

Le défi de l'intégrisme ethnique dans l'historiographie africaniste

Le cas du Rwanda et du Burundi

LE Burundi et le Rwanda occupent, depuis leur « découverte » il y a un siècle, une place idéologique étonnante dans les discours de l'africanisme et, plus largement, dans les fantasmes de la pensée « blanche » ordinaire, depuis les récits de voyage du XIX^e siècle jusqu'aux rapports d'experts de la fin du XX^e siècle (1). Au bout de la chaîne de cette tradition écrite, on trouve les clichés de nos médias : en 1988, au moment de la crise de Ntega-Maraganra, au nord-est du Burundi, ils nous apprirent encore que « *les courts et les longs* »... « *des peuples aussi différents que les Finnois et les Siciliens* » se livrent à un combat « *ancestral* » entre « *esclaves et seigneurs* » (2). Y font écho les slogans des défenseurs les plus radicaux des factions politico-ethniques en présence, faisant feu allègrement des arguments les plus persuasifs d'une littérature ethnographique qui est entrée aujourd'hui dans le patrimoine culturel de leurs pays.

Le plus frappant est le recours obligé à un récit d'allure historique dont la thématique est celle des *Völkerwanderungen* chère à l'ethnologie du siècle dernier. La journaliste camerounaise Marie-Roger Biloua pouvait encore écrire dans *Jeune Afrique* du 31 août 1988 :

« A chaque catastrophe, on rappelle les particularités de l'histoire burundaise. Bien avant l'indépendance (en 1962), les Tutsi, Nilo-Hamitiques issus des hauts plateaux de l'Est africain, éleveurs arrivés entre le XV^e et le XVIII^e siècle, régnaient en maîtres absolus sur les Hutu, d'origine bantoue, agriculteurs sédentaires »

taires, plus anciennement établis dans la région (dès les premiers siècles de l'ère chrétienne). »

La répétition, paresseuse ou sectaire selon les cas, de ce cliché est censée compenser sa déficience scientifique. A défaut de sources et d'argumentation historique digne de ce nom, n'invoque-t-on pas un « accord des historiens » ? La recherche contemporaine ne pouvait éluder cette interpellation par défaut. Le travail critique suscité par la reconstruction mentale du rapport hutu-tutsi au Rwanda et au Burundi dans le cadre idéologique missionnaire et colonial (3) trouve des échos dans la mise à jour de « l'invention des tribus » menée par nombre d'historiens et d'anthropologues sur d'autres situations africaines (4). Et surtout on observe dans l'opinion publique des pays concernés un besoin d'histoire et une mobilisation pour contrôler le passé qui révèlent la profondeur et l'actualité du malaise collectif entretenu autour de ce clivage identitaire. Cette occasion de revenir sur les enjeux du « métier d'historien » déborde par ailleurs le terrain strictement « africaniste » (5).

L'ethnisme scientifique de tradition coloniale

L'ethnicité se présente sous un jour très particulier au Rwanda et au Burundi, puisque les identifications héréditaires patrilineaires en tant que hutu ou que tutsi ne correspondent pas à une différenciation linguistique, culturelle ou géographique, comme cela se passe pour les autres entités dites ethniques en Afrique. Ces catégories correspondaient à d'anciens clivages sociaux, les Hutu étant plutôt agriculteurs et les Tutsi plutôt éleveurs (les Twa, très minoritaires, plutôt chasseurs, pêcheurs ou potiers), sans que l'on puisse

(1) Plusieurs passages de ce papier ont déjà été développés dans une contribution intitulée « L'immatriculation ethnique, vocation permanente de l'africanisme au Rwanda et au Burundi ? » à paraître aux États-Unis dans un ouvrage collectif dirigé par V. Mudimbe et B. Jewsiewicki sur « *le transfert de la connaissance Nord-Sud* ».

(2) *Washington Post* : 21 août 1988 ; *Economist* : 27 août ; *Le Monde* : 20 août.

(3) J.P. Chrétien, « Les deux visages de Cham », in P. Guiral et E. Temine (éds.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, CNRS, 1977, pp. 177-191 ; « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in J.L. Amselle et E. M'Bokolo (éds.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 129-165. C. Vidal, *ibidem*, pp. 167-184. J. Gahama et A. Mvuyekure, « Jeu ethnique, idéologie missionnaire et poli-

tique coloniale. Le cas du Burundi », in J.P. Chrétien et G. Prunier (éds.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, pp. 303-324.

