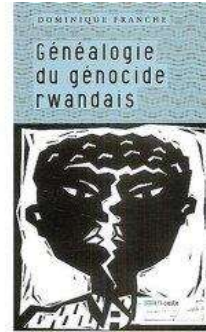


Dominique Franche - *Généalogie du génocide rwandais*
Editions Tribord, 2004, 109 p. / pp.71-89



Hutu et Tutsi avant la colonisation: une autre logique sociale

Répetons-le, il n'existe au Rwanda qu'une seule ethnie, l'ethnie rwandaise. L'opposition dite « ethnique » entre Hutu et Tutsi a été créée par la colonisation, puis renforcée et exploitée à des fins criminelles par des politiciens désireux d'asseoir leur pouvoir.

Cependant, même s'il a fallu plusieurs décennies pour en arriver là, les discours de haine raciale ne se sont si bien répandus dans la population que parce qu'ils ont utilisé des éléments familiers de la culture rwandaise, qu'il s'agisse des images et figures de style employées, ou des mots «Hutu» et «Tutsi», qui existaient bien avant la colonisation. Pour comprendre les ravages provoqués par le choc colonial, revenons sur ce point : que voulait dire autrefois être hutu ou tutsi ?

NI RACES NI ETHNIES

Selon le discours malheureusement encore dominant, les Tutsi seraient une ethnie différente de celle des Hutu, une ethnie venue d'ailleurs. Les Tutsi, des Nilotiques originaires d'Egypte ou d'Ethiopie, auraient conquis les Hutu, des Bantous, à une époque variant du Xe au XVIIIe siècle au gré des auteurs ; les Bantous seraient eux-mêmes arrivés au Rwanda et au Burundi après les véritables autochtones, les Twa, la troisième «ethnie», les prétendus pygmées ou «pygmoïdes». Ces affirmations ne reposent sur aucune esquisse d'ombre de début de commencement de preuve. Elles ont simplement été reprises depuis un siècle par des ignorants, universitaires aussi bien que journalistes ou autres, qui se copient les uns les autres.

Quels sont ces «pygmées» qui, mesurés par un anthropologue en 1907-1908, atteignaient en moyen-

ne 1,59 mètre, soit à peine moins que les Européens à la même date ? Quelle est cette invasion, récente à l'échelle historique et qui, à la différence de toutes les autres, n'a laissé aucune trace linguistique? À défaut, où sont les preuves archéologiques? Comment se fait-il que l'on ne possède pas de tradition orale relatant l'événement ? Dans ces conditions, pourquoi faire venir les Tutsi du nord, et non pas du sud ou de l'ouest, pourquoi parler du Xe, du XVe ou du XVIIIe siècle ? Aucune des affirmations qui traînent dans de trop nombreux ouvrages et articles ne résiste à l'analyse.

Dans le meilleur des cas, elles ne devraient être considérées que comme des hypothèses recevables mais dont il convient de prouver le bien-fondé.

Ainsi, on ne voit pas pourquoi le continent africain n'aurait pas connu de migrations à grande distance : il est certain que celles-ci furent aussi nombreuses qu'ailleurs. Mais, dans l'Afrique des Grands Lacs, les seuls indices linguistiques et archéologiques balayaient l'idée de migrations plus récentes que celles intervenues voilà deux mille à deux mille cinq cents ans. Elles sont donc si anciennes qu'elles n'offrent d'intérêt qu'aux yeux des spécialistes. Elles ne devraient pas avoir de répercussions sur la vie sociale d'aujourd'hui. Imagine-t-on des Français reprochant à d'autres leur ascendance romaine plutôt que gauloise ? D'ailleurs, les traditions orales font venir la noblesse tutsi du Buganza ou du Mubali, deux régions qui se trouvent au sein des frontières actuelles du Rwanda.

