza et Hassan Ngeze.

20. Radio Rwanda, 21 avril 1994.
21. Gaspard Gahigi, RTL, 3 juin 1994.
22. Ananie Nkurunziza, RTL, 5 juin 1994.
23. Kantano Habimana, RTL, 15 et 17 mai 1994.
24. *Idem*, 4 juin 1994.
25. Gaspard Gahigi, RTL, 30 mai 1994.
26. Georges Ruggiu, RTL des 28-30 juin 1994.
27. Kantano Habimana, RTL, 14 et 13 mai 1994.
28. S. Straus, *The Order of Genocide. Race Power and War in Rwanda*, Ithaca, Cornell University Press, 2006, p. 128.
29. F. Baillette, «Figures du corps, ethnicité et génocide au Rwanda», *Quasimodo*, n° 6, Montpellier, 2000, pp. 7-38; C. Vidal, «Le génocide des Rwandais tutsi : cruauté délibérée et logique de haine», in F. Héritier (éd.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996, pp. 325-366.
30. Kantano Habimana, RTL, 2 juillet 1994.
31. J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, pp. 327-330.
32. RTL, 3 juin 1994.
33. S. Straus, *op. cit.*, 2006, p. 11. (chapitres 5 et 6, pp. 122-175, sur «ce que les perpétrateurs disent des motifs du génocide» et sur «la logique» de ce dernier).
34. L. Saur, *op. cit.*, 2012, pp. 1949-1953 (sur «la portée universelle de la révolution sociale rwandaise» selon le leader jociste Jacques Meert). Du même auteur, *op. cit.*, 1998.
35. A. Des Forges, *op. cit.*, 1999, p. 466.
36. Ananie Nkurunziza, RTL, 14 mai 1994.
37. Kantano Habimana, RTL, 11 mai 1994.
38. Valérie Bemeriki, RTL, 3 juin 1994.
39. Ananie Nkurunziza, RTL, 21 juin 1994.
40. *Ibid.*
41. Kantano Habimana, RTL, 18 mai 1994.
42. Gaspard Gahigi, RTL, 25 juin 1994.
43. Gaspard Gahigi, Bemeriki Valérie, Ananie Nkurunziza, RTL, 28-30 juin 1994.
44. Ananie Nkurunziza, RTL, 24 ou 25 mai 1994.
45. Kantano Habimana, RTL, 1^{er} juillet 1994.
46. Cf. J.-P. Chrétien, «Un “nazisme tropical” : du racisme au génocide», in *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs*, *op. cit.*, pp. 357-375.
47. Radio France Internationale, 09.12.2006, émission *Géopolitique* de Richard Labévière, «Rwanda – Justice et impunité», avec Jacques Hogard et André Guichaoua.

48. J. Chapoutot, *Le nazisme. Une idéologie en actes*, Paris, La Documentation française, coll. «La Documentation photographique», n° 8085, 2012, pp. 7-16.
49. J.-P. Chrétien, «La réduction raciale» et «Un ethnisme qui couvre un racisme», chap. 7 et 8 du *Défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi*, *op. cit.*, 2012, pp. 175-234.

Chapitre 10. AFRIQUE CENTRALE: L'OBSESSION ETHNISTE

1. Lettre de B. Boutros-Ghali transmettant le rapport de la commission des experts indépendants, in *The United Nations and Rwanda, 1993-1996*, Blue Books, vol. X, New York, 1996, document 92, pp. 345-361.
2. *Le Courrier d'Afrique*, Léopoldville, 22.06.1953 (cité in C. Deslaurier et D. Nizigiyimana, *Paroles et écrits de Louis Rwagasore*, Paris, Karthala, 2012, p. 41).
3. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique*, Paris, Fayard, 1989; J.-L. Amselle et E. Mbokolo (dir.), *op. cit.*, 1985; J.-P. Chrétien et G. Prunier (dir.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989.
4. *Archives africaines de Bruxelles*, Ruanda-Urundi, POL 4826, p. 219.
5. *Urundi*, forme swahili du nom du Burundi, employée à l'époque coloniale.
6. R. Lemarchand, *op. cit.*, 1970, pp. 343-401.
7. Message diffusé sur la radio, cité par J.-P. Chrétien, *Burundi. L'histoire retrouvée*, Paris, Karthala, 1993, p. 431.
8. J.-P. Chrétien et J.-F. Dupaquier, *Burundi 1972. Au bord des génocides*, Paris, Karthala, 2007, pp. 109-113.
9. L. Malkki, *Purity and Exile. Violence, Memory And National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, 1995.
10. J.-P. Chrétien, A. Guichaoua et G. Le Jeune, *La crise d'août 1988 au Burundi*, Cahiers du C.R.A., n° 6, Paris, Afera-Karthala, 1989, pp. 55, 137, 182-183.
11. R. Gahutu, *Fondements de l'unité et développement au Burundi*, Montréal, multigraphié, 1990, pp. 11-14.
12. H. Cochet, «Du conflit État-paysannerie au conflit ethnique?», in J.-P. Chrétien et M. Mukuri (dir.), *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violence et certitudes «ethniques»*, Paris, Karthala, 2002, p. 443-455.

13. J.-P. Chrétien, «Le clivage ethnique. Les jeux du pouvoir, de la peur et de la "race"», in *La crise d'août 1988 au Burundi*, *op. cit.*, p. 51.
14. A. Ould Abdallah, *La diplomatie pyromane*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, pp. 65-69.
15. A. Destexhe, *Le Monde*, 14 nov. 1996.
16. Voir J.-P. Chrétien, *op. cit.*, 2012, pp. 65-173.
17. D. Evrard, «Comment la réconciliation avec l'Allemagne fut possible», *Traits d'union. Rwanda*, n° 8, 01.07.1995, p. 17.
18. Comité rwandais d'action démocratique, *Le Rwanda ou l'urgence politique*, Stoumont, 29.08.1994, p. 19.
19. *Le Soir de Bruxelles*, 02.12.1994.
20. P. Ntakarakorwa, «Encadrement de la jeunesse au camp de Kibumba», *Dialogue*, n° 191, juin 1996, p. 15.
21. Collectif des ONG du Rwanda, pôle de Goma, «Analyse de la situation sociopolitique», Goma, 26.07.1994, pp. 4-5.
22. RDR, «Programme de retour rapide, définitif et pacifique des réfugiés rwandais, problématique et lignes d'action», Trois Ponts (Belgique), Angers, juillet 1996, p. 5.
23. Solidaires-Rwanda, *Le non-dit sur les massacres au Rwanda, II*, Bukavu, janv. 1995, p. 11.
24. Par exemple, Médecins sans frontières, *Deadlock in the Rwandan refugee crisis: virtual standstill or repatriation.*, rapport diffusé en janvier 1995.
25. L. Saur, *op. cit.*, 1998.
26. C. Braeckman, *Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*, Paris, Fayard, 1996, p. 306.
27. Déclaration faite à Bukavu et publiée dans le n° 70 de *Kangura*, mai 1995, p. 8 («version internationale» diffusée depuis Nairobi).
28. A. Ngamije, «Réfugiés rwandais : quel avenir?», *Dialogue*, n° 181, mars 1995, pp. 31-32.
29. RDR, «Programme de retour...», *op. cit.*, 1996, p. 12.
30. J.-C. Willame, *L'ONU au Rwanda*, Liège, Labor, 1996, p. 84.
31. E. Mbugulize, «Bilan de quatre années catastrophiques», *Traits d'union. Rwanda*, n° 6, déc. 1994, p. 25.
32. W. Schonecke, secrétaire pastoral de l'épiscopat est-africain, lettre au théologien laïque Laurien Ntezimana, 20.01.1995 (citée par J.-P. Chrétien, *op. cit.*, 2012, p. 84).
33. H. Strizek, *Ruanda und Burundi. Von der Unabhängigkeit bis zum Staatszerfall*, Munich, Weltforum-Verlag, 1996, p. 250.