(4) J. Iliffe, *Modern History of Tanganyika*, Cambridge, 1979. J.P. Chauveau et J.P. Dozon, « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'État », in E. Terray (éd.), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 221-296. J.P. Chrétien et G. Prunier (éds.), *op. cit.*, 1989, H. Chimhundu, « Early missionaries... during the "invention of tribalism" in Zimbabwe », *Journal of African History*, 1992, 1, pp. 87-109.

(5) Un débat sérieux, malheureusement obscurci par une polémique personnalisée sur la prétendue « école historique burundo-française » : voir *Politique africaine*, 1990, n° 37 et 39, et *Revue canadienne des études africaines*, 1990, 2 et 1991, 3.

parler non plus de classes sociales. Ces groupes fonctionnaient un peu comme des superclans, dotés de vocations différenciées et en rivalité autour des fonctions et des prébendes redistribuées par les cours royales ou princières. La mainmise tutsi sur le pouvoir, observable au Rwanda surtout depuis la fin du XVII^e siècle, était beaucoup moins nette au Burundi. Mais cette configuration sociale archaïque est en quelque sorte mise en musique sur une partition raciale sous la colonisation.

Il est essentiel d'identifier le jeu politique et culturel des colonisateurs, dont une des passions a été précisément de reconstruire la société « traditionnelle » dans les faits et dans les esprits. Tout en prétendant « rétablir la coutume dans sa pureté primitive », l'administration belge entreprend dans les années 30 d'épurer le milieu dirigeant local de ses éléments hutu. Elle sélectionne de plus en plus exclusivement dans les années 40 et 50 les fils de Tutsi (ou de princes dits Ganwa au Burundi) pour l'entrée à l'école d'Astrida, le seul établissement secondaire, autre que les séminaires, où soient formés alors les futurs cadres des deux pays. Plus des trois quarts des élèves rwandais recrutés entre 1932 et 1957 sont tutsi. On cultive chez cette élite un esprit « d'aristocratie naturelle » : « *les Batutsi étaient destinés à régner... sur les races inférieures qui les entourent* » (6). Ce complexe féodo-hamitique est au cœur des pratiques sociales discriminatoires de « l'administration indirecte » : les « *seigneurs tutsi* » doivent aider les Européens à faire travailler les « *serfs hutu* ». Au nom de l'efficacité et du progrès, le pouvoir des chefs locaux est incroyablement renforcé par l'affaiblissement de la royauté, vidée de son contenu religieux et donc populaire, et par l'éclatement de la solidarité lignagère : les « hommes adultes valides », base d'imposition des corvées et des impôts, se retrouvent isolés face aux contraintes coloniales mises en application par des sous-chefs de plus en plus exclusivement tutsi.

L'antagonisme est mis en scène de façon lancinante dans le discours colonial où se mêlent une imagerie biblique sur les lignées de Cham et une imagerie féodale à la Walter Scott (Normands contre Saxons...). Les Pères Blancs sont persuadés de trouver chez les Tutsi, descendants lointains des « *Abyssins monophysites* » (7), les meilleurs artisans de l'évangélisation de la région des lacs : en 1946, le Rwanda est voué au Christ-Roi. « *Hamites sémitisés* » ou « *Européens sous une peau noire* », les Tutsi ne sont pas considérés comme des Barundi ou des Banyarwanda, mais comme des « *pasteurs nomades envahisseurs* » venus assujettir et civiliser les « *masses obscures des nègres bantous* ». Ces « *Hamites, race de seigneurs, distants, polis,*

(6) P. Ryckmans, *Dominer pour servir*, Bruxelles, 1931, p. 26.

(7) A. Pages, *Au Ruanda. Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, 1933, p. 8.

fins, avec un fond de fourberie » dominant naturellement « *les Bahutu, des nègres au nez épaté, aux lèvres épaisses, au front bas, au caractère d'enfant, à la fois timide et paresseux, la classe des serfs* », nous explique doctement un médecin belge en 1948 (8).

Toute l'histoire traditionnelle des royautés est réécrite selon cette logique raciale. Au Burundi à la fin des années 30, l'évêque Julien Gorju en collaboration avec Pierre Baranyanka, le chef le plus dévoué à la cause coloniale imposent leur vision : « *Notre dynastie est hamite* (9). » Le fondateur de la dynastie, Ntare le Hirsute (Rushatsi), héros de légendes, chasseur et forgeron, surgi dans les espaces magiques de la montagne du Nkoma, au Sud-Est du pays, se muait plus « historiquement » en un noble guerrier hamitique venu du « nord » (10). Les Hutu étaient exclus de leur propre histoire, tandis que les Tutsi étaient pensés comme étrangers à leur propre pays. Le même tutsi-tropisme s'observe dans l'historiographie à dominante dynastique qui est développée sur le Rwanda.