Mais quoi, rétorquent certains «experts» de brousse, les Tutsi ne sont-ils pas une «race»? Ne se reconnaissent-ils pas à leur taille plus élancée, à leur peau parfois plus claire, à leurs mains et à leurs traits plus fins que ceux des Hutu ? Pour certains d'entre eux, rien de plus vrai. Pour certains seulement, de même qu'il est possible de reconnaître certains Juifs. Comparaison choquante - à laquelle je recours volontairement parce que l'idéologie à l'œuvre est identique. Personne, hormis à l'extrême droite, ne soutient plus que les Juifs formeraient une race, mais on ne se gêne guère lorsqu'il s'agit d'Africains.

Pourtant, outre que biologistes et paléontologues s'accordent à dire que la notion de race n'est pas applicable à l'espèce humaine, l'observation de différences physiques entre des Tutsi et des Hutu revêt aussi peu de sens qu'entre les grands blonds aux yeux clairs et les petits bruns aux yeux sombres, sauf à retomber dans les aberrations du racisme nazi. Même si l'on démontrait que Hutu et Tutsi présentent systématiquement des caractéristiques génétiques différentes, cela: satisferait peut-être la curiosité des généticiens, mais on ne pourrait en tirer aucune conclusion d'ordre culturel.

Que prouvent des différences somatiques ? Rien.

D'abord pour des raisons de méthode : pourquoi s'attacher à telles caractéristiques physiques plutôt qu'à d'autres ? Comment déterminer le seuil à partir duquel on change de catégorie? Mais surtout parce que le social et le biologique constituent deux domaines séparés, sauf dans les sociétés construites sur le racisme, telles les sociétés américaines, où la notion de «race» demeure utilisée même dans les milieux intellectuels.

Quant à dire que tous les Tutsi seraient reconnaissables au premier coup d'œil, comme le prétendent certains, les travaux d'anthropologie physique consacrés à ce «problème», qui vont de la mensuration des nez à la tolérance au lactose, constituent un musée des horreurs sur le plan des principes scientifiques, sur celui de la méthode d'échantillonnage ou sur celui des résultats, risibles par leurs contradictions. Si les Tutsi se reconnaissaient si facilement, pourquoi certains politiciens hutu auraient-ils exigé avec tant de virulence, dès la fin des années 1950, que l'appartenance «raciale» demeurât mentionnée sur les livrets d'identité ? Leur argument était précisément que de trop nombreux Tutsi pourraient en profiter pour se dissimuler: comme quoi les Rwandais éprouvent plus de difficultés que les «experts» européens à distinguer Hutu et Tutsi ...

Il n'en demeure pas moins que certains Tutsi sont reconnaissables, surtout les membres de l'ancienne noblesse, parce qu'ils sont plus grands, ont la peau parfois plus claire et des traits plus fins. Mais la plupart des populations présentent pareils contrastes.

L'anthropologue qui mesura les Rwandais au début du siècle obtint une moyenne de 1,67 mètre pour les Hutu, contre 1,79 pour les Tutsi. Douze centimètres de différence, la belle affaire ! Sous le Premier Empire, Sénateurs et Pairs de France mesuraient en moyenne 1,74 mètre, soit précisément ... douze centimètres de plus que les conscrits de 1817. Oserait-on dire pour autant que bourgeois et nobles d'un côté, ouvriers et paysans de l'autre, formaient deux races ou deux ethnies différentes? Et cependant, nobles et bourgeois se distinguaient aussi par leur peau blanche et fine ainsi que par leurs mains soignées. La différence des régimes alimentaires, des activités, des critères de choix du conjoint, suffit à rendre compte de ces oppositions dans le cas français. Pourquoi pas au Rwanda, au Burundi et dans le reste de l'Afrique ? Même si l'hypothèse de très anciennes migrations ne doit pas être rejetée *a priori*, il n'est pas nécessaire de l'invoquer pour expliquer des

différences morphologiques.

Hutu et Tutsi, à défaut d'être des races, seraient des ethnies. La notion d'ethnie s'applique-t-elle aux Hutu et Tutsi ? La réponse est clairement négative.

