

**Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)**

Aux racines du génocide rwandais : l'idéologie hamitique en question

Auteur : Adélaïde Josse
Promoteur : Tanguy De Wilde d'Estmael
Lecteur : Anne-Sophie Gijs
Année académique 2023-2024
Master en sciences politiques, orientation relations internationales,
finalité diplomatie et résolution des conflits

Déclaration de déontologie

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur. Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave ».

A handwritten signature in black ink, consisting of a large, stylized letter 'A' with a horizontal line extending to the right, ending in a small flourish.

Avant-propos

Dans le cadre de la rédaction de ce mémoire, une attention particulière a été portée à l'orthographe de termes spécifiques liés au sujet abordé, notamment ceux de "Hutu", "Tutsi" et "Twa". Afin de garantir une cohérence et une rigueur orthographique tout au long de ce travail, les normes établies par le document officiel de "*Traitement des textes français à l'ONU : usages et règles*" (1998)¹, ont été scrupuleusement suivies. Ce document a servi de guide pour l'emploi correct de ces termes, conformément aux usages reconnus au sein des institutions internationales.

¹ Document accessible via le site officiel de la Bibliothèque Numérique des Nations Unis : <https://digitallibrary.un.org/record/257889?ln=fr&v=pdf>

Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont contribué, de près ou de loin, à la rédaction de ce mémoire.

Je remercie ainsi dans un premier temps, mon promoteur de mémoire, Monsieur Tanguy de Wilde d'Estmael, professeur de sciences politiques et de relations internationales à l'Université catholique de Louvain (UCLouvain), pour son accompagnement et ses conseils qui ont contribué à faire de ce mémoire, un travail rigoureux et précis, allant de pair avec un sujet aussi délicat que celui du génocide rwandais.

Ce mémoire est aussi l'aboutissement de mon parcours universitaire et l'occasion pour moi de témoigner ma reconnaissance aux établissements qui m'ont accueillie, à savoir, l'Université de Nantes lors de mes études de droit, et l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve lors de mes études de sciences politiques.

Je remercie également certains professeurs en particulier.

Madame Anne-Sophie Gijs, professeure de sciences politiques et de relations internationales à l'Université Catholique de Louvain (UCLouvain), qui m'a confortée dans le choix du sujet de ce mémoire ainsi que dans la manière de l'aborder, grâce à son cours « *Analyse socio-politique de l'Afrique* », suivi durant ma première année de master.

Monsieur Vincent Legrand, professeur de sciences politiques et de relations internationales à l'Université Catholique de Louvain (UCLouvain), qui m'a fait découvrir la même année, lors de son cours « *Analyse socio-politique du Monde arabe* », la pensée de Jean Barrea notamment, particulièrement utile dans ce mémoire.

Enfin, je tiens à remercier Béatrice Josse, ma maman, qui a lu, relu et corrigé mon mémoire. Ses conseils et son aide ont été très précieux. Mais également, le reste de ma famille, Sébastien, Léopoldine, Alanic, Suliac, ainsi que mes amis, Diane et Jonathan, pour leur soutien et leurs encouragements.

Table des matières

<u>INTRODUCTION GÉNÉRALE</u>	3
<u>I) La théorie constructiviste en relations internationales</u>	4
A) <u>Le constructivisme dominant</u>	5
B) <u>Le constructivisme critique</u>	6
<u>II) L'analyse de concepts par le prisme du constructivisme</u>	8
A) <u>Le concept de sécurité</u>	8
B) <u>Le concept d'identité nationale</u>	9
C) <u>Le concept d'ethnicité</u>	11
<u>PREMIER CHAPITRE - Les origines du mythe hamitique dans le contexte du Rwanda précolonial</u>	14
<u>I) La société rwandaise sous la gouvernance des « mwami »</u>	14
A) <u>La monarchie comme pilier d'une société sophistiquée</u>	14
B) <u>Le système clanique comme caractéristique de la structure sociale précoloniale</u>	16
C) <u>L'existence d'éléments constitutifs d'une « identité rwandaise »</u>	19
<u>II) Le règne de Kigeli IV Rwabugiri comme point de départ d'un changement sociopolitique</u>	22
A) <u>La construction d'un souverain à la fois craint et admiré</u>	22
B) <u>L'expansion du royaume grâce à une évolution des objectifs et tactiques militaires</u> ..	24
C) <u>Les premières interactions entre le Rwanda et l'Europe</u>	27
<u>DEUXIÈME CHAPITRE - Le Rwanda face à la présence européenne et la diffusion du mythe hamitique</u>	31
<u>I) La perpétuation de l'idéologie hamitique sous le joug allemand (1897-1916) puis belge (1916-1962)</u>	31
A) <u>L'utilisation de l'agropastoralisme comme outil de fragmentation ethnique</u>	31
B) <u>Le choix de l'administration indirecte</u>	35
C) <u>Le rôle actif et décisif des « Pères Blancs »</u>	37

<u>II) L'intériorisation de l'idéologie au sein de la société rwandaise</u>	39
A) <u>L'éducation comme vecteur de discrimination ethnique</u>	39
B) <u>La perception d'une « double-occupation » européenne et hamitique</u>	42
C) <u>L'année 1959 et la « Toussaint rouge » comme concrétisation d'une haine ethnique</u> .	45
<u>TROISIÈME CHAPITRE - L'héritage du mythe hamitique au sein du Rwanda indépendant et « démocratique »</u>	49
<u>I) La promotion assumée de la violence sous la présidence de Grégoire Kayibanda (1961-1973)</u>	49
A) <u>L'instauration du parti unique comme suite logique des événements de 1959</u>	49
B) <u>L'importance des mots comme moyen de propagation de la haine anti-tutsie</u>	52
C) <u>L'apologie de la violence jusqu'à la fin de la Première République</u>	54
<u>II) La poursuite de la diabolisation du Tutsi sous la présidence de Juvénal Habyarimana (1973-1994)</u>	55
A) <u>La promesse d'une société « réconciliée et unie »</u>	55
B) <u>La poursuite d'une politique d'exclusion à l'égard des réfugiés</u>	57
C) <u>Le paroxysme de la violence ethnique avant d'atteindre son apogée en 1994</u>	60
<u>CONCLUSION GÉNÉRALE</u>	64
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	69
<u>ANNEXES</u>	77

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Entre le 7 avril et le 15 juillet 1994, entre 800 000 et 1 000 000 de personnes, principalement tutsies, sont assassinées sur le sol rwandais par des agents de l'Etat ou le plus souvent, par leurs voisins, amis, collègues... Qualifié quelques mois après de génocide par l'Organisation des Nations Unies (ONU), cet évènement représente l'un des chapitres les plus sombres du siècle dernier. Pourquoi ? Comment ? Qui ? Ces questions ont été largement développées par de nombreux intellectuels pour tenter de comprendre de quelle manière, au sein d'un même Etat, des Rwandais ont tenté d'exterminer d'autres Rwandais. Ce mémoire s'inscrit dans la lignée de ces réflexions. Comprendre les origines de tels évènements nécessite cependant une analyse approfondie de facteurs multiples et variés, dépassant aisément le cadre de ce travail. Ce mémoire de synthèse, intitulé « *Aux racines du génocide rwandais : l'idéologie hamitique en question* », n'a donc pas pour but de prouver une quelconque mono-causalité, en ce que seul le mythe hamitique, serait à l'origine du génocide de 1994. En effet, comme tout autre évènement en relations internationales, le génocide rwandais est le résultat concomitant de nombreux facteurs, pouvant eux-mêmes faire l'objet de multiples interprétations. Pour ce travail, l'objectif est d'analyser les racines du génocide à l'aide d'un facteur spécifique : le mythe hamitique et dont l'interprétation sera constructiviste. L'idéologie hamitique ayant été développée par les colonisateurs européens afin de servir leur supériorité sur le monde, ce travail analyse son impact au Rwanda à travers une ligne de temps allant de l'aire précoloniale du XVème siècle, jusqu'au déclenchement du génocide en 1994.

Afin d'atteindre l'objectif de ce mémoire, il est ainsi nécessaire de se poser la question suivante : **En quoi l'idéologie hamitique a-t-elle eu un impact sur la société rwandaise et par extension, sur l'avènement du génocide rwandais de 1994 ?** Pour répondre à cette question, deux hypothèses sont avancées. Premièrement, le mythe hamitique a été délibérément diffusé au fil du temps, tant par des acteurs « officiels » que « non-officiels », au sein de la société rwandaise. Deuxièmement, les divergences ethniques entre Hutus et Tutsis sont la conséquence directe de la diffusion du mythe hamitique, ayant pris le dessus sur une identité collective qui rassemblait les Rwandais sans distinction raciale. Pour ce faire, une méthodologie quantitative et l'utilisation de sources principalement secondaires sont privilégiées. Cela implique ainsi majoritairement une étude approfondie de la doctrine en lien avec notre sujet, ainsi que l'analyse de quelques sources primaires, tels que des discours, des documents d'archive notamment. Ce mémoire se divise en trois chapitres, qui se calquent sur la chronologie des évènements, de l'ère précoloniale jusqu'au génocide de 1994, ainsi que sur

l'influence plus ou moins progressive du mythe hamitique. Le premier chapitre s'intéresse ainsi aux origines du mythe dans le contexte du Rwanda précolonial. Le deuxième chapitre aborde la diffusion du mythe sous la période coloniale et mandataire du Rwanda. Enfin, le troisième chapitre analyse l'héritage laissé par cette idéologie hamitique lorsque le Rwanda accède à l'indépendance et met en place deux Républiques successives jusqu'en 1994. Afin d'appréhender au mieux ces différents développements, il est dans un premier temps nécessaire d'apporter quelques clarifications théoriques, à savoir : ce qu'est l'idéologie constructiviste à travers laquelle est interprété le sujet de ce mémoire, ainsi que son impact sur divers concepts clés du sujet.

I) La théorie constructiviste en relations internationales

De manière générale, les théories des relations internationales sont plus ou moins influencées par les courants positivistes et/ou post-positivistes (Macleod, 2004). Tout d'abord, le positivisme est un courant se basant sur des données concrètes et mesurables afin d'expliquer un événement en relations internationales. La méthode est ici presque scientifique (Klotz, Lynch, Bouyssou et Smouts, 1999). Concrètement, le réalisme et le libéralisme sont des théories s'appuyant sur un courant positiviste. En effet, le réalisme se base sur des données principalement stato-centrées et explique les phénomènes de la vie internationale comme des conséquences d'un jeu de puissance entre les Etats, ainsi que de leurs intérêts divergents (Zarka, 2020). Le libéralisme considère au contraire qu'une coopération est possible entre les Etats et les autres acteurs internationaux et se base donc sur des données stato-centrées, tout en mettant l'accent sur l'importance des différentes institutions internationales, notamment dans la résolution des conflits et la promotion de la paix (Jeangène Vilmer, 2020). Ces deux théories utilisent ainsi surtout des données quantitatives, que ce soit en termes de puissance (économique, militaire...) d'un Etat pour le réalisme, ou en termes de coopération (politique, économique, militaire...) entre les Etats pour le libéralisme. Le courant post-positiviste remet quant à lui en question ces fondements et privilégie une analyse beaucoup plus globale des relations internationales. L'idée est de prendre en compte l'influence des valeurs ainsi que la complexité des contextes sociaux. La méthode est donc davantage holistique (Macleod, 2004). Le constructivisme se place en alternative aux deux théories précitées et est à la fois influencé par des éléments positivistes et post-positivistes.

La théorie constructiviste met l'accent sur le rôle des idées, des croyances et des normes dans l'examen des relations internationales. Tout en prenant en compte des données quantifiables (comme dans le réalisme ou le libéralisme), cette théorie s'intéresse aussi à toutes

ces données non-mesurables. Celle-ci est pertinente en ce qu'elle offre une autre manière d'analyser notre monde, en appréhendant davantage sa complexité, tant au niveau des acteurs de la scène internationale, qu'au niveau de la façon dont ils se construisent et évoluent (Battistella, 2015). Le constructivisme se base avant tout sur des concepts provenant de la philosophie, de la psychologie et de la sociologie, appliqués aux relations internationales. En effet, des philosophes tel que Kant (Pedro, 2010), ont développé une approche selon laquelle la réalité est construite par l'esprit humain, par notre perception et l'interprétation que nous en faisons. A partir de ces réflexions, Alexander Wendt ou Nicholas Onuf entre autres, vont développer en relations internationales, une approche selon laquelle le système international serait à la fois un environnement matériel et social, en ce que ce dernier dépendrait du sens que lui donnent les acteurs. Le constructivisme prend donc en compte les facteurs matériels du système international, comme la puissance (militaire, économique...) ou le rôle des institutions (nationales et internationales) ; mais aussi les facteurs sociaux (le rôle de la société civile notamment). Onuf résume d'ailleurs assez bien la théorie constructiviste lorsqu'il avance que nous construisons « *des mondes que nous connaissons dans un monde que nous ne connaissons pas* » (Onuf, 1989).

Comme nous l'avons déjà évoqué, le constructivisme peut être considéré comme une théorie hybride, étant donné que parmi les différents chercheurs constructivistes, certains vont par exemple maintenir une analyse stato-centrée (que l'on pourrait qualifier de « positiviste »), tandis que d'autres vont s'en détacher complètement. Bien qu'il pourrait ainsi exister autant de constructivismes que de chercheurs, nous allons ici développer deux sous-courants : le constructivisme dominant et le constructivisme critique.

A) Le constructivisme dominant

Selon le constructivisme dominant, l'Etat se construit perpétuellement dans une dynamique conflictuelle d'identité de soi, par rapport à l'identité de l'autre. Comme dans les théories traditionnelles ou « positivistes », l'Etat est toujours placé au centre de la réflexion, via le concept d'identité nationale notamment. Ce qui est intéressant est la façon dont la structure est appréhendée par les différents chercheurs se rattachant à ce courant. En effet, celle-ci n'est pas fondamentalement questionnée ou remise en cause. A ce propos, Thierry Balzacq énumère trois éléments communs au constructivisme en général : la relation entre structure et agents, l'intérêt et l'importance des structures non-matérielles (Balzacq, 2016).

Tout d'abord, contrairement aux théories réalistes et libérales selon lesquelles structure et agents sont indépendants, les constructivistes estiment qu'il existe au contraire une interdépendance entre ces derniers (Balzacq, 2016). La théorie de la structuration développée par Giddens permet d'expliquer cette influence mutuelle. Selon lui, la structure est composée de normes sociales et de valeurs qui influent sur les acteurs, qui de leur côté, ont aussi le pouvoir et les ressources de transformer ou modifier cette structure sociale (Giddens, 1979). Celle-ci étant ainsi composée d'éléments matériels ainsi que d'une certaine connaissance commune et de pratiques qui se réitèrent ou non à travers le temps par les agents.

Deuxièmement, l'intérêt des Etats est un élément commun avec les théories réaliste et libérale, mais il n'est pas appréhendé de la même manière. Selon Wendt, les intérêts des Etats ne sont pas prédéfinis en ce qu'ils poursuivraient les mêmes finalités de puissance et de sécurité, comme l'avancent les chercheurs réalistes ou libéraux (Wendt, 1992). Ainsi, dans une perspective constructiviste, l'intérêt d'un Etat se construit via sa propre identité, l'identité nationale. Identité se formant à son tour via des représentations socialement acceptées au fil du temps par un groupe d'individus et sur une multitude de sujets.

Enfin, l'importance des structures non-matérielles au sein du constructivisme ne doit pas être comprise comme un rejet des structures matérielles, qui sont au contraire, de la même importance. Un Etat n'agit pas seulement en termes de conséquences (matérielles), mais aussi en termes de normes et de pratiques internationalement partagées. Les Droits de l'Homme en sont un exemple. Ceux-ci possèdent une force contraignante normative en ce que leur application et leur respect définissent aussi implicitement ce qu'est un « Etat fréquentable » au sein de la scène internationale. Leur non-respect n'a donc pas le même effet matériel que la menace d'une bombe nucléaire mais entraîne généralement l'obligation par l'Etat en question de « rendre des comptes » au sein de la scène internationale (Pasquier, 2018).

B) Le constructivisme critique

Parallèlement, le constructivisme critique intègre davantage de processus social dans la construction des identités, les rendant ainsi plus dynamiques (Klotz, Lynch, Bouyssou et Smouts, 1999). Dans ce sous-courant, l'identité n'est pas le simple produit d'interactions entre Etats au sein du système international, mais est aussi le résultat de négociations permanentes entre les différents groupes de la société. Ce qui le rend particulièrement intéressant dans le cadre de ce mémoire étant donné qu'il prend davantage en compte ce qu'il se passe au sein même des Etats. Les dirigeants ne définissent en effet pas seuls les intérêts et les valeurs de

l'Etat et doivent se conformer à la culture et aux idées du groupe d'individus qu'ils représentent. C'est d'ailleurs comme cela qu'ils acquièrent une certaine légitimité de gouverner (Dogan, 2010). En s'éloignant d'une vision stato-centrée des choses, le constructivisme critique se détache ainsi du courant positiviste pour se rapprocher davantage du courant post-positiviste (Macleod, 2004). Thierry Balzacq distingue de nouveau trois éléments caractéristiques à ce sous-courant.

Tout d'abord, le rapport entre l'identité et l'intérêt prend une tournure différente. Le constructivisme critique, considère en effet que identité et intérêt sont imbriqués au point qu'il est difficile de les étudier séparément. Deuxièmement, le constructivisme critique est un courant antipositiviste dans le sens où il ne rejette pas les éléments des théories positivistes (comme l'importance de l'Etat par exemple), mais il intègre aussi d'autres éléments beaucoup plus sociologiques (comme la place de l'individu dans l'analyse d'un évènement) (Balzacq, 2016). Troisièmement enfin, le langage est ici d'une importance particulière et joue un rôle majeur dans le développement et la transmission (ou non-transmission) de la structure sociale. L'étude des discours et des éléments de langage sont donc d'une importance particulière étant donné qu'ils donnent sens aux éléments non-linguistiques. Concrètement, omettre d'étudier l'influence du langage reviendrait à analyser un discours uniquement à travers les gestes du locuteur (Balzacq, 2016).

Ces brèves explications théoriques permettent de conclure que le sujet de ce mémoire sera interprété à travers le prisme de la théorie constructiviste et notamment critique. En l'occurrence, elle prend en compte l'évolution de notre monde et apporte une réflexion adéquate aux conflits internes, tel que le génocide du Rwanda. Aujourd'hui, ce sont en effet des conflits opposant des groupes à l'intérieur des frontières d'un même Etat, qui occupent une place significative dans le paysage international. Le rôle de la société, des communautés, des groupes d'individus et de l'individu en général, doit donc être pris en compte dans la compréhension de notre monde. D'autre part, le constructivisme critique s'est particulièrement développé dans les études de sécurité et notamment grâce aux travaux de Mc Sweeney. Il est dès lors pertinent de mettre en perspective cette théorie avec différents concepts clés de notre sujet (la sécurité, l'identité nationale et l'ethnicité), venant appuyer la compréhension des trois prochains chapitres énoncés précédemment.

II) L'analyse de concepts par le prisme du constructivisme

A) Le concept de sécurité

Le génocide rwandais renvoie à la dimension évolutive de la sécurité, qui n'est aujourd'hui plus limitée à une conception uniquement militaire et étatique. Ce génocide n'est en effet pas le résultat d'un conflit interétatique ou « classique » (entre deux Etats), mais reflète au contraire un phénomène interne à l'Etat, ayant opposé ses propres ressortissants entre eux (David, 2013). La sécurité peut ainsi être l'absence de menace accompagnée d'une méfiance perpétuelle de l'autre, mais elle peut aussi renvoyer à la stabilité d'un Etat accompagnée d'un travail interne sur les sources de l'insécurité (Deschaux-Dutard, 2018).

Au sein des études de sécurité, l'école de Copenhague a particulièrement attiré l'attention des constructivistes critiques. Celle-ci adopte en effet une conception élargie de la sécurité, allant au-delà des notions traditionnelles du concept. Barry Buzan la divise par exemple en cinq catégories : la sécurité militaire, politique (institutions stables), économique (besoins vitaux assurés), sociétale (harmonie sociale) et environnementale (environnement prospère) (Buzan, Waever et de Wilde, 1998). Au sein du constructivisme critique, Mc Sweeney, va plus loin en adoptant une conception ouverte de la sécurité, devant s'adapter aux potentiels changements de contexte (Macleod, 2004). Comme les menaces varient à travers le temps, les réponses apportées doivent s'adapter en conséquence, impliquant une définition évolutive de la sécurité.

Mc Sweeney considère également que la relation qui existe entre la sécurité et l'identité d'un Etat compris comme un « Nous », évoluant aveuglément en ne prenant en compte aucune « identité concurrente », est plus complexe. Il place ainsi les individus comme ultime objet référent en matière de sécurité et définit l'identité comme un jeu de négociations permanentes entre ces derniers (Mc Sweeney, 1999). L'école de Copenhague théorise également le processus de « sécurisation », qui met en avant le fait que les questions de sécurité ne le sont pas par nature mais le deviennent. Ainsi, selon Waever, ce processus s'opère à travers le discours et nécessite quatre variables : un acteur sécurisant qui formule l'objet comme une question de sécurité, un objet identifié comme une menace existentielle, un objet référent qui est menacé et une audience qui reçoit et accepte le message (Waever, 1989).

Ce processus de sécurisation est repris par Mc Sweeney mais il ajoute qu'il peut s'opérer par le biais de représentants officiels de l'Etat, tout comme par le biais d'individus non-officiels. Dans le cadre de ce mémoire, cette précision est primordiale pour comprendre comment une

question sociétale, à savoir être Hutu-Tutsi-Twa, a pu devenir une question de sécurité, menant jusqu'au génocide de 1994. Nous aborderons notamment ce processus pour comprendre le rôle joué par le président Kayibanda et son parti, dans l'alimentation de la haine raciale sous la Première République. Cependant, nous verrons que ce processus de sécurisation s'est également opéré par le biais d'individus « non-officiels » comme les professeurs d'école, les prêtres, ou encore les journalistes. Tout ceci participant ainsi à la transformation d'une partie du peuple rwandais (Tutsis), en « menace » pour le reste de la population (Hutus), allant jusqu'à la mise à mort organisée et systématique des Tutsis en 1994.

B) Le concept d'identité nationale

L'identité nationale est liée aux idées, qui sont des éléments abstraits, en perpétuelle évolution et qui ne peuvent être précisément définies comme la puissance militaire d'un Etat par exemple (Macleod, Masson et Morin, 2004). D'autant plus que les perceptions sont subjectives. Il peut exister autant de façons de voir le monde que d'êtres humains sur Terre. L'Histoire prouve cependant que les idées créent des affinités, allant jusqu'à la construction d'entités telles que les Etats, réunissant des individus autour d'une même identité nationale.

L'identité nationale se caractérise donc d'abord par un ensemble de valeurs, de normes et de perceptions rassemblant un groupe d'individus qui se reconnaît dans cette somme d'idées convergentes. L'existence d'une telle identité est également subordonnée à la dualité du « Nous » face à « Eux », abordée sous le concept de sécurité. En effet, une identité existe car elle permet aussi à un groupe d'individus de se reconnaître par rapport à un autre groupe. Tout comme la sécurité, l'identité nationale n'est pas figée, elle est en perpétuelle évolution. Mc Sweeney insiste d'ailleurs sur le fait que l'identité nationale est une lutte permanente entre les différents groupes de la société. Elle fait l'objet de négociations, au sein desquelles les individus jouent un rôle primordial dans la production ou la (non-)reproduction, de tous les éléments de cette identité (Macleod, 2004). L'identité nationale est ainsi un concept étroitement lié avec la sécurité étant donné que les objets perçus comme des menaces et la réponse apportée, font partie de ce que l'on est, de notre identité.

Dans le cadre du Rwanda et de l'influence du mythe hamitique sur les événements de 1994, il sera d'abord primordial de s'interroger sur la potentielle existence d'une identité nationale avant les premières apparitions européennes sur le territoire. De plus, selon l'idéologie coloniale, le continent africain n'est composé que de peuples autochtones que les Européens ont pour mission de « civiliser ». Or, c'est justement face à un Royaume rwandais très organisé et hiérarchisé que les colonisateurs vont y développer le mythe hamitique, autrement dit le

mythe d'une « race noire » supérieure au sein des autres « races noires ». À mesure que cette idéologie est diffusée et intégrée par la société rwandaise, la protection de l'identité nationale, que ce soit celle du peuple hutu pour certains, du peuple tutsi pour d'autres, ou encore du peuple rwandais dans son ensemble, devient la priorité principale du pays. C'est notamment après l'indépendance du Rwanda et sous la Première puis Seconde République, que l'identité nationale (hutue), est considérée comme menacée de façon obsessionnelle, jusqu'au déclenchement du génocide de 1994.

De plus, le processus de socialisation de Pierre Bourdieu permet de comprendre quels facteurs participent à l'élaboration, la continuation et la possible transformation de l'identité nationale. Selon lui, la socialisation d'un individu consiste en l'acquisition de normes, de valeurs mais aussi d'un certain mode de penser et d'agir, qui le guide de façon inconsciente tout au long de sa vie (Riutort, 2013). Il estime ainsi que tout individu incorpore un capital économique, social et culturel, au sein d'un environnement et par le biais d'acteurs sociaux divers et variés (la famille, l'école, les médias, les amis...) (Granovetter, 2018). Selon lui, « l'habitus » qui est le système de règles et de pratiques qui définissent ce qui est possible ou pensable au sein d'une société donnée, influence également le processus de socialisation. Il distingue l'habitus primaire de l'habitus secondaire. En effet, l'individu intègre d'abord durant son enfance (consciemment et souvent inconsciemment), l'ensemble des perceptions, des attitudes et des comportements en vigueur au sein de son environnement social. Par la suite, l'habitus secondaire peut plus ou moins se détacher de l'habitus primaire, selon les expériences et interactions sociales de chaque individu (Rivat, 2009).

Lors des périodes d'occupation allemande puis belge sur le territoire rwandais, nous verrons que le processus de socialisation est fortement perturbé par l'influence européenne et plus précisément, par celle du mythe hamitique. C'est notamment à travers l'éducation que ce dernier va se propager et permettre un habitus reproducteur d'inégalités non seulement sociales, comme le soutient d'ailleurs Bourdieu (capital social, économique et culturel), mais aussi et surtout, raciales. Cela inclut ainsi un principe de discrimination profonde des Hutus dans le système éducatif mis en place sous les périodes allemande et belge. Principe qui se retournera d'ailleurs à l'encontre des Tutsis après l'indépendance du Rwanda. Comme l'affirme Bourdieu, les individus « favorisés », sur des critères raciaux ici (Tutsis ou Hutus), acquièrent un habitus leur permettant d'accéder aux positions privilégiées de la société, au détriment des individus « défavorisés », n'acquérant qu'un habitus « minimal », et ainsi destinés aux travaux manuels notamment.

C) Le concept d'ethnicité

Fabrice Dhume, professeur à l'Université Catholique de Louvain (UCL), définit l'ethnicité comme « un mode de construction sociale de la différence » (Dhume, 2009). Ce concept est donc le fruit d'un processus social permettant de définir un groupe d'individus et surtout, de différencier un « Nous » par rapport à un « Eux ». Au service des puissances coloniales, l'ethnicité leur a ainsi d'abord servi à mettre un mot sur la représentation dont elles se faisaient du monde et des « peuples autochtones » (Touré, 2013). La « société ethnique » (africaine) permet alors de la différencier de la « société civilisée » (européenne). En ce sens, l'ethnicité n'est qu'une vision extérieure, portée sur un groupe d'individus, et repose sur des critères subjectifs, plutôt que sur un réel sentiment d'appartenance ethnique au sein de ce groupe (Chrétien, 1996). Christel Müller retient d'ailleurs trois définitions contemporaines de l'ethnicité : comme qualité, comme processus et comme problématique (Müller, 2014). L'ethnicité peut ainsi être la « *qualité de ce qui est ethnique* » (terme descriptif), un « *processus qui conduit à la construction de l'identité ethnique* » (terme identitaire) ou « *un point de vue sur la réalité sociale* » (terme problématique) (Müller, 2014).