34. «De Charybde en Scylla?», Butare, 15.09.1994, cité dans J.-P. Chrétien, *op. cit.*, 2012, p. 92.
35. J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, pp. 95-106.
36. «Mémorandum sur la situation politique du Rwanda», Bukavu, 14.10.1994.
37. Sœur Césarie Mukarwego, «Reconstruisons-nous ce que nous avons détruit?», *Dialogue*, n° 189, février-mars 1996, p. 81.
38. Sur cet arrière-plan historique, voir : C. Young, *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, CRISP, 1968 ; J.-C. Willame, *L'odyssée Kabila. Trajectoire pour un Congo nouveau?*, Paris, Karthala, 1999 ; T. Bakajika Banjikila, *Épuration ethnique en Afrique. Les «Kasaïens» (Katanga 1961-Shaba 1992)*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; M. Ruhimbika, *Les Banyamulenge (Congo-Zaïre) entre deux guerres*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; A. Tegera, *Les Banyarwanda du Nord-Kivu (RDC) au XX^e siècle. Analyse historique et socio-politique d'un groupe transfrontalier (1885-2006)*, thèse, Paris 1, juin 2009.
39. Pour la critique de ces chiffres, voir A. Lambert et L. Lohle-Tart, *La surmortalité au Congo (RDC) durant les troubles de 1998-2004 : une estimation des décès en surnombre, scientifiquement fondée à partir des méthodes de la démographie*, International rescue committee, 2008.
40. Kā Mana, *À cœur ouvert. Confessions d'un croyant africain*, Yaoundé, Clé-Cipcre, 2006, p. 181.
41. Munanira (éditeur : abbé Léonard Kamalebo Bulambo), septembre 1995, éditorial : «Le Munyamulenge regagne enfin son bercail».
42. Groupe Milima, *Rapport sur le massacre des Banyamulenge. Un lourd bilan sciemment oublié (août-octobre 1996, région Sud-Kivu)*, Bujumbura-Bukavu, avril-mai 1997.
43. Sur toute cette période de l'histoire récente du Congo, cf. G. Prunier, *op. cit.*, 2009.
44. C. Braeckman, «Kinshasa fait bonne figure dans le malheur», *Le Soir de Bruxelles*, 02.09.1998.
45. D. Sakombi Inongo, «Les défis de Jésus Christ», 10/09/98, URL : www.rdcongo.gov.cd/2revue/communiques/rdc/communique002.html
46. L. Lokenge, «Les Tutsi, gendarmes des Américains en Afrique», *Congonline*, octobre 2003, URL : www.congonline.com/Forum1/Forum01/Lokenge01.htm

47. Cf. J.-P. Chrétien, «Dix ans après le génocide des Tutsis au Rwanda. Un malaise français?», *Le Temps des médias*, n° 5, automne 2005/2, p. 70.
48. D. Banota, «Génocide tutsi de 1994: élément central du Plan d'asservissement du Congo», *Demain le Congo*, 5 juin 2000.
49. URL: www.congonline.com/Forum1/Forum01/Tshitenga02.htm; texte non signé repris en mai 2005 sur le site congolais www.culturek.net (qui a disparu depuis).
50. URL: www2.minorisa.es/inshuti/genocid4.htm, 9 juin 2000.
51. J.-P. Chrétien, «Un "nazisme tropical" au Rwanda? Image ou logique d'un génocide», *Vingtième siècle*, n° 48, octobre-décembre 1995, pp. 131-142.
52. L. Joris, *L'heure des rebelles*, Arles, Actes Sud, 2007, pp. 72-75.
53. Prof. Bucyalimwe Mararo, Ph. D., *Interprétation des événements de la région des Grands Lacs à la lumière du document The Protocols of Zion*, Rutshuru, 15 juin 1994, 4 p. Cité par A. Tegera, *op. cit.*, 2009, pp. 317-318.
54. V.E. Mardsen, *Protocols of the learned elders of Zion*, Torrance (Californie), The Noontide Press (éditions d'extrême droite), 1986. Cf. P.-A. Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, Paris, Berg international-Fayard, 2004, pp. 328-330.
55. *Grands-Lacs Confidentiel*, 29.05.2000, 24.05.2002, 23.12.2007, 29.09.2007, 27.12.2007, 30.06.2008...
56. *Le patriote*, «Mututsi aende inje. Mkongomani aongoze inchi! [Que le Tutsi parte – Que le Congolais soit maître chez lui!], en sigles MAI – MAI», mardi 09.02.2000 (collection J.-P. Chrétien).
57. E. M. Nashi, «Médias et diplomatie: la guerre du Congo dans le journal», *La Revue Nouvelle*, n° 9, tome 117, sept. 2003, pp. 96-109. URL: <http://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/5586>, 2002.

**Chapitre 11. FRANCE-EUROPE-AMÉRIQUE: LA MÉMOIRE
D'UN GÉNOCIDE DÉFIÉE PAR LA BANALISATION D'UN RACISME**

1. J. Amalric, *Libération*, 05.07.1994.
2. A. Des Forges (dir.), *op. cit.*, 1999, pp. 731-739. Voir aussi L. Melvern, *Complicités de génocide. Comment le monde a trahi le Rwanda*, Paris, Karthala, 2010.
3. R. Dallaire, *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*, Québec, Libre expression, 2003, p. 361.

4. A. Des Forges, *op. cit.*, 1999, p. 730.
5. J. Lacouture, *Mitterrand. Une histoire de Français*, Paris, Le Seuil, 1998, t. 2, p. 452-463.
6. J.-F. Bayart, «Bis repetita : La politique africaine de François Mitterrand de 1989 à 1995», in S. Cohen (dir.), *Mitterrand et la sortie de la guerre froide*, Paris, PUF, 1998, pp. 251-286.
7. AN, vol. I., p. 340.
8. *Ibid.*, pp. 134 et 187.
9. OUA, *Le génocide qu'on aurait pu stopper. Rapport du Groupe international d'éminentes personnalités pour enquêter sur le génocide de 1994 au Rwanda et ses conséquences*, Addis Abéba, 2000, p. 8.
10. J. Morel, *op. cit.*, 2010, pp. 261-475.
11. J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, pp. 207 et 277.
12. *L'Aube de la démocratie* (organe du Frodebu), éditorial, n° 35, avril 1994.
13. *Rapport d'expertise. Destruction en vol du Falcon 50. Kigali (Rwanda)*, Cour d'appel de Paris, affaire suivie par les juges Nathalie Poux et Marc Trévidic, 05.01.2012.
14. J.-F. Dupaquier, *op. cit.*, 2010, pp. 274-279.
15. Par exemple F. Reyntjens, *Rwanda. Trois jours qui ont fait basculer l'histoire*, Bruxelles, Institut africain, 1995, pp. 44 et 131.
16. G. Prunier, *op. cit.*, 1997, pp. 259-265.
17. H. Dumas, «Banalisation, révision et négation : la "réécriture" de l'histoire du génocides Tutsi», *Esprit*, n° 5, mai 2010, pp. 85-102 ; M. Koksas, «Rwanda. Un négationnisme presque parfait», *La Revue Nouvelle*, n° 4, avril 2009, pp. 86-92 ; Y. Ternon, A. Mugiraneza et G. Bensoussan (éds.), «Rwanda, quinze ans après. Penser et écrire l'histoire du génocide des Tutsi», *Revue d'Histoire de la Shoah*, n° 190, janvier-juin 2009 ; J.-P. Chrétien, «Le génocide du Rwanda : un négationnisme structurel», *Hommes & Libertés*, N° 15, juillet/août/septembre 2010, URL : <http://www.ldh-france.org/H-L-151-Le-genocide-du-Rwanda-un.html>.
18. P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987, p. 9.
19. S. Smith, «Habyarimana. Retour sur un attentat non élucidé», *Libération*, 29.07.1994.
20. Sur la rhétorique du «deuxième génocide», cf. J.-P. Chrétien, *op. cit.*, 2012, pp. 91-141.
21. AN, vol. I, pp. 233-234.
22. J.-L. Bruguière, «Délivrance de mandats d'arrêt internationaux, Ordonnance de soit-communiqué», Tribunal de Grand instance de Paris, 17.11.2006, p. 61.

