

LE GENOCIDE RWANDAIS ET LE VASTE MONDE, LES LIENS DU SANG

par Danielle de Lame

1. INTRODUCTION

Une courte introduction ne peut prétendre remplacer la lecture minutieuse d'une littérature abondante ou une analyse approfondie des multiples liens entre les populations rwandaises et l'Europe, puis entre ces populations et les émanations multiples d'une économie mondialisée. Localement, les populations ont culturellement assimilé ces importations en fonction de leurs possibilités d'accès à la monnaie et aux idéologies nouvelles, mais aussi en fonction de choix individuels et de stratégies sociales. Sur la base de recherches de terrain en milieu rural, j'ai proposé ailleurs une analyse de ces processus.¹ Comme dans ce travail, je me fonde, dans les pages qui suivent, sur la prémisse d'une distribution sociale des variations culturelles. Cette prémisse se révèle particulièrement féconde pour la compréhension des phénomènes de transformations socio-culturelles liées à l'importation de valeurs nouvelles et à leurs réinterprétations locales. Trois ans après le génocide, il reste encore à comprendre les possibilités de son organisation et la réponse assez massive aux incitations meurtrières. Cette grille d'interprétation peut livrer quelques clés pour la compréhension des phénomènes socio-culturels sous-jacents. Elle repose, au fond, sur la primauté de l'économie dans la construction sociale. Je me réfère moins ici à Marx qu'à l'observation des sociétés africaines: le religieux et le politique y sont indissociables de la gestion de l'accès aux ressources et les productions culturelles expriment, précisément, leur conjonction.

L'organisation du génocide et, finalement, le déclenchement des massacres, sont des décisions politiques. Je prendrai donc le sommet comme premier point de vue dans ce rapide tour d'horizon des dernières années de la deuxième république. La minorité qui se trouvait au pouvoir avait été encouragée, par décret, à s'enrichir. Dès 1976, en effet, les fonctionnaires avaient été autorisés à exercer des activités commerciales. Les acquis pré-républicains ayant toujours leurs effets, une élite bi-ethnique s'était formée. Comparés aux autres marchands, et en particulier aux Tutsi qui avaient pu développer des activités commerciales, les fonctionnaires hutu pouvaient se protéger de la concurrence en s'assurant un quasi monopole de l'accès à la fonction publique et à ses avantages annexes, tels que les facilités de crédit ou les rémunérations indirectes du clientélisme. Grâce au contrôle de plus en plus fort et insidieux de l'accès à l'enseignement, cette bourgeoisie du développement s'était aussi assuré le contrôle de sa reproduction. Le système des quotas laissait 10% des postes accessibles aux Tutsi mais les filtres étaient très efficaces en ce qui concerne les enfants issus de milieux non favorisés. La fin des années quatre-vingt, pourtant, venait menacer l'édifice adroitement construit. Les ressources financières diminuaient. Les bénéfices "secondaires" du développement étaient menacés. L'édifice politique était ébranlé. Les voies privilégiées d'accès au pouvoir et à la richesse, soigneusement tracées par la famille présidentielle et ses alliés, devenaient incertaines.

¹ DE LAME, D., *Une colline entre mille ou le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Central, 1996.

Gardant à l'esprit que 95% de la population rwandaise était rurale, envisageons, à présent, les dernières années de la deuxième république du point de vue de la population paysanne. Dès 1989, les paysans qualifiaient leur situation d'apocalyptique. A la fin de l'année précédente, les tueries de Hutu au Burundi et l'afflux de réfugiés qu'elles avaient causé dans le sud du Rwanda avaient ranimé le clivage ethnique. La dernière récolte satisfaisante de café datait de 1987 et le cours mondial chutait dans le même temps. Le café, dont la culture par les petits paysans avait été encouragée à l'époque coloniale avant de devenir impérative, était aussi la source principale d'un revenu monétaire relativement important dans les campagnes. Dès 1987, les cafeiers étaient malades et les autorités ne fournirent aucune aide aux paysans avant 1990. D'autres arbres, dont la plantation avait fait partie de campagnes de reboisement, étaient également atteints. Le sida hantait les collines. La disette alimentaire s'aggravait. En 1989, une première poussée prit à certains endroits du pays les proportions d'une famine. La seule aide officielle vint sous forme de prêts d'aliments à rembourser en monnaie. Les moyens d'acquérir l'argent nécessaire étaient limités: un emploi aléatoire auprès d'un petit fonctionnaire local, la vente d'une vache ou d'un champ. Le fossé, à la fois économique et culturel, entre les fonctionnaires et les marchands riches, d'une part, et les paysans de l'autre, s'élargissait de façon spectaculaire en région rurale. Les adeptes de l'accumulation monétaire exprimaient leurs craintes de se voir dépossédés par les pauvres. Le clientélisme politique prenait des allures ostentatoires. Les puissants, usant des ambiguïtés d'interprétation, faisaient usage des aspects de la culture locale qui pouvaient rendre les inégalités, pour un temps encore, acceptables.

La situation continuait, entretemps, à se détériorer. Les pressions économiques du FMI et les pressions politiques imprudentes de l'Occident en faveur d'un multipartisme rapidement instauré s'inscrivaient dans les conditions locales. L'élite politique se sentit menacée dans son monopole d'accès à l'aide au développement et transféra les inconvénients de l'ajustement structurel sur la population.² Au bas de l'échelle, ceux que les élites appelaient "la masse" percevaient la situation comme de plus en plus chaotique (nous verrons plus loin les implications locales de cette perception) à mesure que les anciens paradigmes de fécondité et de circulation étaient remis en question. L'accumulation individuelle et le monopole d'accès aux sources de revenus monétaire les avaient ébranlés. La pénurie foncière sans alternative d'emploi non agricole et le sida invalidaient définitivement le système de représentation. Les gens des campagnes parlaient dans ces termes de l'évolution de leur pays, parfois avec un cynisme qui pouvait éveiller des craintes dans l'esprit d'un interlocuteur extérieur.

La valeur culturelle suprême, la fécondité du couple, ne pouvait conserver ce statut que pour une minorité: pour ceux qui pouvaient garantir l'accès de leurs enfants à un enseignement de qualité (10% des enfants du primaire pouvaient accéder au secondaire) et à un emploi. Pour les autres, il n'y aurait pas d'emploi, pas de sol suffisant à cultiver. Le mariage n'avait plus guère d'attrait. Il y a soixante ans d'ici, les filles enceintes étaient encore exilées ou mises à mort.³ Dans certaines régions rurales du Rwanda de la fin des années quatre-vingt, 30% des filles mettaient un enfant au monde. De façon générale, l'ancien code moral était battu en brèche (cf. infra *La violence canalisée*). Comme l'a développé Castoriadis⁴, ce qui fait la cohésion d'une société est la

² MARYSSE, S.; DE HERDT T.; NDAYAMBAJE, E., *Rwanda. Appauvrissement et ajustement structurel*, Bruxelles, Institut Africain, 1994.

³ PAGES, A., *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, ICRM, 1933, p.52

⁴ CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.371-372.

cohérence de son système de représentation. Cet univers de sens s'était suffisamment détérioré pour mettre en cause le sens de l'univers. Une religion de progrès individuel et les opportunités inégales d'accès au paradis scintillant de l'"Ouest" avaient, fort partiellement, remplacé l'ancien mode de penser le monde. La plupart des pauvres, à l'exception d'une part croissante des jeunes, vivaient encore en fonction d'idéaux de partages et de redistribution, de soumission et de protection. Les riches distribuaient ostensiblement lors des fêtes une petite part de leurs gains, mais se réservaient, à eux et à leurs enfants, un monopole d'accès à l'enseignement. Quelques petits emplois rémunérés distribués selon les liens de famille ou d'amitié dédouanaient aussi l'accumulation. Le fossé économique entre les élites et le peuple s'approfondissait et s'accompagnait d'un fossé culturel dont les élites étaient, de façon aigüe, conscientes.