Pour pouvoir parler d'une ethnie hutu et d'une ethnie tutsi différentes, devrait exister entre les deux

groupes une opposition de langue, et/ou de culture, et/ou de religion, et/ou de territoire, ces oppositions constituant la définition de la notion d'ethnie. Or, Hutu, Tutsi et Twa parlent la même langue, ont une culture identique, pratiquent les mêmes religions, et ont toujours vécu les uns parmi les autres. Bien plus : Hutu, Tutsi et Twa se répartissaient entre dix-huit clans dont chacun mêlait les trois catégories, et ils se réclamaient du même ancêtre mythique Kigwa ou Gihanga, père de Gahutu, Gatutsi et Gatwa ! Seuls les lignages étaient purement hutu, tutsi ou twa. Le mot «ethnie» ne s'applique donc pas aux différences internes aux sociétés rwandaise et burundaise. C'est un fait, reconnu et publié depuis plus de trente ans par les chercheurs un tant soit peu sérieux.

Mais alors, pourrait-on objecter, s'il n'y a ni race ni ethnie tutsi, l'emploi du mot «génocide» est impropre. C'est oublier sa définition juridique, formulée par l'ONU en 1948 : un acte «commis dans l'intention de détruire, en tout ou partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, *comme tel*». Tout est dans ce «comme tel». La guerre au Rwanda a débouché sur l'élimination programmée d'une population désignée comme race ou comme ethnie tutsi par le pouvoir en place.

NI CASTES NI CLASSES

Si Hutu et Tutsi n'étaient pas des ethnies, qu'étaient-ils donc ? Revenons au tournant des XIX^e et XX^e siècles, quand arrivèrent les premiers Européens. Le point essentiel est que le Rwanda de 1900 n'était pas un pays homogène, ni politiquement, ni socialement.

L'organisation de la société variait de manière considérable d'une région à l'autre, et comportait trois catégories, *parmi d'autres* : Hutu, Tutsi et Twa. Puisqu'il est impossible de recourir à la notion d'ethnie, passons en revue les autres catégories sociologiques auxquelles on a recouru.

On rencontre parfois le mot «castes», alors que celui-ci se montre rétif à tout emploi en dehors du contexte indien. Il implique en effet un binôme pureté / impureté rituelle absent des relations sociales rwandaises.

De plus, il suppose une stricte spécialisation économique. Une idée répandue affirme que les Tutsi auraient été pasteurs, les Hutu agriculteurs, cependant que les Twa vivaient de chasse dans leurs forêts natales. Il y aurait donc bien eu spécialisation. Mais ce cliché est balayé par les faits.

Il est vrai qu'il existait, dans la pratique - sur le plan des valeurs, la vache était révérée par tous -, une polarisation économique vers l'élevage de la vache chez les Tutsi, vers l'agriculture chez les Hutu. Néanmoins, des Tutsi ne possédaient pas de bétail tandis que des Hutu détenaient de très importants troupeaux dans le Nord-Ouest. On oublie aussi qu'une maladie provoqua la mort d'une grande part du cheptel à la fin du XIX^e siècle. Là où ils détenaient l'autorité - restriction qui explique les variations régionales -, les chefs tutsi confisquèrent aux autres Tutsi comme aux Hutu les animaux qui avaient survécu au fléau : dans ces régions par conséquent, rien d'étonnant à ce que les premiers bserveurs aient vu une spécialisation qui traduisait des rapports de pouvoir. À l'époque de la colonisation belge, d'ailleurs, si l'essentiel du gros bétail était possédé par des Tutsi, son élevage était pratiqué par des Hutu comme par des Tutsi. L'idée d'une spécialisation ne tient pas.

Enfin, pour pouvoir parler de castes, il faudrait une stricte endogamie qui n'existait pas au début du siècle : Hutu et Tutsi pouvaient se marier entre eux. Les cas de mariages exogames étaient rares en revanche - mais ils existaient - chez les Twa. Ces derniers, qui mériteraient un livre à eux seuls, pourraient être considérés comme les moins éloignés de la caste. Méprisés par les Hutu et les Tutsi, ils n'étaient pas «intouchables» pour autant, et, malgré le cliché qui nous

les présente comme des pygmées « vivant dans les forêts », eux non plus n'étaient pas économiquement spécialisés : certains (les *mpunyu*), nomades, chassaient dans les forêts et vivaient aussi de rapines, d'autres, sédentaires, étaient potiers, d'autres encore servaient d'hommes à tout faire aux chefs tutsi, à la fois bouffons, espions et bourreaux. Décidément, il n'y eut pas de castes au Rwanda.

