

Les racines de la violence contemporaine en Afrique

Perspective historique : des guerres héroïques aux massacres interethniques ?

QUAND on parle de violence dans l'Afrique d'aujourd'hui, on ne pense pas en premier lieu à la série des coups d'État militaires, réalisés souvent sans coup férir : un message accompagné de musiques martiales à la radio-diffusion nationale suffit. Même si l'on n'oublie pas les anciens dirigeants et leurs alliés supposés, que l'on retrouve emprisonnés, déportés, exilés, parfois assassinés sur le moment ou plus tard dans la discrétion de leurs lieux d'internement, il faut reconnaître que le nombre des victimes est très limité.

La violence qui hante les esprits et occupe épisodiquement la une de la presse internationale, c'est celle qui touche des groupes entiers : les massacres collectifs, la répression et la torture institutionnalisées, les tueries opposant groupes religieux ou ethniques, bref le sang versé parmi des populations civiles terrorisées et piégées dans des situations impossibles, sont des événements marqués du sceau de la barbarie aux yeux des spectateurs européens habitués, chez eux, à un demi-siècle de paix. En outre, oubliant l'antimodèle des deux guerres mondiales déclenchées à partir du champ européen, notre regard ethnographique nous a habitués au scénario en deux actes : l'Afrique traditionnelle déchirée par des « guerres tribales » incessantes, puis la « paix coloniale » instaurant peu à peu la prospérité et le progrès. Les violences de l'après-indépendance sont donc volontiers classées au chapitre des résurgences du passé, des séquelles d'une sauvagerie mal refoulée. Comme il y a un siècle, la tentation est grande de traiter ce phé-

nomène en termes philanthropiques, de l'assistance sanitaire au « devoir d'ingérence ».

Les héritages historiques sont pourtant plus complexes qu'on ne l'imagine dans les dyptiques stéréotypés sur la tradition et la modernité, qu'il s'agisse du scénario de la paix coloniale ou de celui, non moins simpliste, de l'idylle précoloniale qui aurait été brisée par les brutalités calculées ou aveugles de l'impérialisme.

Les guerres d'antan, narrées dans les traditions orales, ont certes l'allure de conflits homériques : l'enflure héroïque des récits de hauts faits, la dimension tragique des défaites ou la joie des vainqueurs cachent mal la dimension restreinte des confrontations et le nombre modeste des morts. Dans les sociétés sans pouvoir centralisé, les luttes entre groupes lignagers ou villages reviennent avec la régularité des saisons et suivent un véritable rituel à la fois religieux et social ; elles visent moins à la destruction de l'adversaire qu'à entretenir le respect, à défendre ou étendre un terrain de chasse ou de pâture, voire à râfler du bétail ou des femmes ; elles prennent même parfois un tour ludique, comme si la violence contrôlée était une initiation nécessaire à la vie en société.

Entre les formations monarchiques, « royaumes » ou « empires », le recours à la guerre apparaît alors comme une expression du pouvoir étatique, un moyen d'affirmer un rapport hiérarchique, d'assurer une dépendance tributaire, de contrôler un enjeu économique (un axe commercial, une saline importante...), voire comme une forme de la vie politique, une méthode de redéfinition des relations internes entre les puissants, sans que, là encore, les effets destructifs du recours à la violence soient massifs. Il faudrait néanmoins approfondir certaines situations, visibles notamment pour le XIX^e siècle : la formation de nouveaux domaines « impériaux » (par exemple, celui de Samori ou, surtout, celui des leaders zoulous), les guerres saintes islamiques, l'extension de la traite continentale en Afrique orientale et centrale ou la conjonction de conflits ancestraux (par exemple, des guerres de succession dynastique) avec l'irruption de nouveaux facteurs de destruction (armes à feu, razzias d'esclaves, épidémies) pouvaient aboutir à la ruine économique de régions entières, à des famines, à des mortalités, à des exodes massifs et à la dislocation des familles, et ne laisser dans la mémoire collective (quand elle a pu subsister !) que le souvenir amer du malheur, de la mort et du chaos (1).

