

Les intellectuels burundais face au piège de l'ethnisme

Désiré Manirakiza

Département de Sociologie,

Université de Yaoundé I Cameroun,

E-mail : dsirmanirakiza65@gmail.com;

BP. 755 Yaoundé

Résumé

Le rôle habituellement attribué à un intellectuel libre et responsable est d'être un producteur d'idées objectives, et d'accepter de discuter avec la même objectivité les travaux scientifiques de ses pairs. Si cet idéal-type est difficile à atteindre dans toutes les sociétés, il l'est davantage dans une société ethniquement polarisée comme le Burundi. Piégés par un ethnisme violent qui a été construit et divulgué par les politiques qui ont géré le pays avant, pendant et après la colonisation, les intellectuels qui se sont prononcés sur les violences répétitives au Burundi ont, à quelques exceptions près, oublié leur identité nationale et se sont plutôt présentés comme les défenseurs de leur ethnie. C'est, en partie, ce qui explique le traitement partisan qu'ils ont réservé aux événements cataclysmiques qui ont endeuillé ce pays depuis plus d'un demi-siècle.

Mots clés: Burundi, ethnisme, intellectuel, libertés académiques, responsabilité sociale.

Introduction

Le Burundi est un pays d'Afrique centrale composé de trois ethnies : les Hutu, les Tutsi et les Twa. Le vivre ensemble entre les deux premiers groupes humains n'a pas toujours été harmonieux comme en témoignent les multiples violences identitaires qui les ont opposés et dont la plus importante en termes de durée et d'effets dévastateurs est celle qui a éclaté en 1993 après l'assassinat du président Melchior Ndadaye. Partant de l'idée que faire œuvre de science consiste à donner une image non déformée des organismes et des choses (Durkheim 1986), nous pensons que ces temps de crise auraient dû constituer une opportunité pour les intellectuels, entendus ici comme l'ensemble des lettrés (enseignants, universitaires, prêtres, journalistes, chercheurs), de transcender le clivage entre les Hutu et les Tutsi et de se distinguer de la masse en aidant à la résolution de la crise. Hélas, cela n'a pas été le cas.

Seulement, si ailleurs, l'histoire du combat pour les libertés académiques met en exergue le politique comme responsable majeur de la confiscation et/ou de la mise sous l'éteignoir de l'Université et de ses valeurs fondamentales (prise de position contre toutes les formes de comportement intolérant, engagement pour une recherche ouverte et indépendante), le chevauchement entre l'ethnisme et le politique semble en être ici la véritable cause, limitant grandement la créativité intellectuelle et scientifique du pays. En effet, hormis les lettrés burundais qui, de gré ou de force, ont préféré prendre leur distance par rapport à un champ considéré comme dangereux (eu égard à la nature négative de la réponse sociopolitique à laquelle ont souvent eu droit ceux qui, par leurs travaux de recherche, ont osé critiquer l'ordre des choses), la plupart de ceux qui ont opiné sur les violences au Burundi n'a fait que essentialiser le clivage « Hutu-Tutsi ». Celui-ci fut érigé en élément monocal des crises par un corps d'intellectuels qui, en refusant de se poser des questions qui vont au-delà de l'ethnicité, brouilla et les divergences d'analyse liées à la charge ethnique témoignent de la difficulté des intellectuels burundais à dégager une vision claire et unique du déroulement des événements et de leurs véritables enjeux.

Partant des contradictions repérables lorsqu'on prend soin de scruter les productions scientifiques des lettrés burundais, la réflexion que nous nous proposons de développer dans le cadre de cet article ambitionne de mettre en exergue, dans le prolongement des travaux de R. Lemarchand (1994), l'idée selon laquelle, il existe au Burundi et sur le Burundi, deux modes de pensée relevant clairement d'une conception hutu ou tutsi de la réalité à tel point que, à quelques exceptions près, tout acquis scientifique sur les violences qui s'y sont déroulées doit être situé dans les mémoires façonnées dans ces deux écoles. La bipolarisation de cette intelligentsia, loin de trouver son explication dans l'essence distincte des groupes hutu et tutsi comme le pensèrent certains

ethnologues (Pages 1933 ; De Lacer 1939)¹, s'origine dans la société burundaise qui, sous l'effet des dynamiques du dedans et celles du dehors (Balandier 1971), a érigé la violence ethnique comme mode de gestion politique. Autrement dit, l'ampleur des pratiques d'exclusion et de violences ethno-sélectives qui ont caractérisé et dominé les régimes politiques avant, pendant et après la colonisation, a eu comme conséquence la formation d'un corps d'intellectuels éclaté qui, capturé par le piège de l'ethnisme – il s'agit ici d'une construction idéologique largement intériorisée par les citoyens se traduisant par le fait de refuser les morts des autres, de présenter les membres de son ethnie comme des saints parés de toutes les vertus et de criminaliser les autres à qui on colle la casquette d'opresseurs et/ou de génocidaires – a davantage excellé par le sectarisme et l'« auto-destruction » de ses membres plutôt que par le souci de rendre compte, de façon objective, des véritables enjeux des crises qui ont marqué l'histoire récente du Burundi. Un comportement d'« auto-discrimination » semblable à celui des intellectuels africains écartelés entre l'affirmation de leur « *subjectivité agissante et la dette communautaire* » que décrivent A. Kouvouama et B. Niane, ce dernier parlant de la classe politico-intellectuelle sénégalaise caractérisée par la difficulté à promouvoir l'identité nationale et la permanence, au sein des factions concurrentes de cette élite, d'une logique de dénonciation de l'alter ego (Cité par Delmas 2008).

Pour ce faire, trois mouvements structurent cet article. Premièrement, l'article présente les productions scientifiques de quelques intellectuels burundais en prenant soin de montrer comment le choix des événements à analyser, le ton utilisé révèlent l'appartenance ethnique des auteurs. Deuxièmement, il tente une explication du déficit d'objectivité en montrant d'une part que le lettré burundais porte les stigmates de la société burundaise qui l'a formé et, d'autre part, que ses positions partisans obéissent souvent à des enjeux bien précis. De ce fait, il défend l'idée que si la pesanteur ethnique pouvait s'expliquer par la dialectique soutien/dénonciation chez les intellectuels de première génération, l'instrumentalisation de l'ethnisme par la présente génération est devenue un moyen de survie. Enfin, l'article introduit le concept de « mémoires conflictuelles » et met en exergue la part de responsabilité des intellectuels dans la propagation de l'ethnisme politique dans les masses populaires.

Question de méthode

L'analyse documentaire est le principal outil de collecte des données utilisées pour la réalisation de ce travail. Nous avons pris un corpus de quelques travaux scientifiques, certes insuffisants sur le plan de la quantité, mais assez significatifs pour ce qui est des enseignements qu'ils fournissent. Nous avons, par ailleurs, recouru à certains discours des lettrés (des hommes d'Eglise, des journalistes) pour rendre compte de la charge ethnique contenue dans leurs messages et du rôle qu'ils jouent dans la propagation de l'ethnisme au sein des masses populaires. En outre, nous avons capitalisé notre propre expérience

en tant que Burundais. Il nous a été donné, au cours de notre socialisation, d'être témoin des analyses et opinions à caractère ethnique venant des gens considérés comme des intellectuels. En plus de tous ces éléments, nous avons réalisé des entretiens informels avec des étudiants et universitaires burundais en séjour au Cameroun. Ces entretiens nous ont conforté dans notre point de vue qu'au Burundi, il suffit de lire un ouvrage traitant de la violence entre les Hutu et les Tutsi pour être au courant de l'appartenance ethnique de son auteur. Deux épisodes de l'histoire burundaise ont particulièrement retenu notre attention sans pour autant nous empêcher de passer en revue l'histoire générale du pays. Il s'agit des événements de 1965 et ceux de 1972. Le choix de ces deux moments de l'histoire, surtout la période de 1972, se justifie non seulement par le fait qu'ils constituent des dates structurantes du vivre ensemble et des relations entre les Hutu et les Tutsi (Chrétien et Dupaquier 2007), mais aussi et surtout, parce qu'il s'agit des sujets sur lesquels existent une abondante littérature. Dans la présentation de cette dernière, nous avons pris le soin d'équilibrer les citations, les points de vue et les analyses. Chaque fois qu'il a été donné un point de vue relevant de l'« école de pensée hutu », nous avons fait de même pour ce qui est de « celle tutsi ».