Faute d'éléments linguistiques et culturels permettant de fonder cette coupure, les critères somatiques ont sans cesse été mis en avant : de l'anatomie comparée héritée du XIX^e siècle à l'hématotypologie plus moderne, le principe consiste à déduire d'échantillons soigneusement sélectionnés sur le plan physique une sociobiologie systématique. Celle-ci prend en outre les « *traditions historiques* » comme prémisses d'un raisonnement qui vise à les authentifier ! C'est ainsi qu'en 1954 Jean Hiernaux rend compte de sa sélection des 879 personnes, qui ont été l'objet de mensurations dans le territoire du Ruanda-Urundi : tout en reconnaissant qu'aucune source « *n'éclaire sur les migrations des Batutsi* », il adhère à l'idée d'une « *pénétration récente* », sans doute inspirée par les missionnaires qui l'ont fait « *bénéficiaire de leur connaissance des questions indigènes* ». En fonction de cela « *il est apparu qu'il fallait séparer Batutsi, Bahutu et Batwa* », peut-il conclure (11).

La langue de bois d'un véritable ethnisme scientifique (comme on a parlé de « socialisme scientifique ») a donné la vulgate de la littérature « interlacustre » des années 1930-1960, perpétuée dans nos médias et surtout dans les esprits de la jeunesse scolarisée.

Par exemple, au Burundi, jusqu'à une date récente, on a utilisé dans les écoles primaires, en guise de manuel, un *Essai d'histoire*, publié par les *Presses Lavigerie* d'Usumbura vers 1958, où

(8) J. Sasserath, *Le Ruanda-Urundi, étrange royaume féodal*, Bruxelles, 1948, pp. 27-28.

(9) J. Gorju, *Face au royaume hamite du Ruanda, le royaume frère de l'Urundi*, Bruxelles, 1938, pp. 9-13.

(10) J.P. Chrétien, « Du Hirsute au Hamite. Les variations du cycle de Ntare Rushatsi, fondateur du royaume du

Burundi », *History in Africa*, VIII, 1981, pp. 3-41 ; « Nouvelles hypothèses sur les origines du Burundi », in L. Nduricimpa et C. Guillet (éds.), *L'arbre-mémoire*, Paris, Karthala, 1984, pp. 11-52.

(11) J. Hiernaux, *Les caractères physiques des populations du Ruanda et de l'Urundi*, Bruxelles, 1954, pp. 7-10, 105.

on pouvait encore lire que « *les premiers Bantu sont venus de l'Asie... dès l'époque diluvienne* » et que les Hutu sont « *des Bantu orientaux* », alors que les Tutsi sont « *des Chamites sémitisés* » dont « *le berceau est l'Asie occidentale, d'où ils passèrent en Afrique par le détroit de Bab-el-Mandeb* ». Les « évolués » qui ont fourni le premier personnel politique du Burundi indépendant, fréquentaient les écoles et les paroisses où circulait une telle littérature. La presse catholique en kirundi publia des articles d'histoire (*Rusizira Amarembe* en 1943-1944, *Ndongozzi* en 1955-1957) directement inspirés des écrits de Mgr Gorju, voire des archives des missions, où, sous le masque du texte imprimé en kirundi, double garantie de sérieux et d'authenticité, les traditions orales nationales, transmises dans les enclos, se retrouvaient déformées ou occultées. Bien plus, les témoignages oraux ont été pénétrés à leur tour par ces « *informations nouvelles* » (12).

L'historien n'est ni un antiquaire, ni un griot chargé de commémorer par écrit le contenu de traditions érigées en révélations. Son métier est sacrilège, dans la mesure où, s'il consiste à détecter des liaisons et un sens dans les événements du passé, il implique aussi une sensibilité aiguë à l'inattendu, aux ruptures, aux quiproquos des héritages et aux glissements de sens des vocabulaires. L'important n'est pas d'enregistrer l'antiquité des mots « hutu » et « tutsi », mais de rendre compte des processus qui ont conduit les gens du Burundi et du Rwanda à s'entretuer au XX^e siècle au nom de ces appartenances.