La violence de l'époque coloniale ne se présente pas non plus

(1) Impossible de multiplier ici les exemples précis. On se reportera, sur la guerre en Afrique, à trois ouvrages collectifs : B.A. Ogot (éd.), *War and Society in Africa*, Londres, F. Cass, 1972. J. Bazin et E. Ter-

ray (éds.), *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Paris, Éd. des archives contemporaines, 1982. « Guerres en Afrique noire », numéro spécial de *Cultures et développement*, XVI, 3-4, 1984, présenté par C. Rivière.

de manière uniforme. Même si les salves des armes automatiques ont laissé parfois des souvenirs horrifiés dans des récits déjà formalisés en traditions (2), quelques dizaines de morts prennent l'ampleur d'un Waterloo. En revanche, les répressions des résistances ultérieures (de l'extermination des Hereros dans le Sud-Ouest africain allemand à la répression française à Madagascar en 1947-1948) et les innombrables et obscures victimes des systèmes coloniaux les plus abusifs (dans les deux Congo par exemple), qui sont évoquées avec plus d'embarras ou de rancœur, ont fait des victimes par dizaines de milliers.

Pourtant, on pourrait se demander, de manière apparemment paradoxale, si le résultat le plus négatif de l'intervention du régime colonial, dans sa forme policière, n'a pas été, dans plusieurs cas, d'avoir mis fin à des conflits et d'avoir gelé une situation, particulièrement fluide au milieu du XIX^e siècle, en bloquant des évolutions politiques et des cristallisations étatiques régionales. Les rivalités interafricaines et leurs enjeux ont été traités en termes quasi naturalistes, comme les aires de parcours compartimentées de différentes espèces animales, en l'occurrence celles des « tribus indigènes » que l'on entreprit de définir, de délimiter et de cantonner. Le fossé entre Blancs et Noirs se doublait d'une série de démarcations décrétées immuables entre des groupes figés dans une identité « ethnique », dûment fichée et numérotée. La paix coloniale était un peu la paix d'un jardin d'acclimatation dont les résidents étaient, au moins en principe, soigneusement séparés par des barrières de protection. L'illusion coloniale n'était-elle pas de faire en Afrique l'économie des dynamiques nationalitaires, tout en réservant le privilège de la guerre au concert des Puissances ? L'arbitraire relatif des découpages frontaliers, qui sont toujours des « cicatrices de l'histoire », est finalement secondaire par rapport à ce blocage politico-culturel.

Or, les violences qui font l'objet de nos préoccupations actuelles concernent précisément le déchaînement d'antagonismes d'allure irréductible et dont on voit mal le débouché raisonnable, la répétition de massacres qui n'en finissent pas et qui semblent l'expression de frustrations plus que le résultat de projets. La liste des points chauds prend la forme d'une litanie nécrologique : Biafra, Zaïre, Sud-Soudan, Éthiopie, Angola, Mozambique, Rwanda, Burundi, Afrique du Sud, Liberia, Somalie... Non pas le tableau des coups d'État, mais la violence mise en œuvre au quotidien et impliquant des millions de personnes, avec déjà des centaines de

(2) Par exemple, au Burundi, les paysans qui avaient été des guerriers du roi Mwezi (fin du XIX^e siècle) comparaient leur résistance victorieuse, avec des arcs et des lan-

ces, aux traitants venus de Zanzibar, équipés de fusils à piston, avec leur défaite instantanée devant les mitrailleuses des tirailleurs allemands.

milliers de victimes, martyrs des trente années de l'après-indépendance.

« *Les hommes ressemblent plus à leur temps qu'à leurs pères* », rappelait M. Bloch. Il est aussi dérisoire d'assimiler ces tueries à des atavismes ancestraux que de les réduire à des manipulations coloniales, sans pour autant être myope sur les héritages historiques. Le problème ne se pose pas en des termes radicalement différents de l'expérience européenne. Les guerres mondiales du XX^e siècle ont, en quelques années, tué plus massivement que les expéditions seigneuriales de l'époque féodale. Mais va-t-on oublier les atrocités des guerres de religion, la Guerre de Trente ans (objet des gravures sur *Les misères de la guerre* de Jacques Callot au XVII^e siècle avant d'inspirer la *Mère Courage* de Berthold Brecht), la dévastation du Palatinat par les troupes de Louis XIV en 1689, sans parler de l'épopée napoléonienne ou de la Guerre de sécession ? Dans ses réflexions sur les débuts de la Seconde Guerre mondiale, avant d'avoir pu connaître l'ampleur et l'horreur du génocide juif, M. Bloch pouvait écrire (3) :