23. Cf. J.-P. Chrétien, art. cit., 2005, pp. 59-75; idem, «France et Rwanda: le cercle vicieux», *Politique africaine*, n° 113, mars 2009, pp. 121-137.
24. P. Péan, *op. cit.*, 2005, pp. 7-25 («Target is hit»).
25. *Ibid.*, pp. 41 et 44.
26. A. Hampaté Ba, *L'étrange destin de Wangrin*, Paris, C. Bourgeois, coll. «10/18», 1999.
27. I. Jacob, *Dictionnaire rwandais-français*, Kigali, INRS, 1985, t. I, p. 269.
28. *La Libre Belgique*, 01.06.1994.
29. A. Adler, «Aristocraties armées», éditorial du *Courrier international*, 15.12.1994.
30. Id., «Zaire: la main de l'Ouganda, les arrière-pensées des États-Unis», *Courrier international*, 07.11.1996. En 2009, réagissant à un pamphlet de Pierre Péan contre Bernard Kouchner, cet auteur prendra conscience des limites de ce type de géopolitique et des relents antisémites de la dénonciation de positions dites «cosmopolites»: «l'horreur et l'ampleur du génocide tutsi commandent, à ce jour, à la France, de réparer ce qui est réparable, au bénéfice tout d'abord des victimes. C'est ce que Bernard Kouchner a compris depuis fort longtemps, c'est l'une des origines du véritable contrat qui a été passé pour l'abattre.» (*Le Figaro*, 06.02.2009).
31. J. de Barrin, *Le Monde*, 07.10.1990.
32. J.-P. Langellier, «Vaincre la peur au Rwanda», *Le Monde*, 27.07.1994.
33. *Terreslointaines. Revue missionnaire des jeunes*, Paris, novembre 1987, notamment pp. 2-3, 10 et 12-13.
34. J.-L. Vernal et Franz, *Jugurtha. Le grand ancêtre*, Bruxelles, Lombard, 1985.
35. P. Del Perugia, *Les derniers rois mages*. Paris, Gallimard, 1970 (réédité chez Phébus en 1978 et chez Payot en 1993).
36. J. Garcin, «Le Renaudot pour Scholastique Mukasonga, la pharaonne noire du Calvados», *Le Nouvel Observateur*, 07.11.2012.
37. S. Mukasonga, *Notre-Dame du Nil*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 71 et 82.
38. M. Tegegne, «Gojjam». *The stigma, the Abyssinian pariah*, Genève, Gihon books, 1993 (réédition en 1997).
39. Gn, 2, 10; 10, 7; 10, 29 et 25, 18.
40. Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif*, 1764-1767, entrée «Augure».

41. «Les Batutsi II. L'histoire confisquée», *Annales de Havila*, n° 5, Bruxelles, juillet 2001 ; «Memorandum de Havila. Adresse à son Excellence le président Nelson Mandela», Bruxelles, avril 2000.

42. Cf. J.-P. Chrétien, «Découverte d'une culture africaine et fantasmes d'un missionnaire. Le *Dictionnaire français-kirundi* du Père van der Burgt (1903) entre ethnographie, exégèse biblique et orientalisme», *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 01, printemps 2010, URL : <http://afriques.revues.org/363>

43. A. Fabre d'Olivet, *La langue hébraïque restituée et le véritable sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale*, Paris, Barrois, 1816.

44. Les trois étoiles qui ont remplacé le tambour et l'épi de sorgho de la monarchie sur le drapeau national quand le Burundi est passé au régime républicain en novembre 1966, se référaient à la devise en trois points (Unité, travail, progrès) prolongeant elle-même la devise du parti nationaliste Uprona à l'Indépendance (Dieu, roi, patrie), marquée par les trois doigts tendus lors des manifestations publiques rassemblant massivement les Hutu comme les Tutsi.

45. A. Hartmann, «A Tutsi Pesach? Local rabbi to lead seder for tribe that may have Jewish origins», *Washington Jewish week*, 29.03.2006. L'article fait d'ailleurs écho à des réserves. Rappelons que la fête annuelle du *kurya umwaka* («manger l'année») n'était pas une «fête tutsi», mais un rituel agraire et familial concernant tous les Barundi, Hutu et Tutsi.

46. E. Kennes, «Judaïsation des Tutsis : identité ou stratégie de conquête», *Grands-Lacs Confidentiel*, 18 mars 2000. Repris par exemple en septembre 2009 dans <http://kongolibre.over-blog.com/article-judaïsation-des-tutsi-strategie-pour-conquerir-lafrique-par-eric-kennes-cedaf-72149952.html>, et aussi dans le catalogue foisonnant des éditions L'Harmattan, par exemple dans B. Tunga dia Lutete, *La crise des Grands Lacs : analyse et pistes de règlement*, Paris-Kinshasa, L'Harmattan-RDC, 2010, p. 40 ou dans R.-A. Kisongo Mazakala, *Africains, nous devons changer. Recommandations appliquées au Congo ex-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 184-188.

47. Voir *ibidem*, p. 188.

48. N. Bancel, «De "l'indigène" à l'Africain. Les colonisés dans les photographies officielles après la Seconde Guerre mondiale», in P. Blanchard et al., *L'autre et nous. «Scènes et types»*, Paris, Syros, 1995, pp. 239-242.

49. C. Reynaud-Paligot, *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, Paris, PUF, 2007, pp. 91-128.
50. Par exemple, D. Tauzin (général), *Rwanda : je demande justice pour la France et ses soldats*, Paris, Jacob-Duvernay, 2011, p. 28.
51. T. Huxley, *The Aryan question and prehistoric man*, 1890, cité par L. Poliakov, *Le mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 215.
52. A. Lainé, «L'anthropologie génétique et la question de la citoyenneté dans la région des Grands Lacs (Rwanda, Burundi)», *Droit et cultures*, 1999, vol. 38, n° 2, pp. 80-106.
53. P.O. Hubinont, J. Hiernaux, T. Massart-Guiot, «Blood groups of the ABO, MN and CDE-cde systems in the native populations of Ruanda-Urundi territories», *Annals of Eugenics*, 1953, 18, pp. 13-21 ; J. Hiernaux, «Données génétiques sur six populations de la République du Congo. Groupes sanguins et rhésus, et taux de sicklémie», *Annales de la société belge de médecine tropicale*, 1962, 2, pp. 145-174.
54. J. Hiernaux, *The People of Africa*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1974, pp. 59-64.
55. Par exemple dans Y. Le Gall *et al.*, «A study of genetic markers of the blood in four Central African population groups», *Human heredity*, Bâle, 1982, 32, pp. 418-428.
56. H. Arendt, «Race-thinking before racism», *The Review of Politics*, janvier 1944, pp. 36-73.
57. R.P. Massion, «Note sur la situation de l'Église au Ruanda», mai 1060 (cité par L. Saur, *op. cit.*, 2012, p. 1691).
58. E. Seillière, *La philosophie de l'impérialisme*, t. I, Paris, Plon, 1907, p. XXXV.
59. Razib Khan, «Tutsi probably differ genetically from the Hutu», *Discover magazine*, août 2011 (magazine scientifique féru de psychobiologie génétique). URL : <http://blogs.discovermagazine.com/gnxp/2011/08/tutsi-differ-genetically-from-the-hutu/#.UcgXqNjfgkE>
60. B.B. Diop, *Murambi, le livre des ossements*, Paris, Zulma, 2011, postface, p. 246.
61. Cf. P.-A. Taguieff, *L'imaginaire du complot mondial. Aspects d'un mythe moderne*, Paris, Mille et une nuits, 2006 ; S. François et E. Kreis, *Le complot cosmique*, Paris, Archè, 2010 ; et aussi R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, 1986.
62. L. de Poncins, *Les forces secrètes de la Révolution, Franc-maçonnerie et Judaïsme*, Paris, Bossard, 1928.