L'évolution de ce terme est particulièrement pertinente face à la diffusion du mythe hamitique sur le sol rwandais, sous les périodes allemande puis belge. En effet, selon un premier courant primordialiste ou essentialiste, l'identité ethnique est affiliée à la naissance grâce à des caractéristiques biologiques (Poutignat et Streiff-Fénart, 2015). Ce sont en effet les travaux d'anthropologues notamment, qui viennent « prouver » la véracité du mythe hamitique. L'identité ethnique du Tutsi, du Hutu et du Twa est ainsi perceptible, à cette époque, grâce à des traits physiques et des capacités intellectuelles distinctes. A partir des années 1970, les théories constructivistes remettent en cause ce lien entre ethnicité et fatalité biologique. L'anthropologue Fredrik Barth explique en ce sens que l'ethnicité n'est pas « *une qualité inhérente à l'appartenance, acquise une fois pour toute dès la naissance* » (Barth, 1969).

Selon lui, le groupe ethnique se caractérise par une attribution catégorielle, par l'existence de frontières ethniques et enfin, par la croyance en une origine commune (Müller, 2014). L'attribution catégorielle peut résulter en une « identité assumée » ou en une « identité assignée » par un acteur extérieur. Les frontières ethniques sont également instables et dynamiques étant donné que ce sont des constructions sociales permettant de savoir qui est inclus et exclu d'un groupe. Enfin, la croyance en une origine commune revient en quelque sorte aux aspects « matériels » de l'ethnicité, c'est-à-dire aux éléments concrets permettant d'entretenir une origine commune (que celle-ci soit avérée ou soit au contraire, de l'ordre du

mythe). La langue, le territoire, la religion ou encore les symboles et récits fondateurs, font partie de ces éléments alimentant la croyance en une origine commune. Au sein de la société rwandaise, malgré le fait que les groupes tutsi, hutu et twa soient préexistants à l'ère coloniale, la connotation ethnique leur est cependant assignée à l'arrivée des Européens (identité assignée). C'est d'ailleurs la diffusion du mythe hamitique et la réécriture de l'Histoire rwandaise par les Européens, qui va permettre la croyance du groupe en question (tutsi puis hutu), en une « origine commune ». Concernant l'ethnicité en Afrique, l'anthropologue français Jean-Loup Amselle affirme d'ailleurs que les frontières imposées par les colonisateurs ont souvent permis de « *regrouper des populations et les désigner par des catégories communes afin de mieux les contrôler* » (Amselle, 2005).

Le cas particulier du Rwanda impose cependant la réflexion de savoir comment ce concept d'ethnicité, a pu aboutir en 1994 au génocide de l'ethnie tutsie par une autre ethnie, hutu. Etant donné que ce mémoire se concentre sur l'influence du mythe hamitique sur le déclenchement de ces événements, les travaux de Jean Barrea sont un autre outil nécessaire à notre réflexion. Ce dernier a en effet théorisé la « sociologie de l'utopie », c'est-à-dire un cadre analytique permettant de comprendre la mise en œuvre d'utopies ou d'idéologies dans le réel (Legrand, 2007). Il distingue trois étapes dans ce processus. Premièrement, il y a la maturation intellectuelle de l'utopie qui représente le développement de cette dernière par des penseurs. La socialisation est l'étape suivante et correspond à la formation de petits groupes ou de mouvements sociaux, soutenant l'utopie. Enfin, l'étape finale est celle de l'actualisation, lorsque le mouvement social fait pression ou influence le politique, qui adopte l'utopie, elle entre alors dans le réel. Dans le cadre de son cours « *Analyse socio-politique du monde arabe* », Vincent Legrand, professeur à l'Université Catholique de Louvain (UCLouvain), utilise la pensée de Barrea pour expliquer l'entrée dans le réel, au sein du monde arabo-musulman, de courants idéologiques tels que l'islamisme, qui ont contribué à l'avènement de mouvements terroristes, notamment Al-Qaïda. Ce cadre analytique sera donc ici exploité pour comprendre, à la veille de l'indépendance du Rwanda, les événements de la « Toussaint Rouge » de 1959, comme une première entrée violente du mythe hamitique mais aussi comme signe annonciateur des autres massacres de Tutsis à venir, jusqu'au génocide de 1994.

Pour conclure, ce premier chapitre permet ainsi de mettre en lumière la façon dont le sujet de ce mémoire, « *Aux racines du génocide rwandais : l'idéologie hamitique en question* », va être analysé. Un premier constat qui s'en dégage est la complexité de ce dernier, notamment à travers les concepts qui s'y rattachent. Tout d'abord, le constructivisme critique entraîne une

analyse holistique du sujet, en se détachant notamment des approches traditionnelles ou « stato-centrées », des relations internationales. De plus, les concepts-clés retenus pour l'étude de ce sujet ont pour point commun d'être plus ou moins polysémiques. L'intention n'était donc nullement de les définir de façon complète et universelle, mais de les développer dans la perspective d'améliorer la compréhension des prochains développements.

PREMIER CHAPITRE - Les origines du mythe hamitique dans le contexte du Rwanda précolonial

À la grande surprise des premiers Européens qui arrivent sur le sol rwandais, les individus qui y vivent ne sont pas des « sauvages » qui forment une « société d'autochtones à civiliser », comme ils l'imaginaient. Bien au contraire, ils font face à un Royaume conquérant et très bien organisé. Durant l'ère précoloniale, l'historien Gamaliel Mbonimana énonce ainsi les « [...] *trois pivots de la société rwandaise sous la royauté, à savoir le roi, la vache et la guerre : trois éléments de la vie sociale, politique et même religieuse* » (Mbonimana, 2011). La société rwandaise précoloniale s'organise en effet autour de la gouvernance suprême du roi, de la production agropastorale notamment centrée autour de la vache, ainsi que sur leur religion, dont le dieu est représenté sur Terre par le roi lui-même.

I) La société rwandaise sous la gouvernance des « mwami »

A) La monarchie comme pilier d'une société sophistiquée

Au milieu du XIX^{ème} siècle et depuis le XV^{ème} siècle, le Rwanda est un royaume, une société organisée autour de la figure du « *mwami* », qui veut dire « roi » en *kinyarwanda* (Vidal, 1967). Les sources de la société rwandaise précoloniale sont orales et reposent donc principalement sur des témoignages. En effet, les sources écrites de l'histoire de ce pays ne remontent qu'à l'arrivée des premiers explorateurs européens (Gatera, 1971). L'oralité des règles et des pratiques traditionnelles n'a cependant aucun rapport avec la qualité, le système et l'organisation du royaume, bien au contraire. Si le *mwami* est au cœur de ce système, les individus gravitant au sein de son cercle proche sont aussi d'une importance particulière. Les « *abiru* » et les reines mères notamment, tentent ainsi chacun d'exercer le plus d'influence sur le roi et ses décisions.

Tout d'abord, les *abiru* ou détenteurs du secret dynastique, sont des membres de la Cour et exercent une influence décisive sur la pérennité du royaume rwandais. Ces derniers participent en effet à la nomination du roi ou encore, choisissent la mère des futurs héritiers au trône. Les *abiru* sont les seuls détenteurs de l'ensemble des règles en vigueur, comme la nomination du roi, l'héritage, la succession, les traditions, ou encore les pratiques officielles. Tout ce savoir est mémorisé et constitue le code ésotérique du royaume (Mbonimana, 2011). Chaque *abiru* se voit ainsi assigner la responsabilité de mémoriser une partie de ce code, dont l'oubli ou la trahison du secret, implique la peine de mort. L'une des pratiques les plus connues

et contenue dans ce code, est d'ailleurs celle de la « fête des Prémices » ou « fête de la moisson », « *Umuganura* » en *kinyarwanda* (Le Canapé, 2023). Les fêtes des Prémices sont des cérémonies annuelles officielles durant lesquelles le *mwami* est présent et dont le but est de célébrer des événements passés ou des rites anciens. Ces festivités rythment la vie du pays, requièrent la participation du peuple et marquent leur importance, par la décision du roi d'abrégé, parfois, une expédition militaire afin de les célébrer (Kagame, 1972). La reine mère joue également un rôle significatif au sein de la Cour. Celle-ci seconde son fils et assume la direction du pays lorsque ce dernier n'est pas encore en âge de régner ou en incapacité de le faire (Piton, 2018). A l'époque précoloniale, la reine mère a un pouvoir indépendant et gère entre autres, les activités économiques de la Cour (gestion des servantes et du personnel en général). Au centre des affaires politiques, il n'est donc pas rare qu'elle soit impliquée dans des alliances et des manipulations, allant parfois jusqu'à la trahison du *mwami*. Un exemple de cela est le « coup d'Etat de Rucunshu » en 1896, orchestré par la reine mère Kanjogera, désireuse de mettre sur le trône son propre fils (Ramondy, 2022).

Entre ces principaux protagonistes, le *mwami* est le garant de la prospérité du royaume et jouit d'une légitimité mystique en ce qu'il est le représentant sur terre du « dieu du Rwanda » (Mbonimana, 2011). Ce dernier règne sur une société dite agropastorale, mêlant ainsi une économie agricole, mais aussi d'élevage. En lien avec ce système agropastoral, dès cette période précoloniale, les termes de « *Abahutu* », « *Abatutsi* » et « *Abatwa* » font partie du langage rwandais. En effet, de manière générale, le Tutsi a tendance à dominer l'élevage et le bétail, l'agriculture pour le Hutu et le Twa est associé à l'activité de chasseur-cueilleur. Cependant, ces termes ne définissent pas des groupes hermétiques mais ont davantage le rôle de catégories sociales (Rabinovitch, 2009). Il est ainsi possible de passer du statut de Hutu à celui de Tutsi, tout comme un Tutsi peut pratiquer l'agriculture, ou le Hutu posséder du bétail. Si petit à petit, les Tutsis prennent le pas sur les Hutus et les Twas en termes de gouvernance (Vidal, 1967), jusqu'à la colonisation, le *mwami* veille à respecter un équilibre au sein du système de chefferie. En effet, sur chaque colline, ce dernier désigne généralement un chef des troupeaux tutsi, un chef des terres hutu et assure un roulement entre les trois catégories sociales pour ce qui est du chef des armées (Piton, 2018). Le fait que le *mwami* soit tutsi implique donc une domination de cette catégorie sociale en termes de gouvernance, mais n'est cependant pas révélateur d'une quelconque source de haine entre les individus. La guerre, activité importante du royaume, est d'ailleurs révélatrice d'une certaine cohésion entre toutes ces catégories, étant donné que Hutus, Tutsis et Twas se rassemblent pour assurer la défense du Rwanda.

En tant que garant de la prospérité du royaume rwandais, le *mwami* est aussi et avant tout le chef (ou le chef des chefs) des armées. Ce dernier doit faire face aux menaces extérieures et intérieures au royaume. Au niveau interne en effet, si les catégories hutue, tutsie et twa ne sont pas synonymes de conflit, les différents clans en quête de pouvoir menacent eux, le règne des différents *mwamis* (Vidal, 1998). Le royaume rwandais est ainsi un royaume conquérant par essence, qui s'est construit par le biais de rivalités et de conflits au sein d'un système clanique, que nous aborderons par la suite. La signification même du terme « Rwanda », comme un royaume « qui s'étend », révèle l'importance de l'activité militaire ainsi que l'intériorisation de la guerre comme une étape nécessaire à la survie du royaume (Reyntjens, 2020). Ainsi, à l'ère précoloniale, la société rwandaise vit dans une certaine harmonie garantie par un système royal dont le *mwami* est le chef suprême. Mais cette harmonie est aussi accompagnée de tensions et de périodes de violence intense, sous la gouvernance de rois plus ou moins autoritaires et centralisateurs du pouvoir.

B) Le système clanique comme caractéristique de la structure sociale précoloniale

Pour comprendre le climat de tensions internes, dans lequel le *mwami* et la société rwandaise ont évolué, il est nécessaire de revenir aux fondations du royaume. Le Rwanda s'est en effet construit à partir de royaumes claniques. Progressivement, les familles ont engendré des lignages, ayant eux-mêmes engendré des clans, dont l'appartenance était liée à un ancêtre éponyme commun (Newbury, 1980). Par le biais de mariages, d'alliances et de guerres, un noyau va se détacher et devenir puissant au sein du territoire à partir du XV^{ème} siècle : le clan Nyiginya. Les tensions internes du Rwanda ont ainsi d'abord été « claniques », entre le clan royal et les autres clans, avant d'être « ethniques » avec la dégradation des relations entre les Hutus et les Tutsis.

Tout d'abord, l'une des composantes de ce système clanique est son caractère multiethnique. En effet, Hutus, Tutsis et Twas se retrouvent au sein de chaque clan et il n'est donc pas possible d'identifier ces groupes par le biais de ces différentes catégories sociales (Vidal, 1998). Malgré l'apparition graduelle d'une majorité tutsie au pouvoir, cette dynamique n'échappe d'ailleurs pas au clan royal qui compte en son sein des personnes provenant des trois différentes catégories précitées. Durant la période précoloniale, les habitants du Rwanda sont ainsi répartis en une vingtaine de clans, dont l'importance varie plus ou moins (Semunjanga, 2003). Certains clans possèdent un totem (le léopard, le lion, la gazelle...), lequel n'étant rattaché à aucune valeur religieuse ou mystique mais davantage à un moyen de se différencier les uns des autres (Smith, 1970), du même ordre que le drapeau permet d'identifier un pays de

nos jours. Certains clans occupent une place importante dans le Code ésotérique, du fait de leurs liens étroits avec la dynastie rwandaise. Parmi eux, nous trouvons ainsi le clan royal, les clans proches de la Cour, mais aussi les clans matridynastiques, parmi lesquels sont choisies les reines mères (Smith, 1970). On trouve donc une certaine stratification de la société à travers ce système clanique, avec des clans de rang « supérieur » pouvant régner, que ce soit de façon directe (clans du *mwami*) ou indirecte (clans des reines mères, *abiru*), et le reste des clans de rang « inférieur », généralement exclu du cercle de pouvoir.

L'ensemble de ce système permet d'avoir à l'esprit que la gouvernance rwandaise s'est hiérarchisée petit à petit, d'abord au sein de la famille, puis au niveau du clan, jusqu'à l'avènement d'un royaume construit sur la montée en puissance d'un de ces clans en particulier. Pour se faire, l'avènement d'un clan royal est particulièrement lié à l'apparition d'un système clientéliste qui se généralisera à l'ensemble du royaume. C'est en effet sous les différents règnes de *mwamis* provenant du clan Nyiginya que va notamment se développer le système de « *l'ubuhake* » (Uwizeyimana, 2007). Comme nous l'avons déjà évoqué, la société rwandaise est alors composée d'éleveurs (appelés Tutsis), d'agriculteurs (appelés Hutus) et de chasseurs-cueilleurs (appelés Twas). La possession de bétail étant considérée comme un marqueur de richesse (Smith, 1970), c'est à partir de cette organisation de la société que le clan Nyiginya va progressivement instaurer ce système de nature économique, entre les agriculteurs et les éleveurs notamment. *L'ubuhake* caractérise ainsi des relations de clientélisme entre un patron détenteur d'un troupeau, généralement tutsi, et un client détenteur de terres, généralement hutu. En échange d'une tête de bétail et de ce que celle-ci produit (comme le lait notamment), le Hutu devait alors fournir divers services à son « donateur », tels que la garde du troupeau, le travail agricole... (Uwizeyimana, 2007).

Bien que *l'ubuhake* soit un marqueur de l'accentuation du pouvoir économique des Tutsis, étant donné que ce sont généralement eux qui possédaient le bétail, il marque aussi la complémentarité des activités agricoles et d'élevage. En effet, l'économie étant basée sur la production agropastorale à cette époque, les éleveurs avaient besoin des produits de l'agriculture afin de nourrir le bétail, tout comme les agriculteurs avaient besoin d'engrais apporté par les excréments de ce bétail notamment. De plus, seule une certaine partie de la population, que l'on peut appeler « aristocratie tutsie », possédait de grands troupeaux et pouvait donc se permettre de participer à ce système de clientélisme (Vidal, 1998). L'élite politique était d'ailleurs largement recrutée au sein de cette aristocratie. D'où le lien qui peut être fait entre l'ascension du clan Nyiginya et l'instauration de ce système de clientélisme.

L'*ubuhake* doit ainsi être entendu comme un moyen d'organiser les relations économiques entre les différentes catégories sociales, plutôt que celui de soumettre une certaine partie de la population, au profit du clan royal. Ce qui sera d'ailleurs au contraire le cas du système de « *l'uburetwa* », instauré plus tard sous le règne de Kigeli IV Rwabugiri (membre du clan Nyiginya), et que nous aborderons ultérieurement.

Enfin, si nous ne pouvons aborder l'organisation de l'ensemble des clans existants à cette période précoloniale, nous privilégierons la présentation de celui des Nyiginya. C'est en effet ce clan qui a régné de façon effective sur le royaume rwandais à partir du XVIIème-XVIIIème siècle, jusqu'à la proclamation de la République en 1961 (Mbonimana, 2011). Certains chercheurs datent ainsi l'origine du royaume rwandais au règne du *mwami* Ruganzu Ndori (1600-1623) (Piton, 2018). En tant que puissant possesseur de bétail, c'est d'ailleurs ce dernier qui est à l'origine du système de *l'ubuhake* et parvient, par le biais de la redistribution de vaches, à imposer une certaine légitimité de gouvernance qui s'étendra géographiquement au fil du temps. Par la suite, via des conquêtes militaires engagées par ses différents successeurs, les frontières du Royaume rwandais s'agrandissent (Mbonimana, 2011). Cependant, certains territoires, à priori « acquis » et officiellement gouvernés par le *mwami* du clan royal- Nyiginya, restent officieusement dirigés par les chefs d'autres clans. En effet, malgré la puissance du *mwami*, les différents règnes du clan Nyiginya font l'objet de tensions internes, liées aux diverses revendications territoriales. C'est notamment durant le règne du *mwami* Kigeli IV Rwabugiri que nous développerons par la suite, que ce dernier entreprend de grandes réformes et des conquêtes militaires permettant une large période d'expansion territoriale du Royaume rwandais (Kagame, 1972).

De plus, comme nous l'avons déjà abordé, à l'origine, les clans sont multiethniques et comprennent des membres dispersés à travers tout le pays. Or, le règne du clan Nyiginya marque une rupture avec ces principes étant donné qu'au départ, après s'être constitué en petit royaume, il entreprend une politique expansionniste de conquêtes de territoires voisins (Newbury, 2001). Et par la suite, les membres du clan ainsi que leurs alliés vont peu à peu s'auto-identifier comme Tutsi (Smith, 1970). Le terme de Hutu sera dès lors progressivement doté d'une connotation négative comme étant les membres du groupe « inférieur », bientôt soumis en plus, au système de *l'uburetwa* instauré par le roi Rwabugiri. Le développement de cette dynamique inégalitaire au sein de la société rwandaise n'est pas sans conséquence. En effet, à la veille de l'arrivée des premiers Européens sur le territoire, des révoltes d'agriculteurs hutus ont notamment lieu contre le pouvoir Nyiginya et la prospérité du clan est également

menacée par celui des Ega, en quête de pouvoir (Smith, 1970). Ces différentes tensions sont davantage dirigées contre l'élite Nyiginya (qui se revendique tutsie), que contre l'ensemble des Tutsis de façon généralisée. Des conflits sont ainsi bien existants au sein de la société rwandaise précoloniale, mais ne sont pas révélateurs d'une profonde haine entre Tutsis et Hutus qui se développera plus tard et allant jusqu'au génocide de 1994. Au contraire, il est même pertinent de s'interroger sur l'éventuelle existence d'une « identité rwandaise » durant cette période.

C) L'existence d'éléments constitutifs d'une « identité rwandaise »

En lien avec l'oralité des sources et des pratiques traditionnelles du Rwanda, la culture du pays repose sur de nombreux mythes et croyances transmis de génération en génération. Le 'Récit de *Gihanga*' est particulièrement intéressant dans sa contribution à la création d'une identité collective rwandaise. Selon la légende, '*Gihanga*' qui signifie « Créateur », aurait été le roi fondateur du Royaume rwandais et ses trois fils, *Gatutsi*, *Gahutu* et *Gatwa*, représenteraient ainsi la descendance officielle du pays (Kabwete et Nkaka, 2017). Cette origine commune était particulièrement ancrée au sein de la société précoloniale, ce qui explique d'ailleurs que Hutus, Tutsis et Twas puissent se retrouver au sein d'un même clan. De plus, le terme « *munyarwanda* » qui signifie « l'homme du Rwanda », regroupait l'ensemble de la population, qui en outre, partageait la même religion mais aussi la même langue, le « *kinyarwanda* » (Chrétien et Kabanda, 2016). Plusieurs versions entourent les origines de *Gihanga* quant à son ascendance. Globalement, il est souvent décrit comme descendant de parents tombés du ciel et dotés de qualités surnaturelles les reliant au monde des esprits (Kabwete et Nkaka, 2017). Du fait de ses origines mystiques qui le caractérisent ainsi que par sa capacité à imposer une emprise sur les territoires qu'il traverse, par le biais de mariages notamment, la figure de *Gihanga* est ainsi associée à la fondation et l'unicité du Royaume rwandais. Cependant, le « Récit de *Gihanga* » relève de la légende, il ne repose pas sur des preuves concrètes et ne peut donc être considéré comme une source historique officielle. Malgré tout, il est nécessaire de prendre en compte l'importance qui lui est donnée par le peuple rwandais et son impact au sein de la société. Tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'aborder l'existence d'une certaine identité rwandaise à cette époque. Comme nous l'avons précédemment abordé en effet, l'identité relève des idées, il est donc primordial de prendre en compte ces récits non-officiels certes, mais ancrés au cœur de la culture rwandaise.

D'autant plus que *Gihanga* est aussi un modèle de cohésion sociale selon la légende. En effet, ce dernier aurait également créé les métiers de l'artisanat et de la chasse. Partout où il passe, *Gihanga* initie les populations aux activités liées au bois, à la forge, à la poterie ainsi

qu'à la chasse (Kabwete et Nkaka, 2017). Ce récit offre ainsi une origine commune à l'ensemble de la population rwandaise mais a aussi en quelque sorte été un vecteur de structuration sociale. En effet, les fils de ce dernier, *Gahutu*, *Gatutsi* et *Gatwa*, seraient les ancêtres des *Bahutus* ou Hutus, *Batutsis* ou Tutsis, et des *Batwas* ou Twas (Semunjanga, 2003), respectivement associés aux métiers de l'agriculture, d'élevage et de chasseurs-cueilleurs. Nous pouvons aisément émettre une corrélation entre ce récit et l'Histoire du Rwanda sur l'importance de la royauté sacrée. Depuis *Gihanga*, peu importe d'ailleurs qu'il ait existé ou non, les rois jouent un rôle majeur dans la construction du Royaume rwandais par le biais d'une unification territoriale et d'un développement économique s'accompagnant d'une structuration de la société. Le Récit de *Gihanga* contribue ainsi, dès la période précoloniale, à la formation d'une certaine identité collective, mais aussi et surtout, à légitimer le pouvoir royal auprès de la population. Au fil du temps, les Tutsis, qui auront progressivement le monopole de l'élevage des vaches, révélateur d'une forme de richesse (Smith, 1970), vont d'ailleurs réinterpréter le récit pour se désigner comme descendants légitimes de *Gihanga*. Plus tard, durant la période de colonisation, cette réinterprétation sera davantage exacerbée par les Européens et notamment par Louis De Lacger, un missionnaire catholique français installé au Rwanda, qui décrit le Récit de *Gihanga* comme le « *Abraham des Tutsi, à l'origine des groupes hamitiques* », que ce soit au Rwanda, ou dans d'autres pays d'Afrique comme le Burundi par exemple (Vansina, 1998). Le Récit de *Gihanga* sert alors davantage à légitimer le monopole des Tutsis au sein du pouvoir, comme seules personnes aptes à gouverner, plutôt que d'encourager un pouvoir au service du « *munyarwanda* » (homme du Rwanda) en général, qu'importe la catégorie sociale des gouvernants (Misago, 2011).

L'identité collective peut aussi être étroitement liée aux questions de sécurité, qui, dès la période précoloniale, prennent une place particulièrement importante au Rwanda. En témoigne cette expression traditionnelle en *kinyarwanda* : « *Urwanda ruratera, ntiruterwa* » et qui signifie « *Le Rwanda attaque mais n'est jamais attaqué* » (Kagame, 1972). Jusqu'à la colonisation et la redéfinition des frontières, le Rwanda est conquérant et fait partie des principaux royaumes d'Afrique des Grands Lacs avec celui du Burundi notamment. Le Rwanda est alors réputé pour ses nombreuses campagnes militaires visant l'extension de son territoire (Reyntjens, 2020). De plus, si le royaume fait face à des menaces internes liées aux différentes revendications claniques, cette expression suggère qu'il est rarement confronté à des attaques extérieures. Cependant, la réalité est plus complexe et le royaume n'échappait pas à de réelles menaces. Comme nous l'avons déjà abordé, c'est sous le règne du *mwami* Ruganzu Ndori, que

le système de clientèle *ubuhake* est créé. Mais ce dernier est également à l'origine d'une autre innovation : l'armée, qui devient un pilier dans l'expansion et la centralisation du royaume Nyiginya (Reyntjens, 2020). Règne après règne, les *mwamis* perfectionnent leur organisation militaire, notamment le *mwami* Rujugira (1770-1786), qui place des armées permanentes à des endroits stratégiques tels que les frontières avec le Burundi, contre qui il est en guerre depuis le début de son règne (Mbonimana, 2011). Etant donné qu'elle touche tout le monde, la violence militaire est ainsi peu à peu incorporée dans l'identité collective rwandaise. Celle-ci est légitimée comme seul moyen de survivance et d'expansion du royaume. Alexis Kagame, qui est un abbé et historien rwandais, fait d'ailleurs largement état de cette violence dans son œuvre « *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda* », publié en 1972. Ce dernier retrace en effet l'histoire dynastique du Rwanda en se basant sur les témoignages proches de la Cour et les événements ayant rythmé les règnes des différents *mwamis*. La violence est l'élément dominant dans son récit (Reyntjens, 2020). On l'utilise pour contrer les menaces extérieures, les menaces internes, mais aussi au sein même du cercle proche du *mwami*. L'historien décrit ainsi de nombreuses conquêtes militaires contre les pays voisins, mais aussi des conquêtes de répressions, des guerres civiles ou encore de nombreuses luttes et complots pour la succession royale. D'autant plus qu'à cette violence militaire, s'ajoute les effets dévastateurs pour la population, que ce soit en termes de morts, comme en termes de maladies et de famines (Reyntjens, 2020).

Alexis Kagame évoque aussi paradoxalement des périodes pacifiques au cœur de cette brutalité, faisant du Royaume rwandais une entité capable de négocier des périodes de paix avec ses pays voisins notamment. Sous le règne de Kigeli IV Rwabugiri (1867-1895), l'historien fait par exemple état d'un pacte de non-agression conclu avec le Burundi, lors d'un repas partagé entre les chefs militaires des deux pays et à l'issue duquel ils décident qu'il n'y aurait plus de guerre entre les deux royaumes (Kagame, 1972). C'est un accord significatif, révélateur d'une diplomatie précoloniale existante entre ces territoires. La sécurité n'est donc pas seulement pensée en termes de conquêtes et d'expansion militaire, mais aussi en termes de paix et de bonne entente entre les royaumes. Malgré tout, le règne du *mwami* Rwabugiri est particulièrement sanglant, rythmé par des expéditions violentes et perpétuelles, mais aussi par l'arrivée des premiers Européens sur le territoire du royaume (Chrétien et Kabanda, 2016). En tant que dernier « *mwami* indépendant » et figure incontournable de l'histoire précoloniale du Rwanda, son règne fera l'objet des prochains développements. Il est important de retenir que durant la période précoloniale, la violence est largement intégrée au sein de la société

rwandaise, elle fait partie de son fonctionnement et de l'identité collective du royaume. Identité elle-même alimentée par une culture royale et populaire gorgée de récits et de mythes historiques.