Les intellectuels au Burundi : quand l'ethnicité prend le dessus sur l'objectivité scientifique

Dans le projet scientifique d'un nombre important d'auteurs des sciences sociales (Bachelard 1999, Durkheim 1986; Weber 1992), l'objectivité, entendue comme le caractère de ce qui donne une image non déformée des choses, ou de ce qui les décrit, les juge sans parti pris, occupe une place de choix. Pour M. Weber (1992), le savant doit se soumettre au principe de « *neutralité axiologique* », c'est-à-dire qu'il doit se refuser à faire œuvre de prophétisme et renoncer à tout espoir de changer le cours de l'histoire. Dans ce sens, un chercheur revendiquera d'autant le qualificatif de savant ou d'intellectuel qu'il se sera totalement débarrassé de ses jugements de valeurs et de ses états d'âme. S'il est vrai que certaines données mobilisées dans ce travail n'ont pas été collectées auprès des chercheurs au sens où l'entendent les épistémologues ci-dessus évoqués et que, de ce fait, il est malaisé de leur appliquer le principe d'objectivité qui est supposée caractériser le travail du chercheur, c'est ici le temps de préciser que l'étymologie de la notion d'intellectuel indique aussi l'impartialité, donc l'objectivité, comme valeur fondamentale. En allant puiser à la source de la notion d'intellectuel, en effet, nous apprenons que son usage premier fait référence à une partie de la population française (les dreyfusards) qui, lors de la condamnation injuste de Dreyfus en 1894, se refusa de s'aligner derrière la position partielle du politique et choisit plutôt de se mobiliser, et ce, en dépit des origines diverses des uns et des autres, pour sommer les instances

juridiques de dire le droit de façon impartiale. Dans ce sens, qu'on prenne la figure de l'« intellectuel-chercheur » ou celle de l'« intellectuel-militant », l'idée qui ressort est la même : le concept d'intellectuel s'applique, tout au moins dans sa déclinaison théorique, à tous ceux qui sont contre l'impartialité, le parti pris, l'arbitraire et qui, profitant de leur grand sens de discernement, jouent le rôle historique dans la société tant par les idées qu'ils produisent que par les positions qu'ils prennent. Une telle figure de l'intellectuel peut-elle être repérée dans la société burundaise ? Si on ne peut pas répondre par la négative, il y a tout de même lieu d'avoir un certain nombre de réserves quant à l'effectivité d'intellectuels neutres au pays des « *bashingantabé* », surtout au regard du traitement scientifique que ceux qui étaient supposés jouir de ce statut ont réservé aux multiples crises qui ont endeuillé d'innombrables familles. Certes, la réalisation de l'idéal-type de l'intellectuel libre et responsable reste difficile, voire impossible, à atteindre dans toutes les sociétés, celles africaines en particulier, et ce, au regard des contraintes sociales, politiques et économiques qui pèsent sur le métier d'intellectuel. Mais, l'on doit reconnaître qu'elle l'est davantage dans un pays comme le Burundi marqué par une histoire émaillée de violences ethniques. La présentation de quelques productions scientifiques des intellectuels burundais en rapport avec deux des épisodes les plus sombres de l'histoire de ce pays permet de constater que l'ethnicité y a pris le dessus sur l'objectivité.

L'histoire du Burundi se singularise par la succession des crises dramatiques qui ont attristé des familles entières. Cette histoire se singularise surtout par les divergences qui s'observent entre les politologues, les historiens, les sociologues burundais, bref entre les hommes de la pensée. Ceci peut être lu à travers le traitement que ces « maîtres-penseurs » ont réservé à la crise de 1965. Selon certaines sources (Ntibazonkiza 1993 ; Nshimirimana 2010), la nuit du 18 au 19 octobre 1965, un groupe formé de militaires et de gendarmes, une quarantaine d'hommes au total, aurait fait irruption au Palais royal. Après en avoir maîtrisé la garde, les mutins se seraient rendus aux appartements royaux, situés au premier étage, afin de s'emparer du Roi. Lorsque celui-ci se réveilla en sursaut, lesdits mutins auraient baissé leurs armes, seraient tombés à genoux et lui auraient lancé un vibrant : « Ganza sabwa ! » (Règne et soit courtoisé). Vers cinq heures du matin et par un mécanisme jusque là inconnu, le roi Mwambutsa aurait parvenu à s'enfuir à l'étranger où il restera éternellement (Chrétien et Dupaquier 2007 : 21). Mais, le coup ne serait pas arrêté là. Après la tentative manquée de « capturer » ou de « tuer ? » le Roi, les mutins se seraient rendus, dans le but de s'emparer du pouvoir, à la résidence du premier ministre de l'époque, Biha Léopold et lui auraient tiré dessus plusieurs balles de mitraillettes avant de le laisser pour mort. Ensuite, ils se seraient rendus à la caserne de munitions située non loin de la rivière muha dont ils n'auraient eu aucune peine à s'emparer. Dans ce contexte d'insurrection, les combats opposant les militaires loyalistes et les mutins dans la capitale Bujumbura auraient duré près de quatre heures (entre six heures et dix heures du matin) avant que les premiers n'arrivent à bout des seconds.

Sur un point, et peut être l'un des rares, tous les analystes burundais sont d'accords. En 1965, il s'agissait bel et bien d'une tentative de coup d'Etat qui a donné suite à des massacres d'une population dont le nombre reste jusqu'à présent inconnu. Mais qui sont les auteurs de ce coup manqué ? Quels étaient leurs mobiles ? Que voulaient-ils ? Quelle était leur appartenance ethnique ? L'analyse des réponses que les lettrés burundais ont données à ces questions montre l'existence d'un corps éclairé de penseurs qui ont oublié leur identité nationale pour arborer celle ethnique. La charge ethnique est tellement forte dans leurs analyses qu'on n'arrive pas à dégager une ligne claire, encore moins savoir ce qui s'est réellement passé. Les divergences commencent sur la raison même des mutins lorsque ceux-ci se sont emparés du Palais royal. Pendant que l'universitaire R. Ntibazonkiza (1993) parle de mutins qui se seraient rendus à la résidence royale pour s'emparer de la personne du roi et qui, tel un chrétien catholique devant le tabernacle, se seraient prosternés devant lui (signe d'obéissance), un autre intellectuel burundais, M. Manirakiza (1990) fait remarquer que les assaillants avaient l'intention de tuer le Roi. Selon M. Manirakiza, le monarque n'aurait eu la vie sauve qu'à la faveur d'une erreur : les mutins se seraient tirés dessus car ne se connaissant pas, et le Roi aurait profité de la confusion pour s'enfuir. R. Ntibazonkiza réfute cette thèse de la volonté des mutins de s'en prendre à la personne du Roi. Comparant le coup d'Etat manqué à la Révolution française de 1789, il fait savoir que :

« Tout comme en juillet 1789 en France l'effervescence révolutionnaire n'était pas dirigée contre la personne du Roi lui-même, mais contre le système qu'il incarnait, à savoir la Monarchie absolue de droit divin, de même les envahisseurs du Palais royal de Bujumbura la nuit du 18 au 19 octobre 1965 n'en voulaient pas à la personne de Mwambutsa, mais bien au système féodo-monarchique de droit divin qui n'avait que trop duré » (1993 : 61).