Autre élément d'importance à mettre au dossier de la situation, des Rwandais vivaient les changements politiques des deux côtés de la frontière. Les réfugiés des années soixante et soixante-dix, surtout des Tutsi, et leurs descendants, voulaient "rentrer chez eux". Dès 1988, semble-t-il, ils étaient organisés en Uganda. En octobre 1990, le FPR entraît au Rwanda. Cette incursion et les déplacements de population qui en ont résulté, ont confirmé les craintes que le gouvernement et les extrémistes politiques manipulaient déjà. De nombreux petits exploitants se sentaient menacés par ce retour: il leur semblait fatal de perdre les terres gagnées sur des Tutsi une révolution plus tôt. D'autres, ou les mêmes, voyaient, sur un plan quasi religieux, l'ordre national menacé. Le double commandement, interne et externe et, à l'intérieur, les tensions du multipartisme, évoquaient le proverbe déjà rappelé lors de la destitution du roi Musinga (1931) et de l'intronisation de Mutara: *«Ibihanga bibili ntibitewa mu nkono imwe»*: «on ne cuit pas deux crânes dans la même marmite». Lentement mais sûrement, une fois encore, la société se polarisait sur des divisions ethniques bipolaires qui se coulaient encore, au début, dans les formes définies du multipartisme. Les Tutsi de l'intérieur étaient bientôt considérés comme des traîtres, aussi bien par les Hutu que par les Tutsi de l'extérieur, sauf démonstration d'une collaboration active.

Pour les nombreux Rwandais qui évaluaient encore la situation selon l'ancien paradigme culturel, le chaos était à l'horizon. Pour comprendre les actions que cette perspective pouvait susciter, faciliter ou légitimer, il nous faut comprendre les significations locales de cette évaluation. C'est ce que je me propose de faire brièvement. L'ancienne vision du monde conçoit le Rwanda comme un univers clos sur lui-même, assurant sa reproduction dans l'alternance de deux formes d'ordre social et grâce à la conformité rituelle des rois et des sujets. L'alternance codifiée entre deux types d'organisation guerrière et religieuse se produit au moment de la succession royale, période menaçante pour l'ordre et durant laquelle la reproduction est bloquée. Le risque de chaos est donc lié à la perte de pouvoir du roi et signale l'urgence d'une restauration de l'ordre. Je détaillerai plus loin ces vues et tenterai d'analyse comment la violence s'insère dans cet ordre biface et s'oppose ainsi au chaos.

Au début des années quatre-vingt dix, l'ancien système de représentation rendait la population réceptive aux incitations génocidaires. Tandis que le sommet se défendait des faiblesses apparentes de son président en organisant les milices, les perspectives d'un butin inéluctable mobilisaient des jeunes désœuvrés en quête des gages matériels de la modernité. Cette mobilisation empruntait les traces d'anciens modes guerriers où les valeurs de virilité agressive et vantarde se combinaient avec le conformisme. On ne soulignera jamais assez la valeur culturelle, pour certains quasi religieuse, de la conformité dans la représentation

rwandaise du monde, mais aussi dans de multiples aspects pratiques de la vie quotidienne. La soumission à l'égard du chef qui incarne la communauté, le conformisme au sein d'une communauté momentanément représentée dans le groupe de compagnons, ont fait le lit de l'exécution. Depuis des mois, les pamphlets, les messages radiodiffusés, l'avaient déjà amorcée. Dès l'annonce de l'assassinat présidentiel, les massacres planifiés ont commencé. Les opposants et les Tutsi tombaient en grand nombre sous les coups de miliciens entraînés et drogués menés par des officiels et excités par une radio extrémiste. L'administration s'est montrée horriblement efficace, empruntant les réseaux relationnels où, de Kigali aux régions rurales, le conformisme et le clientélisme liaient les personnes autant que les fonctions.

Longman⁵ qui, en 1992-1993, a fait une recherche de terrain dans la région où j'avais moi-même longtemps séjourné, décrit fort bien le mélange des liens familiaux et des intérêts politiques, ecclésiastiques et mercantiles. Les enjeux économiques se sont exprimés dans les exactions à l'encontre de personnes aisées qui ne pouvaient être qualifiées de Tutsi qu'en vertu de la polysémie du terme (on se souviendra que celui-ci peut ne se référer qu'à un statut social sans appartenance ethnique). Cet amalgame constituait le tissu social, unissait les élites entre elles et les reliait à leurs courtisans. En octobre 1994, certaines estimations que l'on peut juger raisonnables évoquaient un million de morts. Deux millions de réfugiés se répartissaient entre des camps de taille diverse au Zaïre et en Tanzanie. Cinq cent mille réfugiés tutsi étaient rentrés au Rwanda, amenant avec eux quelque sept cent mille têtes de bétail. Durant deux ans, les antagonistes ne cessèrent de renforcer de nouvelles égalités de part et d'autre de la frontière. L'aide humanitaire se trouvait, de multiples manières, mise au défi. Puis le cours des événements a changé. Tandis que des bandes armées "mobilisaient" les camps au sud Kivu, les réfugiés se remettaient en quête d'un refuge. Beaucoup ont pris le risque de retourner au Rwanda, et opté pour n'importe quel futur, pourvu que ce soit un futur au pays. De nombreux autres se sont répandus et épuisés dans les forêts et les brouillards du Zaïre, chassés d'un camp à l'autre par l'avancée des soldats ou des "rebelles". Dans ces brumes se perd aussi, à l'ombre du spectre du choléra, le décompte des morts violentes. Ceux qui sont rentrés font face à tous les problèmes des perdants au pays du "gagnant-prend-tout". Dans les pages qui suivent, j'essaierai d'approcher une compréhension des processus locaux qui ont poussé un conflit moderne d'accès aux ressources à ces retranchements ultimes. Cet essai n'exclut aucune responsabilité occidentale ou locale. Il s'interroge sur les sens de violences qui font partie de l'histoire et du présent fort actuel de peuples résolument modernes et ont trouvé, au Rwanda, des modalités particulières. L'espoir est qu'une meilleure compréhension du contexte local mette en garde les apprentis sorciers, ce qui reste de mise aussi longtemps que persistent des liens.

Et ces liens, peu souhaitent les rompre ...

2. LE FOND CULTUREL DES DEVELOPPEMENTS HISTORIQUES

2.1. La violence comme structure de l'histoire

Des rois gouvernaient et personnifiaient le Rwanda. Une alternance rituelle de guerre et de

⁵ LONGMAN, T., "Genocide and socio-political change: massacres in two Rwandan villages" in *Issue*, 1995, Vol. XXIII, n. 2, p.18-21.

paix définissait les modalités de leur règne et codifiait leurs déplacements, religieusement connotés, sur le territoire. Les rois guerriers consacraient leur existence à étendre le royaume par la guerre, tandis que les rois pacifiques consacraient la leur à l'accroissement interne des richesses. Un règne placé sous le signe paisible des seules exactions des puissants à l'égard des faibles était aisément conçu comme un complément inévitable de guerre active. Sous l'influence idéologique des ritualistes de la cour, la perception du temps s'ordonnait en une sorte de spirale autour des noms de règne récurrents des rois guerriers et pacifiques. Cette alternance garantissait la pérennité du royaume et, dans l'immédiat, le bien-être des sujets. Cette vision du temps s'intégrait dans une représentation religieuse du monde donnant au précédent historique une efficacité magique. Elle pouvait donner substance à une perception fataliste du cours des choses: ce qui s'était produit était appelé à se produire encore. Ce cycle mythico-religieux de l'histoire constituait encore l'univers de pensée inconsciemment efficace de nombreux Rwandais. Une telle vision du monde facilite le basculement dans la violence lorsque le pays se trouve à un tournant politique.