II) Le règne de Kigeli IV Rwabugiri comme point de départ d'un changement sociopolitique

A) La construction d'un souverain à la fois craint et admiré

D'après l'historien Alexis Kagame, Kigeli IV Rwabugiri est le vingt-quatrième *mwami* et compte parmi les règnes les plus longs du royaume rwandais, de 1853 à 1895 (Kagame, 1974). Ce dernier est intronisé très jeune, entre ses 7 et 12 ans. C'est donc sa mère, la reine Nyirakigeri Murorunkwere, qui gère les affaires du royaume et consolide le pouvoir de son fils, jusqu'à ce qu'il soit en âge de gouverner (Gakuba, 2015). Comme après la mort de chaque *mwami*, peu de temps après l'intronisation de Rwabugiri, un chef de clan est sacrifié pour « venger » la mort de son père, le roi défunt (Mutara II Rwogera). Dès 1857 et sous la régence de la reine mère, le ton sur lequel la gouvernance Rwabugiri sera appliquée à l'ensemble du royaume et pour les décennies à venir est donné. Cette année est en effet marquée par une première expédition militaire dans l'île d'Ijwi (Annexe 1) et dont le résultat est l'assassinat d'un cousin de Rwabugiri, ennemi présumé de la Cour royale (Newbury, 1974). Dès le début de son règne, Rwabugiri fait aussi face aux tensions au sein de son cercle proche, qui causeront d'ailleurs la mort de sa mère en 1861. Parmi ses membres, la Cour royale comprend des individus avides de pouvoir qui n'hésitent pas à répandre toutes sortes de rumeurs et de calomnies afin de déséquilibrer le *mwami* ou en l'occurrence, la reine mère (Kagame, 1972). Dans un contexte particulier en effet, dans lequel la reine mère Murorunkwere gouverne en quelque sorte à la place de son fils, les tentatives de déstabilisation du pouvoir sont nombreuses. C'est ainsi, dans un climat de rumeurs d'adultère et de grossesse, que cette dernière meurt soudainement dans des circonstances peu connues (Gakuba, 2015). Malgré son jeune âge, Rwabugiri débute alors sa « gouvernance effective » avec la détermination de consolider son pouvoir et d'asseoir son autorité royale aussi bien au sein du royaume comme au sein de la Cour elle-même.

Un an plus tard, en 1862, Rwabugiri épouse sa tante avec qui il aura notamment un fils. La consanguinité était en effet autorisée au sein de la famille royale mais strictement prohibée auprès de la population rwandaise (Gakuba, 2015). Les années suivantes sont marquées par des expéditions militaires ayant principalement pour but de réduire au silence ses détracteurs mais

aussi de venger la mort de sa mère. L'un d'eux est d'ailleurs un « *abiru* » ou détenteur du Code ésotérique, un autre est un membre de la famille royale... Révéléateur encore une fois, de la spécificité du climat dans lequel Rwabugiri règne et la violence que cela implique étant donné qu'il n'hésite pas à exécuter des membres de son cercle proche (Newbury, 1974). Durant tout son règne, rien ne prime et ne primera jamais sur la préservation de son autorité royale, qu'importe la violence et les sacrifices que cela implique. Cela explique d'ailleurs pourquoi les Rwandais gardent en mémoire un *mwami* Rwabugiri puissant mais aussi violent, que ce soit au sein de son royaume, comme à l'extérieur. C'est en effet sous son règne que le Royaume rwandais s'étendra le plus jusqu'à dépasser les frontières du Rwanda actuel (Mbonimana, 2011). Cela s'accompagne de campagnes militaires permanentes, que nous aborderons plus spécifiquement par la suite.

Au sein du royaume, Rwabugiri est tout aussi autoritaire et n'hésite pas à mettre en place des réformes discriminatoires auprès de la population. Celle de « *l'uburetwa* » est particulièrement importante dans la dégradation des rapports entre Hutus et Tutsis. Tout débute lors d'une énième expédition dans un pays voisin du royaume, au Sud de l'Uganda selon les récits. L'armée royale, dotée d'armes traditionnelles (arcs, flèches et lances), fait alors face à des individus armés de fusils. Le combat étant dès lors déséquilibré, que ce soient les guerriers hutus ou tutsis, tous furent vaincus. On peut imaginer la honte qu'une telle défaite a procuré au grand *mwami* guerrier Rwabugiri, qui désigna alors arbitrairement les Hutus comme responsables de cet échec militaire. Il ne s'arrête pas au stade de l'accusation et décide également de les punir en instaurant le système de *l'uburetwa* (Carney, 2012). Celui-ci consiste en une corvée obligatoire non rémunérée de deux jours par semaine, au service du chef de colline, représentant du roi. Ce système marque un tournant dans les relations entre Hutus et Tutsis puisqu'il s'applique à l'ensemble du peuple hutu et de façon totalement discriminatoire. En effet, contrairement au système de *l'ubuhake* que nous avons abordé précédemment, il ne s'agit pas ici d'un échange de services « équilibré » entre deux individus et réservé à une partie de la population (aristocratie tutsie). *L'uburetwa*, s'applique au contraire de façon systématique et obligatoire à l'ensemble des Hutus, permet l'instauration de relations de soumission de ces derniers vis-à-vis des chefs tutsis (Reyntjens, 2020). Le peuple tutsi étant exempt de ce système, l'humiliation est d'autant plus marquée. Ce n'est pas la population qui ne faisait pas partie de la noblesse en général qui est discriminée, mais bien le peuple hutu uniquement. *L'uburetwa* marque ainsi un changement socio-politique particulier dans la société précoloniale, plaçant la majorité populaire hutue au service total de la minorité tutsie gouvernante. De plus, ce système

a aussi un impact au niveau économique étant donné que selon leurs ressources de base, certaines familles hutues, privées de deux jours de travail par semaine (composée de cinq jours), sont plongées dans une pauvreté extrême et sans précédent (Carney, 2012).

Jan Vansina, un historien connu pour avoir remis en question certains passages des œuvres de l'abbé Alexis Kagame notamment, replace l'Histoire du Rwanda dans le contexte de la vie populaire, plutôt que celle de la Cour royale, logiquement idéalisée par ceux qui la racontaient (Reyntjens, 2020). En ce qui concerne l'*uburetwa*, ce système a selon lui, davantage été instauré par l'augmentation de l'aristocratie tutsie, de la pression foncière ainsi que par la croissance démographique, plutôt que par la seule et unique volonté du roi Rwabugiri (Vansina, 1998). Vansina se détache ainsi du portrait traditionnellement fait du *mwami* et dépeint un règne violent et préfigurant déjà les marqueurs de division de la société qui iront quelques décennies plus tard, jusqu'au génocide de 1994 opposant Hutus et Tutsis (Ilfie, 2006). La fin du règne de Kigeli IV Rwabugiri, d'ailleurs marquée par la rencontre avec les premiers Européens, que nous aborderons ultérieurement, est révélateur de ce climat de tensions. Avant sa mort après une énième expédition militaire, ce dernier se détache des règles dynastiques existantes et désigne de son vivant, Mibambwe IV (1895-1896) comme successeur légitime (Piton, 2018). N'ayant pas l'autorité de le faire selon le Code ésoérique, Rwabugiri laissera ainsi donc comme héritage l'émergence des prémices d'une révolution royale inévitable ainsi que d'une société divisée et jamais connue auparavant durant la période précoloniale. Le *mwami* Mibambwe IV sera en effet rapidement destitué par un coup d'Etat et remplacé par le *mwami* Yuhi V Musinga (1896-1931), reconnu par le Code ésoérique comme véritable successeur de Rwabugiri (Kagame, 1972). Bien que son règne soit dépeint de façon plus ou moins positive ou négative, faisant de lui un *mwami* à la fois craint et admiré, sa politique militaire ainsi que sa volonté d'étendre le royaume, méritent de plus amples développements.

B) L'expansion du royaume grâce à une évolution des objectifs et tactiques militaires

Kigeli IV Rwabugiri est un roi mobile, durant tout son règne, ce dernier se déplace, traverse le Rwanda et n'hésite pas à attaquer ses voisins. Au sein même du royaume, celui-ci centralise davantage le pouvoir et réussit à asseoir son autorité au sein de territoires jusque-là autonomes et dirigés par d'autres clans (Vidal, 1967). Au-delà des frontières internes, la classification de ses expéditions guerrières effectuée par l'historien David S. Newbury est particulièrement intéressante. Elle révèle notamment l'évolution de sa politique militaire au fil des années. Newbury fonde sa classification sur divers critères : l'envergure, la préparation, la direction, la motivation, l'objectif, la stratégie et le résultat de l'expédition (Newbury, 1974). A

partir de cela, ce dernier place les expéditions de Rwabugiri au sein de trois différents groupes, allant de la moins significative à la plus importante. Ce qui ressort d'abord de ses recherches est la concordance entre la chronologie des expéditions et l'importance de ces dernières. En effet, plus le temps passe, plus les campagnes militaires gagnent en envergure, en technique et en diversité dans les tactiques de combat. De plus, l'objectif des conquêtes militaires semble évoluer à mesure que Rwabugiri vieillit, développant ainsi sa gouvernance durant son règne.

Comme nous l'avons déjà abordé en effet, une première période est marquée par des expéditions liées à la préservation de son titre royal ainsi qu'à la vengeance de sa mère défunte. La politique militaire ne se limite alors principalement qu'à des assassinats ciblés au nom de la préservation de la dynastie royale, ainsi qu'à l'acquisition de butins, notamment des têtes de bétail, permettant d'affaiblir l'ennemi (Newbury, 1974). L'une des premières expéditions militaires effectuée sur l'île d'Ijwi et que nous avons précédemment citée, est d'ailleurs révélatrice de cette période (Amateka Y'U Rwanda, 2022). En effet, celle-ci avait davantage pour but d'assassiner un ennemi présumé de la Cour royale, le cousin de Rwabugiri, plutôt que d'annexer le territoire en imposant une autorité administrative officielle.

Puis, Newbury fait état d'une seconde période, marquée par un relatif changement dans les conquêtes militaires, en termes d'organisation et d'objectif. En effet, Rwabugiri prend part au fil du temps, aux expéditions, il les dirige, les organise et leur accole un objectif de plus en plus spécifique. Ces attaques concernent ainsi les petits pays situés à l'ouest du Royaume rwandais et impliquent la mort de membres de la famille royale, pouvant aller jusqu'à l'assassinat du roi local (Newbury, 1974). La deuxième campagne sur l'île Ijwi est un exemple de cette seconde catégorie d'expéditions militaires. Elle est organisée et dirigée par Rwabugiri, qui améliore ses tactiques militaires en s'appuyant sur les divisions royales faisant déjà rage sur l'île. Il atteint son objectif en faisant assassiner le roi Kabego en place (Amateka Y'U Rwanda, 2022). Suite à cela, Rwabugiri nomme l'un des fils de Kabego comme chef de l'Ijwi et ce n'est que plus tard, en lien avec des rumeurs de trahison, qu'il le tuera et le remplacera finalement par des chefs rwandais.

Enfin, Newbury distingue une troisième période de conquêtes, manifestant cette-fois ci clairement la volonté de Rwabugiri d'annexer les territoires qu'il conquiert, afin d'étendre pleinement et de façon effective, le territoire du Royaume rwandais. Cette dernière vague de campagnes arrive relativement tardivement dans le règne du *mwami* et est principalement dirigée à l'encontre de royaumes autonomes de la région du Bushi (les Etats Shi). Située au sud-ouest du lac de Kivu, cette région fait d'ailleurs aujourd'hui entièrement partie des

frontières du Rwanda. L'intensité et l'ampleur des guerres du Bushi les différencient des expéditions militaires précédentes (Newbury, 1974). En effet, les Etats de la région sont relativement bien organisés et arrivent à résister, ce qui implique de nombreuses pertes humaines pour le Rwanda. De plus, l'objectif d'annexion et de soumission de ces territoires nécessitent des innovations de la part de Rwabugiri, la seule mort des rois et de membres de la famille royale n'étant plus suffisante. Afin d'asseoir l'autorité du royaume, l'armée rwandaise doit ainsi occuper de manière permanente la région, qui se trouve être loin du Rwanda central occupé par la Cour. En plus d'une occupation continue du territoire conquis et d'innovations dans ses tactiques militaires, ce dernier fait désormais face à la résistance (Newbury, 1974). Il met alors en place un espionnage afin de s'immiscer de façon plus complexe dans la politique intérieure de ces Etats. Newbury insiste également sur les nombreuses défaites et pertes rwandaises engendrées par les tentatives d'annexion de cette région du Bushi. Rwabugiri perd au combat d'importantes factions de guerriers, mais aussi des amis proches, tel que le chef militaire Nyirimigabo qui meurt en dirigeant une énième expédition dans la région (Kagame, 1972). En 1895, la dernière expédition de Rwabugiri s'effectue d'ailleurs au cœur des territoires du Bushi, au cours de laquelle l'armée rwandaise parvient à battre des hommes pourtant armés de fusils (Amateka Y'U Rwanda, 2022). Cette dernière campagne est donc un succès mais aussi révélatrice de l'impact peu significatif de ces petites victoires dans l'immensité du combat plus global au sein de la région.

Il est important de garder à l'esprit que nous n'avons pas évoqué l'ensemble des expéditions militaires effectuées sous le règne de Rwabugiri. Au-delà d'être un travail fastidieux voire impossible, en raison du manque d'écrits, le but est davantage ici d'appuyer sur les changements effectués par le *mwami* en termes de politique étrangère et de stratégie militaire. Avec ses travaux de classification nous l'avons vu, David S. Newbury insiste sur l'évolution de la réflexion de Rwabugiri à ce sujet. Cependant, une critique concernant sa réflexion est peut-être l'absence d'analyse de l'impact des premiers Européens sur le territoire du royaume rwandais. En effet, c'est sous le règne de Kigeli IV Rwabugiri d'abord, que l'importation d'articles manufacturés démarre significativement au Rwanda (Kagame, 1972). Ainsi, les différentes expéditions militaires avec ses ennemis voisins sont notamment marquées par l'apparition d'armes à feu, qui déséquilibrent totalement les combats. De plus et comme nous le verrons, en arrivant sur place, les Européens prennent part, dans un premier temps, aux divers conflits de territoire, en aidant un roi plutôt qu'un autre et ce, sans aucune connaissance des rivalités qui les animent. Puis dans un deuxième temps, toute cette politique d'expansion du

royaume effectuée par Rwabugiri tout comme par l'ensemble des *mwamis* de la dynastie Nyiginya, sera finalement balayée par la politique colonisatrice européenne qui retracera de façon arbitraire les frontières de l'Afrique (Newbury, 1974). Voyons donc désormais le dernier élément significatif du règne du dernier roi indépendant du Rwanda, Kigeli IV Rwabugiri : sa rencontre avec les premiers Européens sur le sol rwandais ainsi que la façon dont il a abordé leurs interactions.

C) Les premières interactions entre le Rwanda et l'Europe

D'après ce qui est rapporté par Alexis Kagame dans son œuvre « *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda* », le premier Européen à fouler le territoire du Royaume rwandais est le Dr Oscar Baumann en 1892, un géographe autrichien. Il n'explore que le sud du pays et n'est d'ailleurs pas reçu par la Cour royale (Kagame, 1972). Tout en travaillant pour le compte de la Société allemande d'Afrique, ses intentions se révèlent donc davantage être de l'observation que de l'appropriation du territoire. Deux ans plus tard, il écrit d'ailleurs un livre sur ce qu'il retient de son court séjour en terres rwandaises : « *Durch Massailand zut-Nilquelle* » (« *À travers le Masailand jusqu'à la source du Nil* »). À ce moment-là déjà, le *mwami* Rwabugiri et sa Cour n'en ont pas conscience mais les Européens ont largement débuté leur politique coloniale sur le continent africain. En effet, entre 1884 et 1885 et à l'initiative de l'Allemagne, la Conférence de Berlin réunit les représentants de 14 pays européens afin de régler les litiges liés aux conquêtes coloniales en Afrique (Alcandre, 2016). L'un des principaux principes qui en ressort est celui de « l'occupation effective », selon lequel un Etat doit démontrer une présence et une administration réelle pour revendiquer un territoire. Ce n'était pourtant pas le but de cette conférence, mais ce principe a pour conséquence d'engendrer une réelle « course à l'Afrique ». Chaque puissance européenne s'empresse de revendiquer les territoires avant que d'autres ne les prennent. L'effet indirect de cette conférence est donc le partage du continent africain accompagné d'un traçage arbitraire de nouvelles frontières par les Européens, sans égard pour les réalités culturelles, les potentielles structures de gouvernance existantes et les populations vivant sur place (Alcandre, 2016). C'est ainsi que le Rwanda est incorporé en 1885, à la colonie de l'Afrique orientale allemande (Annexe 2), qui comprenait également l'actuelle Tanzanie et le Burundi (Chrétien, 1972). Lorsque le Dr Baumann arrive sur place pour le compte de l'Allemagne, il faut donc avoir à l'esprit que seuls les Européens ont conscience de cette politique coloniale. Le *mwami* Rwabugiri ne réalise en effet pas l'ampleur de cette politique, ni la domination sans précédent à laquelle ce grand chef guerrier et ses successeurs seront soumis.

Avant même l'arrivée du Dr Baumann, Rwabugiri apprend rapidement par le biais d'informateurs que des troupes d'Européens armées sont proches du territoire royal (Kagame, 1972). De plus, par le biais d'échanges avec Rumanyika, roi du Karagwe (actuelle Tanzanie), Rwabugiri sait déjà à quoi s'attendre et comment orienter de potentielles interactions avec les Européens. Alexis Kagame rapporte notamment à ce sujet dans son livre, un message envoyé à Rwabugiri par le roi Rumanyika entre 1892 et 1893 : « *Les Européens sont d'une puissance telle, qu'il serait inutile de s'opposer à eux. Ils sont des conquérants, certes, mais ils ne détrônent aucun Roi qui les reçoit amicalement ; ils commandent le pays en commun avec lui. Quant à celui qui veut les combattre, ils le vainquent sans difficulté et détruisent sa Dynastie* » (Kagame, 1972). Alors qu'on l'informe de la présence d'Européens aux portes du Royaume, Rwabugiri décide donc d'envoyer deux messagers chargés de leur donner des cadeaux ainsi que de les avertir de se rendre à la Cour royale et de se soumettre au *mwami*. Cependant, la rencontre avec le premier Européen reçu par la Cour ne se passe évidemment pas dans de telles conditions. C'est en effet en 1894, que le Comte von Götzen, Général de l'Afrique orientale allemande, est reçu par la Cour royale rwandaise (Chrétien, 1972). Cette rencontre génère des comportements inhabituels et un traitement spécifique de la part de Rwabugiri. Ce dernier envoie son propre fils auprès des Européens. Il est chargé de leur servir de guide jusqu'au roi, qui lui-même, se déplace à un endroit spécifique au lieu d'attendre patiemment à la Cour (Kagame, 1972). Rwabugiri sait que les Européens, malgré leur infériorité numérique, sont supérieurs en termes de puissance militaire étant donné qu'ils possèdent l'arme à feu. Durant les dernières années de son règne, ce dernier instaure ainsi une politique « d'accueil » envers les Européens, tout en tentant de tirer profit de leur présence. Dans les faits, l'Allemagne pratique d'abord en parallèle une « *politique d'attente* » (Rutayisire, 2011). Ce n'est qu'à partir de 1897, après la mort de Rwabugiri, que la colonisation allemande se met effectivement en place sur le territoire rwandais. Cette année-là en effet, l'Etat Indépendant du Congo (EIC), tente de s'approprier des endroits stratégiques aux abords du lac Kivu. Le royaume rwandais, affrontant les balles avec des flèches et des lances, subit de lourdes pertes humaines et décide de signer un pacte d'amitié avec l'Allemagne pour faire face aux offensives. Or, ce pacte contient en fait la mise en place d'un protectorat allemand sur le Rwanda et donc, la perte d'indépendance du royaume (Minnaert, 2008).

De plus, la mise en place de cette politique coloniale est accompagnée par l'arrivée des missionnaires et de tout ce que cela implique. Dès 1896, la « Société des Missionnaires d'Afrique » (ou « Père Blancs »), signe un accord avec le gouvernement allemand qui l'autorise

à envoyer des missionnaires au Rwanda, au Burundi et en Afrique de l'Est (Austen, 1968). La première mission des Pères Blancs débute au Rwanda en 1900. Ces derniers garantissent d'abord une présence allemande sur le territoire rwandais en attendant qu'une réelle administration coloniale se mette en place. Mais cet accord permet aussi de propager les valeurs et idéologies européennes en tant que « puissances civilisatrices de l'Afrique ». En effet, par le mythe hamitique notamment, la religion va contribuer à la justification de la colonisation ainsi qu'à la différenciation des ethnies hutue, tutsie et twa en les considérant comme des races (Chrétien, 2010). Ce mythe puise son origine dans la Bible, par le récit de la malédiction de Cham. Noé a trois fils : Sem, Cham et Japhet. Alors qu'il s'enivre de vin et se met nu dans sa tente, Cham voit la nudité de son père et l'annonce à ses deux autres frères. Ces derniers le couvrent en prenant la précaution de ne pas le regarder. Lorsqu'il retrouve ses esprits, Noé est tenu au courant de ce qu'il s'est passé et décide de maudire Cham ainsi que son fils, Canaan. Il déclare en effet : « *Maudit soit Canaan ! Qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères* » (Trigano, 2008). Malgré le fait que ce passage du Livre de la Genèse ne fasse aucunement allusion à la couleur de peau de Cham ou de Canaan, il est rapidement interprété comme tel. Ce passage sert en effet de source à une idéologie raciste, associant les hommes noirs au peuple descendant du fils maudit de Noé (Shmuel, 2008). Au cœur de cette idéologie raciste, on trouve notamment le mythe hamitique.

C'est dans cet esprit, à leur arrivée dans la région des Grands Lacs, que les Européens pensant trouver des populations autochtones « non-civilisées », se retrouvent au contraire face à de grands royaumes organisés tels que celui du Rwanda. Selon eux, un tel niveau de civilisation n'a pu être atteint qu'avec la contribution d'hommes aux origines « blanches » possédant des caractéristiques supérieures à ceux d'origines « purement noires ». C'est à ce stade que le mythe hamitique, déjà largement répandu et intégré par les puissances coloniales, intervient et revêt une importance significative (Semujanga, 2003). Ce mythe consiste en l'adaptation européenne de la malédiction de Cham à la société rwandaise. Par ce biais, sans égard au réel fonctionnement précolonial du Royaume rwandais, le colonisateur interprète à sa façon, réinvente l'Histoire et considère ce mythe ainsi que les travaux « scientifiques » qui l'accompagnent, comme des sources historiques officielles. D'autant plus que le mythe hamitique ne se développe pas à partir de l'arrivée des Européens sur le sol rwandais. En effet, celui-ci sert depuis des siècles, à justifier la servitude des hommes noirs et la nécessité pour les hommes blancs, d'effectuer des « missions civilisatrices » sur leurs territoires (Chrétien, 1973). Appliqué au Rwanda notamment, parmi les descendants de Cham, deux types d'hommes se

distinguent en ce monde. D'un côté, il y a les « Hamites », se rapprochant de la « race blanche » dite, supérieure et dotée de qualités innées et naturelles pour la gouvernance. De l'autre, il y a les « Bantous », au contraire associés à la « race noire », dite inférieure, née pour être soumise et gouvernée par les Hamites (Chrétien et Kabanda, 2016). Comme nous le développerons par la suite, ce mythe sert ainsi rapidement les intérêts des colonisateurs en ce qu'il justifie une administration coloniale indirecte au Rwanda. Ces derniers vont en effet d'abord privilégier les Tutsis, en les qualifiant de Hamites et en leur permettant de continuer à gouverner les Bantous, autrement dit, les Hutus et les Twas.

DEUXIÈME CHAPITRE - Le Rwanda face à la présence européenne et la diffusion du mythe hamitique

La mort de Kigeli IV Rwabugiri est un tournant crucial dans l'histoire du Rwanda. Elle est en effet le marqueur de la fin de la période précoloniale, mais aussi du déclin progressif de la royauté rwandaise, de plus en plus influencée et subordonnée aux politiques allemande puis belge. De 1895 à 1961, date de proclamation de la Première République, quatre rois vont se succéder : Mibambwe IV Rutalindwa (1895-1896) ou le mwami « illégitime », Yuhi V Musinga (1896-1931) qui le remplace rapidement et finit par se faire destituer par l'Administration belge (Piton, 2018), Mutara III Rudahigwa (1931-1959) devient alors le premier mwami à se convertir à la religion chrétienne et enfin, Kigeli V Ndahindurwa (1959-1961), dernier mwami du Rwanda, est forcé de s'exiler en raison des tensions auxquelles le pays fait face à ce moment-là. Si la royauté rwandaise se maintient donc jusqu'en 1961, ce n'est pas sans compter la perte significative, voire totale, de son indépendance, face aux volontés européennes de « civiliser » le territoire via la christianisation notamment. La diffusion du mythe hamitique prend alors tout son sens.

D) La perpétuation de l'idéologie hamitique sous le joug allemand (1897-1916) puis belge (1916-1962)

A) L'utilisation de l'agropastoralisme comme outil de fragmentation ethnique

En 1897, le mwami Yuhi V Musinga est encore trop jeune pour régner. En accord avec la tradition royale, c'est donc la reine mère Kanjogera qui exerce le pouvoir jusqu'à ce qu'il soit en âge de le faire. Ce n'est pourtant pas elle qui signe le pacte d'amitié avec l'Allemagne en 1897, afin de faire face aux agressions des troupes de Léopold II. C'est en effet Mpambara qui fait office de « roi » auprès des Européens, afin de préserver Yuhi V Musinga de ces visiteurs jusqu'à ce qu'il exerce le pouvoir de façon effective (Rutayisire, 2011). Dans l'attente de la ratification du pacte, la Cour s'entretient entre autres, avec le capitaine Bethe. Ce dernier est le commandant, au sein de l'Afrique orientale allemande, du district de Bujumbura, englobant à la fois le Rwanda et le Burundi (Minnaert, 2008). Sous les directives de l'Empire allemand, qui privilégie d'abord une « politique d'attente », le capitaine Bethe est chargé d'incorporer le Rwanda dans la colonie, sans attiser l'hostilité des autorités locales. Cependant, dès le départ et comme pour beaucoup d'autres explorateurs au Rwanda, Bethe tire rapidement des conclusions quant à l'organisation de la société. Il rapporte ainsi en 1899 que : « *L'influence européenne ne pourrait pénétrer dans le pays que par la classe dominante, qui obéit sans conditions à son*

chef» (Bethe, 1899). Ce dernier entend par « classe dominante » les Tutsis, qui selon lui, dominent les deux autres « races » de la population, les Hutus et les Twas. Les Européens affilient en effet aux catégories sociales préexistantes (hutue, tutsie, twa), la notion de « races » et le caractère de supériorité qui l'accompagne. La hiérarchisation sociale d'antan est maintenue, mais désormais, un acteur extérieur affirme la supériorité d'une race (tutsie) sur les autres races (hutue et twa).

Selon l'idéologie hamitique, qui domine l'analyse coloniale des peuples africains, certains individus sont perçus comme étant naturellement dotés de qualités intellectuelles et physiques supérieures, tandis que d'autres sont considérés comme étant uniquement aptes à être gouvernés et exploités. Appliqué par les Européens à leur arrivée au Rwanda, le mythe hamitique ne prend pas du tout en compte les réalités sociétales préexistantes qui caractérisent le royaume. Notamment, le système de clientélisme « *ubuhake* » largement développé et imposant des obligations à la fois au client (souvent hutu), mais aussi au patron (souvent tutsi). Si des tensions existaient déjà envers la dynastie Nyiginya, il est alors pertinent de se demander comment le mythe hamitique a pu se développer sur des observations largement erronées ou du moins, simplifiées voire, inventées de la part des Européens. À ce propos, l'historien Yves Ternon, dont les travaux ont largement contribué à l'étude des génocides et des crimes contre l'humanité, résume de façon quelque peu "brute" que : « *Le génocide des Tutsi est la conséquence directe d'une vision ethnique de l'histoire du Rwanda. Le mythe des trois races – les Twa, les Hutu et les Tutsi – installées successivement sur ce territoire et du combat entre des envahisseurs hamites – les Tutsi – et des Bantous – les Hutu – est une absurdité inventée au XIXe siècle par des Européens et véhiculée par l'administration belge dans les années 1930* » (Ternon, 2009).