Un nouveau XIX^e siècle : les illusions d'un ordre mondial

A l'opposé de la tradition ethnographique, on trouve apparemment la vision universaliste de l'histoire africaine contemporaine, dans laquelle les questions dites ethniques sont réduites à un épisode de la construction des États-nations ou à un aspect des contradictions entre classes sociales. Le problème se trouve noyé dans un discours généraliste exogène. La critique de l'ethnisme serait liée au « dépendantisme » des années 60-70. Et aujourd'hui la revalorisation du droit des peuples serait associée aux mouvements pour les droits de l'homme et pour la démocratisation. Les positions antagonistes du Rwanda et du Burundi sur la solution de la question hutu-tutsi ont elles-mêmes revêtu un langage progressiste, dépouillé de tout particularisme. D'un côté on parlait de « pouvoir du peuple », voire de « démocratie paysanne », de l'autre d'« unité nationale », pour couvrir l'obsession d'un même dualisme héréditaire :

(12) J.P. Chrétien, « Les traditionnistes missionnaires (1940-1960) », *History in Africa*, XV, 1988, pp. 407-430.

une discrimination hypocrite à l'égard d'une minorité au nord de la Kanyaru, une discrimination gênée à l'égard d'une majorité au sud.

Mais aujourd'hui, après les échecs successifs des régimes Bagaza au Burundi et Habyarimana (encore en place pour combien de temps ?) au Rwanda, les considérations économiques et politiques de style international semblent dévalorisées par la reproduction de l'imaginaire ethnique dans la vie publique. L'ethnicité est de nouveau érigée en un absolu. Au Rwanda comme au Burundi, ce ne sont ni Jésus, ni Marx qui auraient le plus marqué les mentalités, mais Gobineau, auquel font écho jusque chez nous des idéologues réjouis d'y trouver comme une preuve de leurs théories (13).

Le régime rwandais, qui aurait pu, la fièvre de la révolution de 1959 une fois retombée, abolir toutes les discriminations héréditaires, a au contraire maintenu le fichage ethnique sur les papiers d'identité, avec les mêmes absurdités que dans le système sud-africain d'apartheid : enquêtes sur les « tricheurs » ; suspicion contre les « métis » qualifiés de « Hutsi » ; mise en œuvre de quota fixant à 9 % l'accueil d'élèves d'origine tutsi à chaque niveau scolaire ; secret sur le recensement de 1978 car il ne donnait pas ces 9 % qui font partie d'une sorte de constitution non-écrite de l'oligarchie censée incarner « le peuple majoritaire » à Kigali ; système de quota appuyé sur une immatriculation généralisée de la population selon des marqueurs qui se veulent biologiques ; discours politique et social calé sur les classifications, les étiquetages et les origines propres à une grille ethnique de type naturaliste. Pour reprendre une expression significative parue récemment dans un organe officiel rwandais, Hutu et Tutsi constitueraient des « *souches sociales* » (14), autrement dit des entités archaïques qui seraient pertinentes dans une sociologie moderne. Si la Révolution de 1959-1961 a été une victoire sociale contre un « régime féodo-colonial », elle a été un échec idéologique, faute, sans doute, d'une culture politique moderne à même de dépasser réellement l'héritage du paternalisme colonial (15). En quelque sorte un 1789 dévoyé, où les « ordres » auraient été confortés au lieu d'être abolis.

Au Burundi, le dernier demi-siècle est marqué par la même inflation ethniste. Les paysans du nord-ouest du Burundi en révolte contre le chef Baranyanka en 1934 ne dénonçaient pas « *les Tutsi* » en tant que tels, comme ce sera le cas chez les rebelles de Ntega en août 1988, mais « *les Beyerezi* », c'est-à-dire les dirigeants venus

(13) B. Lugan, « Tutsi et Hutu, drame atavique », *Le spectacle du monde*, oct. 1988, pp. 48-51.

(14) I. Nzabanita, in *La Victoire. Journal des forces armées rwandaises*, avril 1991, p. 66.

(15) Un des soutiens les plus efficaces de

la révolution de 1959, le colonel belge Guy Logiest, était un admirateur de l'apartheid et il écrit encore dans ses souvenirs : « On ne mélange pas les races comme on dilue le vin dans l'eau » (G. Logiest, *Mission au Rwanda*, Bruxelles, Didier-Hatier, 1988, p. 13).

de la région de Gitega avec ce chef et qui « gouvernaient à l'envers » en jouant le jeu des colonisateurs (16). Venant après les manipulations coloniales, les tragédies contemporaines (1965 et 1972) ont eu évidemment des effets profonds, tant sur les mentalités, en faisant de la peur réciproque un acteur permanent, que dans le champ social, en entretenant un retard énorme des Hutu dans l'accès à la fonction publique. La confusion socio- raciale (« aristocrates hamites » contre « paysans bantous ») vient justifier toutes les suspicions et tous les excès contre l'ensemble de l'une ou l'autre des deux composantes, une responsabilité collective héréditaire : c'est l'objet des débats publics qui ont mené le Burundi à l'adoption en février 1991 d'une Charte visant à fonder une sorte de nouveau contrat social.