A cette conception du temps se conjugue, je l'ai déjà évoqué, celle de l'espace. Et, durant les dernières années de la deuxième république, si les signes d'un appel à l'instauration d'un ordre nouveau se multipliaient, ces signes incluaient une perturbation de la représentation de l'espace culturel rwandais, le roi et de nombreux Rwandais se réclamant de la culture commune, mais de l'extérieur des frontières. Ceux-ci, dès 1988, s'organisaient, et le fait était connu au pays. En 1990, ils franchissaient la frontière, causant des destructions et des déplacements assez massifs de populations dans le nord-est du pays. Ceci a confirmé les craintes des paysans et a donné prétexte à un durcissement du pouvoir.

La perception rwandaise de l'espace-temps permet de distinguer entre, d'une part, l'alternance réglée de deux types d'ordre et, d'autre part, le chaos. Comme nous venons de le voir, les rois guerriers et les rois pacifiques alternaient dans la succession et chacun mettait à l'avant-plan de son règne une des deux faces de l'ordre cosmologique. Lorsque le roi (ou le "presidential mwami", pour reprendre le mot fort approprié de Lemarchand⁶ devenait trop faible pour assurer la prospérité du pays, le chaos menace. Qu'est-ce que ce chaos? Pour les Rwandais, c'est un syndrome qui affecte à la fois la nation et le roi qui la personnifie et peut, seul, redresser la situation. Lorsque le roi devient faible et incapable de transcender et de mettre fin à la famine, au désordre politique, à l'anarchie reproductive, aux épidémies, le désordre cosmique indique que le temps d'une alternance est venu. Le président Habyarimana s'était, comme son prédécesseur, identifié à la nation et celle-ci s'est référée à cette personnification du pouvoir dans un appel désespéré à une restauration du cycle mythique. Les rituels funéraires avaient autrefois pour fonction de mettre fin à la croissance anarchique: dans le cas du rituel royal, la remise en ordre commençait par la coupe des cheveux et des ongles du défunt. Les sacrifices et le deuil délimitaient un espace-temps où les mesures de transition d'un type d'ordre à l'autre portaient sur la suspension de tous les processus de reproduction.

Le récit à moitié mythique de la prise de pouvoir de Ruganzu II Ndori (XVIIe siècle) illustre ce besoin de la nation pour un roi fort et vigoureux. En route vers le centre du Rwanda, le roi demande abri à un pluviateur: «*Ohé, s'écrie Ruganzu, voulez-vous donner l'hospitalité à un roi qui se présente à votre porte ...*» «*Hélàs*», répond de l'intérieur Nyamikenge, «*vous parlez de*

⁶ LEMARCHAND, R., *Rwanda and Burundi*, London, Pall Mall Press, 1994, p.269.

roi. Nous en aurions un pressant besoin, car nos maux sont extrêmes. (...) Il y a longtemps que nous en sommes privés. (...) Les malheurs ont fondu sur le pays.» Au moment où il (Ruganzu) pénètre dans la cour, les tambours du maître de céans résonnent tout seuls, l'unique vache se met à beugler ... et à vèler à l'instant. La femme de Nyamikenge, qui attendait vainement sa délivrance, voit enfin ses vœux exaucés. (...) Les poules caquettent, les coqs chantent leurs cocoricos aux échos d'alentour. Nyamikenge comprend: «C'est le roi, s'exclame-t-il. Nous sommes sauvés.»⁷

2.2. La violence dans la vie quotidienne

La visite du roi Ruganzu à Nyamikenge se termine mal pour ce dernier. En effet, dans son souci de fêter son auguste visiteur, il abat une vache blanche qui venait de vèler. Le roi en personne lui tranche les deux mains.⁸

Dans le Rwanda moderne, la violence infiltrait le quotidien par les voies que nous connaissons de la banale violence physique et par celles, plus exotiques, de la sorcellerie et d'autres formes de violence psychique.

2.2.1. *La banalité de la violence*

Je ne cherche pas à insinuer ici que les Rwandais seraient particulièrement barbares, mais à comprendre les attitudes locales face à la douleur et à la vulnérabilité. Chez la plupart des peuples ayant à un moment ou l'autre la violence physique en horreur, persiste la quête mentale d'un âge tranquille que l'archéologie et l'histoire démentent. Il n'y eut pas d'âge pacifique avant "la" civilisation.⁹ Celle-ci n'a pas apporté la paix, comme le montrent, notamment, la conquête de l'Amérique, les guerres d'Asie du Sud-Est, les conflits anciens et récents en Europe. Cependant, la violence et la douleur sont, comme le sexe ou la mort, matière à culture. On trouve, pourtant, très peu d'études sur ce sujet. En ce qui concerne l'Afrique, une explication pourrait se trouver dans ce souci de préserver, au mépris de l'observation, un coin de paradis primitif ou, encore, dans la crainte de stigmatiser un peuple comme particulièrement cruel, réflexe de racisme inversé et auto-défensif. On se souviendra des réactions qu'a suscitées l'ouvrage de Turnbull.¹⁰ Les responsabilités sont multiples dans l'aboutissement du processus génocidaire rwandais mais ses modalités sont propres à la culture dans laquelle il s'est produit. Une remarquable ethnographie des Anuak¹¹ explore les attitudes d'une population nilotique face à la douleur physique. Comprendre les sens propres de la douleur participe probablement de la prévention des conflits et de la pacification. Il faut espérer que des travaux d'une telle qualité lèvent peu à peu ce qui, en ce qui concerne l'Afrique, semble rester un tabou anthropologique.

⁷ PAGES, A., *op. cit.*, p.269.

⁸ *Ibidem*, p.270

⁹ KEELEY, L.H., *War before civilization. The myth of the peaceful savage*, New York, Oxford University Press, 1996.

¹⁰ TURNBULL, C., *The mountain people*, New York, Simon and Schuster Touchstone Books, 1972.

¹¹ PERNER, C., *Living on earth in the sky: the Anuak*, Helbing & Lichtenhahn, 1994.

Sur les collines, la violence physique, jusqu'au meurtre même, était banalisée. Les vols nocturnes entre bons voisins du jour, les attaques sauvages et joyeuses de voleurs pris en flagrant délit sur les marchés, les contacts aimables avec des criminels connus, les arrestations arbitraires et les peines physiques infligées par les autorités locales, constituaient les manifestations simples d'une violence acceptée. Des traits plus folkloriques énonçaient les normes ambiguës du contingentement de la violence physique. Ainsi, le long de la route Kigali-Gitarama, un panonceau annonçait urutare rwa Kamegeli, le rocher de Kamegeli. Plusieurs interlocuteurs m'ont fait le récit de l'événement évoqué. Le sous-chef Kamegeli, selon le récit, aurait fait abattre les habitations des environs du rocher pour disposer de bois de chauffe. Il aurait ensuite chauffé le rocher à blanc pour y faire griller vif un de ses opposants. Averti, le chef intervint et fit rôtir Kamegeli sur le champ. Le panonceau, en commémorant l'événement, valorisait aussi une attitude face à la douleur d'autrui encore bien ancrée dans la mémoire des passants. Les attitudes locales face à la douleur et aux faibles ressort des récits historiques et de l'observation de la vie quotidienne. Pages¹², mais aussi l'abbé rwandais Kagame, décrivent de façon fort vivante les moyens dont usaient la reine-mère et le roi pour se protéger des intentions supposées malveillantes de leurs employés. La variété des tortures était grande, la fréquence d'application élevée. Kagabo¹³ a donné une illustration plus récente de la facilité du passage à la cruauté physique. Il signale, en effet, le cas d'un grand-père instruit qui, dans les années cinquante, aveugla son petit-fils illégitime de crainte que celui-ci, de son regard, ne condamne sa colline à la stérilité.