« *Assurément, dans l'intensité et surtout la rapidité, le bombardier ailé, comme fléau destructeur, n'a pas de précédent. Mais le temps n'est pas si loin où les guerres entassaient, communément, beaucoup plus de victimes parmi les campagnes, pillées et affamées, ou le long des rues des villes mises à sac que dans les rangs mêmes des combattants. Seuls, quelques lecteurs de vieux grimoires s'en souvenaient. Le proche passé est, pour l'homme moyen, un commode écran ; il lui cache les lointains de l'histoire et leurs tragiques possibilités de renouvellement.* »

La question n'est donc pas de savoir si le sang versé dans l'Afrique des années 1960-1990 est une séquelle du passé ou un déséquilibre de la modernité, mais d'essayer de situer l'expérience actuelle dans une perspective historique globale susceptible de rendre compte des spécificités de notre époque. La chanson en Afrique ne révèle que trop une situation nouée autour de la violence : des bavures des « *brigadiers Sabari* » aux arrogances des tenants de la « *Kalachnikov love* » chez Alpha Blondy, de « *sorrow, tears and blood* » de Fela à « *l'ancien combattant* » de Zao qui voit « bomber » tout ce qu'il aime, on perçoit que « la situation est bloquée », pour reprendre le titre de cette fameuse peinture zaïroise où un infortuné est perché sur une branche, coincé entre un léopard et un crocodile qui l'attendent en bas et un serpent qui monte vers lui. Partout « ça va mal », nous répétait A. Mbembe à la réunion de

(3) M. Bloch, *L'étrange défaite*, Paris, Albin Michel, 1957.

Politique africaine à Bordeaux. Voilà donc la crise qu'il faut cerner, sans explications préétablies.

Crispations autour du pouvoir à garder ou à conquérir

Même dans le cas, exceptionnel, où un conflit externe éclate entre deux pays voisins (par exemple entre Mali et Burkina Faso en 1985-1986, ou entre Sénégal et Mauritanie en 1989), le ressort de la violence armée est toujours lié à des enjeux politiques internes. Il s'agit soit de préserver ou de renforcer un pouvoir établi, soit d'entrer en dissidence avec lui. La guerre dans l'Afrique contemporaine est essentiellement « civile ». La nature du système étatique est donc au cœur des conflits et on peut en rappeler ici deux aspects fondamentaux, tels qu'ils sont analysés par exemple dans les ouvrages de J.-F. Bayart ou de A. Mbembe (4) : l'État comme lieu de l'enrichissement (« la gouvernementalité du ventre ») et l'État comme monopole de la vérité (« l'État-théologien »).

Dans la mesure où toute richesse essentielle transite par l'État (les prébendes, les contrats, les licences, les capacités de détournement et de fraude), la réussite sociale suppose l'accès à la « bourgeoisie directoriale » ou à ses couloirs. Les postes politiques et administratifs constituent donc les bases des différents échelons d'une nomenclature de privilégiés qui, par définition, doit en tenir éloignés d'autres candidats. Cette conception « consommatrice » de la chose publique débouche sur la violence, soit pour entretenir les situations acquises, soit pour les renverser au profit d'autres groupes frustrés. La rivalité politique prend donc la forme d'une confrontation de factions, sans autre projet que de se sentir mieux à même que les autres de « gérer » le gâteau national, c'est-à-dire le complexe bureaucratique hérité de la colonisation. Dans ces factions, cadres politiques et hommes de main peuvent articuler leur action, mais ils doivent aussi impliquer, pour faire nombre, des clientèles populaires ralliées sur la base des sentiments ethniques, religieux ou régionaux et des miettes qu'elles peuvent effectivement attendre d'eux. Cette logique de mafia est l'antinomie du pluralisme : en effet, le système des dépouilles poussé à l'extrême exclut toute possibilité normale d'alternance, si ce n'est à l'issue d'une crise violente et pour reconstruire le lendemain le même système en d'autres mains.