La tentation ethniste, toujours vivace, comme on l'a vu en novembre-décembre 1991 au Burundi et en mars 1992 au Rwanda, peut être analysée à deux niveaux. A la base, chez les petits cadres locaux ou dans la jeunesse scolarisée, chez des moniteurs d'école, des administrateurs locaux ou des commerçants, hutu ou tutsi, les frustrations sociales peuvent susciter cette sorte de « régression » (17), au même titre que l'antisémitisme anticapitaliste dans certains milieux populaires européens des XIX^e et XX^e siècles. Selon une pièce de Brecht inspirée par les fantasmes nazi, « *le peuple a besoin pour incarner les causes de sa misère d'un être familier... que chacun croise dans sa rue... Il a découvert deux groupes raciaux : ... l'un a la tête ronde, celle de l'autre est pointue. A la tête ronde, une honnête rondeur. A la pointue, ruse, calcul et duplicité* ». Mais à un niveau politique plus élevé, les bénéficiaires de ces amalgames sont des groupes bien précis, des oligarchies au pouvoir ou en projet, des factions qui ont trouvé là un excellent outil de mobilisation des masses. Le socio-ethnisme est une option de la politique moderne en Afrique. Le parallélisme idéologique, non seulement chez les leaders hutu ou tutsi extrémistes, mais entre le Burundi et le Rwanda, est frappant de ce point de vue.

Dans ce contexte l'histoire est devenue un enjeu du débat politique. Les textes fondamentaux produits, au Rwanda comme au Burundi, tant par l'État que par les mouvements d'opposition comportent tous de longs chapitres rétrospectifs, chacun tenant à régler ses comptes avec le passé et à affirmer sa vision historique : environ 60 pages sur 212 dans le « *Rapport de la Commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale* » diffusé au Burundi en avril 1989 ; 2 pages sur les 12 de « *L'Avant-projet de la Charte politique nationale* » proposé au Rwanda par la Commission natio-

(16) J.P. Chrétien, « Une révolte au Burundi en 1934 », *Annales ESC*, 1970, 6, pp. 1678-1717.

(17) A. Guichaoua, « Ordre social et "régression" ethnique : la crise de la société

paysanne », in J.P. Chrétien, A. Guichaoua, G. Le Jeune, *La crise d'août 1988 au Burundi*, *Cahiers du CRA* n° 6, Paris, 1989, pp. 59-76.

nale de synthèse en décembre 1990 (18) ; 52 pages sur 61 dans un dossier élaboré par le Parti pour la libération du peuple hutu (Palipehutu) vers 1983 (19) ; 83 pages sur 157 (sans compter les annexes) d'un Mémorandum diffusé à Bujumbura en septembre 1991 par le Frodebu (Front pour la démocratie au Burundi) (20) ; 18 pages sur 70 dans un « *Memorandum sur la crise politique actuelle au Rwanda* » diffusé en décembre 1990 par la Communauté rwandaise de France, etc.

Le débat n'est pas nouveau : d'un côté l'accrochage au schéma racial des invasions « bantoues et nilotiques » et la référence à une situation dite traditionnelle, de l'autre l'accent sur les étapes historiques de la cristallisation de l'antagonisme hutu-tutsi et une réflexion sur les effets de la modernité coloniale. Mais, de façon très significative, la ligne de clivage recoupe Hutu et tutsi, au Rwanda comme au Burundi. L'histoire du Rwanda de l'abbé Alexis Kagame, dont on connaît la fidélité aux traditions tutsi de la royauté de son pays, et le pamphlet historiographique rédigé au milieu des années 80 par Rémi Gahutu, fondateur du Palipehutu, reprennent pratiquement le même schéma en « pâte feuilletée » (Pygmées, Bantous, Hamites) élaboré par l'ethnographie coloniale pour rendre compte de l'histoire sociale de la région (21). A Bujumbura des opposants hutu trouvent les mêmes termes que certains Tutsi, fascinés par Cheikh Anta Diop et le rôle hypothétique du foyer interlacustre dans le « peuplement bantu-hamite » de l'Afrique, pour refuser les apports des historiens de l'université du Burundi (22). Même situation au Rwanda, où face à une nouvelle génération d'historiens qui mettent en valeur l'ancienneté du « peuple-nation » des Banyarwanda et qui s'insurgent contre « *l'absurdité de certains débats de la part de gens dits lettrés qui visent à s'appropriier exclusivement les héritages antérieurs, la vache, le fer, etc.* », des journalistes ultra-ethnistes se plaignent des intellectuels qui veulent « changer notre histoire », c'est-à-dire celle des invasions raciales (23). La crise de 1990 a entraîné au Rwanda un essai de reprise en mains de l'Université par l'idéologie officielle, comme l'atteste la publication d'un ouvrage collectif destiné à justifier les thèses officielles, y compris sur la justice du système des quotas ethniques (24).