Le mythe hamitique et la fragmentation ethnique qu'il engendre trouvent leur justification sur la base d'éléments concrets. Les colonisateurs allemands, puis belges, ont effectivement observé et interprété à leur manière des aspects de la société rwandaise, en accord avec l'idéologie hamitique. L'un de ces éléments est notamment la structure socio-économique agropastorale qui caractérise la société rwandaise précoloniale (Rutayisire, 2011). A partir de l'activité pratiquée par chaque individu, les colonisateurs vont alors développer une classification des races, impliquant un travail anthropologique (différenciation des traits physiques), mais aussi historique (différenciation en termes d'origines). Ainsi, dès l'arrivée des Européens, l'éleveur est systématiquement associé à la race tutsie ou hamite, l'agriculteur à la race hutue ou bantoue, et enfin, le chasseur-cueilleur à la race twa ou pygmée. Au-delà d'être

une simple « observation étrangère », ce discours européen va avoir des conséquences sans précédent au sein de la société rwandaise elle-même. En effet, une fois les individus classés en trois races distinctes, les colonisateurs s'affairent à les différencier physiquement, mais aussi vis-à-vis de leurs origines historiques. Malgré l'existence d'une certaine identité précoloniale commune à tous les « *munyarwanda* » (homme du Rwanda), cette grille de lecture de l'Histoire rwandaise que représente l'idéologie hamitique va peu à peu être intériorisée par la population jusqu'à s'imposer comme une réalité incontestée (Chrétien, 2010).

La fragmentation ethnique s'opère ainsi tout d'abord à travers l'anthropologie et l'ethnographie coloniales. Nous nous consacrerons ici aux travaux effectués par l'anthropologue germano-polonais Jan Czekanowski. Ce dernier arrive sur le territoire rwandais en 1907 en tant que membre d'une mission d'étude scientifique, notamment dirigée par l'ethnologue Felix Von Luschan et directeur du « Museum für Völkerkunde » de Berlin (Chrétien, 2010). Malgré son passage relativement court dans le pays (de juin à novembre 1907), les recherches de Czekanowski offrent un témoignage crucial de la politique ethnologique et anthropologique menée par l'Allemagne à ce moment-là et qui sera reprise plus tard par les administrateurs belges. L'historien Jean-Pierre Chrétien insiste d'ailleurs sur l'originalité des travaux de ce dernier en ce qu'il adopte un « esprit critique » se détachant des autres chercheurs de son époque, tout en se basant davantage sur une analyse de terrain, auprès des institutions royales, tout comme auprès des populations (Chrétien, 2010). Czekanowski catégorise la population selon le schéma tripartite classique du raisonnement colonial : Tutsi, Hutu et Twa.

Tout d'abord, ce dernier considère que ces trois groupes possèdent des caractéristiques culturelles différentes et il relie de nouveau cette affirmation à leurs activités notamment (Chrétien, 2010). En effet, selon lui, les Tutsis possèdent le bétail, sont plus élevés socialement et forment la classe dirigeante. Les Hutus cultivent la terre, forment la majorité de la population ainsi que la classe inférieure de la société. Enfin, les Twas sont les plus marginalisés, en tant que chasseurs-cueilleurs et potiers, ils sont quasiment considérés comme étant hors de la société. Selon lui, ces trois races pratiquaient donc des rituels et coutumes différents en fonction de leur activité. De plus, il consacre une grande partie de son travail à l'anthropologie physique. Au-delà du Rwanda seulement, Czekanowski collecte et fait envoyer à Berlin des milliers d'ossements (souvent sans consentement préalable) mais aussi des moulages en plâtre de visages (Bar et Michał, 2023). Tout ceci participe à la classification de la population pour venir appuyer l'existence d'une ethnicité au Rwanda. Par son travail, Czekanowski apporte la

« preuve matérielle » au récit hamitique, que ce soit auprès des Européens, mais aussi auprès des Rwandais eux-mêmes qui l'intégreront peu à peu comme une réalité. Ce portrait type du Hutu dressé par Louis de Lacger, missionnaire et historien français, témoigne d'ailleurs de la diffusion toujours aussi présente du mythe hamitique en 1930 : « *Le type physique du Muhutu est le type le plus commun et le plus général du Noir [...] taille moyenne de 1,67 m, coloration très foncée de la peau et frisure des cheveux, brachycéphalie et prognathisme, nez écrasé et lèvres épaisses, belle proportion des membres; ethnologiquement et au moral, sédentarisé, goût et aptitudes agronomiques, organisation patriarcale, simplicité des mœurs, sociabilité et jovialité [...] la langue agglutinative des Bantu [...] On peut facilement imaginer que ce tâcheron méthodique et opiniâtre qu'est le Muhutu ne sera pas monté de son plein gré sur ces hauts plateaux du Ruanda-Urundi [...]* » (Chrétien et Kabanda, 2016).

Si Czekanowski participe donc inévitablement à exacerber le mythe hamitique par le biais de l'anthropologie physique, ce dernier se distingue cependant de la pensée coloniale générale vis-à-vis de l'origine des trois races sur le territoire rwandais. En effet, en plus d'utiliser l'anthropologie dans un but de fragmentation ethnique, les Européens refont l'histoire du peuplement rwandais, en retraçant différentes vagues de migrations. À ce sujet, Czekanowski est ainsi l'un des seuls à considérer que sans preuve concrète de tels mouvements migratoires, ce raisonnement peut tout à fait être remis en question. En effet, selon l'hypothèse hamitique qui ne sera remise en cause que tardivement, le peuplement du Rwanda s'est fait à l'issue de trois vagues migratoires. Les premiers occupants seraient ainsi les Twas ou Pygmées, dominés par la suite par les Hutus ou Bantous et qui à leur tour, se font dominer par les Tutsis ou Hamites (Mugesera, 2009). A l'époque où elle est développée, cette hypothèse sert à expliquer comment une civilisation africaine préexistante à la colonisation, a pu se développer au Rwanda. En effet, les Tutsis, qui parviennent à gouverner les deux premières races arrivées sur le territoire, auraient la capacité de le faire grâce à leurs origines asiatiques, ou autrement dit, « d'homme blanc », leur accreditant ainsi la qualité de Hamites (Semujanga, 2003). Dans les années 1990, à la veille du génocide nous le verrons, cette théorie des migrations sera au contraire reprise par certains médias hutus pour qualifier les Tutsis « d'envahisseurs venus de l'étranger » (Semujanga, 2003). Si le système agropastoral est d'abord utilisé par le colonisateur allemand comme fondement matériel à la justification du mythe hamitique (tripartition des races, théorie des migrations notamment), l'appropriation du Rwanda par la Belgique ne marque pas un point de rupture avec cette idéologie. En effet, même lorsque l'Allemagne se trouve expulsée de la région en 1918, ce sont les missionnaires, dont le rôle fera l'objet d'un

développement distinct, largement établis sur place, qui prennent le relais de la diffusion du récit hamitique (Chrétien et Kabanda, 2016).

B) Le choix de l'administration indirecte

L'existence d'une race hamite au Rwanda étant désormais « prouvée », cela ouvre la porte à la collaboration avec le peuple colonisé. De plus, comme les troupes allemandes sont engagées à pacifier le Burundi et à défendre les frontières rwandaises contre les attaques des troupes de l'EIC puis du Congo belge, l'administration indirecte s'avère être la solution la plus appropriée (Minnaert, 2008). Sous le système de protectorat imposé par l'Empire allemand, la royauté rwandaise est donc maintenue, engendrant cependant des liens privilégiés entre les colonisateurs et les dirigeants tutsis. Cela ne se fait évidemment pas sans encombre vis-à-vis de l'indépendance de ces derniers. L'un des principaux protagonistes allemands à suggérer un tel système d'administration indirecte est Richard Kandt (Rutayisire, 2011). Ce dernier devient tout d'abord en 1907, le premier résident impérial allemand permanent au Rwanda (Minnaert, 2008). Au moment de la séparation du Burundi et du Rwanda, il crée la même année, la capitale de Kigali et s'y établit (Ternon, 2009). Sa présence y est d'ailleurs toujours largement marquée aujourd'hui, avec notamment la transformation de sa résidence en musée consacré à sa vie et son action au Rwanda. En tant que représentant officiel de l'Empire allemand, Kandt est à la fois chargé scientifiquement de mener des études sur le Rwanda, sa culture et sa population, mais il est aussi missionné pour « civiliser » le pays en encourageant l'installation de missionnaires sur place notamment. Son aide apportée aux « Pères Blancs » dans la région fut cruciale. Ainsi, après une période d'observation en terres rwandaises, Kandt se rend d'abord compte que le pouvoir du *mwami* n'est pas appliqué uniformément sur l'ensemble du territoire. De plus, il observe qu'à l'existence de certaines régions plus ou moins autonomes, s'ajoute un pouvoir royal qui n'est pas uniquement exercé par des Tutsis à tous les niveaux (Rutayisire, 2011). En effet, d'autres observateurs et lui font état de Hutus nommés par le *mwami* afin d'exercer des fonctions de chef au sein de certaines collines. Malgré cela et avant de devenir résident impérial allemand au Rwanda, Kandt conclut alors déjà : « *Il est dans l'intérêt de notre politique coloniale qu'elle bénéficie du soutien du roi et du maintien de la domination des Watussi, avec la sujétion totale de la grande masse que cela implique* » (Rutayisire, 2011).

L'année 1907 marque un tournant dans la politique coloniale allemande au Rwanda : la fin d'une présence purement militaire et l'établissement d'une administration indirecte. Cette réforme va de pair avec des révoltes populaires ainsi que l'affaiblissement du pouvoir du *mwami* au profit de la présence allemande. Suivant les conseils de Kandt notamment, il est alors

désormais question de s'appuyer sur les autorités royales rwandaises (tutsies). L'historien rwandais Paul Rutayisire distingue plusieurs conséquences de cette administration indirecte au Rwanda. Tout d'abord, le renforcement du pouvoir du *mwami*, qui est nommé, soutenu et protégé par le gouvernement impérial, ainsi que l'accroissement de l'autorité des chefs tutsis. Ensuite, la politique de non-intervention de l'administration allemande dans les affaires quotidiennes de la population, à condition que cela ne provoque pas de tensions. Enfin, le développement et la protection des missions chrétiennes, sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement (Rutayisire, 2011). Concrètement, la colonisation allemande apporte tout de même des modifications radicales à l'organisation socio-économique traditionnelle précoloniale du pays. L'introduction d'une monnaie européenne, la "rupie d'Afrique orientale allemande" (Deutsch-Ostafrikanische Rupie) déséquilibre ainsi le système de troc basé sur l'échange de produits vivriers sans notion de profit, aussi bien à l'intérieur, comme à l'extérieur du royaume. En outre, le Rwanda se voit imposé d'intégrer la vie économique de l'Afrique orientale allemande, en créant des relations commerciales avec les autres pays. Les marchands étrangers, notamment arabes, sont ainsi autorisés à sillonner le territoire rwandais, faisant concurrence aux marchands locaux. Une autre conséquence de cette ouverture commerciale est la création de nouveaux emplois comme celui de porteurs, dont la rémunération fait faillir le système traditionnel de l'*ubuhake* notamment (Rutayisire, 2011). Malgré tout, de bonnes relations entre les Allemands et la Cour royale s'instaurent, au sein d'un système servant à la fois les intérêts de l'Allemagne, de la Cour ainsi que des « Pères Blancs » (Minnaert, 2008). Cependant, il faut garder à l'esprit que l'administration indirecte profite avant tout au colonisateur allemand, qui soutient l'« élite » tutsie par pur intérêt, sans réelle intention d'établir une égalité dans l'exercice du pouvoir. Bien au contraire, si le *mwami* Yuhi V Musinga est officiellement le roi du Rwanda, c'est davantage l'Empereur allemand Wilhelm II qui dirige officieusement l'ensemble des activités économiques et politiques du pays (Rutayisire, 2011).

Dans le contexte de la Première Guerre mondiale et avec le soutien des Britanniques, la Belgique s'empare finalement du Rwanda durant l'année 1916. Lorsque les troupes belges sont déployées sur l'ensemble du territoire, le gouvernement du royaume n'ambitionne pas de faire du Rwanda une colonie, mais de s'en servir lors de la négociation des traités de paix à la fin de la guerre. C'est donc d'abord un régime d'occupation militaire qui se met en place après le retrait des colonisateurs allemands (Rutayisire, 2011). C'est quelques années plus tard, en 1919, que la Société des Nations (SDN) confie un mandat à la Belgique sur le Rwanda ainsi que sur le Burundi, qui deviendra sous l'Organisation des Nations Unies (ONU) en 1946, un régime de

tutelle. Dès le départ, les rapports entre les militaires belges et les Rwandais sont particulièrement tendus. Le mwami Yuhi V Musinga est lui-même soupçonné de collaborer avec les Allemands. Dès 1917 et face à la famine « Rumanura » (Lugan, 1976) qui fait rage dans le pays jusqu'en 1918, Bruxelles choisit alors de pacifier les rapports en rétablissant l'ancienne organisation allemande. Là encore, c'est donc le choix de l'administration indirecte qui est fait. Celui-ci est également justifié par des raisonnements racistes, notamment mis en avant par le Père Classe qui rédige un document intitulé « *L'organisation politique du Ruanda au début de l'occupation belge (1916)* » (Rutayisire, 2011). Dans la lignée de l'idéologie hamitique promue par le colonisateur allemand, ce mythe justifie également, tout en utilisant les mêmes arguments, la préférence de coopérer avec les Tutsis, au détriment des autres groupes ethniques.

Cependant, contrairement aux Allemands, les Belges prennent rapidement des mesures mettant le pouvoir royal au plus bas. Face à cela, le *mwami* Musinga ainsi que la reine mère tenteront de se révolter, ce qui finira finalement par la destitution de ce dernier par les Belges en 1931. Parmi ces mesures, l'administration coloniale supprime le droit inconditionnel que le *mwami* possède sur la vie et les biens de ses sujets, ce qui est perçu comme une réelle désillusion pour Musinga. De plus, de nombreuses décisions sont désormais soumises à l'accord de l'Administration belge, que ce soit en termes de justice, de nomination des chefs et du *mwami* lui-même (Piton, 2018)! En effet, la destitution de Musinga en 1931 est suivie par l'intronisation, au nom du roi des Belges, de son fils, le *mwami* Mutara III Rudahigwa (1931-1959), beaucoup plus proche des Européens et qui se convertit à la religion chrétienne. L'arrivée des Belges marque ainsi un tournant fondamental dans l'organisation politique du Rwanda et annonce le déclin progressif de la monarchie traditionnelle. L'intronisation de Rudahigwa renvoie à la volonté belge de conserver le titre de *mwami* à des fins de justification de leur emprise sur le Rwanda. A ce moment-là déjà, le *mwami* a largement perdu en indépendance et en pouvoir. Que ce soit sous la période d'emprise allemande, puis belge, l'idéologie hamitique sert ainsi les intérêts européens politico-économiques, mais aussi leurs intérêts religieux. En effet, les Missionnaires d'Afrique ou « Pères Blancs » ont joué un rôle primordial dans la légitimation des politiques coloniales « civilisatrices », ainsi que dans la diffusion de l'idéologie raciste hamitique de manière générale.

C) Le rôle actif et décisif des « Pères Blancs »

Dès 1898, lorsque Richard Kandt arrive au Rwanda, ce dernier participe à la mise en place de bonnes relations entre les Allemands et la Cour. La politique coloniale permet ainsi de

servir les intérêts de la dynastie rwandaise tutsie, de l'Allemagne, mais aussi des missionnaires ou « Pères Blancs ». A tel point que le *mwami* Yuhi V Musinga autorise en 1900, un membre de la Société des Missionnaires d'Afrique, Monseigneur Hirth, à s'installer où bon lui semble dans la région de Bwanamukali, afin d'y fonder la toute première mission catholique (Minnaert, 2008). Les missionnaires vont non seulement avoir un impact religieux profond en convertissant progressivement la population au christianisme (catholicisme et protestantisme), en dépit de la religion traditionnelle. Mais ils vont aussi jouer un rôle actif dans la mise en place de la politique coloniale allemande puis belge, ainsi que dans la diffusion de l'idéologie hamitique au sein de la population. En effet, en apprenant la langue (*kinyarwanda*) et les coutumes notamment, les Pères Blancs sont les Européens qui auront les contacts les plus approfondis avec le peuple rwandais (Minnaert, 2009). Au même titre que les administrateurs coloniaux, les missionnaires sont convaincus de l'infériorité de la « race noire » en ce qu'elle serait la descendance de Cham, le fils maudit de Noé. De plus, là encore, l'idéologie hamitique leur permet de mettre en avant un groupe d'individus supérieurs, parmi cette « race inférieure », afin de légitimer et de faciliter l'évangélisation du territoire rwandais. Sous la colonisation allemande, une course à la christianisation du Rwanda s'instaure entre les protestants et les catholiques. Lorsque Monseigneur Hirth s'installe dans la région de Bwanamukali, c'est d'ailleurs pour éviter que des missions protestantes n'y prennent place avant lui. Cela engendre de nombreuses corvées imposées à la population afin d'édifier les églises notamment. Les Rwandais sont forcés de fournir leur main d'œuvre ainsi que leur propre bétail ou encore, du matériel de construction (Rutayisire, 2011). De plus, le fait de se convertir au christianisme va de pair avec le rejet de tous les éléments et rituels ancestraux constituant la religion traditionnelle précoloniale. Le but des missionnaires est ainsi d'imposer leur foi et certains n'hésitent d'ailleurs pas à se lancer dans des campagnes de chasse aux sorciers et aux guérisseurs, pour y parvenir. D'après l'Evangile, il est recommandé de commencer l'évangélisation par les individus les plus pauvres de la population. Monseigneur Hirth et les missionnaires en général, vont ainsi associer cette catégorie de personnes aux Hutus, les Tutsis étant automatiquement associés à la richesse. Or, dans les faits, il s'avère que Hutus et Tutsis confondus vont peu à peu se faire baptiser (Minnaert, 2008). Il est vrai cependant, que les premiers convertis sont les individus les plus vulnérables de la société, en particulier les malades, pour qui les missionnaires représentent une source de soins médicaux.

Dans un premier temps, le pouvoir royal rwandais voit cette présence d'un mauvais œil étant donné que les missionnaires convertissent la population à une autorité suprême (Jésus-

Christ) autre que celle du *mwami*. Rappelons d'ailleurs que durant tout son règne, ni le *mwami* Yuhi V Musinga, ni la reine mère Kanjogera ne se convertiront à la religion chrétienne, jusqu'à la destitution de ce dernier (Mbonimana, 1995). Les « Pères Blancs » inversement, voient également l'autorité royale comme un obstacle à leur mission d'évangélisation. L'usage de la force par ces derniers, qui comme les colonisateurs, sont armés de fusils, est d'ailleurs parfois effective (Ruzindana, 2003). Mais rapidement, les missionnaires, dont le Père Classe et Monseigneur Hirth, comprennent l'importance stratégique de se rapprocher de la Cour royale et de s'en faire une alliée pour la cause chrétienne. Ainsi, à l'arrivée des Belges sur le territoire rwandais, une grande partie de la population est déjà convertie au christianisme. Durant la Première Guerre mondiale, le climat est d'ailleurs particulièrement tendu entre les missionnaires et les colonisateurs allemands. En effet, parmi les membres de la Société des Missionnaires d'Afrique envoyés au Rwanda, la majorité est de nationalité française. En 1914, le Père Classe ordonne ainsi aux prêtres de suivre ces directives : « *Nous devons nous placer sans aucune restriction du côté du gouvernement allemand et aider dans la mesure de notre influence et aussi suivant ce qui pourrait nous être demandé* » (Rutayisire, 1987). Malgré ce contexte particulier et jusqu'à l'arrivée des Alliés, les missionnaires parviennent à rester dans le pays ainsi qu'à faire perdurer leurs différentes missions. Durant la période belge, la collaboration entre le mandataire européen et l'Eglise catholique est beaucoup plus étroite, les missionnaires devenant indispensables au fonctionnement de l'administration indirecte. Leur rôle est d'autant plus significatif qu'ils fondent des écoles, processus débuté durant la période allemande. Ils s'emparent ainsi du domaine de l'éducation, pilier fondamental de toute société et point de transmission de l'idéologie hamitique ainsi que de la fragmentation ethnique qu'elle engendre.

II) L'intériorisation de l'idéologie au sein de la société rwandaise

A) L'éducation comme vecteur de discrimination ethnique

Dès leur arrivée en 1900, les « Pères Blancs » ouvrent rapidement des écoles sur leurs lieux de missions, afin d'accomplir leur objectif d'évangélisation du Rwanda. C'est notamment de cette manière que les premiers Rwandais se convertissent au christianisme. À mesure que certains d'entre eux deviennent catéchistes et adeptes « modèles », l'Église catholique du Rwanda commence à se structurer dès la période allemande (Mbonimana, 1995). Le but étant ainsi de former une « élite chrétienne » qui, sur le long terme, formera la masse. L'éducation est alors largement basée sur l'enseignement des récits bibliques. Dès 1907, le Père Classe notamment, plaide pour la création d'écoles spécialement conçues pour la formation des futurs

dirigeants ou autrement dit, des Tutsis. Comme nous l'avons déjà évoqué, ce dernier voit cela comme un moyen de faire face à l'obstacle que représente le pouvoir royal pour l'évangélisation. Cependant, jusqu'à la Première Guerre mondiale, les effectifs d'élèves scolarisés demeurent faibles (Amateka Y'U Rwanda, 2019). À l'arrivée des Belges au Rwanda en 1916, le Père Classe devient un pilier essentiel pour ces Européens qui ne connaissent rien de cette société nouvellement occupée (Rutayisire, 2011). Dans son texte : « *L'organisation politique du Ruanda au début de l'occupation belge (1916)* », ce dernier insiste sur la division ethnique de la société, où les Hutus et les Twas sont soumis au pouvoir de l'élite tutsie. Cela allant de pair avec les raisonnements racistes de l'idéologie hamitique déjà abordés. Les Belges ont dès lors, adopté cette version de l'organisation politique rwandaise. D'une part, comme l'idéologie hamitique est le raisonnement le plus répandu, elle est considérée comme une vérité absolue au sein des puissances coloniales. D'autre part, pour des raisons pratiques, la Belgique contrôle le territoire à moindre coût, par le biais d'une « élite tutsie supérieure » membre de l'administration indirecte. D'autant plus qu'elle peut et va s'appuyer sur les missionnaires pour assurer une formation occidentale de ces « administrateurs autochtones ». À ce propos, le Père Classe déconseille également aux administrateurs belges de nommer des chefs et des sous-chefs hutus. Ce que la Belgique prend au mot en 1926, en ne faisant nommer plus que des Tutsis à ces postes. Au niveau de l'enseignement, dès 1907, le Père Classe joue un rôle important dans le développement de l'école de Nyanza, destinée à former les futurs dirigeants, enfants de chefs ou de l'élite tutsie en général (Mbonimana, 1995). Ce genre d'établissements instaure ainsi déjà un climat de discrimination entre Hutus et Tutsis, qui va prendre davantage d'ampleur dans les années 1930, sous la politique mandataire belge.

Tout d'abord, par manque d'effectifs et de moyens, la Belgique fait donc rapidement le choix de confier l'enseignement aux missionnaires catholiques, qui, sur une longue période, s'inscriront comme « monopole scolaire des églises » (Erny, 1974). Cela se traduit en 1925, par la signature de la convention « de Jonghe », entre les deux parties. Celle-ci introduit notamment l'obligation de la scolarité des enfants, en particulier ceux de l'élite rwandaise (tutsie). Ainsi, en lien avec cette politique, en 1932 et avec le soutien financier de l'Administration Belge, le Groupe Scolaire d'Astrida est créé (Piton, 2018). Il est dirigé par la congrégation des Frères enseignants de la Charité de Gand et suit la même logique élitiste que l'école de Nyanza mentionnée précédemment. L'un des critères d'admission était d'ailleurs que l'élève mesure au moins 1,40 mètres, empêchant ainsi le Hutu réputé « petit » et « trapu », d'accéder à l'institution (Bentrovato, 2016). De plus, l'année 1931 marque une étape cruciale dans la mise en place

d'une politique de discrimination raciale avec l'introduction par la Belgique de la mention ethnique sur les cartes d'identité rwandaises. Chaque individu est alors automatiquement assigné à une race définissant ses origines mais aussi sa place dans la société. L'Administration belge se base d'ailleurs sur des critères largement arbitraires reprenant la catégorisation pastorale. De ce fait, est considéré Tutsi, tout individu possédant plus de dix vaches (Vidal, 1998). Les répercussions au niveau scolaire se traduisent notamment par l'instauration de classes séparant les Tutsis, futurs dirigeants du pays, des Hutus. Cette période caractérise ainsi le lancement d'un processus explicite de formation d'une classe supérieure tutsie, par l'Administration belge. La race tutsie est ouvertement privilégiée. Cela marque ainsi également une rupture avec le pouvoir royal qui ne joue plus aucun rôle dans la nomination de cette élite. C'est en effet par le biais de l'identification des races ainsi que par l'accès à l'enseignement, orchestrés par l'Administration belge, que les Tutsis accèdent aux postes de pouvoir. Et non plus par le biais du *mwami*, qui pouvait auparavant nommer n'importe quel individu (Tutsi, Hutu, Twa), à un poste de chefferie.

Comme nous l'avons déjà évoqué, l'accès même à l'éducation est organisé autour de critères ethniques bien définis. Les Tutsis étant privilégiés face aux Hutus, ces derniers ne reçoivent qu'une éducation minimale de formation aux travaux manuels, agricoles et d'élevage (Bentrovato, 2016). Cet enseignement, largement contrôlé par les missionnaires catholiques, s'accompagne d'ailleurs de baptêmes massifs au sein de la population et de l'élite tutsie notamment. Tout ceci amorce le remplacement du *mwami* Yuhi V Musinga en 1931, par son fils Mutara III Rudahigwa, premier roi rwandais converti à la religion chrétienne. En 1946, ce dernier va même jusqu'à consacrer le Rwanda au Christ-Roi (Piton, 2018). Ces événements sont révélateurs de changements cruciaux au sein de la société rwandaise, lesquels ont notamment pour racines l'éducation des individus. En lien avec le processus de socialisation développé par Pierre Bourdieu, le contrôle de l'éducation par les Belges et plus particulièrement, par les missionnaires européens, a en effet entraîné des conséquences sur l'habitus des Rwandais. Pour rappel, l'habitus (primaire et secondaire), influence le processus de socialisation de chaque individu et renvoie à un système de règles et de pratiques qui définissent ce qui est possible ou pensable au sein d'une société donnée (Granovetter, 2018). L'une des conséquences de l'enseignement occidental est donc de modifier fondamentalement l'habitus primaire des enfants rwandais. En effet, tel que nous l'avons décrit précédemment, via le mythe hamitique, l'enseignement participe à l'intériorisation dès l'enfance, d'un système de règles et de pratiques qui participent à l'accentuation raciale d'une division sociale préexistante.

Via cette idéologie entretenue au sein des écoles par les missionnaires et leur enseignement, les Tutsis (privilegiés) intériorisent dès l'enfance, un sentiment de supériorité, tandis que le reste de la société, dont les Hutus et les Twas notamment, intériorisent au contraire un sentiment d'infériorité ainsi qu'une forte conviction d'oppression.

Les années 1950 marquent une certaine évolution avec la politique du Ministre des colonies belge, Auguste Buisseret, dite « politique Buisseret ». S'inscrivant au sein d'un courant libéral en expansion à ce moment-là, ce dernier remet en effet en question le monopole absolu de l'Eglise sur le système éducatif rwandais. Il encourage notamment l'ouverture d'écoles officielles et mixtes, scolarisant à la fois des filles et des garçons, mais aussi des blancs et des noirs. Il déclare ainsi en 1957 devant la Chambre des représentants et au sujet des colonies belges que : « [...] *L'essentiel de notre effort consiste à réaliser une association des intérêts, des esprits et des cœurs, appelée à évoluer librement vers la structure politique qui répondra le mieux aux besoins et aux aspirations d'hommes égaux en droit et animés de sentiments fraternels* » (Nisin, 2010-2011). Cependant, les enseignements étant principalement basés sur le savoir des missionnaires et des anthropologues européens, la division raciale demeure largement ancrée dans les esprits. Le système éducatif élaboré par la Belgique a institutionnalisé les inégalités raciales au sein de la société rwandaise. Dès la période allemande, et plus particulièrement sous la période belge, l'école a été instrumentalisée au service des intérêts des différents acteurs européens. Si cette politique mise en place par la Belgique a inévitablement contribué au développement d'une haine interraciale entre les Rwandais, elle a également fait émerger un sentiment de « double occupation » (du Tutsi et de l'Européen) au sein de la population.