Le réseau qui constitue l'État se veut en outre énonciateur de la vérité, despote éclairé, garant du progrès et de la diffusion des

(4) J.-F. Bayart, *L'État en Afrique*, Paris, Fayard, 1989. A. Mbembe, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, notamment pp. 127-177.

lumières de la modernité, mais aussi détenteur de « l'authenticité » de la culture ancestrale. Le Président et les agents de l'État affirment à la fois leur vocation à « encadrer » pour leur bien les populations selon les modèles proposés par les partenaires étrangers coopérant à son « développement » et à incarner la tradition des « chefs » africains. Ce double discours permet de dénoncer la dégradation morale et les désordres de la ville moderne au nom des « valeurs traditionnelles », tout en traitant avec condescendance les méthodes « traditionnelles » du monde rural que l'on prétend respecter. Le ruralisme, si vanté dans des pays comme le Rwanda ou le Burundi, a permis souvent de fonder la méfiance à l'égard des intellectuels ou des milieux d'affaires tentés de prendre leur autonomie dans la société civile, sans pour autant décentraliser le pouvoir dans le sens d'une autogestion réelle des circonscriptions rurales ou des collectivités paysannes. Cette récapitulation du projet de la société et de son histoire se situe aussi bien dans la ligne de « l'ingénierie sociale » des administrateurs coloniaux (avec les compétences agronomiques et ethnographiques dont ils se targuaient) que dans celle des « tyrannies » de nombre de potentats « modernes » de l'Afrique du XIX^e siècle. C'est en ce sens qu'A. Mbembe a pu suggérer que tous les régimes africains, quelle qu'ait été la « couleur » affichée, ont pratiqué une sorte de léninisme primaire (5) : culte du chef, idéologie monolithique et slogans, parti unique et centralisme démocratique, services de sécurité omniprésents... Le contrôle quasi totalitaire des enjeux symboliques du pouvoir est aussi un défi à toute éventualité d'alternance et une incitation à des violences radicales, porteuses d'intégrismes idéologiques aussi virulents (6). De ce point de vue, il est aussi hasardeux de vouloir distinguer des « violences révolutionnaires » et des « tueries sauvages » (7) que de disserter sur l'opposition entre « régimes modérés » et « régimes révolutionnaires » en Afrique noire.

Fixation diabolique ou quasi-animale de l'image de l'Autre

Si le modèle marxiste des luttes de classes peut s'appliquer à des situations africaines, c'est lorsque des violences contestataires de l'ordre établi débouchent dialectiquement sur une définition nouvelle des rapports sociaux et politiques. Or, dans pratiquement tous

(5) « L'Afrique noire va implorer », *Le Monde diplomatique*, avril 1990, p. 10.

(6) Voir l'exemple des rébellions congolaises des années soixante : C. Coquery-Vidrovitch, A. Forest, H. Weiss (éds.), *Rébellions-révolution au Zaïre, 1963-1965*, Paris, L'Harmattan, 1987, 2 vol.

(7) Voir l'opposition stéréotypée proposée par R. Lemarchand pour le Rwanda et le Burundi dans sa note sur « la violence politique » in C. Coulon et D.-C. Martin (éds.), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 205-207.

les cas, les guerres civiles évoquées ici aboutissent à des impasses : la dictature éthiopienne collectivise le contrôle de la terre sans réussir à démocratiser réellement les campagnes, en proie à tous les déchirements que l'on connaît ; la chute de la dictature maffieuse de Mogadiscio est suivie d'un chaos de luttes politico-claniques ; les régimes de Maputo et de Luanda se heurtent à des guérillas dont l'ouverture démocratique est pour le moins discutable ; les mouvements noirs sud-africains sont empêtrés dans des tueries « tribalistes » ; les leaders de l'opposition à l'ancien régime de Doe au Liberia n'ont que la mort à la bouche quand ils sont interrogés sur leurs projets ; la Révolution rwandaise de 1959 a remplacé une monarchie féodo-coloniale tutsi par une démocratie ethnique hutu assurant à coup de quotas et de fichages la marginalisation sociale et l'exclusion politique de la minorité tutsi ; la prédominance d'un réseau politique sara au Tchad a été remplacée par une guerre longtemps sans fin entre des factions toubou. Chaque fois, la cible essentielle des « rébellions » ou des « révolutions » n'est pas un système ou un régime, mais un groupe humain, toute une partie de la population englobée dans une vindicte collective et héréditaire. Le produit le plus évident de ces violences est le nombre des réfugiés en Afrique : environ trois millions au début des années 1980 (8), chiffre largement sous-estimé vu le nombre des exilés non enregistrés dans des camps.