Des classes sociales peut-être? On se heurte une nouvelle fois au problème de la diversité régionale.

Définie en termes marxistes purs et durs de rapports aux moyens de production, ou même de simple égalité de position économique, ou encore de statut, l'expression ne s'applique pas à un pays où des Tutsi ne possédaient rien, tandis que les Hutu *bakonde* (défricheurs) détenaient terres et bétail en abondance dans le Nord. Cependant, la possession de vaches, signe par excellence de la richesse, constituait un important facteur discriminant. Alors que l'identité sociale se transmettait toujours par la filiation masculine, un Hutu puissant qui détenait une importante quantité de gros bétail pouvait épouser une Tutsi, et ses descendants allaient être considérés comme des Tutsi - du fait de leur richesse, et non pas de leur ascendance féminine -, tandis que, *a contrario*, des Tutsi appauvris finissaient par devenir Hutu. Une bravoure exceptionnelle pouvait aussi, semble-t-il, provoquer le changement de catégorie. Enfin, un enfant adopté - cas fréquent en temps de famine -, quelle que fût son origine, prenait l'identité de son père adoptif. Ces constatations pourraient légitimer l'usage de l'expression «classes sociales».

Mais les cas de passage de l'état de Hutu à celui de Tutsi étaient limités en nombre. Ils paraissent correspondre à un phénomène venu du Centre et du Sud -la région du Nduga entendue au sens large -, là où le développement du pouvoir royal s'accompagnait de la création d'une noblesse tutsi : en général - mais pas toujours -, les chefs hutu *bakonde* (défricheurs) du Nord, riches en vaches, ne se disaient pas tutsi. Autre objection: dans une lettre de 1902, un Père Blanc distinguait trois classes ... parmi les .. Tutsi, selon leur pouvoir et leurs richesses.

Peut-on dire qu'existait une conscience d'appartenir à la même classe ? Pas davantage: les Twa vivant de chasse, de cueillette et de rapines dans les forêts et marais du Nord portaient un nom particulier (*mpunyu*) les distinguant des potiers ; les *bagogwe* et *bahima* du Nord, ces éleveurs nomades qualifiés aujourd'hui de «Tutsi», et qui ont été massacrés comme tels, refusaient d'être assimilés aux Tutsi du Rwanda central ; inversement, ces derniers considéraient comme une insulte d'être appelés *bahima* ; les Hutu du Nord, de l'Ouest et de l'Est appelaient indifféremment «Tutsi» d'«authentiques» Tutsi venus du Centre, mais aussi les Hutu et les Twa qui accompagnaient ceux-ci, alors qu'ils nommaient *bagogwe* ou *bahima* leurs «Tutsi» autochtones. Même en se limitant au seul Rwanda

central et méridional, là où le pouvoir dit «tutsi» était le mieux établi, on ne peut parler d'une classe tutsi, car ceux qui détenaient puissance et autorité - les «*banyiginya*» - appartenaient aux lignages royaux, et il existait là aussi, selon l'expression employée par les missionnaires, une majorité de «petits Tutsi» pauvres occupant une place peu ou pas différente de celle assignée aux Hutu.

Au Rwanda, parler de classes sociales telles que les entendaient Marx ou Max Weber n'a donc pas

de sens, même en tenant compte des différences qui existent toujours entre les réalités sociales et les concepts sociologiques qui les décrivent, et même dans le sens très flou où physiocrates du XVIIIe siècle et auteurs libéraux du XIX^e comprenaient l'expression.