Certes, ça n'apparaît pas de façon explicite que ces deux positions sont ethniques, mais pour quelqu'un qui est au courant de l'histoire burundaise, cela se lit entre les lignes. En fait, s'il est difficile d'en être parfaitement sûr, il est possible de penser qu'en défendant la thèse des mutins qui se seraient prosternés devant le roi, l'universitaire R. Ntibazonkiza tente de prouver que la répression aveugle qui a suivi le coup manqué et qui, selon plusieurs sources (Kavakure 2002 ; Nsanze 2003), a visé la classe militaire, intellectuelle et politique hutu ne se justifiait par aucun élément objectif. Par contre, on peut défendre que Marc Manirakiza, qui par ailleurs était ministre des Affaires étrangères en 1965, en soutenant la thèse des assaillants qui sont allés à la cours royale dans le but ultime de tuer le roi, fait sien la thèse répandue, au moins de façon officielle, selon laquelle il n'y a de tueurs que des hutu qui, s'ils avaient réussi le coup d'éliminer le roi, auraient procédé à la liquidation totale des Tutsi qui étaient d'ailleurs proches du pouvoir à l'époque³. C'est d'ailleurs ces deux positions qui alimentent la polémique sur la question de l'identité ethnique des auteurs du coup d'Etat manqué et leurs objectifs. Comme on pouvait s'y

attendre, cette polémique se décline en deux hypothèses.

La première stipule que le coup manqué était l'œuvre des extrémistes Hutu, dirigés par des hommes politiques, à l'instar de Gervais Nyangoma, Paul Mirekano, Emile Bucumi et Antoine Serukwavu. Ceux-ci auraient fomenté le coup d'Etat avec un double objectif : *s'emparer du pouvoir et exterminer les Tutsi*. Cette thèse est soutenue par M. Manirakiza qui remarque :

« L'entreprise Nyangoma-Serukwavu de 1965 [...] ces assoiffés de sang [...] fut un crime indescriptible et innommable que la communauté internationale doit condamner vigoureusement [...]. Si Nyangoma avait été Premier Ministre ou s'il avait réussi son coup de force du 18 octobre, les massacres de Muramvya⁹ auraient-ils eu lieu ? Sans faire un procès d'intention à un disparu, je répondrai plutôt par l'affirmative. Les massacres des Tutsi de Muramvya avaient été planifiés depuis longtemps, ce qui me fait croire qu'une fois Premier Ministre, Nyangoma aurait scellé pareillement le sort des Tutsi » (1990 : 76-77).

C'est aussi le point de vue de J.M. Sindayigaya qui fait savoir que :

« En octobre 1965, quelques politiciens hutu allaient tenter de mettre fin au pouvoir monarchique, accusé d'avoir bloqué le fonctionnement des institutions. Cette tentative fut récupérée par l'aile extrémiste et nihiliste, qui prônait une démarche on ne peut moins démocratique consistant à éliminer physiquement les Tutsi soi-disant pour garantir une récupération véritable du pouvoir » (1991 : 102).

A côté de cette thèse qui, visiblement, incrimine les Hutu, une autre nous est servie. Celle-ci indexe plutôt les Tutsi comme les véritables instigateurs de la tentative de coup d'Etat de 1965. Elle est soutenue, entre autres, par R. Ntibazonkiza. Pour lui,

« [...] le coup d'Etat de 1965 fut le résultat ourdi par les Tutsi extrémistes, exécuté par une partie de la Gendarmerie et (des mutins) de l'Armée. Ces Tutsi reprochaient beaucoup de choses au Roi : la suppression de la J.N.R. [Jeunesse Révolutionnaire Rwagasore] et de l'U.T.B. [Union des Travailleurs du Burundi] après l'assassinat de Pierre Ngendandumwe¹⁰ ; l'arrestation, « sur ordre du Roi », de certains leaders de ces mouvements exclus, en plus des dirigeants de l'aile CASABLANCA¹¹ de l'UPRONA [Union pour le Progrès National] déjà incarcérés ; le refus d'accepter le candidat de l'UPRONA, Thaddeé Siriyumunsi, comme Premier Ministre après les élections de mai 1965. Bref, leur exaspération était à son comble. Elle était à la mesure de leur peur de la démocratie, considérée comme trop favorable à la classe politique hutu » (1993 : 67).

Dans ce jeu d'auto-dénonciation, il est difficile, pour un enfant burundais qui n'a pas vécu ces réalités tragiques, de savoir ce qui s'est réellement passé. S'il veut connaître la vérité, il se doit d'être particulièrement prudent avec les analyses fournies par les lettrés burundais. Ce d'autant plus que la crise de 1972, autre cataclysme qu'a connu le Burundi

et qui reste structurant des rapports Hutu-Tutsi, n'a pas eu un traitement plus objectif que celui des violences de 1965. Une fois de plus, les intellectuels ont brillé par leur manque de consensus et par leurs divergences souvent insolites. Ce qui met ainsi en lumière, non seulement, la faible liberté des intellectuels par rapport aux idéologies à la fois ethniques et politiques, mais aussi, leur confusion entre responsabilité sociale et responsabilité ethnique. Que s'est-il passé en 1972 ? Il est difficile d'en avoir une idée exacte. Mais, tous les analystes étrangers s'accordent sur le fait qu'en 1972 a eu lieu, au Burundi, des massacres que certains n'hésitent pas de qualifier de « *génocide sélectifs* » (Lemarchand 1974 ; Ziegler 1979), de « *génocide des élites hutu* » (Chrétien et Dupaquier 2007 : 4^{ème} de couverture) ou d'« *élimination systématique des élites* » et des cadres subalternes hutu » (Botte 1983 : 101). Mais si l'accord semble établi entre les auteurs étrangers, cela n'est pas le cas pour les lettrés burundais. Pendant que R. Ntibazonkiza titre une de ses sections : « *Le génocide sélectif des hutu : 1972-1973* » (1993 : 4), Rutamucero contrecarre et titre : « *génocide contre les Tutsi de 1972* » (2008 : 1). Le nombre de victimes ne fait pas l'unanimité, certains estiment le bilan à 500.000 morts (MPD 4), d'autres parlent de 200.000 morts (Le journal *Pourquoi pas ?*, juin 1972), pendant que l'estimation communément admise est de 300.000 victimes. Si on peut, à ce niveau, constater les divergences sur le nombre de victimes, divergences qui dévoilent l'enjeu politique quant à l'interprétation des chiffres au Burundi, il importe de préciser que ces dernières s'accroissent lorsqu'on pointe du doigt les responsabilités et l'appartenance ethnique des victimes. Selon que l'auteur est Hutu ou Tutsi, il présente son ethnisme comme une victime de la barbarie de 1972 pendant qu'il colle la casquette de bourreau de son peuple à l'autre partie de la population.

Ainsi, pendant que les intellectuels d'obédience tutsi font savoir que les massacres de 1972 trouvent leur cause dans une insurrection menée par les Hutu aidés par des mercenaires « mulelistes¹² » en vue de l'extermination totale des Tutsi et que, précèdent-ils, les Hutu qui sont morts n'ont eu que ce qu'ils méritaient, dans la mesure où les Tutsi n'ont fait qu'exercer là un droit légitime de revanche et/ou d'auto-défense, les analystes défendant la cause hutu estiment que les tueries de 1972-1973 ont été la matérialisation de la volonté des Tutsi de passer à la « *solution finale*¹³ », exécutant ainsi un plan qui avait été préalablement mis sur pied¹⁴. Conformément à ces deux points de vue, se mettent en place deux thèses diamétralement opposées. La première met en exergue le complot entre des assaillants hutu et des groupes de « mulelistes » organisés en bandes de 10 à 30 hommes qui seraient venus de l'extérieur du Burundi en vue d'en finir avec la domination tutsi. Selon cette thèse, les rebelles hutu et leurs acolytes, une fois arrivés au pays, auraient mis sur pied une éphémère « République de Martyazo » (une localité située à la frontière sud du Burundi, en province de Bururi), et y auraient planté un drapeau aux couleurs vert et noir (Manirakiza 1992 ; Kiraranganya 1985). Si cette version des faits peut être qualifiée de politique en ce sens qu'elle met l'accent sur la conquête du pouvoir, une autre s'intéresse aux massacres commis par les assaillants. Ainsi, Rutamucero rapporte qu'une partie d'assaillants aurait attaqué la capitale Bujumbura, surtout les quartiers situés non

loin de la cathédrale Régina Mundi, pendant que les attaques les plus importantes se seraient localisées dans presque tout le pays (Rutamucero 2008 :12). Ce lettré burundais décrit comment des familles entières ont été effroyablement décimées :

« Nyanza-Lac, Rumonge, Bujumbura, Yugizo, Mahanda, Cankuzo, Vyanda, Marty-azo et Gitega ont été simultanément attaqués. Tous les hommes, vieillards, enfants et femmes Tutsi sont systématiquement tués, par empalements, crucifixions, mutilations et les femmes enceintes sont éventrées. Des milliers d'hommes, femmes et enfants Tutsi ont été exterminés » (2008 :17).