63. «Belges, Américains et Ougandais dans le coup. Un dossier accablant», *Africa international*, n° 272, mai 1994.
64. F. Thual, «Tutsis, en avant toute!», *Le Chroniqueur*, n° 2, novembre 1996, pp. 20-21.
65. F. Foster, «Ruanda: Massakrierung der Wahrheit», *Novo*, n° 20, janvier-fév. 1996, pp. 11-14. Voir aussi B. Crawford, «Von Arusha nach Goma: Wie der Westen den Krieg in Ruanda begann», *Novo*, janvier-fév. 1995, pp. 30-31 (citant notamment un article du *Washington times*, organe proche de la secte Moon, du 11.08.1994).
66. L. LaRouche, «Viewing Africa's current crisis from the vantage point of universal history» (conférence tenue en Allemagne le 26.04.1997, sur «la paix par le développement en Afrique des Grands Lacs»), *Executive intelligence review*, mai 1997, pp. 16-24.
67. G. Prunier, *op. cit.*, 2009, p. 126.
68. URL: www.rwandaaises.com/2008/10/quoloque-debat-sur-le-rwanda-en-france-2007/
69. B. Debré, *Le retour du mwami. La vraie histoire des génocides rwandais*, Paris, Ramsay, 1998. Le génocide des Tutsi serait, selon ce médecin, ancien ministre, l'œuvre cynique du FPR, auteur d'un «plan de tutsification» régionale; il fallait, écrit-il, «se débarrasser des Hutu en trop grand nombre», pourquoi rêver de voir «lions et gazelles gambader ensemble»? (p. 115).
70. «Mémoire adressé au Conseil de Sécurité des Nations unies», présenté comme le «résultat d'investigations menées par la Cellule de la Documentation & Sécurité» du parti d'opposition en exil Partenariat-Intwari.
71. URL: www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=8283
72. P. Péan, *Carnages. Les guerres secrètes des grandes puissances en Afrique*, Paris, Fayard, 2010.
73. *Ibid.*, pp. 75, 364-367.
74. *Le Débat*, n° 163, janvier-février 2011, pp. 142-145. Cf. S. Audoin-Rouzeau, J.-P. Chrétien, H. Dumas, «Le génocide des Tutsi rwandais, 1994: revenir à l'histoire», *Le Débat*, n° 167, nov.-déc. 2011, pp. 61-71.
75. R. Hureauux, «Obama, un blanc déguisé en noir», URL: <http://m.marianne2.fr/index.php?action=article&numero=83684>.

76. E. Herman et D. Peterson, *The politics of Genocide*, New York, Monthly Review Press, 2010. URL : <http://monthlyreview.org/books/politicsofgenocide.php>, 2010 (avant-propos de Noam Chomsky, déjà connu, sur ce plan idéologique, pour son soutien à la liberté d'expression de Faurisson). Voir la critique de l'historien canadien Gerald Caplan, «The politics of denialism: The strange case of Rwanda», 17.06.2010, URL : www.pambazuka.org/en/category/features/65265.

77. Déclaration de cinq avocats nord-américains invités en Corée du Nord, parmi lesquels Peter Erlinder et Christopher Black, deux défenseurs actifs des inculpés du TPIR. *North Korea: The Grand Deception Revealed. The Preliminary Report of the October 2003 National Lawyers Guild/American Association of Jurists Delegation to the Democratic Peoples Republic of Korea*, Neil Berman, Christopher Black, Peter Erlinder, Jennie Lusk, Eric Sirotkin, 20 novembre 2003. URL : http://www.uwpep.org/Index/DELEGATIONS/Entries/2003/11/20_DPRK_NLG_Delegation_Report_2003.html

78. «Le génocide rwandais est un coup d'État tutsi. Les révélations de la congressiste américaine Cynthia McKinney», *Afrique Education*, 31.1.2006, repris dans *Mondialisation.ca*, 17.03.2006. Voir aussi : www.conspiracywatch.info/Cynthia-McKinney-icone-du-conspirationnisme-post-11-Septembre_a518.html

79. «Front patriotique rwandais : véritable auteur des massacres des Hutus et des Tutsis depuis octobre 1990», Cercle rwandais de réflexion, Québec, septembre 1994. URL www.inshuti.org/front.htm et www2.minorisa.es/inshuti/front.htm (pages disparues du net). Voir E. Remacle, V. Rosoux, L. Saur, *L'Afrique des Grands Lacs. Des conflits à la paix ?* Bruxelles, Peter Lang, 2007, p. 109.

80. J. Casoliva et J. Carrero, «L'Afrique des Grands Lacs : dix ans de souffrance, de destruction et de mort», Manresa et Majorque, janvier 2000.

81. P. Guirlet et A. Nicolau, «Entrevue avec Juan Carrero Saralegui», 28.10.2000, revue multilingue *Caravane*, URL : www.alliance21.org/caravan/fr/8/pg20.htm.

82. Par exemple, R P. G. Arconada, *El Pais*, 23.9.1994 (à propos des déplacés tutsi du Burundi) : «Les Tutsi goûtent maintenant au médicament qu'ils ont fait avaler aux Hutu pendant plusieurs siècles».

83. «Le chaudron de l'Afrique centrale», *Bulletin ANB/BIA*, n° 257, 01.05.1994.

84. Site de A. Chevalièras, URL: www.recherches-sur-le-terrorisme.com, interview du colonel Jacques Hogard, «Rwanda: que justice soit faite! Le chef des armées a-t-il trahi des officiers supérieurs français?», décembre 2008. Cf. J. Hogard, *Les larmes de l'honneur. 60 jours dans la tourmente du Rwanda*, Paris, Hugo et Cie, 2005.

85. J. Hatzfeld, *op. cit.*, 2003, pp. 259, 266.

86. TPIR, Affaire ICTR-2000-55A-T, procès contre Tharcisse Muvunyi, séance du 25 mai 2005, 14h35, PV, p. 10. Cf. Jérémie 6, 22-23: «Voici qu'un peuple arrive du pays du nord [...]. Ils tiennent l'arc et le javelot, ils sont cruels et sans pitié.»

87. Isaïe 18, 1-2: «Par delà les fleuves de Kouch [...]. Allez, envoyés rapides, vers une nation élancée et luisante, vers un peuple de près et de loin redoutable, vers une nation vigoureuse et dominatrice dont les fleuves sillonnent le pays».

88. Voir J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, pp. 324-330.

89. Selon l'expression de l'historien rwandais, Antoine Nyagahene, interrogé à *France-Culture* durant le génocide.

Conclusions. PAR-DELÀ LES GRANDS LACS

1. Cité par M. Malagardis, *Sur la piste des tueurs rwandais*, Paris, Flammarion, 2012, pp. 294-295.

2. S. Thomson, «La politique d'unité et de réconciliation nationale au Rwanda: figures imposées et résistance au quotidien», *Genèses*, n° 81, déc. 2010, p. 45.

3. H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1954, pp. 147-148.

4. B. Cyrulnik, *Sauve-toi, la vie t'appelle*, Paris, Odile Jacob, 2012, pp. 178-179.

5. A. Lévy-Willmard, «Shoah: les Alliés dans le silence», *Libération*, 29.10.2012, p. 36; J. Chapoutot, *op. cit.*, 2012, p. 11.

6. Cf. K. A. Appiah, *Le code d'honneur. Comment adviennent les révolutions morales*, Paris, Gallimard, 2012.

7. B. Brecht, *Têtes rondes et têtes pointues*, in *Théâtre complet*, vol. VIII, Paris, L'Arche, 1960, p. 21.

8. W. Köhler, *Gestalt psychology*, New York, Liverigt, 1929, 1947 (celui-ci avait testé les mots takete et balouba auprès

- d'hispanophones); V. Ramachandran et E.M. Hubbard, «Synaesthesia – A window into perception, thought and language», *Journal of Consciousness Studies*, n° 12, 2001, pp. 3-34. URL: cbc.ucsd.edu/pdf/Synaesthesia%20-%20JCS.pdf
9. G. Theunis, *Mes soixante-quinze jours de prison à Kigali*, Paris, Karthala, 2012, p. 137.
10. Dans *Marianne*, septembre 2011, cité par M. Malagardis, *op. cit.*, p. 226.
11. T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, p. 30.
12. Cité in L. de Vulpian, *op. cit.*, 2004, p. 242. Voir aussi : <http://assisesrwanda2001.org/090205.html>.
13. E. Fournier, *La «Belle Juive». De «Ivanhoé» à la Shoah*, Paris, Champs Vallon, 2012; Michaël Prazan, *L'écriture génocidaire. L'antisémitisme en style et en discours*, Paris, Calmann-Lévy, 2005, pp. 175-181.
14. J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, p. 274 (caricature visant le général canadien Dallaire).
15. *Kangura*, n° 6, novembre 1991, pp 6-8 (cité *ibidem*, p. 161).
16. P. Péan, *op. cit.*, 2005, p. 44.
17. URL: www.veritasinfo.fr/article-les-commandos-de-charme-les-femmes-tutsies-du-rwanda-110412091.html, 12 septembre 2012. La graphie *Délira*, au lieu de Dalila, atteste que la culture biblique de l'auteur relève plutôt de propos de cabaret, diffusés sous l'anonymat d'un pseudonyme.
18. J. Streicher, *Warum ist der Jude ein Volksverderber?* («Pourquoi le Juif est un corrupteur du peuple?»), Bayerischer Landtag im München, 1^{er} mai 1925 (URL: der-stuermer.com/deutsch/kampfdemweltschind.htm)
19. Colonel T. Bagosora, «L'assassinat du président Habyarimana ou l'ultime opération du Tutsi pour sa reconquête du pouvoir par la force au Rwanda», Yaoundé, 30.10.1995.
20. B. Cyrulnik, *op. cit.*, 2012, pp. 12, 82, 147.
21. R. Gellately, *Avec Hitler. Les Allemands et leur Führer*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Flammarion, 2003.
22. E. Husson, «Nous pouvons vivre sans les Juifs». Novembre 1941. *Quand et comment ils décidèrent de la Solution finale*, Paris, Perrin, 2005, pp. 170-172. Voir aussi F. Brayard, *La «Solution finale» de la question juive. La technique, le temps et les catégories de la décision*, Paris, Fayard, 2004.
23. J. Chapoutot, *op. cit.*, 2012, p. 14; C. Ingrao, *Croire et détruire. Les intellectuels dans la machine de guerre SS*, Paris, Fayard, 2010.