«Classes» ou «classes sociales» est d'ailleurs ici d'un usage délicat. Pourquoi ? Ceux qui ignorent que Marx emprunta l'idée de lutte des classes aux libéraux seront sans doute surpris, mais libéraux et marxistes utilisent une même grille d'intelligibilité de la société: celle qui pense les relations sociales sur le seul modèle de la guerre. L'expression «classes sociales», ainsi surdéterminée, doit être abandonnée car elle implique une guerre ou une lutte à l'europpéenne entre

les diverses classes et impose au lecteur un modèle d'interprétation déplacé.

On pourrait être tenté de rapprocher l'organisation tripartite Hutu-Tutsi-Twa de l'ancienne logique sociale européenne, avec ses trois ordres ou états (noblesse, clergé, tiers état). Mais la société d'avant la Révolution obéissait à des règles par trop différentes de celles régissant le Rwanda. C'est précisément l'intérêt de la démarche comparative, qui nous oblige à analyser une logique sociale autre que la nôtre plutôt que de la ranger à toute force dans une case d'un système de pensée.

UNE LOGIQUE SOCIALE MOUVANTE ET AGGLUTINANTE

Tout le problème vient en effet de notre terrible manie d'appliquer des concepts, délimités par essence, pour enfermer toutes les sociétés dans ces cadres rigides en confondant finalement les concepts que construisent les chercheurs avec la réalité mouvante dont ils entendent rendre compte. À force de vouloir rapporter l'inconnu au connu, le savoir cartésien rend parfois impossible la compréhension d'une société.

Alors, que reste-t-il ? Des catégories identitaires, dont le contenu variait d'une région à l'autre. L'appartenance aux catégories hutu, tutsi ou twa n'était qu'un élément de l'identité sociale, au même

titre que l'appartenance régionale, la profession et l'appartenance clanique, voire lignagère dans certaines régions. Pour un Rwandais ou un Burundais, l'ensemble de ces données correspondait au *bwoko*, mot qui s'applique aux choses comme aux hommes.

On peut le traduire par «catégorie», «espèce», «genre», «classe» (au sens le plus neutre). Quand on demandait à un homme quel était son *bwoko*, il pouvait répondre, selon le contexte, par *muhutu* (Hutu), *mugoyi* (habitant de la région du Bugoyi), *musinga* (membre du clan des *basinga*), ou donner sa profession. Il n'existe pas de mot rwandais équivalent d'«ethnie», par exemple, pour désigner une notion regroupant les seules catégories hutu, tutsi ou twa - *bwoko* est utilisé pour traduire «race» et «ethnie».

Si l'on s'était davantage attaché à ce problème de traduction, on aurait évité bien des erreurs et du

sang, car le *bwoko* est singulièrement important pour comprendre ce qu'étaient Hutu, Tutsi et Twa avant l'arrivée des Européens. Appliqué aux hommes, le *bwoko* était l'identité sociale, dont le fait d'être hutu, tutsi ou twa n'était pas fondamental. Tout dépendait du contexte de la discussion, et de l'interlocuteur.

Comme toujours quand il s'agit de définir une identité sociale, on ne mettait pas systématiquement en avant l'appartenance hutu, tutsi ou twa, au contraire de ce que l'on fait aujourd'hui, depuis que la peur et la soif de vengeance ont cristallisé les catégories autour d'un seul élément de l'identité, constitutif de ce que je nomme communautés de la peur.

La difficulté de compréhension du *bwoko* provient d'un trait essentiel de la société rwandaise : à la différence des logiques sociales occidentales, qui sont devenues classificatoires depuis quelques siècles, la logique sociale du Rwanda était agglutinante. Là où nous essayons de ranger individus, mots et choses dans des catégories isolées et fixées une bonne fois pour toutes, les Rwandais modifiaient leurs catégorisations suivant le contexte et la proximité. Ce mode de pensée, non spécifique au Rwanda, n'est pas non plus absent de nos sociétés. Si la manie classificatoire l'y

a rendu moins prégnant, il s'y manifeste cependant, notamment dans les amalgames de la vengeance : c'est le mode du «si ce n'est toi, c'est donc ton frère. - Je n'en ai point. - C'est donc l'un des tiens».