Le nombre des réfugiés et des morts produits par ces crises ne fait que refléter le caractère global des mouvements qui les déclenchent : des couples infernaux se cristallisent impliquant des populations entières, hommes et femmes, vieillards et enfants : Lunda contre Luba, Ibo contre Haoussa, Langi contre Baganda, Hutu contre Tutsi, Mano contre Krahn... D'autres segmentations peuvent surgir dans le feu de l'action ou dans l'exploitation du pouvoir : Nuer contre Dinka au Sud-Soudan, Ibo contre Efik au Biafra, Hutu du nord-ouest contre Hutu du Sud au Rwanda... Ces situations de globalisation font ensuite la chronique des horreurs quotidiennes : à l'ombre de discours nationalistes ou populistes, on est arrêté ou tué pour sa seule origine, au Nigeria, au Liberia, au Burundi...

En juin 1967, le secrétaire provincial de Calabar (Biafra), lui-même ibo, s'adressa au peuple de cette ville... « Vous déclarez que vous voulez votre propre État. Je vous assure que si jamais les troupes fédérales entrent ici pour accomplir cette folle idée, il n'y restera plus rien de vivant sauf l'herbe et le gazon,

(8) CIMADE, INODEP, MINK, *Afrique, terre des réfugiés. Que faire ?*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 37.

car nous aurons rasé votre cité, aplani votre terre et tué tous les Efiks. » (9)

« D'après son nom, il était du comté de Grand-Geddeh, donc c'était un Krahn », explique calmement « Destroyer » — « Destructeur » — un soldat rebelle chargé de contrôler les réfugiés qui fuient Monrovia. William Weah était — peut-être — un Krahn. Il était donc — peut-être — de la même tribu que le président Samuel Doe. Soupçons fatals aux yeux des hommes de Charles Taylor. William Weah est mort, vendredi 3 août (1990), à cause de son nom... « C'est un incident », commente, le soir même, Charles Taylor lorsqu'on lui relate la scène (10).

Kanabugiri, colline de la commune de Ntega, au Burundi, un paysan hutu, Zacharie, raconte ce qui s'est passé en août 1988 : « Moi j'étais à la maison le 15 août. C'est là que ça a commencé. On a entendu des cris venant de l'autre colline. Certains « coupaient » (tuaient), d'autres brûlaient... Ils cherchaient les gens de l'ethnie tutsi... Ces monstres sont venus de l'autre colline... Ils tuaient systématiquement. Ils tuaient complètement. Dans ces habitations là par exemple ils ont tué les trois personnes... Ensuite les militaires sont venus punir ceux qui avaient brûlé, coupé, et nous, nous avons été victimes de leur vengeance... Ces soldats ont mis le feu chez nous alors que nous n'avons rien fait de mal... Ils ont tout ravagé. Regardez par exemple sur l'autre colline, ils ont brûlé sept habitations... » (11).

Dans chaque cas, des justifications sociales et politiques sont avancées, drapées dans un vocabulaire bureaucratique, juridique et idéologique (conservateur ou révolutionnaire), qui rende présentable la cause sur le plan international. Que l'on compare les propos officiels des autorités burundaises et rwandaises durant les conflits politico-ethniques qui ont déchiré leurs pays, respectivement en 1972 et en 1990 :

« Nous informons l'opinion internationale sur le fait que le gouvernement burundais s'est strictement conformé à la loi de notre code pénal qui reconnaît la responsabilité individuelle de tout citoyen. Il a infligé une punition méritée à des criminels qui ont plongé notre pays dans une nuit de cauchemar, comme le ferait n'importe quel gouvernement placé dans une situation semblable... Vous avez pu constater la participation massive de

(9) J. Wolf et C. Brovelli, *La guerre des rapaces*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 50.

(10) M.P. Subtil, « Mort à cause de son nom », *Le Monde*, 5/6 août 1990, p. 5.

(11) « Ce que les paysans racontent :

extraits de témoignages enregistrés » (17.9.1988), dans J.P. Chrétien, A. Guichaoua, G. Le Jeune, *La crise d'août 1988 au Burundi*, Paris, AFERA-Karthala, 1989, pp. 94-95. (Cahiers du CRA, 6).

mercenaires mulélites, qui sont d'origine zaïroise, et qui voulaient se servir du Burundi comme base d'attaques contre leur pays... Vous avez également appris le rôle de l'ex-roi Ntare V du Burundi qui, à la faveur des événements était prêt à lancer une armée de mercenaires qu'il avait patiemment constituée depuis six ans... » (Déclaration de la délégation du Burundi aux Nations unies, 28.7.1972).