24. J.-P. Kimonyo, *op. cit.*, 2008, pp. 143-350.
25. Mais on sait que l'antisémitisme du xx^e siècle est une construction à prétention biologique différente de l'antijudaïsme de jadis.
26. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
27. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au xvii^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968.
28. Voir J.-L. Amselle, *Révolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.
29. *Kangura*, n° 46, juillet 1993, pp. 15-16 (cité dans J.-P. Chrétien *et al.*, *op. cit.*, 1995, p. 159).
30. J.-P. Chrétien et J.-L. Triaud (éds.), *op. cit.*, 1999, p. 493.
31. M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, rééd. Paris, Colin, 1974, pp. 38-39.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GÉNÉRAUX: ETHNICITÉ, RACE ET RACISME

- AMSELLE, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- , *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, 1990.
- , *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.
- AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Élikia, (dirs.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1985, rééd. 1999.
- ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad., Paris, La Découverte, 1996.
- ARENDT, Hannah, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982.
- BAKAJKA B. T., *Épuration ethnique en Afrique: les «Kasaiens» (Katanga 1961 – Shaba 1992)*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- BAYART, Jean-François, *L'État en Afrique*, Paris, Fayard, 1989.
- BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, rééd., Paris, Colin, 1974.
- CHAPOUTOT, Johann, *Le nazisme. Une idéologie en actes*, Paris, La Documentation française, coll. «Documentation photographique», n° 8085, janvier 2012.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre (dir.), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre et PRUNIER, Gérard (éds.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989.
- COULON, Christian et MARTIN, Denis-Constant (éds.), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 1991.
- CYRULNIK, Boris, *Sauve-toi, la vie t'appelle*, Paris, Odile Jacob, 2012.

- DESLAURIER, Christine *et al.*, « Passés coloniaux recomposés. Mémoires grises en Europe et en Afrique », *Politique africaine*, n° 102, juin 2006, pp. 5-133.
- DÉTIENNE, Marcel, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français déraciné*, Paris, Le Seuil, 2003.
- DORIER-APPRILL, Élisabeth, KOUVOUAMA, Albert & APPRILL, Christophe, *Vivre à Brazzaville. Modernité et crise au quotidien*, Paris, Karthala, 1998.
- FASSIN, Didier et FASSIN, Éric, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2^e éd., 2009.
- GELLNER, Ernst, *Nations et nationalisme*, trad., Paris, Payot, 1989.
- GODARD, Marie-Odile, *Rêves et traumatismes ou la longue nuit des rescapés*, Ramonville Saint-Agne, Erès, 2003.
- GROSSER, Alfred., *Le crime et la mémoire*, Paris, Flammarion, 1989.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2003.
- HOBBSBAWM, Éric et RANGER, Terence, *The invention of tradition*, Cambridge U.P., 1983.
- , *Nations et nationalisme depuis 1870*, Paris, Gallimard, 1992.
- HOROWITZ, David, *Ethnic groups in conflict*, Univ. of California press, 1985.
- HUSSON, Édouard, « Nous pouvons vivre sans les Juifs ». Novembre 1941. *Quand et comment ils décidèrent de la Solution finale*, Paris, Perrin, 2005.
- JEWSIEWICKI, Bogumil, *Naître et mourir au Zaïre*, Paris, Karthala, 1993.
- KELMAN, Gaston, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Max Milo éd., 2003.
- KERSHAW, Ian, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1997.
- LE GOFF, Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988.
- LEFEBVRE, Barbara et FERHADJIAN, Sophie (éds.), *Comprendre les génocides du XX^e siècle. Comparer-Enseigner*, Paris, Bréal, 2007.
- LEROY VAIL, H. (ed.), *The creation of tribalism in Southern Africa*, Oxford, J. Currey, 1989.
- LONSDALE, John, « Ethnicité morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, mars 1996, pp. 98-116.

- MAALOUF, Amin, *Les identités meurtrières*, 2^e éd., Paris, LGF, 2001.
- MARTINIELLO, Marco, *L'ethnicité*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je? », 1998.
- NOIRIEL, Gérard, *À quoi sert « l'identité nationale »*, Paris, Agone, 2007.
- , *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, 2001.
- OBAMA, Barack, *De la race en Amérique*, Paris, Grasset, 2008.
- POLIAKOV, Léon, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.
- POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995 (postface de Fredrik BARTH, *Les groupes ethniques et leurs frontières*).
- PRAZAN, Michaël, *L'écriture génocidaire. L'antisémitisme en style et en discours*, Paris, Calmann-Lévy, 2005.
- REYNAUD-PALIGOT, Carole, *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, Paris, PUF, 2007.
- RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.
- RIOUX, Jean-Pierre (éd.), *Nos embarras de mémoire. La France en souffrance*, Paris, Lavauzelle, 2008.
- ROUSSO, Henri, *Le syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1987, rééd. 1990.
- SCHNAPPER, Dominique., *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.
- SELLIER, Jean, *Atlas des peuples d'Afrique*, Paris, La Découverte, 2003.
- SEMELIN, Jacques, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Le Seuil, 2005.
- TERNON, Yves, *L'État criminel. Les génocides au XX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1995.
- TODOROV, Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.
- , *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989.
- TRAVERSO, Enzo, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005.
- VENAYRE, Sylvain, *Les origines de la France. Quand les historiens racontaient la nation*, Paris, Seuil, 2013.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1991.

- WAINTRATER, Régine, *Sortir du génocide, témoigner pour réapprendre à vivre*, Paris, Payot, 2003.
- WALKER, Clarence, *L'impossible retour. A propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala, 2004.
- WIEVIORKA, Michel. et al., *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996.
- YENGO, Patrice, (éd.), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- YOUNG, Crawford., *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, CRISP, 1968.

OUVRAGES SPÉCIALISÉS : LA RÉGION DES GRANDS LACS

- AFRICAN RIGHTS, *Rwanda: death, despair and defiance*, Londres, African Rights, 1995.
- ASSEMBLÉE NATIONALE, *Enquête sur la tragédie rwandaise (1990-1994)*, Rapport de la Mission d'information, Rapport n° 1271, 4 tomes, Paris, 1998.
- AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane et GARAPON, Antoine (éds.), « France-Rwanda. Et maintenant ? », *Esprit*, mai 2010, pp. 80-171.
- BA, Mehdi, *Rwanda, un génocide français*, Paris, L'esprit frappeur, 1997.
- BERTRAND, Jordane, *Le Mouvement démocratique républicain (MDR) pendant la période du « deuxième multipartisme » au Rwanda, de 1990 à 1994*, Paris, Karthala, 1998.
- BIDERI, Diogène, *Le massacre des Bagogwe, un prélude au génocide des Tutsi. Rwanda (1990-1993)*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- BRAECKMAN, Colette, *Rwanda. Histoire d'un génocide*, Paris, Fayard, 1994.
- BRAUMAN Rony, *Devant le mal. Rwanda. Un génocide en direct*, Paris, Arléa, 1994.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre, *Burundi. L'histoire retrouvée*, Paris, Karthala, 1993.
- , *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Flammarion, 2000, rééd. 2003.
- , « Dix ans après le génocide des Tutsis au Rwanda. Un malaise français ? », *Le Temps des médias*, n° 5, automne 2005, pp. 59-75.