B) La perception d'une « double occupation » européenne et hamitique

Tout d'abord pour rappel, à partir de décembre 1946, l'ONU, qui succède à la SDN, place le Rwanda sous un régime de tutelle. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, cette nouvelle organisation qui reconnaît le droit des Nations à disposer d'elles-mêmes, s'inscrit ainsi dans un mouvement de libération des colonies et d'indépendance de ces territoires sur le continent africain notamment (Moreau Defarges, 1993). Si le régime de tutelle, tout comme celui de mandat auparavant, doivent officiellement suivre cette logique d'accompagnement politique d'un territoire vers l'indépendance, celle du Rwanda va se dérouler dans un contexte particulièrement tendu. La présence belge s'avère en effet être davantage destructrice pour la réalisation des objectifs confiés par la SDN puis l'ONU, allant jusqu'à l'émergence d'un sentiment de « double occupation » - européenne et tutsie – par les individus opprimés de la

société, en particulier les Hutus. Cela découle d'abord d'un système éducatif racialisé sur lequel il n'est pas nécessaire de revenir, mais également d'une réforme de l'administration traditionnelle importante opérée entre les années 1930 et 1950 (Piton, 2018).

C'est en effet en 1926, sur les recommandations du Père Classe notamment, que les autorités belges décident de supprimer le système précolonial des trois chefs : chef des terres, des troupeaux et des armées. Le but est de réorganiser le territoire et de simplifier la hiérarchie traditionnelle qui, sous ce système, répartit de nombreux chefs au niveau des provinces, des districts, des collines et dont le chef suprême est le *mwami*. Cette réforme instaure alors un système de chefs et de sous-chefs, soumis et nommés par les administrateurs belges (Chrétien et Kabanda, 2016). Ces derniers ne sont en effet pas libres dans leurs fonctions et deviennent au contraire peu à peu des travailleurs au service de l'Administration belge, rapidement détestés par le reste de la population. Cela est accentué par les missions qu'ils doivent accomplir au nom de « l'unification du territoire rwandais », comme la collecte des différents impôts notamment. De plus, à partir de 1952, des conseils sont élus au niveau de la sous-chefferie, de la chefferie et du territoire et ont pour rôle de « représenter le peuple rwandais ». Le Conseil Supérieur du Pays (CSP) est ainsi présidé par le *mwami* et composé de l'ensemble des chefs tutsis du territoire (Kabanda, 2023). Comme nous l'avons déjà abordé, la Belgique fait également le choix de ne nommer que des chefs et sous-chefs tutsis et justifie cette « tutsisation » de l'administration au nom de la « restauration de l'autorité royale » (Rutayisire, 2009). Or, le *mwami* n'est le roi du Rwanda que de manière nominale. La royauté traditionnelle peut en effet être considérée comme largement perdue dès la destitution par les Belges du *mwami* Yuhi V Musinga et de l'intronisation de Mutara III Rudahigwa. Le gouverneur belge reste en effet le plus haut responsable administratif du Rwanda et exerce un contrôle direct sur les affaires politiques, sociales et économiques du pays. Cette réforme est radicale puisqu'à la veille de l'indépendance en 1959, le Rwanda ne comprend plus que 45 chefs et 559 sous-chefs pour l'ensemble du territoire (Saur, 2014). En plus de ne nommer que des Tutsis, les chefs et sous-chefs disposent de certains privilèges par rapport au reste de la population, qui vont alimenter encore davantage la fracture de la société rwandaise jusqu'à la veille de son indépendance.

Premièrement, les chefs et sous-chefs sont en effet exemptés de certains impôts (Rutayisire, 2011). Si le colonisateur allemand n'en instaure que peu, les Belges, quant à eux, vont au contraire s'attacher à en développer davantage. Parmi eux, on trouve notamment l'impôt sur la polygamie, l'impôt sur le gros bétail, qui provoque au fil du temps la diminution du nombre de vaches sur le territoire, mais encore l'impôt sur le revenu. Deuxièmement, les

chefs et sous-chefs sont également exemptés du travail forcé, aussi appelé « *akazi* » en *kinyarwanda* (Rutayisire, 2011). Ces corvées obligatoires sont officiellement réglementées par une ordonnance Belge de 1924, mais sont introduites bien avant sous la colonisation allemande. Elles consistent en de nombreuses tâches imposées à la population sans compensation ni réelle explication, telles que des travaux agricoles (culture du manioc et du café notamment), des tracés de pistes et de routes, des travaux de reboisement... Les « Père Blancs » ont notamment bénéficié de l'*akazi* pour la construction de leurs églises. Pendant la période belge, ces corvées sont officiellement décrites comme des « travaux communautaires », permettant aux Rwandais de « rendre service à la nation » (Rutayisire, 2011). De plus, il faut savoir qu'au départ, ce système se met en place en parallèle de celui de l'*uburetwa*, toujours en vigueur depuis le règne de Rwabugiri. Ces corvées s'ajoutent donc à ce système de service non rémunéré dû par un Hutu à une autorité locale tutsie. À partir de 1924, cela correspond désormais à un service de deux jours sur sept avec l'instauration de la semaine européenne, puis de un jour à partir de 1927. Cependant, si auparavant, un individu pouvait effectuer l'*uburetwa* au nom d'un groupe, la modification du système par les Belges a pour conséquence de le transformer en corvée individuelle. Cela aboutira finalement à la possibilité de rachat des prestations de l'*uburetwa*, puis à l'obligation de ce rachat pour 19,50 francs, en 1949 (Rutayisire, 2011). Enfin, avec l'instauration du nouveau système de chefferie, le réseau clientéliste de l'*ubuhake* va également devenir impopulaire et finir par disparaître. Il sera d'ailleurs plus tard considéré comme une pratique tutsie par les Hutus, ce qui, à l'origine, n'est pas le cas.

Il faut alors garder à l'esprit ce contexte particulier d'années de colonisation et d'occupation européenne lorsqu'en 1957, neuf intellectuels hutus, dont le futur président rwandais, Grégoire Kayibanda, rédigent les « *Notes on the Social Aspect of the Racial Native Problem in Rwanda* » (« *Notes sur l'aspect social du problème racial indigène au Rwanda* »), plus communément appelées par la suite : le « Manifeste des Bahutu » (Bentrovato, 2016). La même année, le Mouvement Social Hutu (MSH) ou « Pamehutu » est également créé, parti de Kayibanda, visant l'établissement d'un système politique plus égalitaire. En 1959, l'Union National Rwandaise (UNAR), parti monarchiste, sera également mis en place. Ce document revendicatif marque ainsi un tournant dans l'histoire politique du Rwanda et exprime la frustration, les ressentiments et les revendications d'une population se sentant opprimée par les inégalités ethniques et sociales dont elle est victime. Ces derniers dénoncent à la fois le colonialisme européen mais aussi et surtout, une certaine forme de « colonialisme de la race tutsie », perçue comme une race « étrangère » au Rwanda et venue imposer sa domination sur

le « peuple originel » du pays (Bentrovato, 2016). On trouve à ce propos dans le manifeste la phrase suivante : « *Au fond du problème il s'agit d'un colonialisme à deux étages : le Muhutu devant supporter le hamite et sa domination et l'Européen et ses lois passant systématiquement par le canal mututsi [...]* » (Annexe 3). Ce document s'inscrit en réponse à la « *Mise au point* », texte signé en 1957 par le Conseil Supérieur du Pays (CSP), encourageant la Belgique à lever la tutelle et appelant à l'indépendance du Rwanda (Kabanda, 2023). Le « Manifeste des Bahutu » s'adresse également à la Belgique et s'articule autour de trois points. Premièrement, il dénonce les discriminations dont les Hutus seraient victimes de la part de l'envahisseur tutsi venu d'ailleurs. Deuxièmement, il affirme que le problème est de nature sociale et raciale, ce qui annonce troisièmement, la nécessité d'un combat social-ethnique permettant de faire valoir les droits des Hutus, mais également de s'assurer que l'étranger tutsi n'en ait plus (Kabanda, 2023). L'utilisation des termes « Hamite » et « Bantou » fait également de ce Manifeste un marqueur de l'intériorisation de l'idéologie hamitique au sein de la société rwandaise à ce moment-là. En l'absence de réponse de la Belgique, c'est le CSP qui se charge de ces revendications hutues. En 1958, à l'issue de débats avec les leaders hutus ainsi que des représentants de l'Eglise catholique notamment, le Conseil voit cela comme un moyen de retarder l'indépendance du Rwanda et estime qu'il n'y a aucun problème social ou racial dans le pays. Cela provoque dès lors une rupture entre le *mwami*, qui préside le Conseil, et les Hutus ainsi que le déclenchement d'une période de particulière tension : l'année 1959.

C) L'année 1959 et la « Toussaint rouge » comme concrétisation d'une haine ethnique

L'historien franco-rwandais, Marcel Kabanda distingue trois moments de rupture durant l'année 1959. Comme nous l'avons déjà abordé, il y a celle provoquée à l'issue de la décision prise par le CSP au sujet du Manifeste, entre le *mwami* et les Hutus. De plus, l'Eglise catholique qui soutenait jusque-là l'élite royale tutsie, va finalement se ranger du côté hutu en affirmant que des inégalités raciales sont bien existantes au Rwanda. Ceci provoque ainsi la rupture entre l'Eglise catholique et la Cour. Cela va de pair avec le quotidien des missionnaires, fortement ancrés au sein de la population, réceptacle direct des plaintes hutues et qui, comme sentant le vent tourner, vont ainsi faire le choix de prendre pour cible l'élite tutsie. De plus, gardant en mémoire la domination bourgeoise francophone sur le peuple flamand au XIXème siècle, les missionnaires flamands notamment, décident ainsi également de soutenir le peuple opprimé hutu (Pion et Van Hamme, 2011). Enfin, le *mwami* Mutara III Rudahigwa meurt subitement lors d'un voyage au Burundi et ne laisse aucun héritier derrière lui. La Cour soupçonne un coup d'Etat, accuse l'Administration belge ainsi que les missionnaires et intronise rapidement le

mwami Kigeli V Ndahindurwa, c'est le troisième temps de rupture (Kabanda, 2023). Désormais, la société rwandaise évolue au cœur d'un contexte de tensions et de suspicions, notamment entretenu par les différentes interventions des partis hutus (MSH – Parmehutu) et tutsis (UNAR). L'élément déclencheur de la « Toussaint rouge », point de départ de la grande « Révolution sociale », est d'ailleurs l'agression d'un membre du parti MSH par des membres du parti UNAR le 1^{er} novembre 1959. Plus particulièrement, la rumeur de la mort de ce dernier se propage progressivement à travers le pays, entraînant l'incendie (« *inkongi* » en kinyarwanda) des maisons tutsies, par la population hutue, bien que certains individus parmi eux n'y participent pas. La « Toussaint rwandaise » est un événement particulier en ce que le soulèvement hutu s'est propagé à des moments différés selon les régions (celle de Nyundo n'ayant été par exemple touchée qu'en février 1960), mais aussi et surtout parce qu'il a été alimenté par des acteurs politiques locaux, notamment par des membres du MSH – Parmehutu (Chrétien et Kabanda, 2016).

En réaction, le 4 novembre, l'Administration tutélaire belge place le Rwanda sous le régime militaire et désigne le colonel Logiest comme commandant des opérations. Sous ce régime juridique spécial, ce dernier dispose de pouvoirs exceptionnels. Dans un objectif de pacification, il déploie ses hommes, dissuade le *mwami* de réagir et surtout, destitue les chefs et sous-chefs tutsis soupçonnés d'être responsables de la situation et nomme à leur place des membres du parti MSH – Parmehutu (De Heusch, 1995). Ces mesures ont pour effet de provoquer l'élimination progressive de tous les cadres tutsis de l'administration, jusqu'à l'indépendance et la proclamation de la Première République (Kabanda, 2023). Mais surtout, elles prennent un tournant radical, voir incompréhensible, face à la politique européenne en lien avec l'idéologie hamitique depuis des décennies. Les mesures prises par Logiest encouragent ainsi une révolution qui n'élimine pas les discriminations mais les entérinent davantage, avec pour seul changement d'interchanger les cibles qui en sont victimes et qui en bénéficient. L'idéologie hamitique, qui plaçait les Tutsis au statut de race supérieure et privilégiée sous la domination européenne, est elle-même renversée, maintenant que ces derniers sont perçus comme des envahisseurs minoritaires à éliminer (Maquet, 1964). Ainsi, au niveau politique, la destitution des chefs tutsis atteint également le jeune *mwami* Kigeri V qui s'exile au Congo et se fait lui-même destituer de ses fonctions en 1961. De plus, en 1960, les premières élections communales sont organisées, afin de mettre fin au statut juridique exceptionnel en place depuis l'instauration du régime militaire par la Belgique. Le parti MSH-Parmehutu, dirigé par Grégoire Kayibanda, remporte ces élections, reflétant un profond sentiment de haine qui s'est emparé de

la population envers l'envahisseur tutsi (Kabanda, 2023). Au niveau sociétal en effet, la « Toussaint rouge » provoque la fuite de nombreux Tutsis à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur du pays, notamment dans les missions catholiques. Ces derniers seront finalement également forcés d'évacuer les lieux par le parti MSH-Parmehutu ainsi que par les administrateurs belges qui se doivent de laisser l'image d'un Rwanda « en paix » afin de mettre fin à la tutelle. Ces expulsions forcées s'alignent avec l'idée selon laquelle, il est justifié de récupérer les terres occupées par l'envahisseur tutsi et de les restituer au « réel propriétaire » hutu du Rwanda.

Les événements de l'année 1959 sont ainsi révélateurs à la fois, de la concrétisation d'une haine ethnique, mais également de l'inversion du rapport de force. En effet, les Hutus, peuple dominé, désirent à travers cette « Révolution sociale », prendre le pouvoir et changer ce statut d'oppression. Cette inscription violente de l'idéologie hamitique dans la réalité peut être analysée à travers la sociologie de l'utopie développée par Jean Barrea. Selon lui en effet, une utopie prend place dans le réel par le biais d'un processus à trois étapes distinctes et développées précédemment : la maturation intellectuelle, la socialisation et l'actualisation (Legrand, 2007). Appliquée au cas rwandais, l'utopie en question est le mythe hamitique qui, en 1959, entre dans le réel de façon violente à travers les événements de la « Toussaint rouge ». Tout d'abord, la maturation intellectuelle de cette idéologie hamitique naît au sein des débats des penseurs européens concernant leur façon d'analyser les peuples africains colonisés. Parmi eux, nous avons mentionné des administrateurs coloniaux tels que le capitaine allemand Bethe, le résident impérial Kandt, mais aussi des missionnaires tels que le Père Classe et Monseigneur Hirth notamment. Ceux-ci, arrivés parmi les premiers Européens sur le sol rwandais, ont, par leurs écrits notamment, participé à l'élaboration du mythe hamitique. Mais tout ceci a également été accompagné de travaux anthropologiques et ethnologiques tels que ceux de Jan Czekanowski, venant apporter davantage de « matière » à la réflexion hamitique. Réflexion d'ailleurs développée par des penseurs résidant au Rwanda, tout comme par des intellectuels établis en Europe et n'ayant jamais mis les pieds sur le continent africain. C'est notamment le cas de l'anthropologue britannique Charles Gabriel Seligman qui publie en 1930 « *Races of Africa* » et y aborde entre autres, les origines hamitiques de la race supérieure tutsie (Keita, 2023). La seconde étape, celle de la socialisation du mythe hamitique, peut s'identifier à travers les politiques européennes coloniales, mandataires puis de tutelle, ainsi que l'active participation des « Pères Blancs », ayant contribué à l'intériorisation de l'idéologie hamitique par la société rwandaise. Il ne faut pas non plus négliger la part de responsabilités des Rwandais, notamment l'élite royale tutsie qui, pour leurs propres subsistances et intérêts, ont peu à peu accepté cette

version inventée de leur Histoire. Ces années de programmes politiques et missionnaires basés sur cette idéologie raciste hamitique, ont inévitablement participé à la fragmentation de la société rwandaise. Cela aboutit vers la fin des années 1950, à la création, par les Rwandais eux-mêmes, de partis idéologiquement opposés : le MSH-Parmehutu (hutu) et l'UNAR (tutsi). Finalement, l'actualisation du mythe hamitique a lieu lors du mouvement social de la « Toussaint rouge », dans les circonstances et pour les raisons développées dans ce chapitre. Si le mythe hamitique n'agit pas dans ce cas « en faveur » de l'individu tutsi qu'il idéalise, il sert de base à la haine hutue développée à l'encontre de ce Tutsi étranger au Rwanda et venu dominer « l'authentique » peuple rwandais-hutu.

L'année 1959 est ainsi le résultat de décisions à la fois prises par l'élite tutsie, les leaders des partis hutus accédant au pouvoir (notamment le Parmehutu), mais aussi par la tutelle belge. L'élite tutsie a d'abord préféré conserver ses propres intérêts et choisi d'ignorer les revendications exprimées par les leaders hutus. Les leaders politiques hutus ont ensuite choisi d'orienter leur politique autour de l'ethnicité, plutôt que sur des problèmes plus profonds, économiques, sociaux et communs à l'ensemble de la population rwandaise. Enfin, la tutelle belge n'a fait qu'encourager ce climat de différenciation ethnique en se rangeant aux côtés des leaders hutus, plutôt que de favoriser l'instauration d'un dialogue et d'institutions démocratiques, respectant le principe du multipartisme notamment. A l'issue des premières élections communales de 1960, un gouvernement provisoire est mis en place la même année, formé, avec le soutien de la Belgique, par Grégoire Kayibanda (MSH-Parmehutu). Cela préfigure la mise en place d'élections législatives dont l'organisation fait l'objet de tensions entre l'UNAR et le MSH-Parmehutu notamment. L'ONU prend également des mesures, dont l'organisation d'un référendum sur la question du maintien du *mwami* et de la monarchie au Rwanda, ainsi que d'une conférence avant les élections, avec la présence de tous les différents partis politiques. En 1961 et malgré le climat de tensions qui perdure depuis la Toussaint rouge, la Belgique accorde l'autonomie interne au Rwanda. Cette mesure est suivie d'une conférence officiellement organisée pour discuter de l'ordre public avec les représentants des différents partis. Cependant, les leaders du MSH-Parmehutu en profitent pour proclamer la République et mettre en place des institutions adéquates : un président, une assemblée législative, un gouvernement, une constitution et une cour suprême. En conséquence, le 28 janvier 1961, la Première République est proclamée au Rwanda, alors même que l'indépendance n'est pas acquise et que la tutelle belge est toujours active, du moins, concernant l'activité externe du pays officiellement.

TROISIÈME CHAPITRE - L'impact du mythe hamitique au sein du Rwanda indépendant et « démocratique »

Si aux yeux des dirigeants hutus de la Première puis Seconde République, la Toussaint rouge de 1959 est synonyme de fierté et de libération des Hutus victimes de l'oppression tutsie depuis des décennies, la réalité est toute autre. En effet, comme l'explique le chercheur rwandais Paul Rutayisire dans « *Le Rwanda sous la colonisation allemande et belge* », les grands perdants de cette « Révolution sociale » entamée en 1959, sont le peuple rwandais en général, Hutus, Tutsis et Twas confondus, qui n'ont fait que payer le prix des décisions prises par les différents leaders au pouvoir (tutsis et hutus). Rutayisire estime ainsi que : « *Il serait abusif de dire que tous les Hutu ont pris le pouvoir, comme il l'est également d'affirmer que tous les Tutsi étaient au pouvoir. Deux groupes très minoritaires de candidats au pouvoir se sont opposés par les masses paysannes interposées avec entre les deux, la Tutelle et une partie de la hiérarchie de l'Eglise catholique dans le rôle d'arbitres-joueurs* » (Rutayisire, 2011). Et malgré l'indépendance, les politiques engagées sous les Première et Seconde Républiques ne parviennent pas à dépasser les clivages ethniques maintenant bien ancrés au sein de la société rwandaise, bien au contraire.

I) La promotion assumée de la violence sous la présidence de Grégoire Kayibanda (1961-1973)

A) L'instauration du parti unique comme suite logique des événements de 1959

Suite à la proclamation de la Première République le 28 janvier 1961, les élections législatives ainsi que le référendum sur la monarchie sont organisés quelques mois plus tard. Les résultats sont sans appel, avec l'obtention de 35 sièges parlementaires sur 44 pour le MSH-Parmehutu, ainsi que 80% des électeurs qui se prononcent contre le maintien du *mwami* et de la monarchie traditionnelle rwandaise (Rutayisire, 2011). D'un côté les membres de l'UNAR ainsi que le *mwami* Kigeli V Ndahindurwa, à l'extérieur du Rwanda depuis les événements de 1959 notamment, contestent ces résultats en raison du climat de violence ayant accompagné le déroulement des scrutins. Tandis que les membres de l'UNAR toujours présents sur le sol rwandais, acceptent de leur côté ces résultats et apportent leur soutien au système démocratique nouvellement mis en place. Ainsi, ces élections de 1961 ont pour résultat la mise en place d'un nouveau gouvernement et font de Grégoire Kayibanda, leader du MSH-Parmehutu, le premier Président de la République rwandaise. Cela est suivi, quelques mois plus tard, du retrait de la

tutelle belge par l'ONU en 1962 et donc, de l'indépendance du Rwanda et du Burundi (Chrétien et Kabanda, 2016).

Au sein de ce nouveau régime, la Constitution, qui offre d'ailleurs une place prépondérante à la religion chrétienne, confère au Président de la République la fonction de chef d'Etat ainsi que celle de chef du gouvernement. Kayibanda effectue quatre mandats avant d'être renversé par un coup d'état en 1973, évènement déclencheur de la Seconde République rwandaise (Hitimana et Kadafi, 2013). Il y a également eu trois législatures, dont la composition révèle la politique gouvernementale de rejet ouvertement assumée du Tutsi. En effet, si en 1961, sont élus en large majorité, des membres du MSH-Parmehutu, ceux de l'UNAR et de l'APROSOMA (Association pour la Promotion Sociale de la Masse, parti d'opposition hutu) ont également leur place à l'Assemblée. Mais dès les élections de la deuxième législature en 1965, les partis de l'opposition ne sont plus représentés et seuls des députés du MSH-Parmehutu composent l'Assemblée nationale (Rutayisire, 2011). La Constitution consacrait pourtant en son article 10 le multipartisme. Or, dans les faits, Kayibanda fait de la Première République un régime à parti unique dès la « crise de Noël » de 1963. Dès lors, la démocratie n'est qu'un titre, comme en témoigne également l'absence d'indépendance de la Cour suprême, incapable de refuser une loi proposée par le Président (Hitimana et Kadafi, 2013). La répression subie par l'UNAR, dont les membres, au même titre que les Tutsis en général, ont été forcés de s'exiler depuis les évènements de 1959, atteint un nouveau stade lors de l'année 1963. Comme nous l'avons abordé, l'UNAR extérieur en exil envisage la situation différemment de l'UNAR intérieur qui entend s'accommoder du nouveau régime en place. Ainsi, des groupes d'exilés tutsis s'organisent au contraire rapidement afin de lancer des raids contre le gouvernement rwandais, qui parle alors de « terrorisme des *Inyenzi* », qui signifie cafards en *kinyarwanda* (Chrétien et Kabanda, 2016). À partir de l'Uganda, du Burundi, du Congo et de la Tanzanie, ces Rwandais refusant l'exil mettent en place différents types d'attaques et ce, jusqu'en 1994. Ces mouvements ne doivent pas être confondus avec le parti de l'UNAR, étant donné que chaque membre choisit volontairement de s'impliquer dans ce type d'actions, sans que cela ne soit recommandé par le parti (Jyoni Wa Karega, 2011). Les répercussions de ces attaques sont lourdes pour les Tutsis de l'intérieur du Rwanda. En effet, le gouvernement de Kayibanda lutte contre le « terrorisme des *Inyenzi* » en s'en prenant directement aux Tutsis présents sur le sol rwandais. Tout cela va de pair avec l'idéologie affirmée du parti MSH-Parmehutu de restituer le pays à ses propriétaires hutus, en se débarrassant des étrangers tutsis.

La violence atteint ainsi un nouveau stade lors de la « crise de Noël » de 1963. Fin décembre, environ mille hommes armés, des réfugiés tutsis du Burundi ainsi que des Tutsis du camp de Nyamata au sud-est du Rwanda, se dirigent vers la capitale de Kigali. Ils y sont arrêtés par les autorités sur le pont de Nyabarongo. Les représailles de cette attaque sont dès le lendemain, extrêmement violentes. Le gouvernement ordonne en effet l'arrestation et l'exécution de nombreux Tutsis influents à l'intérieur du Rwanda. On trouve parmi eux, de hauts fonctionnaires ainsi que les leaders de l'UNAR, emportant avec eux la fin du parti (Chrétien et Gasanabo, 2007). Cependant, les représailles vont au-delà de ces personnes car les exécutions s'étendent à l'ensemble du pays, que ce soit au sein de l'administration, des établissements médicaux, scolaires, catholiques ou de la paysannerie. Ces massacres préfigurent le génocide de 1994 et ont d'ailleurs fait l'objet de rapports par certains Européens sur place, comme de réelles sonnettes d'alarme au reste du monde (Chrétien et Kabanda, 2016). Parmi eux, Gilles-Denis Vuillemin, un enseignant suisse envoyé au Rwanda par l'UNESCO pour enseigner le français en 1963, démissionne dès le 7 janvier et adresse une copie de ce qu'il rapporte à l'organisation, au journal « Le Monde ». Il fait part de l'urgence de la situation, considère déjà que toutes les conditions d'un génocide sont réunies et condamne l'inaction des acteurs européens. Il déclare ainsi : « *Comment pourrais-je enseigner, dans le cadre d'une aide de l'UNESCO, dans une école dont les élèves ont été assassinés pour l'unique raison qu'ils étaient Watutsi ? Comment pourrais-je enseigner à des élèves qu'on assassinera peut-être dans quelques mois ou dans quelques années ?* » (Chrétien et Kabanda, 2016). Face à cela, le gouvernement de Kayibanda n'a pas d'autre choix que de se justifier et de légitimer ces attaques auprès de la scène internationale. La logique reste inchangée, les massacres sont justifiés par la volonté tutsie de reprendre le pouvoir de façon violente et par la peur du peuple hutu de se voir de nouveau assujettie par « l'envahisseur hamite ». Ainsi, le peuple n'aurait pas d'autre choix que de se rebeller contre l'envahisseur, faisant des massacres de la « crise de Noël » une conséquence normalisée de la « Révolution sociale » engagée depuis 1959 (Jyoni Wa Karega, 2011). Et ce, malgré le fait que de nombreux témoignages démontrent la responsabilité directe des autorités dans l'arrestation et l'exécution des Tutsis. La « crise de Noël » fait ainsi du Rwanda une « démocratie à parti unique », dans la continuité d'une logique d'inversion du mythe hamitique, faisant du Tutsi hamite un envahisseur minoritaire, et du Hutu bantou le propriétaire originel du Rwanda, forcé de se défendre contre les attaques terroristes des *Inyenzi* ».