*« Le Rwanda a fait l'objet d'une agression extérieure par des assaillants comprenant des réfugiés rwandais membres de l'armée ougandaise qui se sont ralliés des éléments ougandais de cette même armée... Cette organisation terroriste (les inkotanyi) n'a d'autre visée que l'instauration d'un régime minoritaire incarnant un féodalisme à visage moderne... Les arrestations n'ont aucun caractère ethnique ou tribal. Seuls sont arrêtés ceux qui sont suspects d'être des terroristes ou des complices de ceux-ci » (Conférence de presse du ministre des Affaires étrangères, à Kigali le 8.10.1990, citée dans *Le Soir* de Bruxelles, 9.10.1990).*

Dans chaque cas, que les adversaires soient hutu ou tutsi, ce sont évidemment des traîtres, des nostalgiques de l'ancienne royauté, de la « féodalité » (la deuxième génération des réfugiés tutsi rwandais) ou du « mulélisme » (les insurgés hutu burundais), et néanmoins des gens qui relèvent, dit-on, de procédures judiciaires régulières. Quand on sait ce que ces beaux discours recouvrent sur le terrain, ils font frémir. En fait, là ou ailleurs, ils cachent à peine la dénonciation crue de catégories entières de la population, traitées en ennemies au sein de leur propre pays, l'armée officielle ou les bandes armées se conduisant en pays conquis. Les noms ou les visages remplacent les uniformes dans l'identification de l'adversaire.

Les propagandes sont également significatives. Elles se chargent d'épithètes meurtrières : l'Autre est soit diabolisé, traité d'Être néfaste de naissance, soit animalisé, traité de serpent ou d'insecte malfaisant (12). Elles font aussi appel à l'incantation des chiffres : une apparence de sérieux statistique que démentent soit des chiffres officiels ridiculement faibles, soit le nombre des zéros alignés avec autant de fantaisie que d'assurance, moins par souci de bilan qu'en appel à la haine. Reprenons les exemples du Rwanda et du Burundi : la répression antitutsi au Rwanda en 1964 aurait officiellement fait 870 victimes, 10 à 14 000 selon le Conseil mondial des Églises, des « centaines de milliers » selon un récent Memorandum de réfugiés rwandais en Europe ; la répression antihutu au Burundi en 1972 aurait fait 100 000 morts, d'après des chiffres initialement lancés par les autorités de Bujumbura à propos des évé-

(12) Les réfugiés tutsi qui tentèrent de rentrer par la force au Rwanda depuis 1963 sont qualifiés de « cancrelats » (*inyenzi*) à Kigali.

nements qui avaient éclaté dans le sud du pays et qui incluaient des victimes tutsi, puis 300 000 un an plus tard d'après une estimation lancée, sans sources précises, par certains journaux, 200 à 400 000 selon un bulletin belge favorable aux thèses radicales hutu en janvier 1988 (13). La réalité vécue de la violence est à la fois souvent en deçà des chiffres, lancés comme des invectives, et bien au-delà en cruauté physique et morale.

De ce point de vue, les témoignages sur des situations concrètes recueillis auprès de simples gens sont plus probants que les pamphlets partisans. Les paysans burundais que nous avons interrogés un mois après les événements de Ntega-Maragara d'août 1988 ne dissimulaient pas leur émotion devant la cruauté des tueries qui s'étaient déchaînées sur leurs collines et qui visaient, de la part des bandes insurgées comme du côté de l'armée, des familles entières en fonction de leur appartenance « ethnique ». Cette folie était essentiellement attribuée, non à l'alcool ou au chanvre indien, comme on l'avait écrit, mais à un engrenage infernal de peurs et de haine. Une « grande peur » avait éclaté dans ces deux communes du nord du pays sur la foi de rumeurs qui couraient, relayées par des tracts et des réunions nocturnes dans certains enclos : elles annonçaient une reprise des massacres de Hutu et présentaient le nouveau président Buyoya comme un proche et un émule de Micombero (sous le règne duquel s'était abattu « le fléau » de 1972), malgré les signes manifestes de libéralisation depuis le changement de régime de septembre 1987. Les mesures de surveillance, de mise en garde ou même de bonne volonté de la part des autorités étaient chaque fois interprétées comme autant de menaces ou de concessions momentanées. La méfiance héritée du souvenir des années soixante-dix avait été, il faut le rappeler, ranimée par la persécution de l'Église menée par le président Bagaza entre 1984 et 1987. Un mot d'ordre se propagea donc : il fallait « devancer les Tutsi » et « faire son travail », c'est-à-dire aller « couper » ceux-ci et « brûler » leurs enclos. Les cris d'alarme de la nuit du 14 au 15 août 1988 à Ntega déclenchèrent le drame, sans qu'on puisse identifier clairement un projet génocidaire. La vengeance mise en œuvre par les cadres tutsi des troupes envoyées sur place dans la semaine qui suivit répondait à la même logique passionnelle de haine et de sourde inquiétude, aiguës par les bruits d'embrasement généralisé du pays qui couraient dans certains milieux, sans parler de la hantise de l'élimination des Tutsi perçue à travers ce qu'on a pu appeler l'anti-modèle