Pour les auteurs de cette thèse, ces tueries avaient été préparées à l'avance puisque, nous apprennent-ils, des tracts contenant des indications sur la procédure à suivre pendant l'extermination ont été trouvés sur les assaillants (Manirakiza 1992 ; Rutamucero 2008).

Cette thèse qui innocente les Tutsi et les pose comme des victimes qui, en massacrant les Hutu, n'auraient fait qu'exercer une salutaire action d'auto-défense, est rejetée par une autre qui pointe du doigt les Tutsi comme les véritables responsables des massacres. Elle commence par une mise en cause de la capacité morale d'un intellectuel d'origine tutsi à poser un jugement véridique. Pour Ntibazonkiza,

« ne cherchons surtout pas à démêler le vrai du faux dans ces assertions officielles trompeuses. Ce serait faire trop confiance à des dirigeants politiques sans scrupules : les contradictions internes n'ont jamais gêné personne, lorsqu'il s'agit de légitimer l'arbitraire. Dans l'échelle des valeurs, la vérité n'est pas un élément dominant aux yeux des Tutsi. La dissimulation, les contre-vérités, le style oblique, la réserve prudente sont des vertus ! » (1993 :179).

Partant de là, elle réfute tout ce que défend la première, à commencer par l'effectivité des attaques dont parlent les auteurs de l'autre camp. A ce sujet, L. Kavakure estime que le discours sur l'existence de la rébellion est partiellement erroné. Selon lui, « la rébellion n'a jamais débordé de la province de Bururi... L'attaque de la capitale [Bujumbura], quant à elle, manque de consistance pour être crédible » (Kavakure 2002 :42). A. Nsanze est, à ce propos, plus radical : « l'attaque menée à Bujumbura est ambiguë... Les attaques sur Bururi, Gitega et Cankuzo n'ont jamais eu lieu. Les tracts et autres correspondances censés être compromettants ne contribuent point à éclairer l'histoire, car, ceux qui sont censés en être les auteurs ont été exécutés à la hâte, selon des listes préétablies » (1998 :132). Dans ce jeu d'accusation mutuelle, R. Ntibazonkiza donne la quintessence de ce qui, à ses yeux, doit être considéré comme la véritable approche des événements de 1972. Sans aller jusqu'à nier l'existence de l'insurrection hutu, il précise que

« la rébellion » supposée de quelques éléments Hutu était le résultat d'une manipulation suivie d'une provocation délibérée, par le lobby de Bururi¹⁰. A la tête de ce lobby, le Président Michel Micombero rêvait d'une « solution finale » de la question hutu, et

d'une « solution provisoire » du problème posé par les Banyaruguru. [...] Voilà la seule approche globalisante qui nous semble justifiée, puisquelle procède d'une responsabilisation collective d'individus à la tête du Burundi à cette époque. Au lieu d'éteindre le feu, tels des pompiers, ils l'ont attisé, tels les pyromanes » (1993 :181-182).

Pour cet auteur, le complot qui est cité par les intellectuels tutsi n'est qu'une « mise en scène fort habile, destinée à exécuter les « fauteurs de troubles » qui, pour Micombero et ses acolytes, ne pouvaient être que les Hutu plus ou moins lettrés, qui pourraient à terme avoir une influence sur le peuple des agriculteurs. [...] » (1993 :183). Pendant que les intellectuels défendant la cause tutsi parlent de tracts trouvés sur les rebelles, preuve que les massacres avaient été planifiés, les lettrés de l'autre camp indiquent que des listes des victimes avaient préalablement établies. A ce sujet, R. Ntibazonkiza précise : « C'est ainsi que les listes de tous les « intellectuels » Hutu avaient été dressées à l'avance, que les points de résistance éventuelle étaient déterminés, et que les éléments les plus surs de l'armée étaient prêts à intervenir » (1993 :183).

On voit, à partir de ce bref exposé des points de vue de ces quelques intellectuels, que « la réalité burundaise est différemment perçue et diffusée par les Burundais eux-mêmes » (Mukuri 2004 : 427). Certes, le but de cette réflexion n'est pas de chercher à savoir qui, d'entre les intellectuels hutu et tutsi, dit la vérité ou ment. Mais on ne peut pas s'empêcher de relever le fait que leurs divergences brouillent l'histoire de tout un peuple. Cette histoire est d'autant plus brouillée que même les intellectuels étrangers, censés être indépendants, produisent des analyses qui s'insèrent, soit dans l'école hutu, selon qu'ils sont davantage en contact avec les Hutu, soit dans l'école tutsi selon qu'ils s'abreuvent à la source tutsi¹¹.

Traumatisme historique et intellectualisation de l'ethnicité

Qu'est-ce qui explique que des gens qui, au regard de leur niveau d'érudition, étaient supposés être la lumière du peuple par la froideur de leurs analyses se soient transformés en idéologues ? Quelles sont les conditions qui ont rendu possible la polarisation de l'intelligentsia burundaise, polarisation dont le résultat macabre a été la réduction au silence des uns et la stérilisation des analyses des autres ? Quel contexte a fait de la majorité de lettrés burundais de simples partisans ethniques au lieu de s'atteler à l'analyse objective des conflits ? Est-ce l'héritage des violences ethno-sélectives qui ont caractérisé les régimes politiques qui se sont succédés à la tête du pays ? Ou est-ce à cause du seul fait des intérêts matériels en jeu ? Et si c'était une sorte du poids de la culture qui imposerait le silence, la complicité et le système oblique comme valeurs traditionnelles refuges et constituerait ainsi un boulet dont l'intelligentsia n'arriverait point à se défaire ? Sans d'ailleurs être exhaustifs, notre point de vue est que ces trois éléments s'entremêlent pour rendre compte des ressorts des analyses partisans dont se sont rendus coupables certains lettrés burundais.

La « violence séculaire » comme obstacle à la réalisation de l'idéal d'intellectuel au Burundi