Les objets quotidiens portaient, consciemment, un potentiel de violence, qu'il s'agisse d'outils tels que la machette, les couteaux, les bâtons, ou d'objets porteurs d'une violence plus symbolique en rapport avec la mauvaise volonté ou la malchance. Je donne un très bref exemple. Briser une baratte (consistant en une grossealebasse) ou une pierre à moudre signifiait, pour la maladroite, une mort assurée à la suite d'une maladie bien précise. Elle pouvait cependant se débarrasser de la menace en la transmettant, par le moyen de rapports sexuels, à son partenaire, ou encore, en transmettant par ruse l'objet brisé à un tiers. Un équivalent masculin existait, portant sur les lances et les flèches, mais il y était moins fait allusion en raison de la disparition supposée de ces armes sous l'effet de l'interdiction coloniale. Certains, malheureusement, ont intégré le sida dans cette manière de faire face à un danger symboliquement causé par une circulation de pouvoir fécondant entâché de mort.

L'usage pervers d'objets ou de relations était l'objet d'une crainte constante, de même qu'étaient omniprésentes les craintes et les accusations de sorcellerie ou les gestes propitiatoires dirigés vers des ennemis potentiels. Je pourrais, à l'appui de ces affirmations, donner de nombreux exemples mais je me contenterai de renvoyer le lecteur aux récits de vie et aux rituels de partage de bières que j'ai décrits en détail ailleurs.¹⁴ La sorcellerie, de nombreux auteurs l'ont noté, implique surtout des parents, des amis, des voisins: elle consiste en une perversion de relations supposées positives, perversion qui se produit surtout lorsque les normes de positivité

¹² PAGES, A., *op. cit.*, p.470-486.

¹³ KAGABO, J., "Après le génocide. Notes de voyage." in *Les Temps Modernes*, 1995, p.113.

¹⁴ DE LAME, D., "La bière en bouteille et le lait de la houe" in DEVISCH, R.; DE BOECK, F.; JONCKERS, D. (eds), *Alimentation, traditions et développements*, Paris, Karthala, 1995; DE LAME, D., *Une colline entre mille ou le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Central, 1996.

sont transgressées en dépit du contrôle des apparences. L'ambiguïté des relations humaines était mise en scène dans les rituels de commensalité où la consommation commune de boissons alcoolisées soudait une communauté temporaire pour qui la paix était à l'ordre du jour. A l'époque où les lances étaient encore d'usage courant, elles devaient être déposées dans l'entrée. Depuis les années trente, circuler armé d'une lance était interdit mais le nom donné à la dernière tournée (agacingura icumu, celle de retirer les lances) signalait encore l'imminence du passage d'un monde occasionnel et idéal où des règles protégeaient les participants contre toute forme de manipulation malveillante vers le monde habituel où la violence physique pouvait se produire sans guère endommager la communauté. Dans la vie de tous les jours aussi, l'équilibre instable entre deux formes d'ordre et la bascule dans le chaos de la nuit et de la sorcellerie affleurait. La menace était particulièrement ressentie face aux conflits de normes fondamentales que sont les paradigmes de redistribution ou, au contraire, d'accumulation. Cette problématique n'est, du reste, pas propre au Rwanda.

L'équilibre se réalisait dans une mise en forme à la limite de ce qui était à cacher ou à montrer. Les beaux discours et les gages d'amitié, qui dissimulaient des réalités plus qu'ils ne les révélaient, étaient vécus comme des moyens rituels de produire l'harmonie qu'ils mettaient en scène.¹⁵ Dans le long terme, l'harmonie sociale et la fécondité des champs, des vaches et des femmes attestaient la prévalence d'un équilibre entre deux formes d'ordre. Cet accomplissement était partiellement le produit d'une violence organisée, contrepoint du chaos. Les actions associées à une violence antinomique du chaos étaient légitimées par le recours à des signes d'une bascule de la société dans la forme alternative de l'ordre. La liminalité se signalait par des comportements et des ornements particuliers. L'analyse de récits de survivants illustre parfois ce recours à l'absurde de la part de leurs agresseurs: ceux-ci quittent, par ce recours à l'absurde, le monde habituel où leurs propres actions pourraient leur faire horreur. Lors du génocide, l'usage de la drogue facilitait sans doute le passage à l'acte, mais, encouragé par une radio qui, peu d'années plus tôt se cantonnait dans les messages fades du développement, il situait l'époque hors des normes et plaçait les assaillants dans la position de restaurateurs d'un ordre menacé. Comme à l'époque de la révolution qui a précédé l'indépendance, certains assaillants étaient vêtus de feuilles de bananiers, à l'instar de certains envoyés rituels des temps anciens: ainsi transcendaient-ils leur position personnelle et toute responsabilité.

De multiples façons, dans différentes sphères de la société et, chez les mêmes individus, selon les circonstances, à différents niveaux de conscience, la mise en ordre locale de la violence était entremêlée de représentations locales de valeurs cosmopolites. Un aspect de cette culture locale moderne, qui en appelait aux modes locaux de fonctionnement psychiques évoqués ci-dessus, étaient l'ouverture et la transparence qui résonnaient depuis les années quatre-vingt dans les discours officiels et s'incarnait dans les usages modernes de l'espace. Cette ouverture occidentale réinterprétée peut avoir encouragé l'expression d'une expression des aspects les plus cachés de la culture, la transparence étant devenue un signe positivement connoté de cosmopolitisme. Dans l'ensemble, le mélange des attitudes et des signes durant le génocide, un sujet, il est vrai, très complexe, n'a guère été étudié. Le rôle des media et du rapport à une audience internationale devrait, s'il veut être compris du point de vue des Rwandais, être abordé à l'intérieur des contextes de différentes sub-cultures locales.

¹⁵ *Ibidem*, et DE LAME, D., "Les voies des vaches, de l'ubuhake à l'amitié", in *Africa-Tervuren*, 1990, Vol. XXXII, p.47-51.

Cependant, si l'on veut comprendre le processus qui a poussé une partie de la population à recourir aux modes locaux de règlement de la violence, un aspect semble fondamental. La peur est, en effet, le commun dénominateur des relations des Rwandais à la violence, en temps de guerre comme en temps de paix.¹⁶ Sur un fonds permanent de peur, les craintes étaient constamment réactivées par des menaces de sorcellerie, des abus de pouvoir, l'arbitraire judiciaire. Les paroxysmes de la peur sont les leviers les plus puissants d'une violence systématique à grande échelle.¹⁷ Aussitôt que les politiciens eurent mis à l'avant-plan des craintes relatives aux moyens de subsistance les plus élémentaires, il leur a été facile d'évoquer les normes d'ordonnancement de la violence, de titiller les touches sensibles de la représentation locale du monde, et de conjuguer la peur, l'envie et le conformisme pour échauffer les passions. Cela leur fut d'autant plus facile que les voies traditionnelles d'élaboration des tensions avaient peu à peu perdu leur efficacité.