(13) R. Lemarchand, *Rwanda and Burundi*, New York, Praeger, 1970, pp. 224-225 ; Communauté rwandaise en France, *Memorandum sur la crise politique actuelle au Rwanda*, multigraphié, Paris, déc.

1990, p. 13 ; J.-P. Chrétien, « Les fratricides légitimés », *Esprit*, déc. 1976, pp. 822-834 ; *Icabona-le témoin*, éd. M. Elias, (« 200 000 à 400 000 selon les sources », article non signé), multigraphié, Bruxelles, janvier 1988.

rwandais. Nous avons souligné ailleurs le rôle conjugué de la rumeur et de la peur dans ce type de crise (14) :

« La peur... n'est pas dans le décor du drame, elle en est devenue l'acteur principal. Qu'est-ce qu'être hutu ou tutsi ? Ce n'est ni d'être bantou ou hamite, ni d'être serf ou seigneur ! C'est de se rappeler qui a tué un de vos proches il y a quinze ans ou de se demander qui va tuer votre enfant dans dix ans, chaque fois avec une réponse différente. L'identification ethnique dans ce pays, à défaut d'être culturelle ou marquée sur les papiers, se fait dans les cœurs en termes de violences remémorées ou redoutées. »

Cette logique semble exclure le compromis, alors que ce dernier est non seulement au cœur du jeu social et politique du monde contemporain, mais présent également dans les idéaux et les procédures des sociétés de l'Afrique ancienne.

L'État disciplinaire et les intégrismes ethniques

On connaît le discours ressassé sur l'impossibilité du pluralisme politique dans des sociétés minées par des conflits « ataviques ». On peut se demander, au contraire, si la mise en scène des fantasmes et des pratiques ethnistes n'est pas le moyen de mener une politique non démocratique en Afrique, de même qu'avant l'indépendance les colonisateurs voyaient là le moyen de donner une base non nationaliste au développement politique (15). Mais la question est plus complexe, car le jeu de l'État et celui des populations relèvent de calculs variés selon les situations.

L'État n'est pas antinomique des clivages ethniques. Les stratégies de division de l'administration coloniale se prolongent dans les manipulations et les discriminations des États postcoloniaux. Les identités ethniques se redéfinissent d'ailleurs en fonction des compétitions politiques. J.-F. Bayart a très bien montré que si l'ethnicité a été « une des prémisses idéologiques de la mise en forme coloniale des réalités sociales à administrer », aujourd'hui « elle se fonde largement dans le phénomène étatique dont elle est censée donner la clef explicative » (16). Le dualisme colonial opposant la « mise en valeur » dont était responsable l'administration et les retards de la

(14) J.-P. Chrétien, « Le clivage ethnique. Les jeux du pouvoir, de la peur et de la "race" », dans *La crise d'août 1988*, déjà cité, p. 51.

(15) Exemple de l'*indirect rule* au Tan-

ganyika : R. Austen, *Northwest Tanzania under German and British rule*, New Haven, Yale University Press, 1968, pp. 147-257.

(16) J.-F. Bayart, *op. cit.*, pp. 75-78.

« société indigène » se retrouve maintenant dans la prétention des États à mener le « développement » du milieu rural baptisé « traditionnel ». Dans les deux situations règne l'illusion d'une transformation économique autoritaire sans mouvement social, d'un gouvernement qui puisse se réduire à une simple administration des choses. On comprend qu'un discours de type léniniste sur l'État fort ait pu fonctionner dans cette perspective. La position d'arbitre éclairé du pouvoir ne peut que se nourrir de ses confrontations avec des rivalités « tribales ». La construction technocratique de l'État fait bon ménage avec l'« indigénisme » : le régime zaïrois, par exemple, sait très bien jouer des particularismes qu'il est le premier à favoriser.