Une façon d'identifier l'ennemi qui était celle de la vendetta, très développée chez les *bakiga* et parmi la noblesse tutsi : quiconque se trouvait lié d'une manière ou d'une autre au lignage ennemi, fût-ce de manière indirecte et temporaire, était considéré comme appartenant à ce lignage et susceptible de devenir victime expiatoire. Ainsi les habitants du Nord-Ouest que j'interrogeais au début des années quatre-vingt désignaient-ils leurs envahisseurs venus du sud indifféremment par les termes «*banyiginya*» - même s'ils n'appartenaient pas au clan des *banyiginya*

-, «*banyan- duga*» - même s'ils n'habitaient pas le Nduga -, ou Tutsi - même s'ils étaient des Hutu ou Twa clients des Tutsi venus du sud -, auxquels s'appliquaient de nombreux proverbes reflétant méfiance et rancœur.

Les commentateurs ont en effet négligé ce trait culturel essentiel au Rwanda, dont la société était traditionnellement très violente, en particulier chez les *bakiga* au pouvoir depuis 1973. La lecture des journaux tenus par les Pères Blancs dans le Nord au début du siècle est effarante à cet égard : pas une semaine sans règlements de comptes entre lignages adverses, sans plusieurs blessés ou morts. Le pardon n'existait pas, même après plusieurs générations - mais une procédure de dédommagement, par le don de vaches ou de femmes, pouvait arrêter la vengeance. Comment s'étonner que les *bakiga* se soient montrés les plus féroceement anti-Tutsi en 1994 comme auparavant ?

Presque tous avaient un grief remontant à la période coloniale.

Et ils n'aimaient guère les gens du Sud en général, les *banyanduga*, Tutsi mais aussi Hutu, souvent

considérés comme demi-Tutsi - les mariages «mixtes» étaient très fréquents au sud de la Nyabarongo. En 1994, la logique de la vendetta existait toujours : toute personne étrangère qui fréquentait un lignage ennemi était considérée comme lui appartenant et comme pouvant constituer l'objet de la vengeance. Peut-être cette assimilation par proximité explique-t-elle en partie les amalgames du génocide, qui ne résultent pas forcément de la seule volonté de diabolisation venue

d'en haut : pour qu'ait pu s'accomplir chez les paysans *bakiga* l'assimilation de toutes les catégories de Tutsi aux anciens chefs *banyiginya*, mais en outre des Hutu du Sud qui refusaient la logique génocidaire, assassinés comme «complices» (*byitso*), un ressort social profond doit avoir joué. Il est probable que l'ancien ressort a agi de concert avec le nouveau, celui du racisme biologique, celui qui entraîna le meurtre des enfants de femmes tutsi mariées à des Hutu - la vendetta ancienne aurait considéré ces enfants comme ayant l'identité sociale du père, et non pas de la mère. L'identité avait été biologisée et gelée, tout en demeurant agglutinante lorsqu'il s'agissait de se venger.

Au contraire, se dire ou être désigné comme Hutu, Tutsi ou Twa correspondait, au début du siècle, à une réalité sociale doublement mouvante: elle changeait parce que des Hutu pouvaient devenir Tutsi et que des Tutsi pouvaient devenir Hutu, et elle changeait en fonction des interlocuteurs et de la région. L'identité est partout et toujours contextuelle, mais plus encore au Rwanda à cause de la logique agglutinante particulièrement forte ici. D'ailleurs, même dans des pays où l'on trouve des groupes sociaux répondant à la définition du mot «ethnie», le changement d'ethnie était possible. À propos du Mali, Jean Gallais concluait :

« L'Africain de ces régions ne comprend pas l'appartenance à une ethnie comme une donnée naturelle qu'il est obligé de subir au même titre que sa taille ou la couleur plus ou moins foncée de sa peau. Il peut remettre en question cette ethnie et la "mutation" ethnique apparaît dans ces régions comme un fait sociologique de première importance. »

C'est la pensée raciste des colonisateurs, puis des élites acculturées, qui a figé les identités africaines.