2.2.2. La violence canalisée

Avant que le pouvoir colonial ne porte une atteinte radicale au pouvoir du roi en lui retirant le droit de vie et de mort sur ses sujets, ce droit était, comme tous les aspects de la politique, imprégné de religion. Des individus, des lignages pouvaient légitimement être éliminés, comme victimes propitiatoires ou comme objets de vengeance, les deux aspects étant, parfois, difficiles à distinguer. Certes, dans le cas des sacrifices (le roi lui-même pouvait devenir victime de salut), le sang versé avait indéniablement des effets magiques. Mais, d'autre part, la relation forte aux ancêtres défunts du lignage teintait aussi le devoir de vengeance des vivants lorsqu'un meurtre avait amoindri l'intégrité lignagère et insulté ainsi la mémoire des anciens. Fondamentalement, les deux aspects de la violence présents dans la culture rwandaise, à savoir, d'une part, la violence surnaturelle immanente et les actes violents des humains, se rejoignaient. Cette conjonction a persisté bien au-delà des institutions liées à la royauté.

Il serait impossible, en effet, de dissocier la religion, la justice et la politique dans la culture rwandaise. La religion y imprègne la plupart des gestes de la vie quotidienne. Les interdits rituels imiziro visent aussi bien des actions banales en rapport avec la division sexuelle du travail ou la consommation de certains aliments, que des événements heureusement plus rares comme une aménorrhée pathologique, le meurtre ou la grossesse illégitime. Respecter ces interdits est le critère culturel fondamental de l'identité rwandaise (kuba mu Rwanda ni ukwizirira). A titre d'exemple, j'ai mentionné plus haut les effets du bris d'une baratte ou d'une pierre à moudre, accidents peu fréquents. Les interdits et prescriptions rituels visent aussi des actions beaucoup plus banales. La punition en cas d'infraction est automatique, qu'elle provienne du monde surnaturel, d'un voisin ou d'un membre de la famille. La non conformité menaçait autrefois l'intégrité du royaume entier et, par conséquent, la dénonciation était un devoir social dans les cas graves. Les sanctions visent à préserver l'ensemble de la communauté comme le montre

¹⁶ DUFAYS, F.; DE MOOR, V., *Au Kinyaga. Les enchaînés*, Paris, Librairie Missionnaire, 1938; NOTHOMB, D., "Ubwoba: essai sur la peur dans la Rwanda payen", in *Revue du Clergé Africain*, 1964, Vol. XIX, n. 2, p.159-177

¹⁷ LEMARCHAND, R., *Burundi: ethnocide as discourse and practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p.118.

l'exemple déjà cité plus haut¹⁸ de l'aveuglement d'un enfant illégitime. Il arrivait encore, à la fin des années quatre-vingt, qu'un enfant pris en flagrant délit de vol ait la main brûlée par son père. L'interprétation de telles sanctions n'est pas forcément celle que notre propre idéologie dicterait. Un autre *umuziro* qui est, dans ce propos, d'un intérêt particulier, est le droit, voire le devoir dicté par la fidélité aux ancêtres, de venger tout meurtre commis dans son propre lignage par le meurtre de n'importe quel membre mâle du lignage meurtrier. Cet appel à la vengeance s'entend, depuis plusieurs décennies, dans un contexte culturel aux références entrecroisées et parfois conflictuelles puisque, selon un autre proverbe, «*Kiliziya yakuye kirazira, l'Eglise a renversé les interdits*». Un Rwandais m'a rappelé récemment ce proverbe et a ajouté: «*le confessional, où tout est pardonné, n'a jamais été aussi efficace que la justice immédiate des imuziro rwandais*». Dans le contexte de la culture locale, on comprendra que l'impunité ne se situe pas seulement sur le terrain d'une justice humaine mais perpétue un malaise qui touche l'ordre métaphysique .

L'obéissance apparaît, dans ce contexte, comme un aspect mondain de la conformité rituelle. Le chef doit, à ses fidèles, la protection matérielle et religieuse. Il garantit la fécondité et la prospérité de son peuple par ses relations avec le monde surnaturel. Au quotidien, il témoigne de sa bienveillance à travers la redistribution de cadeaux périssables qui lui ont été offerts. Cet ordonnancement rituel des relations culmine dans la personne royale qui incarne le royaume et donne au roi le devoir d'exiger de tous ses sujets une conformité politico-religieuse dont le conformisme est encore le signe le plus tangible. La manifestation ultime de ce statut royal est le droit de vie et de mort. La mort ou, dans le meilleur cas, l'exil, était aussi bien le sort d'une fille enceinte que d'un opposant politique. Etre qualifié de rebelle ou de traître signifiait un arrêt de mort. Le "coupable" était rarement l'objet isolé de la volonté royale de restaurer la conformité du royaume: le lignage entier était concerné et pouvait, parfois, être l'objet de la sentence. Le moyen d'y échapper était de réaffirmer, par opposition au coupable, la fidélité du lignage et, notamment, d'exprimer sa volonté de soutenir l'ordre mystique sur lequel repose la fécondité de la communauté entière en dénonçant le ou la coupable. Lemarchand n'a pas hésité à voir dans la première république un avatar de cette représentation mentale de la "gouvernance"; au contact des collines, je serais encline à considérer que cette vision était encore prédominante chez la majorité des Rwandais.

Comme l'a montré¹⁹, la grande valeur qu'une société hiérarchisée attribue à l'ordre peut pousser ses membres à commettre des cruautés qu'ils désapprouvent ou modifier la perception morale des faits.²⁰ Une conformisme valorisé à outrance suscite, par ailleurs, des frustrations qui, à leur tour, génèrent la violence. Dans la culture rwandaise, l'affirmation de soi en dehors de cadres strictement codifiés est perçue comme une menace pour l'autorité. Cet aspect de l'éducation²¹ contribue à former des personnalités constamment à l'affût d'une menace ou qui développent, en compensation d'un sentiment aigu de leur propre impuissance, une passion pour le pouvoir.

Autrefois, la culture rwandaise offrait quelques exutoires à cette violence. L'exercice de la violence physique au service du chef et le partage de l'action avec les pairs au combat faisaient

¹⁸ KAGABO, J., *op. cit.*, p.113.

¹⁹ FROMM, E., *The anatomy of human destructiveness*, 1977, Harmondsworth, Penguin, p.78-95.

²⁰ *ibidem*, p.95-103.

²¹ *Ibidem*, p.263

partie des valeurs de la virilité. On peut encore en retrouver l'expression dans les poèmes autopanégyriques que chaque homme composait pour lui-même et récitait à la veillée en guise d'auto-introduction. A la fin des années quatre-vingt, les hommes d'une trentaine d'années avaient encore composé leur icyivugo. Les évocations cruelles de meurtres imaginaires et la vantardise y contrastaient avec les façons prudentes du discours habituel. Ces explosions codifiées pouvaient inhiber des envies et des actions moins admissibles au quotidien mais maintenaient aussi, dans l'imaginaire, la possibilité d'une inversion de l'ordre ambiant. L'art oral et les récits d'exploits pourvoaient encore les jeunes hommes des campagnes, de modèles où ont pu se greffer les messages mortels de la Radio des Mille Collines une fois que le chaos menaçant eut avalisé l'instauration d'un ordre inversé et ramené la violence dans le réel.