(18) Tel que publié dans *La Relève*, n° 154.

(19) R. Gahutu, *The persecution of the Bahutu of Burundi*, s.l., s.d.

(20) Frodebu, *Le chemin de la démocratie au Burundi*.

(21) A. Kagame, *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda*, Butare, 1972, pp. 22-23 ; R. Gahutu, *op. cit.*, pp. 2-6.

(22) Frodebu (déjà cité), pp. 323-335 ; *Le Renouveau*, 4.11.1989.

(23) E. Ntezimana, « Histoire, culture et conscience nationale : le cas du Rwanda des origines à 1900 », *Études rwandaises*, juil. 1987, pp. 488-489 ; *Kangura*, n° 4, nov. 1990, p. 21. Voir aussi : M. Mugabo, « L'absurdité de l'ethnisme à la rwandaise », *Dialogue*, n° 151, Kigali, fév. 1992, pp. 3-7.

(24) F.X. Bangamwabo et al., *Les relations interethniques au Rwanda à la lumière de l'agression d'octobre 1990*, Ruhengeri, 1991.

L'adoption par l'historien d'une ligne favorable à telle ou telle position ethnique apparaît pourtant comme plus que jamais absurde, malgré la virulence des réaffirmations identitaires. Aujourd'hui on observe un double courant : un regain d'ardeur dans la défense des personnalités ethniques, et en même temps, selon une vision universaliste de la démocratie qui tend à dévaloriser toutes les « authenticités » mises en avant par les tyrannies des années 70-80, la relativisation des ruptures qu'ont représentées la conquête coloniale et les indépendances. L'action coloniale sera alors réduite, au mieux à une phase de modernisation autoritaire et d'ouverture au marché mondial, au pire à une gestion conservatrice des situations préexistantes, toujours prêtes à resurgir. Le Rwanda et le Burundi, placés sous Mandat après la Première Guerre mondiale, ont-ils même jamais été colonisés ? Les corvées de l'époque belge n'étaient-elles pas déjà des tâches obligatoires « *dans l'intérêt des communautés rurales* » ?

Cette banalisation de l'épisode colonial met entre parenthèses la dimension disciplinaire et militaire de la gestion des conquérants et la dépossession économique et culturelle vécue par les peuples dominés. Les agriculteurs du Ruanda-Urundi paupérisés dans le nouveau contexte monétaire et jetés sur les chemins du travail migrant en Ouganda, les sauniers ruinés par la mainmise européenne sur les salines d'Uvinza et réduits du statut de producteurs à celui de porteurs, les responsables des cultes nationaux humiliés et destitués sous la pression missionnaire constituent des exemples, tirés du travail historique des vingt dernières années au Burundi qui pourraient être multipliés (25).

Aujourd'hui « le nouvel ordre mondial » à l'américaine s'exprime dans la misère induite par « l'ajustement structurel » et aussi avec les rebelles du Tigré, la Renamo ou Jonas Savimbi, tous héros de la liberté, comme chacun sait. Loin d'être exotiques, les situations africaines entrent dans un débat général : la défense des Droits de l'Homme confond volontiers les droits des personnes et les droits des communautés, tandis que le jeu social semble devoir être livré à une économie de marché mondiale virtuellement libératrice. Les lois froides de l'argent cohabiteraient dans cette perspective avec des solidarités primaires du sang, de la tradition et de la culture. « *Politique par temps de disette* » pour reprendre l'expression d'Achille Mbembe. La grande question est de savoir si les frustrations sociales accumulées de par le monde doivent valoriser précisément l'abso-

(25) J.P. Chrétien, « Des sédentaires devenus migrants. Les motifs des départs des Burundais et des Rwandais vers l'Uganda (1920-1960) », *Cultures et développement*, 1978, 1, pp. 71-101 ; *Id.*, « Le commerce du sel de l'Uvinza au XIX^e siècle : de la cueil-

lette au monopole capitaliste », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1978, 3, pp. 401-422 ; M. Bahenduzi, *Le rituel du Muganuro dans l'histoire du Burundi, des origines au XX^e siècle*, thèse, Paris 1, 1991, pp. 301-394.

lutisme ethnique, c'est-à-dire prolonger dans la conscience populaire une idéologie bien exprimée par le terme allemand *völkisch*, comme on la voit aujourd'hui à l'œuvre au Rwanda (26).