- , «France et Rwanda: le cercle vicieux», *Politique africaine*, n° 113, mars 2009, pp. 121-137.
- , *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs. Une histoire du XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2010.
- , *Le défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi*, Paris, Karthala, 2^e éd., 2012.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre et BANEGAS, Richard (eds.), *The recurring Great Lakes crisis. Identity, violence and power*, Londres, Hurst, 2008.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, avec DUPAQUIER, Jean-François, KABANDA, Marcel et NGARAMBE, Joseph, *Rwanda. Les médias du génocide*, Paris, Karthala, 1995.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre et DUPAQUIER, Jean-François, *Burundi 1972. Au bord des génocides*, Paris, Karthala, 2007.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre et MUKURI, Melchior (éds.), *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violence et certitudes «ethniques»*, Paris, Karthala, 2002.
- COQUIO, Catherine, *Rwanda: le réel et les récits*, Paris, Belin, 2004.
- DALLAIRE, Roméo, *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*, Québec, Libre Expression, 2003.
- DE VULPIAN, Laure, *Rwanda. Un génocide oublié? Un procès pour mémoire*, Bruxelles, Éd. Complexe, 2004.
- DE VULPIAN, Laure et PRUNGNAUD, Thierry, *Silence Turquoise. Rwanda 1992-1994. Responsabilités de l'État français dans le génocide des Tutsi*, Paris, Don Quichotte, 2012.
- DES FORGES, Alison (dir.), *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, Paris, KARTHALA (avec Human Rights watch et FIDH), 1999.
- DIOP, Boubacar Boris, *Murambi. Le livre des ossements*, 2^e éd., Paris, Zulma, 2011.
- DUPAQUIER, Jean-François, *L'agenda du génocide*, Paris, Karthala, 2010.
- FRANCHE, Dominique, *Rwanda. Généalogie d'un génocide*, Paris, éd. Mille et une nuits, 1997.
- HATZFELD, Jean, *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris, Le Seuil, 2000.
- , *Une saison de machettes. Récits*, Paris, Le Seuil, 2003.
- KIMONYO, Jean-Paul, *Rwanda. Un génocide populaire*, Paris, Karthala, 2008.

- LANOTTE, Olivier, *La France au Rwanda (1990-1994). Entre abstention impossible et engagement ambivalent*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2007.
- LEMARCHAND, René, *Rwanda and Burundi*, New York, Praeger, 1970. LINDEN, Jan, *Christianisme et pouvoirs au Rwanda, 1900-1990*, Paris, Karthala, 1999.
- MAC CULLUM, Hugh, *Dieu était-il au Rwanda? La faillite des Églises*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- MALAGARDIS, Maria, *Rwanda, le jour d'après. Récits et témoignages au lendemain du génocide*, Paris, Somogy, 1995.
- , *Sur la piste des tueurs rwandais*, Paris, Flammarion, 2012.
- MAS, Monique, *Paris Kigali 1990-1994, Lunettes noires, politique du sabre et onction humanitaire. Pour un génocide en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- MELVERN, Linda, *Complicités de génocide. Comment le monde a trahi le Rwanda*, Paris, Karthala, 2010.
- MINNAERT, Stefaan, *Premier voyage de Mgr Hirth au Rwanda (nov. 1899 – fév. 1900). Contribution à l'étude de la fondation de l'Église catholique au Rwanda*, Kigali, Les Éditions Rwandaises, 2006.
- MOREL Jacques, *La France au cœur du génocide des Tutsi*, Paris, L'Esprit frappeur, 2010.
- MUJAWAYO, Esther, avec BELHADDAD, Souad, *SuriVantes. Rwanda, dix ans après le génocide*, La Tour d'Aigues, éd. de l'Aube, 2004.
- MUKASONGA Scholastique, *Notre-Dame du Nil*, Paris, Gallimard, 2012.
- PERIES Gabriel et SERVENAY David, *Une guerre noire. Enquête sur les origines du génocide rwandais (1959-1994)*, Paris, La Découverte, 2007.
- PRUNIER, Gérard, *Rwanda: Histoire d'un génocide, 1959-1996*, Paris, Dagorno, 1997.
- , *Africa's world war. Congo, the Rwandan genocide and the making of a continental catastrophe*, Oxford U.P., 2009.
- REYNTJENS, Filip, *Pouvoir et droit au Rwanda. Droit public et évolution politique, 1916-1973*, Tervuren, MRAC, 1985.
- REYNTJENS, Filip, *L'Afrique des grands lacs en crise. Rwanda, Burundi: 1988-1994*, Paris, Karthala, 1994.
- RUTAYISIRE, Paul, *La christianisation du Rwanda (1900-1945). Méthode missionnaire et politique selon Mgr Léon Classe*, Fribourg, Éd. universitaires, 1987.

- SAUR, Léon, *Influences parallèles. L'Internationale démocrate chrétienne au Rwanda*, Bruxelles, Luc Pire, 1998.
- SEHENE, Benjamin, *Le piège ethnique*, Paris, Dagorno, 1999.
- STASSEN, Jean-Philippe, *Déocratias*, Paris, Dupuis, 2000.
- STRAUSS, Scott, *The Order of Genocide. Race Power and War in Rwanda*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- TERNON, Yves, MUGIRANEZA, Assumpta et BENSOUSSAN, Georges (éds.), « Rwanda, quinze ans après. Penser et écrire l'histoire du génocide des Tutsi », *Revue d'Histoire de la Shoah*, n° 190, janvier-juin 2009.
- UVIN, Peter, *L'aide complice. Coopération internationale et violence au Rwanda*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- VANSINA, Jan, *Le Rwanda ancien: le royaume Nyiginya* Paris, Karthala, 2001.
- VERWIMP, Peter, « Testing the Double-genocide thesis for central and southern Rwanda », *Journal of conflict resolution*, août 2003, pp. 423-442.
- VIDAL, Claudine et LE PAPE, Marc (éds.), « Les politiques de la haine. Rwanda, Burundi, 1994-1995 », N° spécial des *Temps modernes*, juillet-août 1995.
- VIDAL, Claudine, *Sociologie des passions. Rwanda, Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1991.
- WILLAME Jean-Claude, *Aux sources de l'hécatombe rwandaise*, Bruxelles, Cedaf, 1995.

INDEX

- Adler, Alexandre 346
 Akayezu, Jean-Paul 260, 280
 Albright, Madeleine 331
 Allende, Salvador 310
 Alvoet, Walter 150
 Arendt, Hannah 11, 357-358
 Arnold, Simon Pierre 379
 Avezac, Armand d' 22
 Bagaza, Jean-Baptiste 296
 Bagosora, Théoneste 255, 390
 Baker, Samuel 50, 59
 Balandier, Georges 121
 Balladur, Édouard 330
 Bancel, Nicolas 355
 Bancyeko, Raphaël 293
 Banota, Donatien 321
 Barahinyura, Jean 221
 Barayagwiza, Jean-Bosco 197,
 237, 243, 248
 Barril, Paul 339
 Barruel, Augustin 360
 Baumann, Hermann 42
 Baumann, Oscar 28, 50, 57, 59,
 79
 Bayart, Jean-François 332
 Belleforest (de), François, 17
 Bemeriki, Valérie 272, 276, 335
 Benoît, Pierre 43
 Bertillon, Alphonse 38
 Bicumumpaka, Balthazar 151,
 197
 Bicumumpaka, Jérôme 275
 Bigirumwami, Aloys 144, 153
 Biloa, Marie-Roger 361
 Bizimungu, Augustin 262, 305,
 311
 Blam, Wolfgang 259, 263
 Bleek, Wilhelm 26, 73-74, 78
 Bloch, Marc 115, 373, 399
 Blumenbach, Johann
 Friedrich 23, 55
 Blum, Léon 391
 Bodin, Jean 17
 Booh Booh, Roger 330
 Bory de Saint-Vincent,
 Jean-Baptiste 24
 Bourgeois, René 90-92, 94, 116
 Boutros-Ghali, Boutros 330
 Braeckman, Colette 310
 Bragard, Lucie 140
 Brecht, Bertolt 385-386
 Brentano, Clemens 69
 Breuil, Henri 43
 Broca, Paul 22-24
 Brosse, Étienne 34
 Bruguère, Jean-Louis 342
 Bucyana, Martin 237-238
 Bunsen (von), Christian 20
 Burroughs, Edgar Rice 43
 Burton, Richard 18, 28, 49
 Buyoya, Pierre 296, 300
 Bwanakweri, Prosper 169
 Bwejeri, Jean ou Yochanan 352
 Carrero, Juan 370-371
 Casati, Gaetano 78
 Casoliva, Juan 370
 César, Jules 380
 Cham 19-20, 25, 35, 62, 65-66,
 68, 71