B) L'importance des mots comme moyen de propagation de la haine anti-tutsie

Durant toute la Première République, le président Kayibanda fait l'objet d'un véritable culte de la personnalité, faisant de chacune de ses interventions un moyen efficace de propagation d'une haine anti-tutsie auprès de la population. Alors que ce dernier obtient un score de 99% lors de sa dernière réélection en 1969, le mot « démocratie » est paradoxalement largement repris dans les discours durant toute cette période (Chrétien et Kabanda, 2016). Les prises de parole sont alors des instruments de propagation et d'appel à la violence, sur lesquels il est important de revenir. Quelques mois avant la « crise de Noël », en mars 1963, le président Kayibanda prononce d'ailleurs un discours imprégné de l'idéologie hamitique, utilisant des termes repris plus tard lors du génocide de 1994. Ce discours s'adresse aux Tutsis exilés et se veut menaçant à l'égard de la « race tutsie » qui souhaiterait mettre à mal la République rwandaise. De même, concernant les Tutsis de l'intérieur, ce dernier affirme qu'ils : « [...] jouissent non pas évidemment du titre de « seigneurs à statut spécial » mais de tous les droits reconnus aux citoyens dans n'importe quel pays démocratique » (Kayibanda, 1964). Or, suite à la « crise de Noël » quelques mois plus tard, le Tutsi n'est plus un citoyen, il est systématiquement associé au « mouvement terroriste *Inyenzi* », le Tutsi devient le Mal à abattre. Cette idée est la pierre angulaire des discours de Kayibanda ainsi que de la propagande développée au sein des médias et des écoles notamment. C'est en entretenant cette peur des Hutus et de celle de la remise en cause de leurs acquis de la « Révolution sociale » de 1959, que le régime se maintient au pouvoir jusqu'en 1973. C'est lors de ce même discours de 1963, que le président Kayibanda lui-même, évoque pour la première fois l'éventualité d'un génocide. En s'adressant aux « réfugiés *Inyenzi* » il déclare en effet que : « À supposer par l'impossible que vous veniez à prendre Kigali d'assaut [...]. Vous le dites entre vous : 'Ce serait la fin totale et précipitée de la race tutsi' » (Hitimana et Kadafi, 2013).

La politique opérée par Kayibanda durant la Première République est un véritable processus de sécurisation, le Tutsi devenant un objet de sécurité, une menace contre le nouveau régime. Pour rappel, selon Waever en effet, la sécurisation est un processus qui s'opère à travers le discours et qui nécessite quatre variables : un acteur sécurisant qui formule l'objet comme une question de sécurité, un objet identifié comme une menace existentielle, un objet référent qui est menacé et une audience qui reçoit et accepte le message (Waever, 1989). Durant la Première République, l'acteur sécurisant est le président Kayibanda et tout ce qu'il représente, c'est-à-dire en tant que chef d'Etat, du gouvernement, ainsi que du parti unique à la tête du pouvoir, le MSH-Parmehutu. Dès sa création, le parti entend rétablir l'ordre, en abolissant la

monarchie ainsi qu'en rendant le Rwanda aux véritables propriétaires hutus. Dès lors, « l'envahisseur tutsi » est un obstacle à ces aspirations, une menace pour le peuple hutu tout juste libéré de son emprise. Le Tutsi devient une question de sécurité pour la survie du Rwanda, tandis que le peuple hutu est identifié comme l'objet référent menacé. D'autant plus que le « groupe terroriste des *Inyenzi* », qui s'effrite d'ailleurs largement après la crise de 1963 (Jyoni Wa Karega, 2011), est identifié comme une menace existentielle. Rappelons également que dès cette période, ces derniers sont appelés « cafards » (« *inyenzi* »). Tout ce discours transmis par l'Etat, répandu à l'école, à l'église et au sein de la société rwandaise en général, s'appuyant en outre sur les attaques extérieures des *Inyenzi*, est reçu et accepté par l'audience hutue.

La diffusion du discours MSH-Parmehutu se fait également par le biais de médias rwandais catholiques, religion toujours largement présente malgré l'indépendance du Rwanda, au sein de l'appareil étatique. C'est notamment grâce au soutien de Mgr Perraudin que dès 1957, le parti publie notamment le « Manifeste des Bathutu » dans le journal catholique *Kinyamateka* (Hitimana et Kadafi, 2013). Même si certains responsables de l'Eglise catholique, comme Mgr Perraudin, expriment ouvertement leur soutien au régime, cela ne fait pas de l'Eglise dans son ensemble, un soutien inconditionnel à ce régime. Que ce soit à travers la presse écrite, comme à travers les discours tenus à l'occasion des fêtes d'indépendance ou encore du Nouvel An, le président Kayibanda ne cesse jusqu'en 1973, de mettre en opposition le « Nous », peuple hutu opprimé œuvrant désormais pour le bon développement de la République, face au « Eux », Tutsis, les « *prophètes de malheurs* » ne contribuant qu'au chaos et à la violence (Nouvel An, 1963) (Kayibanda, 1963). Le « Nous » est ainsi souvent associé au terme de « Rwandais », sous-entendu la masse hutue, tandis que le « Eux » est associé au terme « d'étranger », sous-entendu l'envahisseur tutsi. En outre, l'élément marquant des discours présidentiels est aussi la différence flagrante de traitement quant à la question de l'influence européenne passée (allemande et belge), ainsi que de l'œuvre de l'Eglise catholique, qui ne sont pas traitées, au même titre que les Tutsis, comme des « envahisseurs », bien au contraire. Lors de la fête d'indépendance de 1962, le président Kayibanda déclare ainsi à ce propos : « *C'est ainsi que le souvenir de la période coloniale allemande me donne l'occasion d'exprimer au nom de tout le Peuple Rwandais notre gratitude au Colonel Logiest [...]. C'est ensuite aux Missions religieuses et particulièrement aux Missions Catholiques, dont l'action inlassable a exercé une influence civilisatrice sur l'ensemble du Pays, qu'au nom du Rwanda, je rends hommage [...]* » (Kayibanda, 1964). Rappelons néanmoins que ce discours de remerciements envers l'Allemagne, la Belgique et l'Eglise catholique, ne doit pas être associé à l'accueil

automatique de la politique de Kayibanda par ces trois acteurs. Les mots et les discours jouent ainsi un rôle primordial dans les événements violents qui caractérisent la Première République rwandaise. En effet, les massacres envers les Tutsis, que ce soit depuis 1959 jusqu'au génocide, sont précédés d'un temps de propagande intensive de « déshumanification » et de haine du Tutsi de la part de l'Etat (Hitimana et Kadafi, 2013).

C) L'apologie de la violence jusqu'à la fin de la Première République

De la période où le MSH-Parmehutu devient parti unique au Rwanda, de fait dès les débuts de la Première République, puis officiellement lorsqu'il est proclamé comme « parti national » en 1966, l'incompétence flagrante de ce dernier à diriger le pays va le mener à son déclin, jusqu'au coup d'Etat de 1973 (Jyoni Wa Karega, 2011). Au fur et à mesure des années, le parti lui-même se disloque, notamment entre les nouveaux et les anciens responsables politiques. Ainsi, à partir des années 1970, les dénonciateurs des différents problèmes dans la gestion du pays sont écartés du pouvoir, entraînant de plus en plus de divergences politiques, notamment de la part des régions du Nord (Chrétien et Kabanda, 2016). Afin de restaurer sa légitimité, le président Kayibanda décide de nouveau en 1973, de stigmatiser les Tutsis et de mettre en place un « plan d'accomplissement de la révolution de 1959 ». Selon lui, cette nouvelle campagne anti-tutsie consiste alors à chasser les « intellectuels » tutsis susceptibles de reprendre le pouvoir selon lui. C'est-à-dire tous ceux présents dans l'administration ainsi que dans les écoles, que ce soient les élèves comme les professeurs. Pour cela, est mis en place le système de « Comités de Salut public », constitués de membres de l'appareil étatique (préfets, militaires...) et chargés d'exécuter ce programme d'expulsion (Piton, 2018).

Comme en 1959, ceci engendre de nombreux exils, incendies et massacres, d'autant plus que cette fois-ci, les « Hutsis », c'est-à-dire les enfants issus d'un mariage mixte Hutu-Tutsi, sont également victimes de cette purge (Chrétien et Kabanda, 2016). L'Etat de Kayibanda ne se « cache » plus, il établit même un plan, faisant de l'expulsion et/ou de l'exécution du Tutsi, un processus ouvertement organisé et prémédité par l'Etat. Cependant, le président qui bénéficiait autrefois d'une légitimité de renom, allant jusqu'au culte de sa personnalité, apparaît désormais auprès de certains membres de son parti, comme un homme qui ne contrôle plus rien (De Heusch, 1995). En effet, les militaires et notamment ceux du Nord, représentés par le ministre de la Défense Juvénal Habyarimana, prennent de plus en plus la direction des opérations, annonçant le déclin de Kayibanda. Cela est exacerbé lorsque ce dernier révisé la Constitution et fait passer de quatre à cinq ans le mandat présidentiel afin de se maintenir au pouvoir (Jyoni Wa Karega, 2011). C'est pourquoi durant cette même année 1973 et au cœur de ce contexte de

violence et de dislocation du parti MSH-Parmehutu, Juvénal Habyarimana renverse par un coup d'Etat militaire, le président Kayibanda, à qui il reproche d'avoir oublié le sens de l'unité nationale (Chrétien et Kabanda, 2016). C'est la fin de la Première République rwandaise.

II) La poursuite de la diabolisation du Tutsi sous la présidence de Juvénal Habyarimana (1973-1994)

A) La promesse d'une société « réconciliée et unie »

Lors de son accession au pouvoir en 1973, Juvénal Habyarimana proclame la Seconde République rwandaise et assume les responsabilités de chef d'Etat. Cela implique également la dissolution du gouvernement, du parti MSH-Parmehutu et l'interdiction de toute autre activité politique sur le sol rwandais. L'Assemblée nationale est remplacée par le « Comité pour la paix et l'unité nationale » qui annonce dans son intitulé, la politique envisagée sous ce nouveau régime (Guichaoua, 2010). Le discours du président Habyarimana se veut en effet rassurant pour de nombreux Tutsis, en entendant restaurer « l'unité nationale » et rompre ainsi avec la politique ethnique de son prédécesseur. Le coup d'Etat est qualifié de « Révolution morale » ayant pour objectif le dépassement des clivages ethniques et le développement du pays (Jyoni Wa Karega, 2011). Cependant, si jusqu'en 1990, il n'y a effectivement plus de violence envers les Tutsis, la politique « unificatrice » ne se fera pas au sens ethnique. En dépit de l'espoir de changement qu'il incarne, la politique de Habyarimana va s'inscrire dans la continuité de celle de son prédécesseur, voire même exacerber les tensions, jusqu'au déclenchement du génocide en 1994.

L'un des éléments, censé mener la société rwandaise vers la réconciliation et l'unification est tout d'abord la création en 1975, du Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement (MRND). Le but de ce parti est de rassembler. Tout rwandais peut ainsi y adhérer sans distinction de sexe, de profession et surtout, sans distinction ethnique (Guichaoua, 2010). À partir de 1983, tous les Rwandais sont d'ailleurs automatiquement membres du parti. La vie de chaque individu tourne ainsi autour du régime, qui met en place un système d'embrigadement et de propagande sur l'ensemble de la nation. Des temps de travail communautaire (ou « *umuganda* ») ainsi que des temps d'animation (ou « *gushyushya urugamba* »), au cours desquels le peuple chante et scande des slogans à la gloire du président ainsi que du MRND, sont ainsi mis en place (Jyoni Wa Karega, 2011). Dès lors, la politique « réconciliatrice » n'est en fait qu'une politique de contrôle, dont les éléments précités servent à s'assurer l'attachement du peuple au régime. La nouvelle Constitution de 1978 consacre

d'ailleurs de larges pouvoirs au président ainsi qu'au MRND, désormais parti national officiel (Reyntjens, 1986). Ainsi, sous la Seconde République, le mandat présidentiel est de cinq ans et n'est en principe renouvelable que deux fois maximum. Dans les faits, Habyarimana modifie cette limitation en 1990 afin de se maintenir au pouvoir. Ce dernier est à la fois président, premier ministre, ministre de la Défense, chef d'état-major des Armées, fondateur du MRND, parti unique jusque dans les années 1990. Habyarimana cumule ainsi les pouvoirs exécutif et législatif, avec un pouvoir judiciaire quasi-inexistant ou inefficace. Pouvoirs qui se concentreront d'ailleurs de plus en plus entre les mains de son cercle proche, et notamment de sa famille (Jyoni Wa Karega, 2011). Si l'ensemble de ces éléments remettent fondamentalement en question la légitimité de ce régime « démocratique », c'est paradoxalement à cette époque que se développent de nombreux projets de coopération avec des partenaires occidentaux, notamment la France et la Belgique. Ces partenaires importants participent ainsi au développement de l'éducation, de l'agriculture, de la santé ou encore des infrastructures, par le biais souvent, de volontaires chrétiens (Chrétien et Kabanda, 2016). L'espoir qu'un terme soit mis aux cycles de violences, ainsi que l'image d'un Rwanda uni avancée par Habyarimana, participent à l'instauration de ces coopérations bilatérales. Cependant, la réalité est toute autre, faisant par exemple du maintien de la mention ethnique sur les cartes d'identité, un point plus que questionnable au sein d'un régime prétendant œuvrer pour la réconciliation et l'unité d'un peuple, justement divisé par l'ethnicité.

La politique de quotas, appelée « politique d'équilibre ethnique et régional » par le MRND, permet justement entre autres, de comprendre ce choix du maintien de l'ethnicité sur les cartes d'identité. En effet, celles-ci sont des outils permettant de contrôler le taux de Hutus, Tutsis et Twas au sein des écoles, de l'administration et des grandes entreprises privées notamment (Hitimana et Kadafi, 2013). La politique de quotas de Habyarimana n'est ni plus ni moins que la poursuite du « plan d'accomplissement de la révolution de 1959 » lancé en 1973 par Kayibanda. À la seule différence que l'exclusion des Tutsis des milieux influents se fait sans violence et au nom de « l'unité nationale » (Jyoni Wa Karega, 2011). C'est de nouveau l'idée de « justice sociale », autrement dit le fait de favoriser le Hutu au détriment du Tutsi ayant imposé son autorité par le passé, qui justifie ce programme d'équilibre ethnique et régional. Ce dernier consiste ainsi à établir des quotas proportionnels à la représentation ethnique et régionale par rapport à l'ensemble de la population, sur l'accès à l'éducation et aux emplois publics et privés. Cela résulte en la marginalisation des Tutsis, mais aussi de certains Hutus originaires des régions du Sud notamment, réputés comme ne faisant pas partie de l'élite

politique proche du MRND (Chrétien et Kabanda, 2016). La centralisation du pouvoir est dès lors, poussée à son paroxysme. Ce n'est d'ailleurs pas la mise en place de quotas qui pose problème mais bien l'objectif qui est poursuivi. En effet, la « discrimination positive » est utilisée dans de nombreux Etats démocratiques afin qu'un groupe minoritaire bénéficie des mêmes chances d'intégration que le reste de la population. Or, en 1973, les quotas ethniques mis en place par le régime rwandais, n'ont pas pour but de valoriser une minorité, mais bien de la réprimer pour favoriser la majorité, et même si cela implique de nommer des Hutus moins diplômés au gouvernement (Saur, 2007). Ainsi, pour un poste de ministre ou de professeur par exemple, un Tutsi diplômé était souvent écarté au profit d'un Hutu qui ne possédait pas nécessairement les mêmes qualifications.

Enfin, ce programme de quotas poursuit officieusement l'intériorisation d'une logique raciale discriminatoire auprès de la population. Notamment parce que ces quotas s'appliquent à l'école, dès le plus jeune âge, avec la mention ethnique obligatoire sur la fiche scolaire de chaque enfant. Malgré le temps écoulé après la « Révolution sociale » de 1959, on considère toujours que les enfants hutus, dont la victimisation se transmettrait de génération en génération, ont un retard sur les enfants tutsis, valorisés durant des décennies (Chrétien et Kabanda, 2016). L'Histoire du Rwanda enseignée à l'école transmet d'ailleurs ce passé de domination du « Hamite » sur la masse « bantoue ». Tout cela justifie ainsi les quotas ethniques, y compris dans l'accès à l'éducation, notamment supérieure, sans quoi il est difficile d'obtenir un emploi par la suite. La « politique d'équilibre ethnique et régional » ainsi que le régime de Habyarimana qui la met en place, sont largement critiqués par les Tutsis réfugiés à l'extérieur du Rwanda notamment. Dès la fin des années 1970, ces derniers commencent à s'organiser et à se structurer jusqu'à la création, quelques années plus tard, du Front Patriotique Rwandais (FPR) (Guichaoua, 2010).

B) La poursuite d'une politique d'exclusion à l'égard des réfugiés

Cette politique d'apparence unificatrice, s'accompagne également d'une politique extérieure répressive à l'égard des réfugiés (Tutsis et Hutus opposés au régime), éparpillés au sein des différents pays voisins depuis la Révolution de 1959 (Ouganda, Burundi, Zaïre, Tanzanie notamment) (Annexe 4). Si le MRND met en place une procédure de retour sur le territoire rwandais au profit de ces réfugiés, les conditions sont difficiles, voire impossibles à atteindre. En effet, selon le régime, ces derniers ne sont plus considérés comme des Rwandais puisqu'ils ont quitté le pays pour rejoindre la « mouvance terroriste *Inyenzi* ». On assigne ainsi automatiquement à ces « étrangers », l'étiquette d'ennemi de la République rwandaise. Le

retour sur le territoire est conditionné par une autorisation des agents administratifs de l'Etat, chargés de s'assurer que l'individu en question est un « vrai Rwandais », qui n'accorde aucune forme de soutien aux rebelles extérieurs (Jyoni Wa Karega, 2011). En raison de la méfiance à l'égard des réfugiés, c'est donc davantage une politique de non-retour de ces derniers qui a été mise en place durant toute la Seconde République. Et ce, y compris après la signature des accords d'Arusha en 1993, que nous développerons ultérieurement. Le Président Habyarimana va même jusqu'à décréter que le Rwanda est occupé dans la totalité de son territoire et qu'il n'est donc pas possible d'accueillir ces réfugiés (Jyoni Wa Karega, 2011). L'exclusion de ces derniers par le régime, que ce soit au sein même du Rwanda, comme au sein des ambassades rwandaises dans les différents pays d'accueil, participe au mouvement de résistance des intéressés, allant jusqu'au déclenchement de la guerre civile en octobre 1990 (Guichaoua, 2010). Examinons d'abord les origines de l'organisation ainsi que son influence au sein du Rwanda.

Dès 1979, des exilés tutsis en Ouganda notamment, fondent le désir de s'organiser politiquement et créent ainsi le « Rwandese Alliance for National Unity » (RANU). L'objectif premier de cette organisation est d'abord de rassembler les exilés rwandais, au-delà de ceux installés en Ouganda (Reed, 1995). L'idée est de s'unir pour mieux se faire entendre, non seulement par le gouvernement rwandais, mais aussi par la communauté internationale. Au niveau politique, le RANU entend lutter contre les divisions ethniques et la politique divisionniste (et non unificatrice), du président Habyarimana. Selon l'organisation, il est urgent de mettre en place un système démocratique au service d'une réelle unité nationale et non d'une ethnie par rapport à une autre. Au départ, le RANU n'a pas de vocation militaire mais tente surtout de mobiliser la population et notamment des intellectuels influents (Jyoni Wa Karega, 2011). Il comprend cependant déjà plusieurs organes décisionnels dans lesquels la majorité est requise pour toute prise de décision. C'est à partir de 1987, que le RANU devient le « Front Patriotique Rwandais » (FPR) et qu'on observe un certain changement dans la manière de faire entendre les idées de l'organisation auprès de la communauté internationale (Reed, 1995). L'objectif de renverser le régime de Habyarimana et de permettre le retour effectif de tous les réfugiés, s'exprime de plus en plus ouvertement. Dès 1987, un point d'honneur est mis sur l'urgence de la situation, l'accélération de la résistance et donc, la nécessité de construire un programme militaire, venant appuyer le programme politique. Tout ceci résulte en la création en 1990, de « l'Armée Patriotique Rwandaise » (APR), la branche militaire du FPR, censée lutter contre les « Forces Armées Rwandaises » (FAR), l'armée gouvernementale du régime

(Melvern, 2010). Cela s'accompagne par la mise en place de réseaux de recrutement et de financement au sein de la diaspora et de la population vivant au Rwanda.

De plus, à partir des années 1980 et jusqu'au génocide de 1994, la Seconde République est touchée par une situation économique alarmante, due notamment à un déséquilibre dans la balance exportations-importations. Les famines et la pauvreté généralisée, dans un contexte de guerre civile, entraînent à partir des années 1990, un réveil de la société rwandaise qui commence à dénoncer les injustices et les problèmes engendrés par le régime (Uvin, 2000). Ce réveil s'inscrit également dans le contexte de fin de la Guerre Froide et de la « vague démocratique » mondiale qui se déverse entre 1991 et 1993 notamment. Au-delà des pressions extérieures du FPR, le régime subit également les pressions internes de la population, ainsi que celles de ses partenaires occidentaux, pour que soit mis en place un régime démocratique et multipartite (De Heusch, 1995). Ainsi, à partir de 1991, des partis d'opposition sont créés, notamment le « Mouvement Démocratique Républicain » (MDR), le « Parti Libéral » (PL), ou encore le « Parti Social-Démocrate » (PSD). Ceux-ci forment une coalition d'opposition, les « Forces Démocratiques pour le Changement » (FDC) et font pression sur le régime afin que soit mis en place en 1992, un gouvernement de transition (Guichaoua, 2010). Gouvernement dans lequel les pouvoirs resteront cependant largement entre les mains du président Habyarimana. Ce qui est intéressant est l'évolution de la relation de cette coalition avec le FPR. En effet, au départ les partis se détachent clairement de l'organisation, décrite comme l'ennemi du Rwanda par le MRND et avec qui une quelconque forme de collaboration serait vue comme un acte de trahison. Cependant, les FDC vont malgré tout petit à petit se rapprocher du FPR, qui dispose d'une force militaire manifestement compétente, à mesure que la guerre civile progresse (Jyoni Wa Karega, 2011). Malgré cette force d'opposition, le MRND et le président Habyarimana se maintiennent au pouvoir jusqu'au déclenchement du génocide. Le régime met en effet tout en œuvre pour décrédibiliser les FDC auprès de la population, ainsi que pour saboter leur relation avec le FPR. Les discours et les mots sont d'une importance particulière. La qualification des FDC comme des « complices de l'ennemi (FPR) » qui trahissent le peuple hutu, est diffusée à travers les médias et intégrée par la population (Chrétien, 1991). De plus, il s'avère que le régime se maintienne aussi au pouvoir du fait que ces partis d'opposition ne parviennent pas à dépasser le clivage ethnique, à s'organiser et à être efficaces au sein du gouvernement. C'est dans ce climat de tension que la guerre civile éclate et progresse à partir de 1990, intensifiant la spirale de violence ethnique jusqu'au déclenchement du génocide en 1994.

C) Le paroxysme de la violence ethnique avant d'atteindre son apogée en 1994

Le début de la guerre civile est marquée par l'insurrection militaire du FPR le 1^{er} octobre 1990. C'est à partir de l'Ouganda que la branche armée de l'organisation, l'APR, pénètre sur le territoire rwandais, dans le but de renverser le régime en place (Kagabo et Vidal, 1994). Cependant, la mort d'un des leaders du mouvement, Fred Rwigema, deux jours après l'offensive, désorganise complètement l'APR (Armée Patriotique Rwandaise), qui peine donc dans un premier temps à faire face aux contre-attaques défensives des FAR (Forces Armées Rwandaises). Le gouvernement rwandais va en ce sens parler de la « guerre d'octobre » et décréter que celle-ci est gagnée et terminée en quelques jours. Le déclenchement de la guerre civile engendre des réactions de la part du Rwanda, mais aussi de la part de la communauté internationale.

Au niveau interne d'abord, l'attaque d'octobre 1990 justifie l'élimination de l'opposition dans la nuit du 4 au 5 octobre 1990 et donc, la reprise des violences envers les Tutsis (Chrétien et Kayibanda, 2016). Des milliers de personnes sont arrêtées, emprisonnées et/ou tuées partout dans le pays, parce qu'elles sont Tutsies, ou des « traîtres » ayant critiqué le régime. Le MRND et le président Habyarimana propagent un discours de peur et d'incitation à la dénonciation des « terroristes », accusant le FPR d'être la réincarnation de la mouvance *Inyenzi*. Selon le régime en effet, ce groupe ne rassemble que des individus qui n'acceptent pas la « Révolution sociale » de 1959 et qui veulent restaurer la monarchie et leur emprise sur le peuple hutu. Face à cette menace, à laquelle s'ajoute les actions des FAR repoussant les offensives de l'APR, la milice « *interahamwe* » se met en place à partir de 1992 (De Heusch, 1995). Celle-ci rassemble de jeunes militants du MRND notamment, qui vont dès 1993, participer aux massacres des Tutsis. À ce propos, une commission internationale chargée de faire un rapport sur le niveau de violation des Droits de l'Homme au Rwanda en 1993, fait état de la terreur et de la violence imposée par cette milice, sous la direction du régime et qui rythme la vie du peuple rwandais (Jyoni Wa Karega, 2011). Le rapport insiste ainsi sur le rôle des agents de l'Etat, que ce soient les FAR comme les *interahamwe*, qui commettent des meurtres et des viols auprès de la population tutsie notamment. Il fait aussi déjà état à l'époque, d'un génocide perpétré à l'encontre des Tutsis (Jyoni Wa Karega, 2011). Ce sont en effet les violences sur la population qui ont fait le plus de victimes, par rapport à celles de la guerre civile en elle-même. Jusqu'en 1994, des massacres collectifs sont perpétrés partout dans le pays à l'encontre des Tutsis, mais aussi des Hutus opposés et hostiles au régime. C'est un chaos général (prolifération des armes, attentats, émeutes, vols à main armée...), incité et alimenté par les agents de l'Etat

et le « Hutu power », qui s'instaure jusqu'au déclenchement du génocide (Guichaoua, 2010). L'idéologie du « Hutu power » a émergé au sein des factions extrémistes hutues et prône la marginalisation, voire l'extermination des Tutsis, les « cafards » de la nation.

C'est en grande partie par le biais des médias que ce discours de haine raciale se propage, et notamment dans la revue extrémiste « Kangura ». L'idéologie qu'elle cultive reprend la logique du mythe hamitique et de la racialisation de la société développées par les Européens sous la colonisation (Gasengayire, 2002). L'identification de l'ennemi ou du « cafard » se fait en effet par le biais d'éléments biologiques notamment et la théorie hamitique du peuplement du Rwanda est systématiquement reprise. On trouve à ce propos, dans une publication de la revue de mars 1992, l'extrait suivant : « *Lorsque les nomades tutsi sont arrivés au Rwanda dans les années 1500 à la recherche de bons pâturages pour leurs troupeaux, ils ont rencontré des populations paisibles qui ne vivaient que de la chasse et de l'agriculture [...]* » (Ndekezi, 1992). L'une des publications les plus connues du journal Kangura est celle des « 10 commandements des Bahutu », en décembre 1990 (Annexe 5). Peu de temps après l'attaque du FPR, le journal appelle le peuple hutu à se réveiller face au « plan de colonisation » du Rwanda déjà engagé par les Tutsis. Le journal incite ainsi les Hutus à mettre en application 10 commandements : ne pas fréquenter, ni se marier avec une femme tutsie mais seulement des femmes hutues, ne pas travailler ni faire affaire avec un Tutsi, accorder les postes « stratégiques » ainsi que ceux du domaine de l'éducation à des Hutus, diffuser l'idéologie auprès de tous les Hutus... (Gasengayire, 2002) Les éléments de langage du « Nous » par rapport à « Eux », qui seront exploités jusqu'en 1994, marquent à quel point la population rwandaise se divise. Le rejet purement racial du Tutsi, qui de nouveau, fait l'objet d'une sécurisation, est donc selon ce journal, l'élément nécessaire à la survie du peuple hutu. Face à la montée de violence durant les deux dernières années précédant le génocide, certains Tutsis entendent tellement qu'ils vont se faire massacrer qu'ils n'y croient plus, tandis que d'autres, prennent les choses au sérieux et tentent de s'enfuir lorsqu'ils le peuvent. Les historiens Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda parlent même de « véritables répétitions générales » du génocide, entre 1991 et 1993.