Sur le plan historiographique, le défi est double : éviter les effets de mode, c'est-à-dire un balancement du tiers-mondisme à la néophilanthropie libérale, mais aussi sur la mise en musique des passions ethniques. Cela conduit à rappeler la différence profonde qui existe dans l'approche historique entre une collection de « singularités » et la définition des « spécificités ». L'historien ne reconstruit pas « l'âme des peuples », il s'efforce d'explicitier des « situations », en fuyant l'exotisme autant que les tiroirs tout prêts des définitions déjà rodées ailleurs. Le refus de jouer aux griots des intégrismes ethniques ne signifie pas l'aveuglement sur les différences et les antagonismes. L'intrigue historique, pour reprendre l'expression de Paul Veyne, auquel nous pensons ici (27), se noue dans le cas du Rwanda et du Burundi, non seulement à partir des héritages les plus anciens, mais aussi et surtout à partir des quiproquos de la situation coloniale (ses frustrations sociales, ses distorsions politiques, ses aliénations culturelles) et de la logique factionnelle qui s'est développée ensuite en jouant d'un lexique ancestral et d'une syntaxe coloniale (28).

Pertinence et impertinences du questionnement historien

La définition du « territoire de l'historien » en Afrique comme en Europe se joue donc entre le respect des particularités spatio-temporelles (sans tomber dans un exotisme ethnographique) et la recherche des compréhensions globales (sans tomber dans une géométrie sociologique). Le défi culturel et scientifique africaniste consiste surtout dans la restitution de leur respiration historique aux données très riches de l'anthropologie, de la linguistique ou de la géographie tropicale, trop longtemps liées au dualisme structural tradition-modernité.

Dans le cas de la région des Grands lacs, cet effort a consisté à sortir d'histoires nationales et dynastiques raffinées, mais situées quelque part entre Grégoire de Tours et Lavisse. Ces histoires-chroniques, médiatisées par les écrits coloniaux à connotations racia-

(26) J.P. Chrétien, « Presse libre et propagande raciste au Rwanda. Kangura et "les 10 commandements du Hutu" », *Politique africaine*, n° 42, juin 1991, pp. 109-120.

(27) P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.

(28) Dans le même sens : J.F. Bayart, *L'État en Afrique*, Paris, Fayard, 1989,

pp. 19-61 ; J. Lonsdale, « Le passé de l'Afrique au secours de son avenir », *Politique africaine*, n° 39, sept. 1990, pp. 135-154 ; J.F. Médard, « L'Afrique et la science politique », in C. Coulon et D.C. Martin (éds.), *Les Afrique politiques*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 276-285.

les, ont été popularisées par l'école et la culture lettrée. Chaque pays a eu ses images d'Épinal : les petits Français ont appris durant des générations Vercingétorix et Clovis, les petits Burundais et Rwandais ont appris les invasions successives du cultivateur bantou et du pasteur nilo-hamite (même si dans ce cas la chronologie était laissée à la fantaisie des érudits de sacristie). L'élargissement de la réflexion historique a porté sur l'économie, les techniques, les plantes cultivées, la démographie, mais aussi sur la vision du monde, les formes du religieux et leurs rapports avec le fonctionnement des pouvoirs, les mutations discernables du XVII^e au XIX^e siècle, la dialectique concrète introduite par le choc colonial, une relecture de l'espace, depuis le niveau des collines jusqu'à l'ensemble régional est-africain d'entre les lacs (29). Il faudrait y ajouter aussi une réflexion sur la dimension temporelle de ces sociétés, qui ne se contente pas des siècles mythiques des « origines » ou de quelques dates fétiches comme 1885 (30) ou 1962.

Les péripéties dramatiques de la question ethnique au Burundi et au Rwanda donnent une particulière acuité à la définition du dialogue entre chercheurs africains et « occidentaux », qui recoupe la définition du rapport entre recherche et politique. Un « radicalisme paternaliste » joué sur la scène internationale se trouve plus aisément une partition bien ficelée qu'une « recherche partagée » menée difficilement sur place. On ne peut éluder les défis de « l'échange inégal de la parole » et la misère d'une recherche sans formation.