Le culte de possession rwandais, le kubandwa et ses héros mythiques, avaient offert autrefois une possibilité pacifique d'inversion imaginaire de l'ordre. L'ethnologue de Heusch a vu, dans ce culte, un défi à l'ordre de la royauté. Qu'il ait ou non raison, il est sûr que ce culte populaire réservait un espace socialisé à la dérision et au rire libérateur et restituait aux ancêtres un pouvoir enraciné dans le terroir. Il réaffirmait ainsi, dans une marge acceptée, l'importance sociale du lignage face au pouvoir politique central. A l'époque coloniale, tandis que celui-ci était renforcé sous le contrôle de l'administration importée, le kubandwa et ses héros se voyaient ridiculisés et relégués par les missionnaires à la clandestinité. La "modernité" a presque achevé de museler cette expression libératrice: les héros ont été condamnés à se produire comme objets de folklore lors de fêtes publiques et ont été, pour le reste, relégués dans l'ombre avec d'autres aspects de la culture que l'oeil occidental s'efforçait de gommer. Dans le carcan du conformisme allaient s'ouvrir des brèches. Pour des jeunes sans terre et sans emploi, partiellement formés dans un enseignement qui ne tenait pas ses promesses, le multipartisme est devenu, en 1990, le mouvement à vivre pour adopter les signes de la modernité tout en contestant sa personnification la plus éminente.

Entretiens, de nouveaux mouvements religieux avaient offert à une classe moyenne urbaine naissante et à certains jeunes ruraux un ordonnancement nouveau de la vie sociale et de l'histoire. Ces mouvements offraient une alternative idéologique à travers la mise en valeur de l'accumulation individuelle et du progrès linéaire. Leurs adeptes avaient cessé de considérer l'accumulation comme une violence contre la société et se tournaient vers de nouveaux paradigmes pour justifier leurs options. Le conformisme et la répression des émotions n'étaient certes pas un sol favorable à la croissance des Eglises indépendantes. Ce sont plutôt les mouvements charismatiques des Eglises dominantes ou encore, l'Eglise pentecôtiste, qui ont restitué un lieu légitime d'expression émotionnelle collective. Dans un contexte socio-économique où l'accumulation était en jeu, de petits groupes charismatiques ont offert de nouvelles voies à l'élaboration sociale d'antagonismes anciens et plus récents. Dans ces groupes, la consommation collective de boissons alcoolisées comme emblème de la vie communautaire était remplacée par d'autres expressions corporelles et par des liens personnels d'entraide dans la voie du progrès individuel et du refus du "paganisme". Pour les membres de ces groupes, l'alternance rituelle de la paix et de la guerre ne faisaient plus le sens de l'histoire, pas plus que le conformisme ambiant ne pouvait conjurer le chaos. Ils rejetaient aussi souvent les références à une identité ethnique, à laquelle ils substituaient celle de "converti" umurokore, ou de chrétien.

Les violences ont été telles, en horreur et en amplitude, que d'aucuns se sont interrogés sur l'efficacité de l'action missionnaire. Humaine, et donc culturelle, cette action a été diversement

donnée et diversement reçue, en fonction de facteurs économiques, politiques et psychiques. La bonté et la noblesse de cœur faisaient partie des valeurs rwandaises. Les mouvements religieux ont donné à certains de leurs membres des références modernes où ancrer leur refus de basculer dans la contre-logique du meurtre collectif. Certains de mes amis, entretenant avec ceux qui avaient mission de les tuer des relations qui situaient leurs interactions dans l'ordre habituel du quotidien, ont réussi à les utiliser comme sauveurs. Rester dans l'amitié banale, en dehors de la peur qui menace lorsque la vie bascule entre ses deux faces, entre les deux formes d'un ordre où s'enracine la répétition, leur a sauvé la vie. L'ambiguïté des comportements de "sauveurs-tueurs" trouve le mieux à s'expliquer dans ce besoin de préserver une part intacte du quotidien, et de sa propre image dans ce quotidien, en dépit de tous les contrepoints de l'habituel soudain venus à l'ordre du jour.

3. L'ETRANGLEMENT ECONOMIQUE ET LE FLUX POLITIQUE

Dans une situation de contacts culturels, les individus et les groupes incorporent différemment les signes et les modèles importés selon leur statut socio-économique et leurs ambitions personnelles. Les pratiques sociales, notamment les redistributions ostentatoires mais partielles dans le contexte de rituels sociaux réinterprétés, ont, pour un temps, constitué l'articulation symbolique d'intérêts divergents. La commensalité ritualisée était censée réaliser ce qu'elle mettait en scène et la deuxième république bannissait toute allusion à des inégalités sociales croissantes. Pourtant, le fossé se creusait, à une profondeur jamais atteinte auparavant. Guichaoua²² fut le seul auteur à consacrer un ouvrage à ce processus au moment où ses proportions devenaient alarmantes. Les fonctionnaires étaient, en effet, dans un contexte de clientélisme, les principaux bénéficiaires du libéralisme économique dont le conformisme des pauvres était le complément obligé. Bart²³ a analysé les développements économiques plus récents de ce protectionnisme politique. La politique du FMI ne fit que renforcer cette tendance au moment où le "développement" avait atteint ses limites, où les maigres revenus agricoles s'écroulaient tandis que les fonctionnaires et leurs amis commerçants affichaient des signes de richesse empruntés pour une large part à l'Occident.²⁴ Le conformisme permit au processus de se développer tandis que la vision locale du monde en termes de circulation des forces et de fécondité faisait le lit des interprétations populaires relatives au chaos et au besoin d'une restauration de l'ordre. La guerre et le sang s'annonçaient à l'horizon.

Les facteurs économiques et politiques étaient étroitement liés. Les événements politiques, quant à eux, ne se comprennent que dans le cadre large d'une géopolitique mondiale, des dynamiques régionales et des relations bilatérales. Le FMI a imposé les mesures d'ajustement structurel au moment où les conditions économiques locales se détérioraient, notamment sous le poids de la démographie, mais aussi au moment où la chute du mur de Berlin amenait les Rwandais à craindre une réorientation de l'aide vers l'ancien bloc de l'Est. Ce risque était perçu jusque dans les campagnes: l'argent du développement n'était-il pas la source principale du

²² GUICHAOUA, A., *Destins paysans et politiques agraires en Afrique centrale. Tôme I. L'ordre paysan des hautes terres du Burundi et du Rwanda*, 1989, Paris, L'Harmattan.

²³ BART, F., *Montagnes d'Afrique, terres paysannes. Le cas du Rwanda*, 1993, Bordeaux, Presses Universitaires.

²⁴ *Ibidem*, p.534-535; MARYSSE, S.; DE HERDT, T.; NDAYAMBAJE, E., *op. cit.*, p.84.

financement de l'Etat? La chute des cours du café permit au gouvernement rwandais d'accuser l'étranger de cette autre diminution de revenu, atteignant, quant à elle, en premier lieu, les petits exploitants. Pourtant, la négligence officielle était la cause première de la diminution des récoltes. Entretemps, les partenaires occidentaux aux prises avec leur propre crise économique devenaient plus exigeants. Ils promouvaient, notamment, une démocratisation qui ne semblait pensable qu'en termes de multipartisme et offraient ainsi, oublieux de l'histoire, un instrument politique supplémentaire dont la clique au pouvoir allait pouvoir user pour se maintenir.