Le premier élément qui explique la bipolarisation des lettrés burundais est l'ampleur des pratiques d'exclusion et la nature ethno-sélective des violences dont se sont rendus coupables les régimes politiques qui ont dirigé le pays avant, pendant et après la colonisation. Certes, il est difficile de trancher le débat entre les défenseurs de l'idée d'une absence totale des clivages et violences ethniques dans le Burundi précolonial (Gahama 2001 ; Chrétien 1993) et ceux qui estiment que la violence ethnique au Burundi est séculaire en ce sens que avant même la colonisation, ce petit royaume de 27834 km² s'était illustré par l'existence d'un pouvoir politique de type féodal dominé par l'aristocratie tutsi (Ntibazonkiza 1993 ; Ziegler 1979). Mais, en toute objectivité, il est malaisé de défendre la thèse que la domination d'une catégorie sociale sur une autre n'est qu'une invention coloniale, que le colonisateur a travaillé sur un terrain vierge de toute contradiction. Il s'est appuyé sur des clivages et des formes de domination (des frustrations aussi) qui existaient déjà. En effet, le système de pouvoir féodal qui a prévalu au Burundi jusqu'à l'arrivée du colonisateur ne brillait pas par le respect des principes de la démocratie et surtout de la justice. Pour preuve, le *mwami* avait le droit de vie ou de mort sur chaque *murundi* et tout lui appartenait (Shibura 1993 : 58). Le Roi, se basant sur le droit coutumier qui stipulait que toutes les terres lui appartenaient, avait le droit d'installer (kugerera) et/ou d'expulser (Gusohora) quelqu'un. Il avait également la capacité de déposséder quelqu'un de ses biens (Kunyaga) et de chasser celui-ci de son domicile (Kwangaza). Aussi pouvait-il soit procéder à la redistribution des biens de l'expulsé à ses clients (Kugaba), soit se les approprier. Dans ce contexte marqué par l'arbitraire, tout ce qui allait à l'encontre de ce que disait le *mwami* était considéré comme une injure (igitutsi) ou comme un péché (igicumuro, igikirimvyo) et l'insubordination, réelle ou imaginaire, était sanctionnée soit par l'amande en fêtes de gros bétail ou soit par la spoliation des biens suivie de l'expulsion de la chefferie (Kunyagwa n'ukwangazwa). Pratiques d'autant plus récurrentes que le monarque punissait souvent sans prendre la peine d'écouter les témoins (Nsanze 2003 : 16). Cette pratique d'accaparement des biens du royaume explique d'ailleurs pourquoi les domaines et les biens du roi étaient immenses (Mworoha 1977). Si au départ, ces comportements pour le moins violents et arbitraires constituaient l'exclusivité du roi et les princes, ils se sont petit à petit généralisés et ont finalement constitué le mode de gestion politique. Toute personne disposant d'une parcelle de pouvoir pouvait, sans aucune explication, se donner le luxe d'installer, de chasser quelqu'un ou de s'accaparer de ses biens. Ainsi certains ont-ils pu profiter de ce système et, par là même, accumuler des richesses, toute chose qui leur a permis de développer un type de patrimonialisme fonctionnant sous le mode de l'« *ubugabire* » (donation de vaches) et de l'« *ubugererwa* » (exploitation

d'une terre appartenant à un propriétaire en échange de services), ces fameux contrats qui instaurent les conditions clientélistes en faveur du propriétaire de la vache ou de la terre (Ntibazonkiza 1993). Même si l'on peut convenir que ce féodalisme n'était nullement spécifique au Burundi en ce sens qu'on le retrouvait aussi dans les sociétés préindustrielles européennes, il est aujourd'hui établi que « certaines pratiques traditionnelles, telles que *Ukumena*, *Ukwihutura*, *Ubugeregwa*, *Ubugabire*, *Ukunyaga*, *Ukwangaza*, *Ugutanga ikimazi-mumtu*, *Ugushoregwa inka* et autres pouvaient, selon les cas, être sources d'injustice et de frustrations [...] »¹² (Accord d'Arusha 2000 : 15).

Pour autant, il ne s'agit pas ici d'innocenter les administrateurs coloniaux en les présentant comme de simples philanthropes qui n'auraient fait qu'accepter et maintenir une idéologie « *qu'ils observaient montante* » et dont les tutsi étaient parvenus à convaincre les hutu eux-mêmes (Lugan 1997 : 118). Il faut préciser que, si cela vaut encore la peine, les colonisateurs ont largement contribué à la vulgarisation de la logique ethnique en lui donnant des bases à la fois scientifique et sociale. En effet, comme l'aurait fait un G.W.F. Hegel (1965) théorisant l'infériorité du noir considéré comme « *l'enfance du monde* » et la supériorité du blanc, l'incarnation même de la modernité, les colonisateurs allemands, puis belges et leurs porte-paroles ont propulsé le Tutsi, vu comme « *un Européen sous une peau noire* » (Ménard)¹³, en haut de l'échelle sociale, pendant que le Hutu, considéré comme le symbole du *négre* dans l'état pur de barbarie et de sauvagerie, dans son effroyable laideur et son épouvantable stupidité, a été relégué en bas de la société. La matérialisation d'une pareille situation s'est traduite, entre autres, par l'écartement des Hutu du système scolaire. Celui-ci ne devait avoir en son sein que des *ganwa* et des *tutsi* qui étaient vus comme les seuls à comprendre le mystique du progrès et de l'évolution et étaient donc utiles au système colonial et à la nation¹⁴. C'est pour cela que l'élite politique promue par les autorités coloniales était quasiment d'origine *ganwa* et tutsi non Hima¹⁵ (Ndarishikanye 1998 : 351-352). Ainsi se renforça l'opposition de deux camps aux imaginaires antithétiques. Pendant que le Tutsi s'installait confortablement dans le complexe d'une supériorité qu'il croyait naturelle et divine (Lugan 1997), le Hutu se « résignait » et « acceptait » sa situation d'infériorité que les ethnologues disaient « congénitale ».

Si, ainsi qu'il vient d'être relevé, l'ethnisme en tant que système discriminatoire et ségrégationniste, tire ses sources lointaines dans le Burundi précolonial mais davantage colonial, il faut reconnaître, au risque de choquer certains, que ce sont les trente années qu'ont duré les régimes militaires conduits par des politiciens issus de l'ethnie tutsi (1966-1993) qui l'ont parachevé (Elias et Helbig 1988). Largement intériorisée par la population, cet ethnisme a été érigé en outil efficace de gestion du pays, tout en étant, cela va de soi, officiellement nié. Sans aucun projet de société, les politiciens qui ont pris la destinée du pays après l'indépendance ont clairement montré qu'ils avaient besoins des divisions ethniques pour se maintenir et se légitimer à leurs yeux et aux yeux d'une partie de la population. Ils ont fait ainsi dégénérer le débat politique

en querelles régionalistes mais surtout ethniques. L'issue de ces querelles, on le sait, a été les massacres et les purges ethniques (en 1965, 1969, 1972, 1988) d'autant plus présents dans les consciences des Burundais qu'ils n'ont jamais fait l'objet de véritables poursuites judiciaires de la part des autorités politiques (Lemarchand 2004 :432).

Cette longue période de violences ethniques est à l'origine de la peur panique de l'Autre qui alimente le vivre ensemble des Burundais et qui n'a malheureusement pas épargné l'intellectuel. Quand on sait que la grande majorité des lettrés qui écrit sur l'histoire burundaise est née, a grandi et a été formée sous ces régimes politiques ségrégationnistes et violents, il devient moins surprenant qu'une partie d'elle en porte toujours les stigmates. A titre illustratif, alors que l'idéologie du refus de la discrimination s'est localisée en premier lieu chez l'élite hutu, celle justifiant les formes d'inégalités sociales fondées sur l'appartenance ethnique s'est d'abord répandue parmi l'élite tutsi. Dans ce contexte marqué par la volonté des uns de se libérer de l'emprise des autres et le souhait des autres de maintenir leur position sociale, faire la science pour la science devient une tâche extrêmement difficile. Ce d'autant plus que, non seulement l'intellectuel est lui-même, soit soumis aux mêmes sévices de la vie quotidienne soit bénéficiaire des intérêts que génère son appartenance ethnique, mais aussi, en tant que lettré comprenant les enjeux de son époque, le mieux placé pour être le porte-parole de sa communauté. Celle-ci, dans la recherche des solutions à ses angoisses, n'admet autre explication que celle qui puise dans l'ethnisme. Celui qui, par sa curiosité, cherche à cerner ce qui se cache derrière les mots Hutu et Tutsi et qui, à la fin de ses investigations, déroge au sens commun est vite taxé de traître par les gens de son camp et les sanctions peuvent aller de la simple stigmatisation et méconnaissance sociales à l'élimination physique. Pour le peuple et les acteurs politiques, le décryptage des héritages ethniques fournit des réponses aux interrogations du présent, et l'intellectuel est vite vu comme « *le notaire chargé de rendre compte de ce patrimoine pour mieux authentifier telle ou telle position* » (Chrétien 1998 :640). Par ailleurs, le fait que dans la société burundaise, le crime ethnique ait souvent pris le visage d'une volonté de « *supprimer toutes les couches instruites et semi-instruites* » (Lemarchand 1974 :21), certains intellectuels se sont sentis visés et ont ainsi érigé le dualisme « *Nous contre Eux* » en bouclier.