Dès lors, le chercheur étranger se trouve piégé lui aussi.

S'il montre que Hutu et Tutsi ne formaient pas des ethnies au début du siècle, qu'ils n'en forment toujours pas, on l'accuse d'être pro-Tutsi, car le jeu politique des dirigeants tutsi au Burundi, puis au Rwanda après 1994, a consisté à tenir ce discours tout en empêchant les Hutu de partager le pouvoir, en particulier dans l'armée, les Tutsi craignant à juste titre d'être massacrés, et une fraction des élites qui cherche à monopoliser le pouvoir s'appuyant sur cette crainte.

S'il montre que Hutu et Tutsi forment aujourd'hui deux communautés distinctes qui, malgré

le flou des marges qui les séparent, sont objectivement constituées, opposées par la haine, on l'accuse d'être « divisionniste » et pro-Hutu, parce qu'une fraction des élites hutu a monopolisé le pouvoir au Rwanda jusqu'en 1994 en s'appuyant sur le péril tutsi.

LE MÉLANGE MORTIFÈRE DE DEUX LOGIQUES SOCIALES

Pourtant, aujourd'hui, Hutu et Tutsi existent et se haïssent parce qu'ils se craignent ou veulent se venger. Ce sont deux communautés bien réelles, dont l'une - tutsi - est très minoritaire et veut d'autant plus fortement accaparer le pouvoir qu'elle se sent menacée. Mais deux communautés de la peur créées par une histoire récente, et prises au piège du racisme. La tâche la plus difficile est de rétablir des liens sociaux pour que Hutu et Tutsi puissent exercer le pouvoir conjointement. Il reste à construire une communauté nationale, qui suppose à la fois homogénéité et différence, liens de l'union et liens de la division.

En cherchant ailleurs un phénomène comparable à celui des Hutu, Tutsi et Twa, j'ai buté sur le cas

des trittyes d'Athènes. Chacune des quatre tribus athéniennes était divisée en trois trittyes, c'est-à-dire en trois parties dont on ignore la nature et les fonctions exactes. Lors de sa grande réforme, dit Aristote, Clisthène créa, non pas douze tribus, ce qui aurait eu pour effet de ranger les citoyens dans les douze trittyes existantes, car « *ainsi on ne serait pas arrivé à la fusion du peuple* », mais dix qu'il divisa chacune en trois nouvelles trittyes: chaque tribu devait comprendre une trittye du littoral, une trittye de l'intérieur des terres, et une trittye de la ville et de ses environs, réalisant ainsi un plus grand mélange des populations.

Il serait évidemment absurde de comparer Hutu, Tutsi et Twa aux trittyes athéniennes, mais celles-ci donnent à penser.

D'abord, la présence de Hutu, Tutsi et Twa dans chacun des dix-huit clans rwandais, en dépit de pro-

portions très variables, aboutissait à un certain mélange de la population. Les clans n'étaient pas spécialisés sur le plan professionnel, et chacun d'entre eux était réparti dans tout le pays - ce que peuvent expliquer les migrations. Lors de déplacements, l'appartenance au même clan facilitait l'hospitalité, y compris entre Hutu et Tutsi, selon Marcel d'Hertefeldt. Ceux qui voient trois races ou ethnies au Rwanda n'expliquent pas ce problème : non seulement les Rwandais se réclamaient d'un même ancêtre mythique, mais ils impliquaient de surcroît une autre ascendance mythique commune à l'intérieur de chaque clan. Leur identité sociale n'était décidément pas affaire de sang.