Les abus incessants de la puissance étatique justifient en effet la fuite des citoyens dans les solidarités de base, familiales, régionales, religieuses ou ethniques. Les adhésions de ce type reflètent donc largement toutes les frustrations sociales (17). C'est, pour reprendre une expression d'A. Mbembe, la « *politique par temps de disette* » (18), la quête de refuges et de soutiens dans une société marquée par le modèle « disciplinaire » étatique. On peut cependant discuter du fait que cette option traduise un désengagement par rapport à l'État, quand il s'agit plus souvent de l'investir d'une manière détournée. La différence entre un projet ethnique et un projet national ne réside-t-elle pas précisément dans la mobilisation d'une solidarité géo-culturelle non pour construire un nouvel État, ni même pour aménager un fédéralisme, mais pour négocier en position de force le partage des revenus de l'État central avec les représentants des autres groupes équivalents ?

On ne peut plus se contenter, comme dans les années 1960, d'une réduction des conflits interethniques à l'expression de luttes de classes (une « violence révolutionnaire » déguisée...), sans analyser le contenu des projets et des procédures de mobilisation de leurs acteurs. Les solidarités « de sang », de voisinage ou de culture mettent en branle une affectivité et entretiennent des mythes historiques qui fondent dans le passé le plus reculé les revendications du moment et confèrent une sorte d'absolu aux actions entreprises. L'ethnisme, comme le nationalisme, prend ainsi une signification « sorélienne » qui donne toute sa signification au concept de « prédiction créatrice » : ce processus, interprété parfois comme un simple mimétisme volontariste, s'enracine en fait dans un « système d'images » permettant à des groupes de conjurer des menaces et de

(17) Voir, dans le cas du Burundi, A. Guichaoua, « Ordre social et "régression" ethnique : la crise de la société paysanne », in *La crise d'août 1988 au Burundi*, déjà cité, pp. 59-76.

(18) *Afriques indociles*, déjà cité, pp. 153-177.

se représenter « leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause » (19). Pour paraphraser J. Copans (20), nous dirions volontiers que, comme la nationalisme, l'ethnisme est une « incantation » qui recèle une « tentative de délégitimer une lecture sociale des cultures et des pouvoirs ».

La référence ethnique n'est pas purement instrumentale ; elle est aussi une culture politique, une vision du monde et de son histoire, un certain *ethnisme scientifique* (comme on a parlé de socialisme scientifique) a précédé les *intégrismes ethniques* d'aujourd'hui. Nous ne désignons pas ici les solidarités culturelles et historiques, en tant que telles, encore moins la volonté des peuples et des régions encastés dans les structures étatiques contemporaines de se conférer une autonomie réelle, mais des options fondées sur le manichéisme du « Nous et les Autres ». Les débordements de violences sans issue et sans compromis que nous avons évoqués plus haut s'enracinent dans un certain type de conscience communautaire, celle qui est vécue sur un mode quasi biologique. La conscience ethnique n'a pas seulement été « manipulée » durant « l'épisode colonial » : médiatisée par un discours ethnographique largement vulgarisé, elle a reçu un double label d'authenticité culturelle et d'absolutisme naturaliste qui la caractérise.

Les succès douteux de cette orientation dans les mouvements sociaux africains reflètent les distorsions entre États et sociétés civiles. Autrefois, les pouvoirs savaient qu'ils avaient une « dette de sens » (21) à l'égard des ancêtres et des esprits. Aujourd'hui, nous savons que la moins obscure manière de les gérer est de les démocratiser. En Afrique, les autorités (sans oublier leurs conseillers étrangers et les médias) feignent de toujours croire aux lumières complémentaires de l'agronome et de l'ethnographe. Les fausses clartés qui règnent sur les « ethnies » et sur « l'État modernisateur » ne font qu'entretenir un quiproquo culturel et politique lourd de violences aussi absurdes qu'inlassablement légitimées.

Jean-Pierre Chrétien
CNRS/CRA

(19) G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1950, pp. 32-33, cité par Z. Sternhell, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard, 1989, p. 84.

(20) J. Copans, *La longue marche de la*

modernité africaine, Paris, Karthala, 1990, p. 234.

(21) Pour reprendre l'expression de M. Gauchet « La dette du sens et les racines de l'État », *Libre*, 77-2, pp. 5-53.