Le clivage Hutu-Tutsi, un « business » plutôt juteux

Faut-il s'arrêter sur le caractère violent des régimes politiques pour comprendre entièrement le comportement partisan des intellectuels burundais ? Que non ! Il faut élargir le débat et analyser ce sur quoi la prise de position des uns ou des autres peut aboutir en termes de gain matériel.

En effet, comme il a déjà été signalé, le Burundi indépendant fut confiné, après la chute de la monarchie, à un groupe de dirigeants mixte mais composé quantitativement

et qualitativement par une élite politique tutsi. Hormis la crise de 1993 qui éclate au moment où c'est un président hutu (qui venait d'ailleurs d'être assassiné) qui était au pouvoir, le reste d'événements cataclysmiques qui ont frappé le Burundi se sont produits au moment où l'Etat était dirigé par des militaires tutsi (Le règne du Colonel Michel Micombero : de 1966 à 1976 ; celui du Colonel Jean Baptiste Bagaza : 1976-1987 ; et enfin le règne du Major Pierre Buyoya : 1987-1993). Dans ce contexte, la position partisane des intellectuels répondait à deux logiques différentes : l'apport du soutien au pouvoir en place chez les uns, et la dénonciation en faveur du changement afin d'avoir accès au pouvoir chez les autres. De ce fait, deux logiques antagoniques de préservation ou d'accès au pouvoir se côtoyaient. En effet, étant donné que, ainsi que le souligne V. Mbogoye (1989), tout système a besoin de se reproduire pour se maintenir et que pour assurer sa défense et sa continuité, l'extrémisme tribal doit générer ses propres idéologues et ses enseignants qui vulgariseront ses principes (écrits ou non) dans la masse, les intellectuels burundais ont joué sur les deux registres en soutenant ou en dénonçant les politiciens. C'est ainsi que certains intellectuels tutsi – jouant en cela le rôle d'« *intellectuels organiques* » au sens de Gramsci (1975), c'est-à-dire des théoriciens dont la production scientifique est destinée à assurer l'hégémonie du pouvoir en place – sont restés muets sur ce que R. Lemarchand désigne comme le « *génocide sélectif* » de 1972 (Lemarchand 2004), ou alors l'ont abordé dans le but de montrer que des Hutu ont massacrés des Tutsi et que le gouvernement, en commandant la répression, n'a agi que dans le sens de protéger la minorité tutsi. A ce silence et à cette accusation, certains intellectuels hutu ont répondu par une contre-accusation visant à montrer et à informer leur communauté, et celle internationale, sur le fait que les massacres avaient été orchestrés par les Tutsi et n'avaient visé que les Hutu. Difficile de savoir ce qui s'est passé, étant donné que les gouvernements qui ont pris la charge du pays n'ont jamais cherché à établir les responsabilités. Mais, ce qui est certain, c'est que même si les méthodes peuvent présenter les divergences, les deux formes de tribalisme visaient les mêmes buts : l'accès au pouvoir et le contrôle des ressources nationales. Il importe de signaler que l'explication d'un pareil activisme n'est pas à rechercher dans le seul soutien que ces lettrés voulaient apporter aux politiciens. Dans un contexte socioéconomique où la tranquillité matérielle passe par le contrôle et l'exploitation directe des ressources de l'Etat, les positions de certains lettrés burundais obéissaient à des calculs matériels bien clairs. C'est ainsi que, ainsi que le remarque M. Elias, « *on a pu voir au Burundi le spectacle plutôt insolite de milliers de jeunes intellectuels manifestant en ville contre les résultats des élections qui menaçaient leur carrière de futurs cadres* » (1994 :148).

Si on peut facilement comprendre ces deux positions comme relevant des enjeux différents, eux-mêmes liés à un contexte particulièrement trouble, qu'est ce qui justifie le fait qu'aujourd'hui, alors que d'une part, la majeure partie de la population commence à comprendre que le clivage « Hutu-Tutsi » n'est qu'une ressource entre les mains des politiciens, et que d'autre part, le pouvoir politique a été partagé entre les différents

protagonistes, les intellectuels restent ceux qui croient davantage en l'impossible vivre ensemble entre les deux communautés ethniques ? En effet, aujourd'hui comme hier, lorsqu'un intellectuel hutu, à quelques exceptions près, parle de la récente crise de 1993, il s'attarde sur l'assassinat du président Melchior Ndadaye et celui de certains de ses collaborateurs, évoque les massacres des Hutu commis par l'Armée et les jeunes tutsi, et ne dit rien ou alors dit très peu de choses sur les milliers de Tutsi qui sont tombés sous les coups d'une population hutu déchainée. En voici un exemple :

« Contrairement à la thèse généralement avancée par les propagandistes du «tutsi-cide» et selon des informations faibles, les militaires et les Tutsi qui ont tué les Hutu n'ont pas commis ces actes uniquement par vengeance ou suite à des massacres des leurs par les Hutu. Les faits montrent que souvent il s'agissait d'une action bien planifiée à l'exemple des proches du major Buyoya qui bien avant la campagne électorale proprement dite de 1993 avaient lanié les menaces suivantes: «Nos enfants mourront et vous serez condamnés au veuvage si vous ne votez pas pour Buyoya, candidat de l'UPRONA » (CAAB 1999 :26)

Le même regard, mais cette fois contre les Hutu, est adopté par des intellectuels tutsi. Ceux-ci évoquent l'assassinat du président Ndadaye comme un élément mineur dont on peut facilement faire abstraction dans l'explication de ce qui s'est passé en 1993, en ce sens que pour eux, l'extermination des Tutsi est un plan qui remonte à la longue durée. Allant jusqu'à nier le fait que des Tutsi aient pris délibérément part aux massacres des Hutu, ils mettent davantage un accent sur les tueries, en l'occurrence les massacres communautaires, qui ont frappé la communauté tutsi et minimisent celles qui ont endeuillé la communauté hutu. A ce sujet, le propos de l'Abbé Philippe Siriba est évocateur :

« Les diverses tentatives commencées mais rapidement arrêtées - Octobre 1965, Coup d'Etat militaire par les Babutu, avec la complicité d'une ambassade, découvert à temps en 1969, Avril 1972, Août 1988 et Novembre 1991 - visant toutes à l'extermination des Batutsi, allaient se réaliser pleinement en octobre 1993, même si à l'heure actuelle, elle n'est pas achevée et qu'en toute logique on doit s'attendre à ce qu'elle se poursuive jusqu'à ce qu'on cesse de parler de Babutu et de Batutsi, suite à l'extinction de ces derniers que le planificateur du génocide attendait durant la législature 1993-1998, comme s'il fallait l'achever une fois pour toutes avant le 21^e siècle (...). Ceux qui voudraient nier le génocide avancent le cas de nombreux Babutu tués par les génocidaires, des cas qui en réalité se classent en deux catégories: la première contenant les Babutu qu'on a appelés militants, qui sont contre le génocide, et qui sont tués comme étant des traitres; la seconde composée par de simples gens tués pour forcer la négociation avec le Gouvernement et pour dire qu'il n'y a pas de paix au Burundi » (1997 :8).