L'exemple des trittyes donne surtout à penser sur la dynamique de toute société, qui produit à la fois de l'homogénéité et de la différence', indispensable parce qu'elle permet l'échange sans lequel elle mourrait. Le tissu social se noue dans une large mesure à partir de la différence, en raison du lien que crée la division, comme l'a écrit Nicole Loraux. Pour qu'une société puisse se définir, pour que ses membres soient en mesure de s'identifier, il faut un autre, ou plutôt deux autres. Un autre à l'extérieur, le pays voisin, peuplé de barbares. Un autre à l'intérieur, qui permet de s'opposer à lui tout en s'assemblant avec ceux qui s'opposent au même autre : ce peut être le riche, par exemple, ou bien l'homme du village, du canton ou de la région voisine, celui pour lequel on éprouve mépris ou aversion alors que l'on en est proche, selon le phénomène que Freud a nommé « narcissisme de la petite différence ». La dynamique des sociétés fait que l'autre intérieur, comme l'autre extérieur, change avec le temps, et que les critères d'identité sociale s'en trouvent modifiés .

. Divers indices prouvent ainsi que les clans rwandais formaient une catégorie dont l'importance était en voie de régression dans l'identité sociale, tandis que les catégories hutu, tutsi et twa en occupaient une de plus en plus grande dans le Rwanda central et à mesure que la royauté s'étendait à sa périphérie. Avec l'irruption des Européens, c'est ce critère d'appartenance qui fut

privilegié dans les discours traitant de l'identité sociale, tandis que le clan et l'origine régionale tendaient à être passés sous silence par les colonisateurs, qui étendaient abusivement à l'ensemble du pays les institutions du seul Rwanda central. Ce bouleversement évoque irrésistiblement un commentaire de Plutarque sur un fragment d'Héraclite, cité par N. Loraux :

« Invité par ses concitoyens d'Ephèse à donner son avis au sujet de la concorde civique [...], Héraclite n'aurait dit mot, bien que l'épisode prenne place lors d'une assemblée. Mais, prenant une coupe, il y aurait mêlé de l'eau et de la farine d'orge, additionnée de menthe pour faire de l'émulsion un mélange [...] ; et, après avoir agité le tout, il l'aurait bu et se serait retiré, toujours silencieusement. »

Sans le mouvement imprimé au liquide, l'eau et la farine se séparent. L'irréremédiable séparation fut accomplie par la colonisation qui importa une dynamique sociale étrangère et stoppa celle qui était propre à la société rwandaise. Une autre boisson fut préparée, animée d'un autre mouvement. Après la décolonisation, du mélange des deux boissons par un mouvement désordonné sortit un poison dont on cherche l'antidote, qui ne pourra pas être trouvé tant que les Rwandais resteront prisonniers des mythiques origines dont les Européens les ont affublés, tant qu'ils ne se réapproprient pas leur passé, et tant que chacun n'aura pas *vidé sa querelle* pour que cesse le désir de vengeance.

La colonisation a changé la signification des mots « Hutu » et « Tutsi » avant de bouleverser la sociogenèse de l'État rwandais. Les deux catégories existaient, en un sens dont on ne saura jamais précisément ce qu'il était dans chaque région avant la colonisation. Mais le contenu de ces mots a changé du fait de la colonisation puis de l'incommensurable cynisme de politiciens rwandais et burundais, et *c'est justement parce que les éléments du discours politique étaient anciens et familiers que leur nouvel assemblage a été si efficace.*

Que la peur Tutsi-Hutu diminue, et d'autres tensions apparaissent : naguère entre Hutu *banyanduga* et *bakiga* puis entre *bagoyi* et *bashiru* (des *bakiga* qui habitent deux régions du Nord-Ouest) ; aujourd'hui entre Tutsi rescapés - abandonnés à leur sort car soupçonnés du fait même de leur survie - et exilés revenus après 1994, et parmi ceux-ci entre « Ougandais », « Burundais » ou « Congolais » (selon leur ancien pays d'exil) ; ou bien encore entre factions qui se réduisent à des clientèles, voire à des familles. Que ces tensions viennent à menacer ceux qui détiennent le pouvoir, et l'épouvantail de l'hostilité raciale est reconstruit de toutes pièces ou ressorti à la faveur d'une occasion, pour convaincre la population qu'elle est menacée et qu'elle a besoin de la protection de l'Etat et de ses dirigeants. La présence au Rwanda d'une seule ethnie - dans le vrai sens du terme - augmente le danger de cette stratégie criminelle: la haine de l'autre y est une haine de soi.