- Chateleux (de), Roger,
 dit Chalux 107
 Chauvel, Jean-François 174
 Cheminade, Jacques 362
 Classe, Léon (Mgr) 75, 79, 94,
 96-97, 101, 107, 147, 292
 Clément, Catherine 350
 Cros, Marie-France 345, 383
 Cuvier, Georges 24
 Cyimana, Gaspard 140
 Cyrulnik, Boris 232, 382, 391
 Czekanowski, Jan 79, 84, 118
 Dallaire, Roméo 241, 330-331
 Daniel, Jean 334
 Dapper, Olfert 17
 Darwin, Charles 23
 Daubenton, Louis
 Jean-Marie 23
 Daudet, Léon 107
 David (roi) 352
 Daye, Pierre 86, 94, 107
 Debré, Bernard 364
 Decker, Vincent de 113
 Decraene, Philippe 350
 Degni Segui, René 278
 Dejemeppe, Arthur 140
 Delafosse, Maurice 34
 Delmas, Léon 86
 Deniker, Joseph 25, 27, 33
 Déprimoz, Laurent 113
 Des Forges, Alison 331
 Dessailly, Léonard 35, 69
 Destexhe, Alain 305
 Détienne, Marcel 60
 Diop, Boubacar Boris 359
 Diop, Cheikh Anta 21
 Dresse (de Lébioles), Paul 107,
 343
 Dufays, Félix 66
 Dupaquier, Jean-François 13
 Eckstein, Ferdinand d' 34
 Eickstedt (von), Egon 86
 Emin Pacha (voir Schnitzer,
 Eduard) 50, 52-53, 68, 78
 Emmerich, Catherine 69
 Engels, Friedrich 122
 Ernotte, Eugène 140
 Fabre d'Olivet, Antoine 352
 Fafchamps, Jules 140
 Febvre, Lucien 41
 Foucault, Michel 122, 189
 Franck, Louis 95
 François-Ferdinand (archi-
 duc) 338, 360
 Frazer, James 78
 Fresnel, Fulgence 35
 Frobenius, Georg 44
 Fyiroko, Gédéon 303
 Gahigi, Gaspard 242, 245, 248,
 272, 279
 Gahizi, Patrick 256
 Gaillard, Philippe 260
 Galinié, René 228, 332
 Garang, John 347
 Garcin, Jérôme 350
 Gatabazi, Félicien 255
 Gaulle, Charles de 361, 368
 Gihanga 133
 Gitara, Joseph 132, 142, 151
 Gliddon, Georges 25
 Gobineau, Joseph-Arthur de 13,
 30, 35, 290, 377, 397
 Goebbels, Joseph 226
 Goldhagen, Daniel 392
 Gorju, Julien 61, 70, 76, 79
 Götzen, Gustav Adolf von 50,
 59, 66, 75, 79, 81, 84-85
 Gourou, Pierre 112
 Grant, James 49, 52, 64
 Grauls, Antoine 292
 Greenberg, Joseph 41
 Grogan, Edward 57
 Habimana, Kantano 242, 249,
 263, 266, 271, 273, 279
 Habyarimana, Juvénal 183-184,
 187-188, 190, 193-198,
 203-205, 208, 210, 218, 221,
 224, 239, 242, 244, 246,
 249-250, 252-253, 272,
 301-302, 306, 311, 335-336,
 339, 341, 346, 364, 392
 Halévy, Joseph 33

- Hall, Richard 38
 Hampaté Ba, Ahmadou 344
 Hamy, Ernest 22
 Hardy, Georges 355
 Harroy, Jean-Paul 109, 118, 127,
 136, 145, 148, 152-153,
 159-161, 164
 Hartmann, Robert 25
 Hatzfeld, Jean 12, 14, 260, 374,
 388, 393
 Hiernaux, Jean 102-104, 112,
 119-120, 356
 Himmler, Heinrich 274
 Hirth, Jean-Joseph 79, 95-96
 Hitimana, Noël 242, 247, 250
 Hogard, Jacques 282, 373
 Hovelacque, Abel 24
 Hureaux, Roland 367
 Husson, Édouard 392
 Huxley, Thomas 355
 Isaïe (prophète) 374
 Jamouille, A. 92
 Japhet 20, 66
 Jean-Paul II 205, 307
 Jérémie (prophète) 374
 Johnston, Harry 39, 50, 56, 59,
 61, 68, 79
 Joris, Lieve 324
 Jospin, Lionel 362
 Juppé, Alain 330
 Kabila, Laurent-Désiré 317, 320
 Kabuga, Félicien 242
 Kagame, Alexis 113-116, 350
 Kagame, Paul 134, 237-238,
 316, 318, 328, 342-343, 358,
 362, 369
 Kā Mana 318
 Kambanda, Jean 255, 262, 265,
 306
 Kant, Richard 52, 79, 85
 Kanziga, Agathe 203
 Karemera, Édouard 226
 Kavaruganda, Joseph 254
 Kayibanda, Grégoire 127, 131,
 139-140, 142, 151-155, 166,
 168, 173, 175-179, 183-184,
 186, 188, 196, 198, 222-223,
 241
 Kayijuka 134
 Kayishema, Clément 260
 Kennes, Éric 354
 Kigeri (ou Kigeli) V (voir
 Ndahindurwa) 82-83, 148,
 153, 158, 197, 218, 237
 Kigwa 67, 133
 Kimera 65
 Kimonyo, Jean-Paul 12, 393
 Kintu 65, 69, 71
 Kipling, Rudyard 122
 Kirima 352
 Kisilibombo 56
 Knobel, August 20
 Kodjo, Apedo 337
 Köhler, Wolfgang 386
 Kouch 34-35, 65, 71, 351
 Kouchner, Bernard 278
 Krapf, Johann-Ludwig 28
 Kuperman, David 353
 La Boétie, Étienne de 392
 Lacger, Louis de 76, 87-88, 113,
 115-116
 Lacouture, Jean 332
 Lainé, Agnès 356
 Lamarck, Jean-Baptiste 23
 Lame, Danielle de 13
 Langheld, Wilhelm 54
 LaRouche, Lyndon 362
 Lavigerie, Charles 68, 97, 101
 Lefèvre, André 24, 31
 Lénine (Oulianov), Vladimir 226
 Lenormant, François 20
 Le Play, Frédéric 36
 Lepsius, Richard 20, 78
 Le Roy, Alexandre 28, 37, 70
 Leurquin, Philippe 118
 Lévesque, Augustin 65
 Linant de Bellefonds, Ernest 65
 Linné (von), Carl 23
 Livingstone, David 28, 49, 54
 Livinhac, Léon 97