Durant toute cette période, la communauté internationale ne prend pas la mesure de la gravité de la situation, malgré les alertes pourtant lancées par certains Européens sur place. Tout d'abord, face à l'attaque du FPR d'octobre 1990, la Belgique vient en aide au régime afin de pouvoir rapatrier ses ressortissants notamment, et la France apporte, sur demande du président Habyarimana, une aide militaire, sans participation directe aux combats. Celle-ci est « l'opération Noroit », qui se maintient jusqu'à la fin de l'année 1993 et qui reste encore

aujourd'hui, largement critiquée quant à l'adhésion de la France à un régime dictatorial et ayant incité à la violence anti-tutsie, jusqu'au génocide de 1994 (Kagabo et Vidal, 1994). Les pays frontaliers sont également impliqués dans les événements d'octobre 1990. L'Ouganda est par exemple accusé par Kigali de soutenir le FPR, tandis que le Zaïre vient en aide au régime pendant une courte période (Jyoni Wa Karega, 2011). Tandis que le gouvernement rwandais ainsi que le reste du monde considèrent la « guerre d'Octobre » comme terminée, le FPR diffuse également son programme et ses idées à travers les médias, telle que la « Radio *Muhabura* » (Misser, 1994) et parvient à réorganiser l'APR ainsi qu'à lancer de nouvelles offensives efficaces et couronnées de succès. La crise du 8-9 février 1993 en est un exemple, lorsque le FPR rompt un cessez-le-feu en place depuis plusieurs mois, pour non-respect des Droits de l'Homme par le Rwanda et pour que soit mis un terme aux massacres des Tutsis. L'APR arrive alors aux portes de Kigali puis, estimant avoir suffisamment mis la pression sur le régime rwandais, se retire pour reprendre le cessez-le feu et les négociations (Guichaoua, 2010). Face à cela et dans le contexte de « transition démocratique » d'après-Guerre Froide, la pression de l'APR ainsi que des acteurs occidentaux, obligent le président Habyarimana à trouver un accord de paix avec le FPR. Le processus est lent mais il aboutit en août 1993, à la signature des accords d'Arusha. Les négociations de ces accords sont partagées entre deux camps assez distincts : le « camp rwandais », composé du MRND, pas réellement ouvert à la discussion et mettant tout en œuvre pour la ralentir ; face à ce dernier, le « camp FPR et FDC (coalition des partis d'opposition) », qui sont en accord sur le rejet de la politique du MRND et du président Habyarimana, mais pas sur la manière de procéder, notamment sur l'option militaire utilisée par le FPR (Jyoni Wa Karega, 2011).

Les accords d'Arusha prévoient malgré tout la fin de la guerre civile rwandaise, la création d'un gouvernement basé sur un réel multipartisme, le partage équitable du pouvoir, l'unification des FAR et de l'APR, le retour des réfugiés, la mise en place de dispositifs démocratiques ainsi que la promotion de la justice et de la réconciliation nationale (Chrétien et Kabanda, 2016). L'ONU met également des forces neutres à disposition pour accompagner la mise en place des accords (« opération MINUAR »). Cependant, l'arrivée tardive de ces forces ainsi que les manœuvres continues du MRND et du président Habyarimana pour empêcher la mise en œuvre des accords, rendent ces derniers quasiment inutiles (Jyoni Wa Karega, 2011). La situation reste ainsi plus que jamais tendue, entre une société divisée, basée sur la différenciation et la haine ethnique, des représentants, que ce soit le FPR, le MRND ou les autres forces d'opposition, qui ne parviennent pas à appliquer de façon effective les accords

d'Arusha et enfin, une communauté internationale spectatrice de cette situation et du chaos annoncé. Le 6 avril 1994, un avion transportant le président Habyarimana ainsi que celui du Burundi est abattu (Guichaoua, 2010). Comme une étincelle au milieu d'une poudrière, cet attentat, dont les auteurs ne sont toujours pas identifiés à l'heure actuelle, sert l'idéologie « Hutu Power » et l'appel à l'extermination des Tutsi comme ultime moyen de lutte pour la survie du Hutu. Décrit comme un acte de provocation de la part du FPR, cet événement permet l'exploitation du choc émotionnel de la population ainsi que d'une logique sanguinaire : « soit eux (Tutsis), soit Nous (Hutus) ». C'est le déclenchement du génocide rwandais d'avril à juillet 1994.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Comprendre les racines du génocide rwandais de 1994 dans le cadre de ce mémoire, a impliqué de se plonger dans l'histoire complexe de ce pays marquée par un héritage idéologique coloniale et des divisions ethniques profondes. À travers une analyse constructiviste, ce travail a tenté de démontrer une certaine influence de l'idéologie hamitique sur le climat de haine et de violence ayant abouti au génocide de 1994. Pour répondre à la question : « En quoi l'idéologie hamitique a-t-elle eu un impact sur la société rwandaise et par extension, sur l'avènement du génocide rwandais de 1994 ? », nous avons avancé deux hypothèses. Premièrement, que le mythe hamitique a été délibérément diffusé au fil du temps, tant par des acteurs « officiels » que « non-officiels », au sein de la société rwandaise. Deuxièmement, que les divergences ethniques entre Hutus et Tutsis sont la conséquence directe de la diffusion du mythe hamitique, ayant pris le dessus sur une identité collective qui rassemblait les Rwandais sans distinction raciale.

Le premier chapitre a tout d'abord permis de comprendre le contexte dans lequel les premiers Européens ont découvert le Rwanda, mais aussi au sein de quel type de société ces derniers ont pu diffuser l'idéologie hamitique. Ainsi, jusqu'aux premières interactions avec les Européens, la société rwandaise, bien que marquée par des tensions claniques notamment, est organisée de façon complexe et structurée, autour de trois pivots essentiels : le roi, la vache et la guerre. Tout d'abord, en tant que représentant de Dieu sur Terre, le *mwami* possède une légitimité suprême et doit, avec le soutien de la reine mère et des *abiru*, asseoir son autorité auprès de la population, ainsi qu'au sein de sa propre Cour royale. Sous l'ère précoloniale, la royauté sert ainsi à structurer et hiérarchiser la société rwandaise, mais elle implique également certaines tensions internes (guerres claniques) et externes (guerres avec les royaumes voisins). Enfin, le fait que le *mwami* soit systématiquement tutsi, permettant une certaine mainmise tutsie sur la gouvernance du royaume, ne fait pas apparaître de divisions basées sur un critère purement ethnique, entre les différentes catégories sociales de la société (Tutsi, Hutu et Twa). Une certaine identité collective est au contraire perceptible, alimentée par une langue ainsi qu'une religion commune, des mythes et des croyances partagés, ou encore un système de clientélisme imposant des obligations du client envers son patron et inversement.

Le deuxième chapitre a permis d'aborder la longue présence européenne sur le territoire rwandais, allant de pair avec la diffusion du mythe hamitique ainsi que son intériorisation par le peuple rwandais. Cette période est marquée par une constante instrumentalisation des

catégories sociales tutsie puis hutue par les Européens, qu'ils considèrent d'ailleurs comme des identités ethniques. L'idéologie hamitique sert alors de justification aux différentes politiques allemandes, puis belges, renforçant des divisions ethniques pourtant inexistantes sous la période précoloniale. À travers la réorganisation administrative du royaume ainsi que l'éducation notamment, l'idéologie hamitique transforme la perception des Rwandais entre eux, engendre des inégalités et des frustrations, qui se traduiront plus tard par une violence et une haine raciale. La diffusion du mythe est possible via l'intervention de différents acteurs. Tout d'abord, les administrateurs européens assoient leur autorité via un système d'administration indirecte et appliquent ainsi une politique de « diviser pour mieux régner ». Les privilèges qui en découlent sont la conséquence logique du mythe selon lequel le Tutsi représente la « race noire supérieure » du Rwanda. Cette dynamique s'installe aussi au sein de l'Eglise catholique qui s'impose au fil des années, au détriment de la religion traditionnelle. Cela implique des discriminations ethniques au sein des écoles, longtemps gérées par les missionnaires, ainsi que dans les postes administratifs. L'élite tutsie, privilégiée car seule « race » digne de recevoir une éducation « supérieure », domine les « hauts postes » de la société. Enfin, les Rwandais eux-mêmes ont une part de responsabilité dans la propagation de mythe. Que ce soit l'élite royale tutsie ainsi que les principaux leaders hutus, tous se sont accommodés d'une version erronée de leur Histoire, afin de servir les intérêts de leur propre « groupe ethnique ». L'idéologie hamitique sème les graines de la violence ethnique, qui éclate une première fois lors de la « Révolution sociale » de 1959, au cours de laquelle le mythe s'inverse sous la pression du peuple hutu longtemps dominé et aspirant désormais à prendre le pouvoir.

Enfin, le troisième chapitre développe l'impact de l'idéologie hamitique au sein d'un Rwanda nouvellement indépendant et républicain. Si cette période marque la fin de plus de soixante années de présence européenne sur le territoire rwandais, l'idéologie hamitique et les politiques menées jusque-là sont un héritage dont le pays ne se détache pas. La Première République (1962-1973) entreprend une politique de favoritisme ethnique envers les Hutus, marquée par des vagues de violences anti-tutsies et l'exil forcé de ces derniers dans les pays voisins. La Seconde République (1973-1994) entreprend au contraire une politique de réconciliation nationale tout en étant marquée par une montée en puissance des divisions ethniques, ainsi que d'un rejet constant des réfugiés. Ces tensions se traduisent de nouveau par des massacres de Tutsis dans les années 1990 et jusqu'au déclenchement du génocide de 1994. Durant cette période de post-indépendance, l'idéologie hamitique largement intériorisée par la population, vient cette fois-ci justifier les discriminations ainsi que la violence ethnique envers

les Tutsis. Ainsi, le mythe continue à être transmis par l'intermédiaire d'acteurs rwandais, que ce soit au sein de la scène politique, médiatique mais aussi dans les écoles. Enfin, à partir des années 1990, la guerre civile entre le gouvernement rwandais et le Front Patriotique Rwandais (FPR) intensifie ce climat d'extrême tension, dans lequel les préparatifs du génocide se mettent en place avec l'organisation de milices armées et la constante diffusion d'une propagande de haine anti-tutsie.

En examinant, à travers ces différents chapitres, l'Histoire complexe du Rwanda en lien avec la diffusion du mythe hamitique, les hypothèses de départ trouvent une validation nuancée. La première hypothèse qui avançait la diffusion délibérée du mythe hamitique, tant par des acteurs « officiels » que « non-officiels », au sein de la société rwandaise est ainsi validée mais nécessite des précisions. En effet, parmi les acteurs « officiels », les administrateurs européens, allemands puis belges, ont amené et fait perdurer l'idéologie hamitique au sein du Rwanda, en présentant le Tutsi comme une « race supérieure », favorisée au détriment du reste de la population. De plus, l'élite tutsie et les différents *mwamis* ont également accepté cette idéologie et intégré le caractère supérieure de leur « race », servant leurs propres intérêts. Enfin, sous les différents gouvernements post-indépendance, l'idéologie hamitique est utilisée pour légitimer la persécution des Tutsis, présentés comme des « envahisseurs étrangers », au profit de la consolidation du pouvoir hutu. Parmi les acteurs « non-officiels », les missionnaires européens, puis les religieux rwandais eux-mêmes, les professeurs d'écoles, les intellectuels et les différents médias, transmettent et entretiennent des stéréotypes raciaux issus du mythe hamitique. Certains de ces acteurs « non-officiels » soutiennent même les acteurs « officiels », comme c'est le cas des missionnaires avec les administrateurs européens, ou encore des médias avec les dirigeants hutus des Première et Seconde Républiques. Le caractère délibéré de la diffusion du mythe hamitique par les acteurs « officiels » semble évident étant donné qu'elle sert de façon systématique, les intérêts des différents dirigeants (colonisateur, royauté tutsie, présidence hutue...). Il est néanmoins possible de s'interroger sur le caractère délibéré de la diffusion du mythe hamitique par des professeurs d'écoles hutus par exemple, devant suivre un programme scolaire basé sur une telle idéologie. Ce qui permet d'ailleurs de rappeler l'existence de Hutus opposés au régime, eux aussi massacrés durant le génocide de 1994. La diffusion du mythe par des acteurs tels que des intellectuels, des médias ou des prêtres, révèle cependant le caractère délibéré général d'un tel processus.

La deuxième hypothèse avançait quant à elle, que les divergences ethniques entre Hutus et Tutsis étaient la conséquence directe de la diffusion du mythe hamitique, ayant pris le dessus

sur une identité collective qui rassemblait les Rwandais sans distinction raciale. De nouveau, cette affirmation est valide mais nécessite de plus amples précisions. L'arrivée des Européens sur le sol rwandais a définitivement marqué un tournant au sein de la société rwandaise et notamment dans l'utilisation des termes « Hutu », « Tutsi » et « Twa ». Si durant l'ère précoloniale, ceux-ci ne représentent que des catégories sociales, le Hutu étant généralement agriculteur, le Tutsi pasteur et le Twa chasseur-cueilleur, les Européens leur attribuent le sens d'identité ethnique. L'introduction des cartes d'identité comprenant la mention ethnique, par l'administrateur belge, entérine d'ailleurs la formation de trois groupes ethniques distincts et hermétiques. Malgré l'existence d'une identité collective préexistante à l'arrivée des Européens, celle-ci n'a pas survécu à la diffusion de l'idéologie hamitique, qui privilégie la division ethnique en inventant une « hiérarchie des races » entre le Tutsi supérieur et le Hutu (et Twa) inférieur(s). Ce mythe, qui a par la suite été entretenu par les politiques post-indépendance, a ainsi joué un rôle central dans la création et le développement d'une haine ethnique entre Hutus et Tutsis. Il ne faut cependant pas voir les choses de façon binaire en affirmant que l'ensemble des tensions n'est apparu qu'à partir du moment où l'idéologie hamitique a commencé à être diffusée par les Européens. En effet, la société rwandaise précoloniale était hiérarchisée et d'ores et déjà marquée par des divisions entre Hutus et Tutsis avant une quelconque intervention européenne. Cependant, ces tensions étaient davantage liées à la politique menée par le clan royal, tel que le système de l'*ubuhake* et de l'*uburetwa*, qu'à une pure forme de haine ethnique entre Hutus et Tutsis.

Les précisions de cette deuxième hypothèse permettent d'évoquer les limites de ce mémoire. Rappelons en effet que l'influence de l'idéologie hamitique sur l'avènement des tensions ethniques et du génocide rwandais de 1994, doit être vue comme faisant partie d'un contexte plus large. Contexte prenant en compte des facteurs économiques, politiques, sociaux ou encore régionaux, qui n'ont pas nécessairement tous été abordés dans le cadre de ce travail. Ce mémoire entend néanmoins participer à une meilleure compréhension des conflits ethniques et contemporains de façon large, ainsi qu'au travail de déconstruction des idéologies coloniales. Depuis le génocide de 1994, le gouvernement rwandais, dirigé par le FPR et sous la présidence de Paul Kagame depuis 2000 officiellement, consacre d'ailleurs une politique de réconciliation et de reconstruction nationale. Ce dernier peut en quelque sorte être comparé au retour d'un *mwami* modernisé au sein du Rwanda, qui efface les divisions et dirige sans partage le pays. Une telle politique nécessite un travail de démantèlement idéologique pour une reconstruction de l'Histoire rwandaise. C'est aussi à travers la reconnaissance par les différents acteurs

européens, de leur responsabilité dans l'avènement des divisions ethniques ainsi que du génocide de 1994, que la reconstruction est possible. Quelques années après le génocide, la France, la Belgique et l'Allemagne notamment, ont ainsi présenté des excuses officielles concernant leur inaction lors des événements de 1994, ou leur soutien aux efforts de réconciliation. Enfin, l'idéologie hamitique n'a pas traversé les seules frontières rwandaises mais a également été diffusé au sein d'autres Etats africains. Comme au Rwanda, les administrateurs belges ont par exemple appliqué de la même façon le mythe hamitique au Burundi, afin de justifier la supériorité des Tutsis sur les Hutus (Gahama, 2005). L'étude de l'idéologie hamitique ne se limite ainsi pas au seul cas rwandais mais est au contraire une clé de compréhension à exploiter afin d'analyser sa potentielle influence dans l'Histoire de nombreux autres Etats africains.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Kayibanda Grégoire (1964), « *Le Président Kayibanda vous parle* », Discours prononcés par son Excellence Mr. Gr. Kayibanda, Président de la République Rwandaise, Univeristé Nationale du Rwanda.
- Mutabazi Eric (2010), « *Les enjeux des nouvelles valeurs dans l'enseignement de l'histoire du Rwanda après le génocide* », Symposium international « *Les nouvelles demandes sociales* » au sein du Congrès (AREF), Sep 2010, Université de Genève, Suisse, p.1-12.

Sources secondaires

Ouvrages

- Amselle Jean-Loup et M'Bokolo Elikia (2005), « *Au cœur de l'ethnie - Ethnies, tribalisme et État en Afrique* », La Découverte, p.11-48 et p.129-184.
- Austen Ralph A. (1968), « *Northwest Tanzania under German and British Rule. Colonial Policy and Tribal Politics, 1889-1939* », London, p.70.
- Balzacq Thierry (2016), « *Théories de la sécurité – Les approches critiques* », Références, p.165-250.
- Barth Frederik (1969), « *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization* », Little Brown & Co.
- Battistella Dario (2015), « *Théories des relations internationales* », Références, p.313-348.
- Bentreovato Denise (2016), « *Narrating and teaching the nation: The politics of education in pre-and post-genocide Rwanda* », V&R Unipress, p.49-60.
- Bethe Heinrich (1899), « *Bericht über einen Zug nach Ruanda* », Deutsches Kolonialblatt, p.6-12.
- Buzan Barry, Waever Ole et de Wilde Jaap (1998), « *Security: A New Framework for Analysis* », Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- Chrétien Jean-Pierre (1973), « *Christianisme et pouvoirs politiques – Etudes d'histoire religieuse* », Presses Universitaires du Septentrion, p.139-154.
- Chrétien Jean-Pierre (2010), « *L'invention de l'Afrique des Grands Lacs - Une histoire du XXe siècle* », Hommes et sociétés, Karthala, p.147-182.
- Chrétien Jean-Pierre et Kabanda Marcel (2016), « *Rwanda. Racisme et génocide* », Alpha, p.45-79 (Chapitre 2), p.81-122 (Chapitre 3), p.125-164 (Chapitre 4) et p.165-181 (Chapitre 5).
- Chrétien Jean-Pierre, Gasanabo Jean-Damascène (2007), « *Le génocide des Tutsi du Rwanda* », dans « *Comprendre les génocides du XXe siècle, Comparer-enseigner* », Bréal, p.140.

- David Charles-Philippe (2013), « *La guerre et la paix - Approches et enjeux de la sécurité et de la stratégie* », Presses de Sciences Po, p.139-174.
- De Heusch Luc (1971), « Pourquoi l'épouser ? », Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, p.205-225.
- Deschaux-Dutard Delphine (2018), « *Introduction à la sécurité internationale* », Presses universitaires de Grenoble, p.9-22.
- Gakuba Laurent (2015), « *Histoire du Rwanda, XIXe siècle – Règne sanglant de Kigeri IV Rwabugiri (1853-1895)* », Les éditions du Panthéon.
- Giddens Anthony (1979), “*The Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*”, University of California Press.
- Granovetter Mark (2018), “*The sociology of economic life*”, Routledge, p.78-92.
- Jeangène Vilmer Jean-Baptiste (2020), « *Théories des relations internationales* », Presses Universitaires de France, p.43-60 et p.84-93.
- Jyoni Wa Karega Joseph (2011), « Le Rwanda sous la 1^{ère} et la 2^{ème} Républiques (1962-1994) », dans « *Histoire du Rwanda, des origines à la fin du XXe siècle* », Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation (CNUR) – Université Nationale du Rwanda (UNR), p.423-516.
- Kagame Alexis (1972), « *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda de 1853 à 1972* », Butare, Éditions universitaires du Rwanda, p.13-103.
- Legrand Vincent (2007), « *L'altermondialisme à la lumière de la sociologie de l'utopie de Jean Barrea* », dans « *Culture et relations internationales – Liber amicorum Jean Barrea* », Presses universitaires de Louvain, p.1-5.
- Mbonimana Gamaliel (2011), « *Le royaume du Rwanda des origines à 1900* », dans « *Histoire du Rwanda, des origines à la fin du XXe siècle* », Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation (CNUR) – Université Nationale du Rwanda (UNR), p.85-172.
- Mc Sweeney Bill (1999), “*Security, Identity and Interests: A Sociology of International Relations*”, Cambridge University Press.
- Melvern Linda (2010), « *Complicités de génocide, comment le monde a trahi le Rwanda* », Hommes et sociétés, Karthala, p.47-66.
- Minnaert Stefaan (2009), « *Les Pères Blancs et la société Rwandaise durant l'époque coloniale allemande* », dans « *Les Religions au Rwanda, défis, convergences et compétitions* », Editions de l'Université Nationale du Rwanda, p.53-101.
- Misago Kanimba Célestin (2011), « *Préhistoire et peuplement du Rwanda* », dans « *Histoire du Rwanda, des origines à la fin du XXe siècle* », Commission Nationale pour l'Unité et la Réconciliation (CNUR) – Université Nationale du Rwanda (UNR), p.69-70.

- Neufeld Mark (1999), *“The Restructuring of International Relations”*, Cambridge University Press, p.39-69.
- Onuf Nicholas (1989), *« World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations »*, University of South Carolina Press, p.38.
- Piton Florent (2018), *« Le génocide des Tutsi du Rwanda »*, Repères, La Découverte, p.13-32 et p.33-66.
- Rabinovitch Gérard (2009), *« II - De la destructivité humaine »*, Presses Universitaires de France, p.123-130.
- Riutort Philippe (2013), *« Premières leçons de sociologie »*, Presses Universitaires de France, p.63-74.
- Rutayisire Paul (1987), *« La christianisation du Rwanda (1900-1945) - Méthode missionnaire et politique selon Mgr Classe »*, Editions universitaires Fribourg (Suisse).
- Rutayisire Paul (2011), *« Le Rwanda sous la colonisation allemande et belge »*, dans *« Histoire du Rwanda, des origines à la fin du XXe siècle »*, Commission Nationale pour l’Unité et la Réconciliation (CNUR) – Université Nationale du Rwanda (UNR), p.173-422.
- Saur Léon (2007), *« Quelques réflexions sur la politique de quotas au Rwanda »*, dans *« Afrique, terre d’histoire. Au cœur de la recherche avec Jean-Pierre Chrétien »*, Karthala, p.435-455.
- Smith Pierre (1970), *« La lance d’une jeune fille (Mythe et poésie au Rwanda) »*, dans *« Echanges et communications »*, De Gruyter Mouton, p.1381-1408.
- Ternon Yves (2007), *« Guerres et Génocides au XXe siècle »*, Odile Jacob, p.299-303.
- Zarka Jean-Claude (2020), *« Relations internationales »*, 7^{ème} édition, Ellipses, p.11-13.

Articles de revues

- Alcandre Jean-Jacques (2016), *« La Conférence de Berlin 15 novembre 1884 - 26 février 1885 »*, Allemagne d’aujourd’hui 2016/3 (N° 217), p.90-97.
- Bar Joanna & Michał Tymowski (2023), *“Jan Czekanowski, a Polish Anthropologist between Two Eras of European Cultural History”*, *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l’anthropologie*, Paris, p.4.
- Carney J. J. (2012), *“Beyond tribalism: The Hutu-Tutsi question and Catholic rhetoric in colonial Rwanda”*, *Journal of Religion in Africa*, 42(2), p.172-202.
- Chrétien Jean-Pierre (1972), *« Les premiers voyageurs étrangers au Burundi et au Rwanda : les ‘compagnons obscurs’ des ‘explorateurs’ »*, *Afrique & histoire* 2005/2 (vol. 4), p.37-72.
- Chrétien Jean-Pierre (1991), *« Presse libre et propagande raciste au Rwanda. Kangura et ‘les 10 commandements’ »*, *Politique africaine*, vol. 42, no 1, p.109-115.

- Chrétien Jean-Pierre (1996), « *Ethnicité et politique : les crises du Rwanda et du Burundi depuis l'indépendance* », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, Janvier 1996, No. 181, p.111-124.
- Chrétien Jean-Pierre, Audoin-Rouzeau Stéphane, Dumas Hélène (2014), « *Un historien face au génocide des Tutsi* », *Vingtième Siècle, Revue d'histoire* 2014/2 (N° 122), p.23-35.
- De Heusch Luc (1995), « *Rwanda : les responsabilités d'un génocide* », *Le Débat* 1995/2 (n° 84), Éditions Gallimard, p.29-36.
- Derdaele Elodie et Dubuy Mélanie (2022), « *Préface* », *Civitas Europa* 2022/1 (N° 48), p.7-12.
- Dhume Fabrice (2009), « *Racisme, diversité, ethnicité, intégration, discrimination... Petit lexique historique et points d'ancrage problématiques* », *Diversité*, Vol. -, no. Hors-série, p.11-22.
- Dogan Mattei (2010), « *La légitimité politique : nouveauté des critères, anachronisme des théories classiques* », *Revue internationale des sciences sociales* 2010/2 (n° 196), p.21-39.
- Erny Pierre (1974), « *L'enseignement au Rwanda* », *Revue Tiers Monde*, Vol. 15, No. 59/60, *Éducation et Développement : L'école et le Tiers-Monde en 1974* (Juillet-décembre 1974), p.707-722.
- Gahama Joseph (2005), « *Les causes des violences ethniques contemporaines dans l'Afrique des Grands Lacs : une analyse historique et socio-politique* », *Afrika zamani*, volume 13, p.101-115.
- Guichaoua André (2010), « *Rwanda : de la guerre au génocide - Les politiques criminelles au Rwanda (1990-1994)* », *Revue Projet* 2010/6 (n° 319), p.90.
- Hitimana Justine et Kadafi Aimable (2013), « *L'inculcation de l'idéologie du génocide sous le régime de Grégoire Kayibanda au Rwanda (1961-1973)* », *Journal of Oriental and African Studies*, 22, p.199-222.
- Iliffe John (2006), « *Antecedents to Modern Rwanda: The Nyiginya Kingdom, by Jan Vansina* », *The English Historical Review*, Volume CXXI, Issue 491, p.649-650.
- Kabanda Marcel (2023), « *Rwanda. La racialisation de la révolution sociale* », *Le Genre humain* 2023/1 (N° 62), p.61-77.
- Kabwete Mulinda Charles et Nkaka Raphael (2017), « *Royauté sacrée et pouvoir politique dans l'ancien Rwanda* », *Afrika Zamani*, No. 25, p.1-20.
- Kagabo José et Vidal Claudine (1994), « *L'extermination des Rwandais tutsi (The Extermination of Rwandan Tutsi)* », *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 34, Cahier 136, p.537-547.
- Keita Shomarka (2023), « *Tracing a genealogy of ideas, seeing, and not seeing bias: Legacies in science and society of Charles Seligman's biocultural theory of Africa (Hamitic*

hypothesis) and Ashley Montagu's on race", *American Anthropologist*, Vol. 125, Issue 4, p.797-808.