La persistance du mimétisme intellectuel et du formalisme pédagogique prolongea jusqu'à la fin des années 70 l'impasse culturelle fondamentale déjà évoquée : les anciennes références étaient dévalorisées sans que la modernité importée soit réellement proposée dans sa dynamique propre. La jeunesse instruite était placée entre deux cultures, ou plus exactement dans un univers culturel artificiel qui ne participait pleinement ni de l'une, ni de l'autre : une tradition défigurée et reconstruite d'un côté, une culture occidentale au rabais ou séchement scolastique de l'autre. Or l'émergence d'une nouvelle élite capable de maîtriser son destin devait au contraire conjuguer deux exigences : l'attention aux réalités les plus

(29) E. Mworoha (éd.), *Histoire du Burundi, des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Hatier, 1987. J.P. Chrétien, *Histoire rurale de l'Afrique des grands lacs. Guide de recherches*, Paris, Karthala, 1983. A. Nsanze, *Un domaine royal au Burundi, Mbuye (env. 1850-1945)*, Paris, SFHOM, 1980. C. Newbury, *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda (1860-1960)*, New York, Columbia UP, 1988. E. Mworoha, *Peuples et rois de l'Afrique des lacs*, Dakar,

NEA, 1977. J. Gahama, *Le Burundi sous administration belge*, Paris, Karthala, 1983. E. Ngayimpinda et C. Thibon, articles d'histoire démographique in Département d'histoire de l'UB, *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Karthala, 1991, pp. 185-229.

(30) Malgré ce qui est répété partout, cette date ne signifie rien pour la région, qui a été effectivement partagée sur le papier en 1890, et sur le terrain entre 1890 et 1910.

quotidiennes du peuple burundais et la mobilisation à cet effet d'un effort intellectuel de pointe, autrement dit la rencontre du paysan et du chercheur. Au Burundi ou au Rwanda, comme ailleurs en Afrique, la connaissance spécialisée du pays semblait au contraire devoir s'exprimer dans le moule dit « africaniste », c'est-à-dire celui d'un regard étranger sur une réalité qualifiée de « traditionnelle », relevant non de la science générale, mais d'une approche par définition exotique. Dans les années 60, tandis que les intellectuels en formation à l'Université officielle de Bujumbura étaient invités à apprendre du latin et de l'histoire de la Flandre médiévale et que les enquêtes en milieu rural étaient dénigrées, la connaissance « interlacustre » était censée s'élaborer dans quelques centres étrangers, à Tervuren, à Paris ou à Londres, et sous la plume de quelques spécialistes dont les seuls disciples étaient des auxiliaires de recherche, sans parler des experts passant dans la région entre deux avions. Si des recherches menées en commun par exemple par des historiens français et burundais (ailleurs ce furent des Anglais, des Belges, des Canadiens, des Américains...) suscitent aujourd'hui tant d'animosité dans certains milieux, est-ce pour leur « opportunisme » ou pour avoir réagi contre un provincialisme culturel et une pédagogie figée ?

« L'engagement » des chercheurs n'est jamais chose simple. Dans un combat aussi douteux que celui qui a embrasé périodiquement ces deux pays depuis trois décennies, peut-on aisément distinguer des « violences révolutionnaires » et des « génocides » ? Selon quel critère faudrait-il faire un choix, dans l'indignation et la pitié, entre les Rwandais tutsi dont la moitié ont été exclus biologiquement ou géographiquement de leurs pays depuis 30 ans et les Burundais hutu dont des dizaines de milliers ont été massacrés ou exilés depuis 20 ans ? Or, jusqu'à une date très récente, tout a été mis en scène dans cette région d'Afrique sur une base manichéenne. Dans ces situations de violence, le plus grand courage des acteurs n'est-il pas celui du compromis, et le devoir des observateurs extérieurs de ne pas « légitimer les fratricides » (31) ?

Et surtout l'éthique du chercheur ne doit-elle pas être celle de la « conviction » ? Le métier d'historien en particulier n'est-il pas de décrypter les discours et les chiffres, d'analyser les contraintes, de mettre en doute les concepts les mieux établis pour dégager les ressorts des changements par-delà la fièvre des conjonctures, d'identifier le nœud des « intrigues historiques » et la « spécificité des situations », par-delà la généralité des discours médiatiques, bref de fournir les éléments d'un dossier, à temps et à contretemps, au lieu de négocier la vérité pour un combat militant, non de militer pour

(31) J.P. Chrétien, « Les fratricides légitimés », *Esprit*, déc. 1976, pp. 822-834.

une « immatriculation ethnique », mais d'aider à dégager le processus d'une racialisation interne ? C'est là précisément que conviction scientifique et éthique se rejoignent, car, pour reprendre le propos de Hanna Arendt, « peu importe ce que des scientifiques chevronnés peuvent avancer : la race est politiquement parlant, non pas le début de l'humanité mais sa fin, non pas l'origine des peuples, mais leur déchéance » (32).

Jean-Pierre Chrétien
CNRS/CRA

(32) H. Arendt, *L'impérialisme*, trad., Paris, Fayard, 1982, p. 67. Réflexions analogues dans J.C. Barbier, *L'Afrique du Sud après l'apartheid*, Paris, Kimé, 1991.