Si les uns et les autres se cramponnent sur leur position respective, c'est précisément parce que les crimes, les génocides sont devenus, dans la Région des Grands Lacs en général, au Burundi en particulier, des « business » juteux. Le nombre de morts, leur appartenance

ethnique, l'identité ethnique des bourreaux, tout cela est exploité par les politiciens et les intellectuels qui les servent quand ils peuvent générer des dividendes en termes de postes politiques. On s'arrache les cadavres non pas pour les pleurer ou réclamer justice mais dans l'infâme perspective d'en faire un ferment de la haine tribale et un tremplin pour l'accès au pouvoir (CAAB 1999 ; Mbogoye 1989). Les théoriciens du clivage ethnique, qu'ils prétendent « naturel » et « éternel », reçoivent peu de critiques et n'admettent pas tout point de vue contraire aux discours partisans qu'ils servent au monde entier. Ils font semblant de ne pas être au courant que dans le cas Burundais, « l'ethnicité est superficielle et artificielle » (Nimubona 2005 :2). Pour eux, le schéma binaire et manichéen Hutu-Tutsi est politiquement rentable et ne doit jamais disparaître pour faire place à l'Etat républicain. La constitutionnalisation, lors de l'accord d'Arusha, de ce clivage ethnique n'a fait que donner raison à ces marabouts qui ont raté leur mission, et a témoigné de la rentabilité politique - donc économique dans une perspective d'interchangeabilité du politique et de l'économique (Terry 1987 ; Daloz 2003) - du dualisme ethnique au Burundi. En effet, cédant aux analyses ethnistes, les négociateurs de l'Accord d'Arusha ont fixé, dans une perspective de l'équilibre ethnique, les représentations ethniques qui ont été insérées dans l'Accord de partage du pouvoir au Burundi signé en 2004. Ce dernier en ses articles 13, 15,16 précise les quotas qui doivent être respectés dans la constitution de l'Assemblée nationale, le Sénat et les conseillers municipaux en vue de pérenniser la paix au Burundi. L'article 20 dispose que « les structures de gestion des entreprises d'Etat sont reconstituées afin d'assurer l'équilibre ethnique, compatible aux principes d'une représentation 60/40 Hutu-Tutsi utilisés pour déterminer la structure des autres institutions d'Etat... ». Notre objectif n'est pas de remettre en cause cet accord qui a permis au pays de retrouver un semblant de paix, mais de montrer comment cet équilibre a été biaisé. En effet, selon les chiffres communément admis, la population burundaise est constituée de trois ethnies dont les proportions sont 84% pour les Hutu, 15% pour les Tutsi et 1% de Twa. La logique aurait donc voulu, pour parler d'équilibre ethnique, que les différentes composantes soient représentées en respectant leurs proportions dans la population générale. Comme cela n'a donc pas été le cas, il ne serait pas surprenant de voir dans un futur proche des intellectuels, pour des besoins d'accaparement des maigres ressources de l'Etat, réactiver l'extrémisme tribal soit pour remettre en cause les statistiques, soit pour refuser tout changement visant l'adoption des principes de la méritocratie nationale.

Le poids de la culture : les affaires de la peur et du silence

En s'intéressant à la production scientifique des intellectuels burundais, on est frappé par un double constat : très peu de travaux, pour ne pas dire pas du tout, ont été le fruit des recherches multiethniques et très peu d'intellectuels burundais reconnaissent

et condamnent les crimes commis à l'encontre de l'autre ethnique. Un type de recherche marqué du sceau de l'ethnisme s'est approprié l'espace public au Burundi à tel enseigne qu'on se demande s'il n'y existe que des théoriciens du clivage « Hutu-Tutsi ». La réalité est qu'il existe une autre catégorie de lettrés qui, terrorisés et horrifiés par l'idée de la mort, n'ont pas la liberté et le courage de leurs opinions (Horizon 1990). Ils adoptent ainsi le silence qui, dans la plupart des cas, n'a rien à envier à la complicité. Ce propos de V. Mbogoye certes vieux de vingt et un an mais dont l'actualité est incontestable rend compte de la situation qui prévaut au Burundi :

« Même aujourd'hui où un coin du voile a été levé il subsiste toujours une majorité silencieuse dans laquelle se côtoient père-mère des démocrates de toutes les « ethnies », peureux, ébahis par l'arbitraire qui sévit particulièrement en période de tension et tirailés par la hantise de la mort, des silencieux complices qui profitent du système... » (1989 :11).

Cette situation tire sa source lointaine dans la période monarchique qui, comme nous l'avons montré, s'est caractérisée par l'arbitraire du pouvoir féodal. Après l'indépendance, la recherche sur l'ethnie a été classée dans ce qu'il convient d'appeler « *les sujets tabous* » et, à moins de le faire dans la clandestinité et ce, à ses risques et périls, tout point de vue remettant en cause le schéma binaire et dichotomique Hutu/Tutsi était vu comme une forme de subversion et son auteur puni sévèrement. On peut citer, à titre illustratif, le cas de Martin Ndayahoze, ministre et officier supérieur sous le régime Micombero qui, en 1972, paya de sa vie le fait d'avoir osé dénoncer l'ethnisme comme moyen de gérer la nation (Elias et Helbig 1988 :72). Cette hantise de la mort pour cause de ses opinions a tellement été intériorisée par les Burundais que le silence et le peu d'intérêt pour une véritable critique ont finalement été érigés en valeurs culturelles refuges. On peut le voir à travers les proverbes burundais tels que « Irigukunze rikuguma munda » (La parole est d'argent, le silence est d'or); « Ikinyoma kivuye ibwami gisasirwa indava » (Le mensonge qui vient de la cour royale doit être accueilli comme une vérité indépassable); « Umwera uvuye i bwami ukwira hose » (Les lacunes royales passent pour une mode). Cette conspiration du silence se traduit également par tout un tas de pseudo-conseils qui purulent la vie quotidienne et qui, dans le contexte burundais, sont supposés traduire la sagesse de leurs auteurs. Ainsi, pendant qu'un lettré qui n'est pas directement concerné par une calamité se complaira dans un silence en justifiant son acte par le fait qu'il ne gagne rien en s'impliquant dans la dénonciation « Nsha nokora iki ? » (Pour quelle raison dois-je m'élancer dans le feu ?), les « sages » diront à un jeune bavard qui ambitionne de donner un point de vue qui n'encense pas le statu quo qu'il vaut mieux fermer sa bouche au risque de s'attirer des ennuis « Nta guhandwa ku rurimi ». Mais un tel conseil ne doit pas être déconnecté des calculs liés à la gestion ethnique du pays. Au Burundi, en décidant de garder leur silence, certains lettrés espèrent que le triomphe des membres de

leur camp peut leur valoir une promotion.

Mais au-delà d'une simple conspiration du silence, la culture de la réserve ou alors ce qu'on peut qualifier – pour le dire de façon provocante – une culture du mensonge existe au Burundi. Celle-ci explique pourquoi, dans certaines circonstances, les conspirateurs du silence et les théoriciens de la haine se rejoignent pour former un bloc. Ceci se traduit par certains proverbes qui, d'une part, reconnaissent au mensonge une valeur sociale : « Uwutabesha nsumira umwana » (Celui qui ne ment pas ne peut pas s'acquitter de ses obligations familiales), et d'autre part, rendent compte de la manière avec laquelle les Burundais sont prêts à cacher leur vérité : « Bavuga ayabandi ayabo bakayicarako » (ils dévoilent les secrets des autres pendant qu'ils s'asseyent sur les leurs). Il y a aussi les jugements sur la bonne/mauvaise éducation d'un enfant. Au Burundi, en effet, un enfant bien éduqué ne dit pas ce qu'il a mangé (Ntakuvuga ivyo warariye) ou ce qu'il vu à la maison. Il est docile et des petites boutades ne manquent pas de célébrer ce genre de comportement : « Womuhonyorako ukagwa » (Cet enfant est tellement calme que tu peux glisser sur son corps jusqu'à tomber), « Karya kana kazokwitunga » (cet enfant est tellement docile, sage qu'on est sûr de sa capacité à pouvoir évoluer seul). Or, convaincu que l'instruction – contrairement à ce qu'ont défendu les philosophes des lumières qui pensaient que la culture est la voie par excellence vers l'émancipation de l'individu par rapport aux idéologies – ne rend pas l'homme plus meilleur mais le rend plutôt plus efficace¹⁶, l'enfant grandit avec cet esprit et plus il accumule les diplômes, plus il perfectionne l'esprit de la réserve.