- Kiernan Ben (1999), « *Sur la notion de génocide* », *Le Débat* 1999/2 (n°104), p.179-192.
- Klotz Audie, Lynch Cecelia, Bouyssou Rachel et Smouts Marie-Claude (1999), « *Le constructivisme dans la théorie des relations internationales* », *Critique internationale*, vol. 2., p.51-62.
- Lugan Bernard (1976), « *Causes et effets de la famine 'Rumanura' au Rwanda, 1916-18* », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 10, No. 2, p.347-356.
- Macleod Alex (2004), « *Les études de sécurité : du constructivisme dominant au constructivisme critique* », *Cultures & Conflits*, 54 | été 2004, p.11-49.
- Macleod Alex, Masson, I. et Morin, D. (2004), « *Identité nationale, sécurité et la théorie des relations internationales* », *Études internationales*, 35(1), p.7-24.
- Maquet Jacques-J. (1964), « *La participation de la classe paysanne au mouvement d'indépendance du Rwanda* », *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 4, Cahier 16, p.552-568.
- Mbonimana Gamaliel (1995), « *Ethnies et Eglise Catholique : Le remodelage de la société par l'école missionnaire, 1900-1931* », *Cahier du centre Saint Dominique*, 1, p.55-67.
- Minnaert Stefaan (2008), « *Un regard neuf sur la première fondation des Missionnaires d'Afrique au Rwanda en février 1900* », *Histoire et missions chrétiennes* 2008/4 (n°8), p. 39-66.
- Moreau Defarges Philippe (1993), « *L'Organisation des Nations Unies et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes* », *Politique étrangère*, Automne 1993, Vol. 58, No. 3, p.659-671.
- Mugesera Antoine (2009), « *Les aspects historiques et les grandes controverses de notre histoire* », *Revue d'Histoire de la Shoah* 2009/1(N°190), p.59-66.
- Müller Christel (2014), « *Introduction - La fin de l'ethnicité ?* », *Dialogues d'histoire ancienne* 2014/Supplement10 (S 10), p.15-33.
- Newbury David (1974), « *Les campagnes de Rwabugiri : chronologie et bibliographie* », *Cahiers d'études africaines*, vol. 14, n°53, *Le problème de la domination étatique au Rwanda*, *Histoire et économie*, p.181-191.
- Newbury David (2001), « *Precolonial Burundi and Rwanda: Local Loyalties, Regional Royalties* », *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, No. 2, p.255-314.
- Newbury S. David (1980), « *The Clans of Rwanda: An Historical Hypothesis* », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 50, No. 4, p.389-403.
- Pasquier Emmanuel (2018), « *Droits de l'homme (I)* », *Grief* 2018/1 (N° 5), p.165-173.

- Pedro Teresa (2010), « *Possibilité et réalité de l'idéalisme transcendantal* », Archives de Philosophie 2010/3 (Tome 73), p.403-415.
- Pion Geoffrey et Van Hamme Gilles (2011), « *Les destins divergents de régionalismes flamands et francophones : une perspective historique* », EchoGéo, no 15, p. 1-20.
- Poutignat Philippe et Streiff-Fénart Jocelyne (2015), « *L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés* », Terrains/Théories, 3.
- Ramondy Karine (2022), « *Entretien avec Raphaël Nkaka, historien rwandais* », Matériaux pour l'histoire de notre temps (N° 143-144), p.98-101.
- Reed Wm Cyrus (1995), « *The Rwandan patriotic front: Politics and development in Rwanda. African Issues* », volume 23, no 2, p.48-53.
- Reyntjens Filip (1986), « *La Deuxième République rwandaise : évolution, bilan et perspectives* », Afrika Focus, 2(3-4), p.273-298.
- Richard François (2023), « *Dans la haine, une perversion psychique* », Revue française de psychanalyse 2023/1 (Vol. 87), p.15-25.
- Rivat Emmanuel (2009), « *Bourdieu est-il soluble en Relations internationales ? Le Constructivisme en débat.* », Dynamiques Internationales, no 1, p.1-16.
- Rutayisire Paul (2009), « *Le remodelage de l'espace culturel rwandais par l'Église et la colonisation* », Revue d'Histoire de la Shoah, 190(1), p.83-103.
- Saur Léon (2014), « *'Hutu' et 'Tutsi' : des mots pour quoi dire ?* », Histoire, monde et cultures religieuses 2014/2 (n° 30), p.119-138.
- Semujanga Josias (2003), « *De la construction du Hamite à la mise à mort du Tutsi* », Présence Africaine 2003/1(N°167-168), p.161-182.
- Smith Pierre (1970), « *La Forge de l'intelligence* », L'Homme, T. 10, No. 2 (Apr. - Jun., 1970), p.5-21.
- Ternon Yves (2009), « *Rwanda 1994. Analyse d'un processus génocidaire* », Revue d'Histoire de la Shoah 2009/1(N°190), p.15-57.
- Touré El Hadj (2013), « *Au-delà des fondements politiques du génocide rwandais : une construction historico-socioculturelle de l'ethnisme* », Déviance et Société 2013/4 (Vol. 37), p. 463-485.
- Trigano Shmuel (2008), « *La figure biblique de Ham - Un essai de clarification* », Pardès 2008/1 (N° 44), p.9-16.
- Uvin Peter (2000), « *Rwanda : aide au développement, voile d'ignorance et génocide* », Sciences sociales et coopération en Afrique : les rendez-vous manqués, Nouveau Cahiers de l'iuéd, no 10, p.121-142.
- Uwizeyimana Laurien (2007), « *Rôle politique de la caféiculture au Rwanda* », Editions de l'EHESS, Études rurales 2007/02 - 180 p.171-186.

- Vansina Jan (1998), “*The Politics of History and the Crisis in the Great Lakes*”, Africa Today, Vol. 45, No. 1 (Jan. - Mar. 1998), p.37-44.
- Vidal Claudine (1967), « *Anthropologie et histoire : le cas du Ruanda* », Cahiers Internationaux de Sociologie, Nouvelle Série, Vol. 43 (Juillet-décembre 1967), p.143-157.
- Vidal Claudine (1998), « *Les relations entre Hutus et Tutsis de 1750 à 1973 : période précoloniale, colonisation et indépendance, 'première République'* », Réseau Documentaire International sur la Région des Grands Lacs Africains, Genève, p.1-6.
- Waever Ole (1989), "*Security the Speech Act: Analysing the Politics of a Word*", Copenhagen: Centre for Peace and Conflict Research, Working Paper no. 1989/19.
- Waintrater Régine (2016), « *La ségrégation comme prélude à l’extermination : le génocide des Tutsi au Rwanda* », Cliniques méditerranéennes 2016/2 (n° 94), p.93-102.
- Wendt Alexander (1992), « *Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics* », International Organization, Vol. 46, No. 2, p.394.

Thèses de doctorat et Mémoire de master

- Gasengayire Monique (2002), « *Analyse du discours médiatique et le génocide Rwandais : Kangura et RTLM* », Thèse, National Library of Canada - Bibliothèque nationale du Canada, Ottawa, p.50-80.
- Nisin André (2010-2011), « *Foucault et la catégorisation scientifique des individus au Rwanda (1870-1990) : entre définitions savantes, objectifs politiques et pratiques sociales* », Mémoire de Master 1 LOPHISC, sous la direction de Keucheyan M. Razmig et Thomas M. Jean-Paul, p.29-45.
- Ruzindana Aimable (2003), « *L’église catholique missionnaire et les débuts de la crise ethnique au Rwanda, 1900-1973* », Thèse de maîtrise en Histoire soutenue à la Faculté des Etudes Supérieures et Post-doctorales de l’Université d’Ottawa, 19 février 2003, Bibliothèque nationale du Canada.

Article de journal

- Ndekezi Bonaparte (1992), « *Le Hutu face à la menace tutsi : un seul espoir, le C.D.R.* », Kangura Magazine no 9, Mars 1992, p.8.

Sources en ligne

- Amateka Y’U Rwanda (2022), « *Rwabugiri et ses expéditions meurtrières dans la Région des Grands Lacs Africains* », Kaburame, 15/10/2022, Histoire des rois,

<https://amateka.net/rwabugiri-et-ses-expeditions-meurtrieres-dans-la-region-des-grands-lacs-africains/>

- Amateka Y’U Rwanda (2019), « Les Missions Catholiques et l’Enseignement », Les Missionnaires, 17/08/2019, <https://amateka.net/les-missions-catholiques-et-lenseignement/>
- Le Canapé (2023), « Rwanda : Umuganura, célébrée sous le signe de l’Unité Nationale », Gérard Rugambwa, 05/08/2023, <https://lecanape.rw/rwanda-umuganura-celebree-sous-le-signe-de-lunite-nationale/>

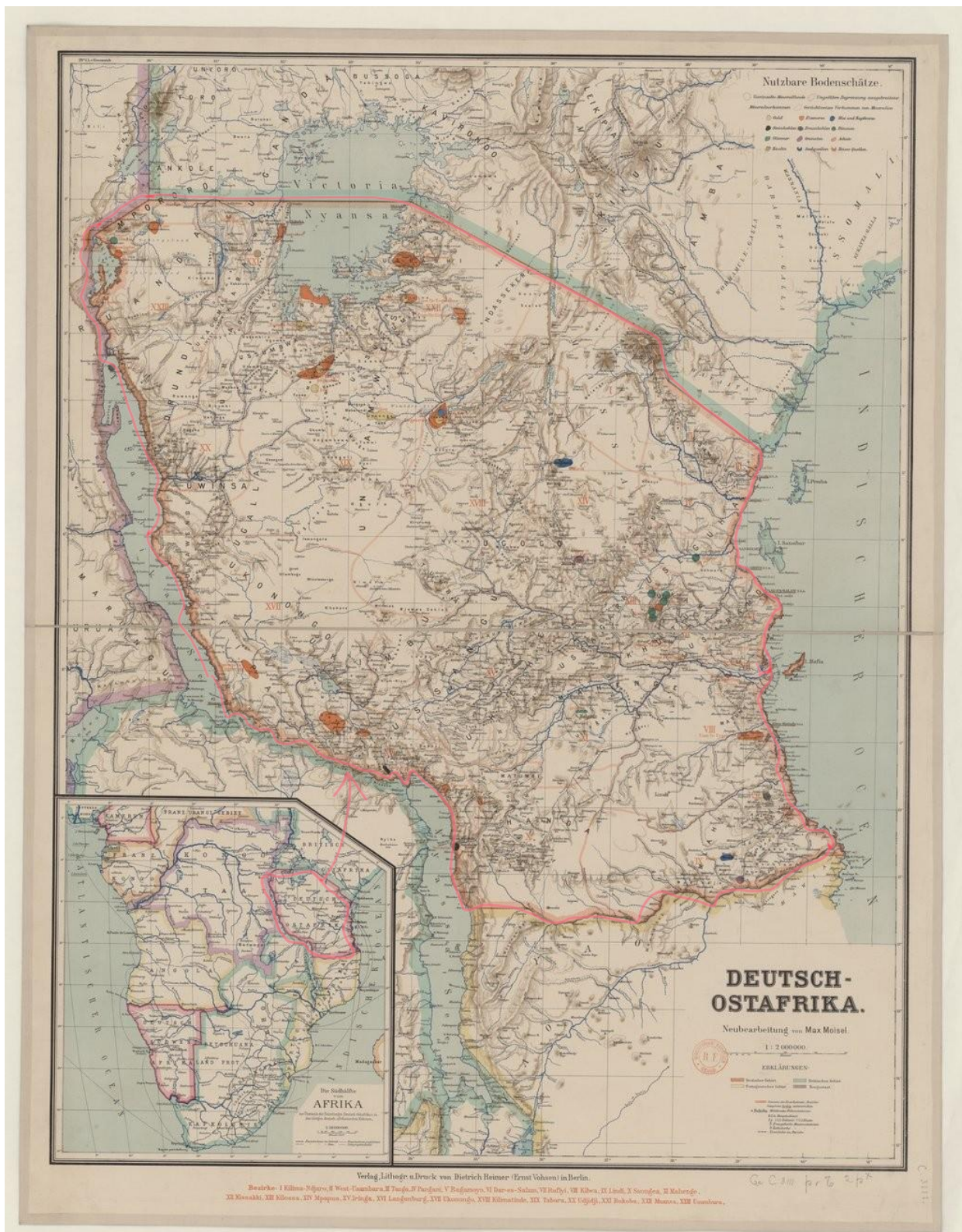
ANNEXES

Annexe 1 – Carte du Rwanda et du Burundi, permettant de situer l'île Ijwi ou Idjwi, dans le lac Kivu, entre les frontières du Zaïre (aujourd'hui, République Démocratique du Congo - RDC) et du Rwanda. Île qui fait aujourd'hui partie du territoire congolais.



Source : Mappemonde.net, « Rwanda carte : Informations géographiques et démographiques », <https://www.mappemonde.net/carte-afrique/rwanda-carte/>

Annexe 2 – Carte historique de l’Afrique orientale allemande, regroupant le Rwanda, le Burundi et la Tanzanie actuels (tracés rose/orangé).



Source : Gallica, Bibliothèque nationale de France, « *Deutsch Ostafrika / Neubearbeitung von Max Moisel* » (1903),
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53060409m/f1.item.r=%22afrique%20orientale%20allemande%22ruandaburundi.zoom#>

Annexe 3 – Extrait du « Manifeste des Bahutu » (1957).

Voici le texte intégral du Manifeste des Bahutu, tel qu'il a paru dans: F.Nkundabagenzi, Rwanda Politique. Les Dossiers du C.R.I.S.P. Bruxelles 1962.

Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Ruanda

24 mars 1957

Des rumeurs seront déjà parvenues à l'autorité du Gouvernement par la presse et peut-être aussi par la parole au sujet de la situation actuelle des relations muhutu-mututsi au Ruanda. Inconscientes ou non, elles touchent un problème qui nous paraît grave, problème qui pourrait déparer ou peut-être même un jour torpiller l'oeuvre si grandiose que la Belgique réalise au Ruanda. Le problème racial indigène est sans doute d'ordre intérieur, mais qu'est-ce qui reste intérieur ou local à l'âge où le monde en arrive! Comment peut-il rester caché au moment où les complications politiques indigènes et européennes semblent s'affronter? Aux complications politiques, sociales et économiques s'ajoute l'élément race dont l'aigreur semble s'accroître de plus en plus. En effet, par le canal de la culture, les avantages de la civilisation actuelle semblent se diriger carrément d'un côté, - le côté mututsi - préparant ainsi plus de difficultés dans l'avenir que ce qu'on se plaît à appeler aujourd'hui "les problèmes qui divisent". Il ne servirait en effet à rien de durable de solutionner le problème mututsi-belge si l'on laisse le problème fondamental mututsi-muhutu.

C'est à ce problème que nous voulons contribuer à apporter quelques éclaircissements. Il nous a paru constructif d'en montrer en quelques mots les réalités angoissantes à l'Autorité Tutélaire qui est ici pour toute la population et non pour une caste qui représente à peine 14% des habitants.

98

La situation est en fait le résultat de la situation créée par l'ancienne structure politico-sociale du Ruanda, en particulier le buhake, et de l'application à fond et généralisée de l'administration indirecte, ainsi que par la disparition de certaines institutions sociales anciennes qui ont été effacées sans qu'on ait permis à des institutions modernes, occidentales correspondantes de s'établir et de compenser. Aussi serions-nous heureux de voir s'établir rapidement le syndicalisme aider et encourager la formation d'une classe moyenne forte. La peur, le complexe d'infériorité et le besoin "atavique" d'un tuteur, attribués à l'essence du Muhutu, si tant est vrai qu'ils sont une réalité, sont des séquelles du système féodal. A supposer leur réalité, la civilisation qu'apportent les Belges n'aurait réalisé grand'chose, s'il n'était fait des efforts positifs pour lever effectivement ces obstacles à l'émancipation du Ruanda intégral.

I.-Objections prétextées contre la promotion muhutu

Contre l'ascension du Muhutu, nombreuses sont les objections qu'on présente. Sans ignorer les déficiences du Muhutu, nous pensons que chaque race et chaque classe a les siennes et nous voudrions une action qui les corrige au lieu de refouler systématiquement les Bahutu dans une situation éternellement inférieure. On prétexte spécialement:

a) "Que les Bahutu furent chefs dans le pays." - Anachronisme raffiné que le présent ne peut confirmer suffisamment.

b) "Les vertus sociales du Mututsi qui le présenteraient comme *natus ad imperium!*" - La même vertu peut être présentée autrement par un Italien que par un Allemand, par un Anglais que par un Japonais, par un Flamand que par un Wallon.

c) "Qu'ont fait les Bahutu évolués pour l'ascension de leurs congénaires?" - C'est une question d'atmosphère et du

99

Source : France Génocide Tutsi, « Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Ruanda [Le manifeste des Bahutu] », Fiche Numéro 310, <https://francegenocidetutsi.org/ManifesteBahutu24mars1957.html>.fr

buhake particulièrement qui a souvent influencé le système des nominations. Ensuite le manque de liberté suffisante d'initiative dans une structure absolutiste, l'infériorité économique imposée au Muhutu par les structures sociales, les fonctions systématiquement subalternes où ils sont tenus, handicapent tout essai du Muhutu pour ses congénaires.

d) "Que diable ils présentent leurs candidatures ou attendent que le complexe d'infériorité soit liquidé". - Les candidatures supposent un sens démocratique, ou alors il faut ignorer ce que ce prétexte peut laisser entendre de tendance au buhake que les gens ont abandonné (sans pour cela abandonner le respect de l'autorité).

A ce sujet, il faudrait rappeler la réflexion d'un hamite notable: "Il ne faudrait pas que les Bahutu soient élevés par les soins du blanc, mais par la méthode traditionnelle du Mututsi!" Nous ne pensons pas que l'ancien ennoblissement soit une pratique à ressusciter dans la rencontre Europe-Afrique.

e) "Et les foules suivront." - L'interaction élite-masse est indéniable, mais à condition que l'élite soit de la masse. Au fond du problème il s'agit d'un colonialisme à deux étages: le Muhutu devant supporter le hamite et sa domination et l'Européen et ses lois passant systématiquement par le canal mututsi (leta mbirigi et leta ntutsi)! La méthode de la remorque "blanc-hamite-muhutu" est à exclure. Des exemples ont pu montrer que "les foules" ne suivent pas automatiquement toujours.

f) "L'union, condition de front commun et unique pour l'indépendance du pays, doit faire taire toutes les revendications bahutu." - Il est fort douteux que l'union de cette manière, le parti unique, soit vraiment nécessaire si en fait l'émancipation est fruit mûr! - Ajoutons que la section de la population que le départ de l'Européen pourrait réduire dans une servitude pire que la première, aurait tout au moins le droit de s'abstenir de coopérer à l'indépendance autrement que par des efforts de travail acharné et de manifestations des

100

déficiences qu'il lui semble nécessaire de soigner d'abord.

II.-En quoi consiste le problème racial indigène?

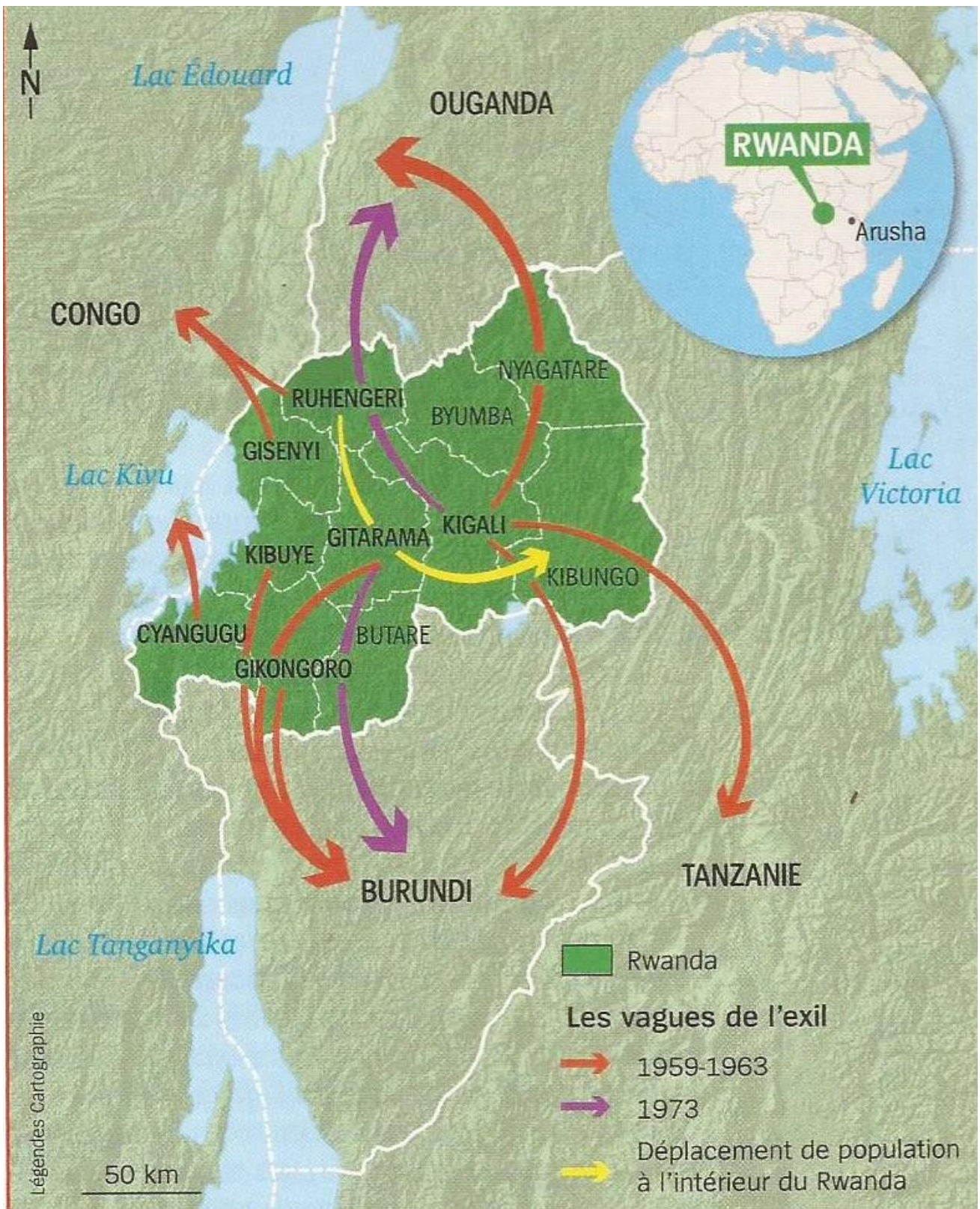
D'aucuns se sont demandés s'il s'agit là d'un conflit social ou d'un conflit racial. Nous pensons que c'est de la littérature. Dans la réalité des choses et dans les réflexions des gens, il est l'un et l'autre. On pourrait cependant le préciser: le problème est avant tout un problème de monopole politique dont dispose une race, le mututsi; monopole politique qui, étant donné l'ensemble des structures actuelles, devient un monopole économique et social; monopole politique, économique et social qui, vu les sélections de facto dans l'Enseignement, parvient à être un monopole culturel, au grand désespoir des Bahutu qui se voient condamnés à rester d'éternels manoeuvres subalternes, et pis encore, après une indépendance éventuelle qu'ils auront aidé à conquérir sans savoir ce qu'ils font. Le buhake est sans doute supprimé, mais il est mieux remplacé par ce monopole total qui, en grande partie, occasionne les abus dont la population se plaint.

-*Monopole politique.*- Les prétendus anciens chefs bahutu ne furent que des exceptions, pour confirmer la règle! Et les occasions qui permettaient même ces exceptions n'existent plus: il ne s'agit évidemment pas de rétablir la vieille coutume de l'ennoblissement des Bahutu. Quant aux fameux métissages ou "mutations" de bahutu en hamites, la statistique, une généalogie bien établie et peut-être aussi les médecins, peuvent seuls donner des précisions objectives et assez solides pour réfuter le sens commun auquel on se réfère pourtant pour bien d'autres choses.

-*Monopole économique et social.*- Les privilèges de son frère qui commande la colline ont toujours concouru à rehausser le Mututsi privé. Certaines fonctions sociales furent même "réservées" à la noblesse et la civilisation actuelle, par l'administration indirecte, n'a fait que renforcer et quasi

101

Annexe 4 – Carte des différentes vagues d'exil de réfugiés rwandais vers les pays voisins (1959 et 1973).



Source : Amalthée – Le média lycéen de Beaupré et d'ailleurs, « *Le génocide des Tutsi : quelle histoire ?* », 05/04/2024, <https://www.amalthee.info/single-post/le-g%C3%A9nocide-des-tutsi-quelle-histoire>



KANGURA

100 FRW



**PEREZIDA
YAVUZE KO HARI
ABIGIRA BA NYONI
NYINSHI.**



ESE ABA BAGABO

HARI ICYO BAZABIMUFASHAMO ???

KA KANAMA KARI KAYOBOWE NA NKUBITO ALPHONSE NGO KABA
KARAREKUYE INKOTANYI N'IBYITSO BYAZO, KIYUHA ICYUYA
KURUSHA ABAKIBIZE BAZIBATA.



LA PROBLEMATIQUE DU PROTOCOLE DE LA RECONCILIATION
NATIONALE ENTRE LES RWANDAIS VUE PAR J.H. GITERA.

BIMENSUEL INDEPENDANT
REDACTION GISENYI INFO. B.P. 719
GISENYI

N° 6

Donnerstag 100 FRW
KANGURA
RUE DE LA PAIX
100 FRW
KANGURA

Source : France Génocide Tutsi, « Voici les 10 commandements [Kangura No. 6] », Fiche Numéro 31469, <https://francegenocidetutsi.org/KanguraLes10Commandements121990.html>

5. VOICI LES 10 COMMANDEMENTS.

1. Tout Muhutu doit savoir que Umututsikazi⁽¹⁾ où qu'elle soit, travaille à la solde de son ethnique tutsi. Par conséquent, est traître tout Muhutu :

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

2. Tout Muhutu doit savoir que nos filles Bahutukazi⁽²⁾ sont plus dignes et plus consciencieuses dans leur rôle de femme, d'épouse et de mère de famille. Ne sont-elles pas jolies, bonnes secrétaires et plus honnêtes !

3. Bahutukazi, soyez vigilantes et ramenez vos maris, vos frères et vos fils à la raison.

4. Tout Muhutu doit savoir que tout Mututsi⁽³⁾ est malhonnête dans les affaires. Il ne vise que la suprématie de son ethnique.

« RIZABARA UWARIRAYE »

Par conséquent, est traître tout

Muhutu :

- qui fait alliance avec les Batutsi dans ses affaires;
- qui investit son argent ou l'argent de l'Etat dans une entreprise d'un Mututsi;
- qui prête ou emprunte de l'argent à un Mututsi;
- qui accorde aux Batutsi des faveurs dans les affaires (l'octroi des licences d'importation, des prêts bancaires, des parcelles de construction, des marchés publics...)

5. Les postes stratégiques tant politiques, administratifs, économiques, militaires et de sécurité doivent être confiés aux Bahutu.

6. Le secteur de l'Enseignement (élèves, étudiants, enseignants) doit être majoritairement Hutu.

7. Les Forces Armées Rwandaises doivent être exclusivement Hutu. L'expérience de la guerre d'octobre 1990 nous l'enseigne. Aucun militaire ne doit épouser une Mututsikazi.

8. Les Bahutu doivent cesser d'avoir pitié des Batutsi.

9. - Les Bahutu, où qu'ils soient, doivent être unis, solidaires et préoccupés du sort de leurs frères Bahutu.

Les Bahutu de l'intérieur et de l'extérieur du Rwanda doivent rechercher constamment des amis et des alliés pour la Cause Hutu, à commencer par leurs frères bantous.

- Ils doivent constamment contrecarrer la propagande tutsi.

- Les Bahutu doivent être fermes: vigilants contre leur ennemi commun tutsi.

10. La Révolution Sociale de 1959, le Référendum de 1961, et l'Idéologie Hutu, doivent être enseignés à tout Muhutu et à tous les niveaux.

Tout Muhutu doit diffuser largement la présente idéologie.

Est traître tout Muhutu qui persécutera son frère Muhutu pour avoir lu, diffusé et enseigné cette idéologie.

- 1 - homme d'ethnie hutu
 2 - femme d'ethnie tutsi
 3 - - - hutu
 4 - homme - tutsi

Résumé : Depuis 1994, le génocide rwandais a suscité de nombreuses études et de recherches multiples. Ce travail ne traite pas directement du génocide en particulier mais se concentre sur la période qui l'a précédé, en explorant des éléments ayant pu contribuer à son déclenchement. L'analyse se focalise ainsi plus précisément sur l'influence potentielle de l'idéologie hamitique, un mythe profondément raciste et développé par les Européens. En se concentrant sur trois périodes distinctes, à savoir, l'ère précoloniale, l'ère coloniale et mandataire et l'ère d'indépendance, ce mémoire développe des concepts tels que l'identité nationale, la sécurité ou encore, l'ethnicité, à la lumière des événements marquants de ces périodes, eux-mêmes influencés à divers degrés, par la diffusion du mythe hamitique. Cette approche constructiviste met en avant le rôle central des idées et croyances dans l'analyse des origines du génocide rwandais de 1994.

Mots-clés : Rwanda - Tutsi - mythe hamitique – ethnicité – colonialisme