En dépit des liens personnels qu'entretenaient les chefs d'état et les hautes personnalités de la région, aucune politique d'intégration régionale n'existait réellement. Les vues politiques étaient étroites, mais les scènes politiques fonctionnaient à l'instar de vases communicants. Les conflits étaient utilisés en fonction des intérêts particuliers et aucune tentative n'était faite pour les comprendre, encore moins pour les résoudre. Sur le plan régional, un facteur devait bientôt peser d'un poids particulier: dès 1988, l'organisation des réfugiés tutsi d'Uganda devenait un facteur de destabilisation. La même année, les conflits ethniques du Burundi avaient ranimés les antagonismes au Rwanda. L'entrée du FPR au nord du Rwanda, en 1990, servit de justification à une première vague de répression à caractère ethnique. Bientôt, les pillages zaïrois fournissaient un modèle de violence rémunératrice dans un contexte moderne, tandis que les politiciens ressuscitaient les fantômes des années troublées de la révolution rwandaise.

C'est dans ce complexe amalgame de facteurs politiques, économiques, sociaux et culturels, que l'efficacité des manipulations politiques et de la propagande devient compréhensible. Lorsque le flux monétaire s'est ralenti, les appels au meurtre ont pris le relais. Une fois de plus, la conformité et l'obéissance pouvaient apparaître comme les pourvoyeurs les plus sûrs de sécurité et d'abondance. Les seuls bénéficiaires de ces gratifications seraient les fondateurs d'une nouvelle communauté de sang d'où serait exclue une large faction de la population stigmatisée comme rebelle et transformée en bouc émissaire. Les effets de la propagande étaient ressentis dès 1992. Des publications en faisaient état mais elles ne provoquèrent peu de réaction parmi les représentants locaux de la communauté internationale.

3.1. Le silence des cris

Les formalismes importés se sont coulés dans les voies locales du conformisme. Sous la deuxième république, l'art oral et les corps dansants ont été mis sur les rails du folklore politique. Le temps venu, cette authenticité de commande devenait un instrument mobilisateur. La volonté et la capacité d'expression avaient été progressivement amputées. Ce que d'aucuns pourraient considérer comme de nouvelles formes d'art n'offrait en réalité aux artisans qu'un gain monétaire occasionnel obtenu de la vente de peintures et de sculptures stéréotypées. Il y aurait un travail intéressant à poursuivre dans le domaine du développement de l'artisanat populaire et de la réduction progressive de la culture populaire au mutisme. Lorsqu'enfin l'expression verbale des émotions et des désirs personnels fut complètement muselée et céda complètement la place au conformisme politique, toutes les complexités de la vie disparurent. Les conditions psychologiques d'un passage à l'acte se trouvaient réalisées. Dans la presse meurtrière que Chrétien²⁵ a analysée, les mots n'étaient guère plus que des cris de guerre et des slogans destinés

²⁵ CHRETIEN, J.P., *Les médias du génocide*, 1995, Paris, Karthala.

à prévenir toute analyse des situations et des frustrations que les inégalités sociales avaient créées. Lorsque l'on se penche sur l'absence de possibilité artistique d'expression, il n'est pas sans intérêt de mentionner qu'un nouvel art figuratif est né dans les camps de réfugiés du Zaïre. Mais si cette expression peut avoir, pour un temps assuré une fonction thérapeutique, les oeuvres, ne l'oublions pas, étaient produites au sein de communautés automutilées: trop tard. Les corps ont fait et subi ce que des paroles profondes auraient permis d'éviter, ce que certains ne voulaient, à aucun prix, éviter.

Un génocide, comme le cas des Nuba du Sudan le montre²⁶, ne consiste pas forcément dans l'élimination physique d'un peuple entier. La disparition d'un peuple peut se parachever dans sa dispersion et toutes sortes d'autres moyens d'annihilation culturelle, comme les viols systématiques, les mariages forcés, la dispersion des enfants, etc. La destruction des valeurs d'un peuple, telles que les valeurs liées à la vie familiale et à la reproduction culturelle est un moyen efficace de génocide. Même lorsque l'intégrité physique des Tutsi a été préservée, les éloigner des centres de décision et de la collectivité nationale et les détruire comme groupe (une perception que seuls les outsiders pouvaient avoir, puisqu'il n'existait aucune organisation sociale fondée sur l'appartenance ethnique), devint aussi un but. Au cours de ce processus, de nombreux fondements de la culture rwandaise, partagés par les trois groupes ethniques, ont été mis à sac, tandis que l'ethnicité, utilisée comme critère de conformité arbitrairement défini, effaçait toute autre règle morale dans l'esprit des perpétrateurs. Des enseignants ont tué leurs élèves, des élèves ont vu leurs maîtres tuer des enfants qu'ils auraient dû protéger et guider. Les mêmes constats concernent des bourgmestres, des gens d'Eglise, et même des parents.²⁷ La presse, les rapports des militants des Droits de l'Homme, les témoignages personnels, laissent peu de doute en ce qui concerne le statut de certains organisateurs locaux: des personnes responsables du bien-être de la population dans le cadre de l'administration communale, des écoles et des Eglises...²⁸

Le génocide rwandais et ses buts ultimes, à savoir le maintien du pouvoir et des privilèges dans les mains de ceux qui les possèdent, sont de notre monde et de notre temps. L'abandon des réfugiés hutu du Zaïre aussi et Monseigneur Monsengwo évoquait fort à propos, ce 11 mai, les "larmes de crocodiles" de la communauté internationale. Cependant, les modalités d'exécution du génocide, dans la manipulation des facteurs potentiellement déclenchants et dans les techniques de meurtre, repose sur des croyances et des usages locaux. J'ai mentionné plus haut le fait que, dans la culture rwandaise, l'affaiblissement de l'ordre politique en cours appelle à une transition vers une autre forme d'ordre, dès que la menace de chaos est perçue. J'ai tenté de montrer qu'aux yeux d'une grande partie de la population, le déclenchement des meurtres a pu apparaître comme une telle tentative. L'usage de la drogue et de l'alcool²⁹ a créé un espace-temps où se jouait un contre-ordre mettant le meurtre à l'ordre du jour. Stigmatiser les Tutsi comme rebelles ou complices des Tutsi de l'extérieur légitimait l'élimination de lignages entiers et l'impunité, ou la récompense des exécuteurs. La propagation de stéréotypes réactivant des souvenirs remaniés de l'époque prérévolutionnaire, les mesures de discrimination voilée sous les deux républiques et la

²⁶ AFRICAN RIGHTS, *Facing genocide: the Nuba of Sudan*, 1995, London.

²⁷ KEANE, F., *Season of blood. A Rwandan journey*, 1995, Harmondsworth, Penguin; AFRICAN RIGHTS, *Rwanda. Death, despair and defiance*, 1995, London; PRUNIER, G., *The Rwanda Crisis. History of a genocide. 1959-1994*, 1995, London, Hurst.

²⁸ Voir i.a. HUMAN RIGHTS WATCH AFRICA, *Shattered lives. Sexual violence during the Rwandan genocide and its aftermath*, 1996, London, New York.

²⁹ CHRETIEN, J.P., *op. cit.*, p.314.

manipulation de craintes en rapport avec l'ensemble des images ethniques, ont contribué à justifier les meurtres.