- Lizinde, Théoneste 197
 Locatelli, Antonia 231
 Logiest, Guy 147, 156-159, 161, 163-164, 198, 227
 Londende Lokenge 320
 Loupias, Paulin 66
 Lugard, Frederick 50, 79
 Luschan (von), Felix 29, 39
 Maalouf, Amin 394
 Machiavel, Nicolas 111
 Mahame, Chrysologue 256
 Maistre, Joseph de 96
 Makeli, Dominique 271
 Makuza, Anastase 176
 Malet, Joseph 97
 Malte Brun, Conrad 22
 Mandela, Nelson 347, 351
 Mao Tse Toung 121, 397
 Maquet, Jacques-
 Jérôme 109-112, 115-116, 119-120
 Marat, Jean-Paul 94
 Mardsen, Victor 324
 Marrou, Henri-Irénée 380
 Marton, Andrew 349
 Marx, Karl 122
 Mauch, Karl 38
 Maus, Albert 119
 McGaffey, Wyatt 41
 McKinney, Cynthia 369
 Meinhof, Carl 39, 74
 Ménard, François 68
 Menelik 352
 Merker, Moritz 37
 Meyer, Hans 79
 Meyssan, Thierry 365
 Micombero, Michel 296-297
 Mitterrand, François 204, 330, 332-333, 347, 361, 364, 367
 Mobutu, Joseph-Désiré ou Sese-seko 317, 320-321, 326, 364
 Monod, Théodore 42
 Montandon, Georges 40, 86, 90-91
 Morteau, Georges 98-99
 Mounier, Emmanuel 44
 Muchielli, Roger 226
 Mudimbe, Valentin 77
 Mugabe, Robert 327
 Mugenzi, Justin 275
 Mugesera, Léon 216, 225
 Muhirwa, André 293
 Mukagasana, Yolande 196
 Mukasonga, Scholastique 149, 160, 350
 Mulindabigwi 162
 Mulindahabi, Calliope 127, 151
 Munyangaju, Aloys 135
 Musangamfura, Sixbert 197
 Museveni, Yoweri 207, 347, 361-362, 365, 368, 373
 Musinga, Yuhi 55, 82, 95, 101, 107
 Mutara (voir Rudahigwa) 101, 107-108, 113-114, 116, 136, 148-149, 194
 Mutesa 53, 55, 64-65
 Muvunyi, Tharcisse 374
 Mwambutsa 293, 295
 Nahimana, Ferdinand 197, 220, 236, 243-245, 247-248
 Ndadaye, Melchior 240, 301-302, 392
 Ndahindurwa (Kigeri), Jean-Baptiste 82-83, 148, 153, 158, 197, 218, 237
 Ndahura 60
 Ndasingwa, Landoald 254
 Ndayahoze, Martin 296
 Ndazaro, Lazare 169
 Neal, Mark Anthony 38
 Neesen, Victor 94, 119
 Néfertiti 109
 Nemrod 35, 65, 71
 Newbury, Catharine 84
 Ngango, Félicien 254
 Ngbanda, Honoré 321
 Ngendandumwe, Pierre 293-295
 Ngeze, Hassan 209, 212, 230, 244
 Ngoga, Pierre 258-259

- Ngulinzira, Boniface 254
 Nkurunziza, Ananie 262, 272
 Nobili (de), Roberto 96
 Noé 19-20, 22, 25, 71, 89
 Nott, Josiah 25
 Nsabimana, Déogratias 227
 Nsanzimana, Sylvestre 220
 Nsanzuwera, François-
 Xavier 215, 231-232
 Nsengiyumva, Anatole 337
 Nsengiyumva, Vincent 186
 Ntaganzwa, Ladislav 274
 Ntaryamira, Cyprien 253,
 302-303, 335
 Ntezimana, Emmanuel 206
 Ntezimana, Laurien 313
 Ntibantunganya, Sylvestre 303
 Ntuyahaga, Bernard 311, 337
 Nyamoya, Albin 293
 Nyerere, Julius 368
 Nyiramukiza, Valentine 271
 Nzabahimana, François 310
 Nzabonimana, Callixte 257
 Obama, Barack 367
 Obote, Milton 194
 O'Flaherty, Philippe 65
 Ormesson, Jean d' 333
 Ould Abdallah, Ahmedou 303
 Pagès, Albert 71, 87-88, 99, 107,
 115-116, 157
 Paris, Henri 364
 Paternostre de la Mairie,
 Baudouin 184
 Paulitschke, Philipp 78
 Paul VI 174
 Pauwels, Louis 360
 Péan, Pierre 342, 345, 361, 365,
 367-368, 387, 389
 Perez Esquivel, Adolfo 371
 Perraudin, André 140-141,
 143-147, 177, 292
 Perugia, Paul del 350, 352
 Peyrère, Isaac de la 23
 Pigafetta, Filippo 17
 Piron, M. 107
 Pline l'Ancien 89, 345
 Poliakov, Léon 77
 Poncins, Léon de 360
 Prévile, Armand de 36
 Prichard, James Cowles 24
 Princip, Gavril 360
 Ptolémée, Claude 17
 Puth 65
 Quatrefages, Armand de 24, 37
 Ramachandran, Vilayanur 386
 Ranger, Terence 77
 Ratzel, Friedrich 30, 36, 68,
 78-79
 Rechenberg (von), Albrecht 85
 Reclus, Elisée 22, 59
 Renan, Ernest 20-22, 35
 Renzaho, Tharcisse 311
 Réville, Albert 20
 Rider Haggard, Henry 43, 349
 Robespierre (de), Maximi-
 lien 269, 273
 Romanet du Caillaud,
 Frédéric 70
 Roscoe, John 78
 Roumanoff, Anne 359
 Rucogoza, Faustin 246, 254
 Rudahigwa (Mutara), Charles
 101, 107-108, 113-114, 116,
 136, 148-149, 194
 Ruggiu, Georges 268, 273, 335
 Rumanyika 51, 53
 Rusingizandekwe, Otto 170
 Russell, Bertrand 174
 Rutagambwa, Innocent 256
 Rwabugiri, Kigeri 82-84
 Rwabukwisi, Vincent 244
 Rwagafilita, Pierre-Célestin 228
 Rwagasore, Louis 291
 Rwambuka, Fidèle 230
 Ryckmans, Pierre 101
 Sakombi Ilongo,
 Dominique 320
 Salazar (de Oliveira),
 Antonio 146
 Salengro, Roger 391
 Salomon (roi) 327, 349, 354
 Salviac, Martial de 31

- Sanders, Edith 21
 Sasserath, Jules 87, 89, 108
 Saur, Léon 148, 151, 154-155
 Schmidt, Wilhelm 51, 71
 Schnee, Heinrich 94
 Schnitzer, Eduard 50, 52-53, 68, 78
 Schumacher, Peter 85-86, 94
 Scott, Walter 94, 269, 273
 Secundien (Frère) 100, 107
 Seligman, Charles 40, 42, 79
 Sem 20, 62, 66, 68-69
 Sergi, Giuseppe 39
 Serukwavu, Antoine 295
 Sezibera 134
 Shakespeare, William 384
 Sibomana, Adrien 301
 Simon-Savigny, Georges et Edmond 88
 Sindikubwabo, Théodore 255, 257, 265
 Smith, Stephen 340
 Sorel, Georges 155
 Sorokin, Pitirim 110
 Speke, John H. 18, 49, 51-53, 57-64, 66, 68, 78, 111
 Spielberg, Steven 43
 Stanley, Henry M. 50, 53-54, 56-57, 59, 68, 79
 Straus, Scott 269, 273
 Strouhal, Eugen 41
 Stuhlmann, Franz 32, 50, 53, 57
 Tchakhotine, Serge 226
 Tegegne, Muse 351
 Thierry, Augustin 94, 122
 Thiers, Adolphe 36
 Thual, François 361
 Todorov, Tzvetan 388
 Trévidic, Marc 340
 Trotha (von), Lothar 52
 Twagiramungu, Faustin 250, 254
 Uvin, Peter 215
 Uwilingiyimana, Agathe 225, 247, 254
 Vallois, Henri 42
 Van der Burgt, Johannes-Michael 19, 66, 79, 90, 352
 Van der Kerken, Georges 103
 Van Saceghem, René 92
 Vansina, Jan 84, 115-116, 120
 Varret, Jean 228
 Vasto, Lanza del 371
 Veblen, Thorstein 119
 Védrine, Hubert 364, 367
 Veil, Simone 330
 Vernal, Jean-Luc 349
 Verneau, René 29, 37
 Vidal, Claudine 149
 Vidal de Lablache, Paul 22
 Vidal-Naquet, Pierre 7, 9, 89, 340
 Vierge Marie 271-272, 375
 Vigouroux, Fulcran 71
 Vincent, Marc 86
 Virey, Julien-Joseph 23, 26-27
 Voisin, Charles 99, 101
 Volney, Constantin-François Chassebœuf de La Giraudais (dit) 21
 Voltaire, François-Marie Arouet (dit) 352
 Vuillemin, Gilles-Denis 171-172, 177
 Wamara 60
 Weber, Max 396
 Westermann, Diedrich 42
 Willame, Jean-Claude 185
 Winants, Alain 388
 Yérodi, Abdoulaye 320
 Zaborowski, Sigismond 31
 Zérah 64



Imprimé en Espagne par Novoprint (Barcelone)
N° d'édition : 41000152-01 – Dépôt légal : septembre 2016