3.2. Ruptures

Les techniques meurtrières durant le génocide signifient, dans toute leur horreur, la volonté de nier l'humanité des victimes. Dans une culture où la circulation des forces au sein des frontières et du corps est un paradigme essentiel, le corps humain est démembré et coupé en tranches. Les Tutsi, réputés plus grands que les Hutu, sont "raccourcis". Les victimes sont humiliées par l'absurdité d'une mort par balle achetée avant d'être, en tout état de cause, dépouillées de tout. Les femmes sont souvent violées avant d'être tuées. Les victimes sont forcées de commettre des actes assimilables à un inceste cannibalique et qui les situent en dehors de toute humanité: des femmes éviscérées reçoivent en bouche une part de fœtus avant de mourir, des pères sont forcés à commettre des actes analogues.³⁰ L'humanité du cadavre (ou de l'individu encore en vie) est déniée par son rejet dans les fosses d'aisance ou par l'abandon aux chiens. (Ce traitement, qui avait existé autrefois dans certaines régions avait disparu; le placenta seul pouvait encore être mis aux latrines ou donné aux chiens.) Etre témoin du meurtre d'une personne aimée est une expérience traumatisante mais, dans ces circonstances, les références symboliques vont plus loin que la destruction de l'autre comme individu: l'identité humaine est menacée, y compris dans la mémoire des survivants. La volonté de traumatiser les survivants, comme personnes et comme groupe, est manifeste: des gens sont forcés, pour se sauver, de tuer ou de dénoncer des proches, des victimes sont sélectionnées journallement parmi les groupes qui ont cherché asile dans des lieux publics. Des filles et des femmes sont violées à maintes reprises, collectivement ou non, puis, devenues butin de guerre, sont données comme "épouses" à des meurtriers notoires.³¹

Le génocide rwandais, comme d'autres génocides, a bouleversé les normes fondamentales de l'humanité. Il a généré des émotions qui rendent un processus de deuil extrêmement difficile à entamer. Le gouvernement, les Eglises, ont suscité des rituels collectifs destinés à favoriser une intégration émotionnelle de la tragédie. Certaines personnes ont pu retrouver les corps de l'un ou l'autre de leurs proches et leur donner une sépulture décente. Dans l'ensemble, pourtant, les meurtres collectifs ont cédé la place à des tombes collectives, ce qui rend l'admission des morts individuelles, nécessaire au début d'un travail de deuil, encore plus malaisée. Ce type de traumatisme n'incite pas à l'optimisme quant à un processus collectif de changement. L'adoption de liens de type contractuel entre les deux communautés qui se sont créées, dans l'horreur et l'exil, des identités renforcées³² pourrait constituer un pas en avant s'il existait, de part et d'autre, une volonté de vie commune. Certes, des efforts sont faits, dans des conditions difficiles, pour réintégrer aussi bien les réfugiés tutsi que les réfugiés hutu rentrés au pays mais les témoignages concordent pour dépeindre une atmosphère de méfiance et de discrimination.

Du haut en bas de la société rwandaise d'aujourd'hui, le tissu social est profondément

³⁰ KAGABO, J., *op. cit.*, p.122; PRUNIER, G., *op. cit.*, p.256.

³¹ HUMAN RIGHTS WATCH AFRICA, *op. cit.*

³² MALKKI, L., *Purity and exile. Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, 1995, Chicago, University of Chicago Press.

transformé. L'économie urbaine, en particulier celle de la capitale, peut fonctionner sans guère entretenir de liens avec les régions rurales. Les liens politico-clientélistes ne peuvent exister aujourd'hui, dans la mesure où ils se fondaient sur des relations au sein d'un groupe démographiquement majoritaire occupant des positions de pouvoir. Non seulement le groupe au pouvoir aujourd'hui n'est plus démographiquement majoritaire mais, de plus, au sein de la classe au pouvoir figurent de nombreux Tutsi dont les familles décimées ne peuvent assurer, vers les campagnes, le même type de liens personnalisés. Enfin, le contrôle central semble s'appuyer sur d'autres modes de fonctionnement, comme en témoigne la rotation rapide des bourgmestres en poste. Les événements du Kivu, et plus généralement du Zaïre, confirment le sentiment d'un processus de réorganisation toujours en cours. Le général P. Kagame, dans une interview donnée récemment à C. Braeckman³³, se donne un an pour nous aider à comprendre le rôle du Rwanda dans ces événements. La carte de l'Abbé Kagame sur laquelle les écoliers rwandais projetaient avec son auteur les gloires passées jusqu'au lac Edouard³⁴ prend aujourd'hui des reliefs particuliers. Le sort atroce des réfugiés du Zaïre fait écho à celui des Tutsi et des opposants politiques sacrifiés au Rwanda. Dans tous les cas, les questions portent aussi sur l'action de la communauté internationale. Et, toujours, reste l'espoir de voir les négociations et l'action des hommes de bonne volonté de tous bords de voir se constituer les modalités d'une vie commune acceptable pour l'ensemble des populations du Rwanda et du Zaïre.

4. CONCLUSION

Les anciennes représentations du monde qui ont cimenté la société rwandaise ne font plus sens, si ce n'est, dans une certaine mesure, au sein de deux communautés séparées dont la construction repose sur une négation mutuelle. Les meurtres perpétrés au sein de l'ancienne communauté rwandaise, au mépris de tous les liens que la vie y avait tissés, ont atteint ce que Parkin³⁵ a appelé, l'ordre de la profanation métaphysique. Seul un consensus d'une nouvelle nature pourrait jeter les fondements d'un nouveau départ politique. Malheureusement certains politologues voient, dans les violences qui secouent actuellement l'Afrique, un vieil outil politique retrouvé aux greniers de l'histoire (Bayart, conférence à la Katholieke Universiteit Leuven, 19 octobre 1995).

Sur ce plan, ce qui s'est produit dans la région qui nous intéresse c'est, dans un premier temps, une consolidation de certains aspects des vues traditionnelles de chaque côté du "Rwanda Rushya" (le Nouveau Rwanda). Dans une deuxième phase, tandis que de nombreux réfugiés rwandais dont, sans doute, les moins aisés des génocidaires, se sont disséminés dans la forêt équatoriale, beaucoup de ceux qui sont rentrés au Rwanda sont stigmatisés, parfois du simple fait de leur fuite au Zaïre.

Dans de nombreuses sociétés d'Afrique de l'Est, la paix est rarement acquise grâce à l'intervention d'un tiers.³⁶ Elle ne pointe à l'horizon que lorsqu'un nouvel équilibre est atteint

³³ *Le Soir*, avril 1997

³⁴ KAGAME, A., *Le royaume du Rwanda en 1896*, 1975, Saint-Germain-en-Laye, MDI.

³⁵ PARKIN, D., "Violence and will", in RICHES, D.(ed.), *The anthropology of violence*, 1986, Oxford, Blackwell, p.204-223.

³⁶ FUKUI, K.; TURTON, D., *Warfare among East African herders*, 1979, San Francisco, Boulder.

entre les protagonistes. Ceci ne semble pas le cas aussi longtemps que l'un des deux protagonistes est réduit par l'autre à un statut infra-humain. Tourné vers le passé, chacun, comme cela arrive souvent dans les sociétés africaines, tente d'attribuer les responsabilités à des outsiders et attribue à tout étranger potentiellement responsable l'étiquette mortelle de rebelle ou de traître, ou le titre royal de héros libérateur. Une telle attitude évite toute analyse des faits qui ont abouti à la catastrophe et est incompatible avec la reconnaissance des responsabilités de toutes les parties en présence. Reconnaître ces multiples responsabilités est un pas nécessaire dans la considération des faits et de l'histoire, la purification du pays et, finalement, son ouverture sur un avenir où l'incertitude et la diversité permettraient une collaboration au sein d'une communauté rwandaise intégrée et entre différents partenaires africains et occidentaux. Le remodellement potentiel des frontières et la redistribution des cartes politiques sur l'ensemble de la région des Grands Lacs et du Zaïre rendent davantage encore hypothétique toute élaboration culturelle profonde de la tragédie rwandaise par ses survivants. Ces transformations politiques, en sonnant le glas d'un monde illusoirement replié sur lui-même, pourraient constituer une autre voie dans la rupture des spirales de l'histoire. Le coût humain de cette ouverture ne cesse, cependant, de s'accroître.