Certes, à côté de ces proverbes qui semblent légitimer le silence, la réserve et le système oblique comme des valeurs liées à la sagesse se trouve des sentences qui les fustigent (Hakuba imbwa woba imva = Mieux vaut mourir que de perdre son honneur ; Ukuri guca muziko ntigusha = La vérité traverse le brasier sans jamais se brûler). Mais l'on doit reconnaître que la culture de la peur, de la complicité et du silence a une part de responsabilité dans le manque d'une masse crítico-réflexive au Burundi.

Interprétation partielle et fabrication des mémoires conflictuelles

En l'absence d'individus capables de s'élever au-dessus des clivages ethniques et en présence des conspirateurs qui préfèrent, par peur pour leur vie ou par simples calculs matériels, garder le silence, on se retrouve dans un contexte favorable à la constitution des mémoires parallèles avec le risque d'altérer davantage l'harmonie et la cohésion sociales.

En effet, le fait que chaque intellectuel, se positionnant alors comme le porte-parole et le défenseur de son ethnique, explique à tout bout de champ que le « Nous » est différent des « Eux », « Eux » qu'il faut écarter, si besoin tuer, pour sauver le « Nous », et que dans ces conditions, la tuerie devient souvent « *un acte purificateur* » (Sémelin 2005) ne fait que renforcer le sentiment de peur, de suspicion et d'hostilité dans les esprits des populations.

La propagation de l'idée d'une mort imminente, une mort causée par un ennemi incarné par l'« Autre » est une façon de canaliser l'angoisse de la population sur un ennemi physiquement identifiable. Traumatisée, la population se remet à ses « leaders » pour que ceux-ci lui expliquent, d'une part, d'où vient la menace, et d'autre part, comment y faire face. C'est dans ce contexte de panique que les théoriciens de la haine tiennent les discours du genre « Voici nos ennemis, ce sont eux qui sont la cause de nos malheurs. Il faut nous en débarrasser ». Pour J. Sémelin, c'est « à partir de cette « transmutation » de l'angoisse larvée en une peur concentrée sur une « figure » hostile, [que] la haine se développe contre cet « Autre » maléfisant » (2005 :33). L'auteur constate que, pour la population, l'issue logique de la dynamique « angoisse-haine » est de faire naître le désir de détruire ce qu'on lui désigne comme la source de la mort. Dès lors, l'équation devient simple : « Ta mort, c'est Ma vie », c'est-à-dire qu'en tuant l'« Autre »-ennemi, l'individu croit vaincre la mort (Fornari 1969 :35). Convaincus que « *nibo batwiciye* » (ce sont eux qui ont tué les nôtres), « *nibo badubekuye* » (ce sont eux qui ont tué nos enfants), les Burundais pleurent leurs morts selon les affinités ethniques. Aujourd'hui comme hier, « *tous les Burundi, Tutsi, Hutu, Twa, chacun à leur façon (mais rarement en commun, encore moins en communion) portent le deuil des proches et des amis qui ont été victimes des incessantes tueries qui ont ravagé le pays avant même son accès à l'indépendance* » (Lemarchand 2004 :431). Dans ce travail de constitution des mémoires, si la responsabilité de la population de base n'est pas à négliger, il y a lieu de défendre l'idée que les élites politiques, aidées en cela par les théoriciens du clivage « Hutu-Tutsi », ont joué un rôle important dans la propagation de l'éthnisme politique. Ces individus qui, en principe, étaient appelés à être la lumière de la population, se sont plutôt joués de celle-ci pour réaliser leurs objectifs politiques. Sur ce point, R. Ntibazonkiza remarque que :

« [...] l'apreté du tribalisme a été dès le début particulièrement nette dans les milieux dirigeants ou ceux qui s'en approchaient, y compris chez les étudiants. En quelque sorte, on peut affirmer que le racisme tel que pratiqué au Burundi dans le cadre moderne actuel n'est pas né des collines, il est venu de la capitale, Bujumbura, puis a essaimé dans les grandes villes, avant d'atteindre le peuple des collines » (1993 :126).

Ces milieux lettrés ont travaillé pour que les couches populaires soient au courant de cet antagonisme ethnique qui, par les analyses dont il a fait l'objet, a fini par être considéré comme naturel. Un travail d'endoctrinement qui s'est toujours traduit par la mobilisation, à la moindre occasion, des référents ethniques de part et d'autre. Ainsi, pendant que certains étudiants et intellectuels hutu rescapés des événements de 1972-1973 se sont regroupés au sein des mouvements politiques tels que Palipehutu (Parti du peuple Hutu), Frolina (Front de libération Nationale) dans le but de défendre la cause hutu et qu'ils n'ont cessé de propager des idéologies racistes considérées comme indispensables dans la lutte contre la domination tutsi¹⁷, les extrémistes tutsi – regroupés au sein des associations telles que « PA-Puissance d'autodéfense-Amasekanya », « Sans

échec », « Sans pitié » ou « Sans défaite » – n'ont ménagé aucun effort dans la présentation de la figure du hutu comme l'incarnation de la menace qui guette les Tutsi¹⁸. Comme le souligne R. Lemarchand, certains extrémistes tutsi vont même « jusqu'à prétendre le plus sérieusement du monde que l'assassinat de Ndadaye était justifié par sa participation à un complot génocidaire contre les Tutsi » (2004 :433). Désorientée, désinformée et endoctrinée, la population n'a que son ethnicité comme référent identitaire et, dans ce quiproquo, « le deuil des uns fait parfois le bonheur des autres » (Lemarchand 2004 :432).

Mais, si le deuil des uns fait souvent le bonheur des autres, c'est précisément parce que des crimes ont été « commis par des Hutu sur des Tutsi et par des Tutsi sur des Hutu » (Mukuri 2004 :425) et que, conséquemment, les événements douloureux ne sont pas les mêmes pour les uns et pour les autres. Un travail réalisé à la veille des élections de 2005 par Julien Nimubona montre qu'une simple analyse des répertoires des événements marquant l'histoire burundaise rend compte de l'existence des perceptions et des opinions ethnistes, bref l'existence des mémoires parallèles. En effet, ainsi que le souligne J. Nimubona, « c'est à travers la souveraineté des moments de bonheur ou de malheur, de gloire ou de défaite que les peuples construisent leurs mémoires et écrivent leur histoire » (2005 :19). Or, au Burundi cela n'est pas le cas. J. Nimubona montre que la considération des événements marquant l'histoire du Burundi diffère selon l'ethnie : alors que sur un échantillon de 3263 personnes, la majeure partie de hutu, soit 215 répondants, estiment que l'événement marquant est la crise de 1972-1973, les Tutsi minimisent cet épisode puisque, seuls 92 pensent que c'est un événement important. Même les plus récents événements de 1993 ne sont pas perçus de la même manière : 712 Hutu pensent que 1993 est événement important contre 501 Tutsi du même avis. Au-delà des chiffres qui, du reste, ne parlent pas, cette tendance à ne se souvenir que des événements qui ont frappé sa seule communauté se traduit, du moins pour ce qui est de la crise de 1993, par le fait que les commémorations marquant la mort du président Melchior Ndadaye et les massacres qui en ont suivi s'effectuent dans des lieux et à des dates différentes selon l'ethnie. Alors que pour nombre de Hutu, c'est la date du 21 octobre de chaque année qui est importante car symbolisant l'assassinat du président hutu Melchior Ndadaye, la majeure partie des Tutsi se rendent, chaque 22 octobre, à Bubungu (Kibimba), lieu où furent brûlés vifs des élèves Tutsi et où est érigé l'un des rares monuments dédiés aux victimes de la barbarie burundaise. Durant ces deux jours, des messes sont dites dans tout le pays, messes au cours desquelles, les prêtres et les pasteurs, de par leurs homélies souvent partisans, rejoignent le *vulgarum peccus*, offrant ainsi un spectacle d'un pays en mal de modèles lorsqu'il s'agit de la froideur dans l'analyse. Ce qui est particulièrement saisissant, c'est le refus, par certains lettrés, de l'idée même de construire un monument unique pour toutes les victimes de la guerre ethnique. C'est le cas, par exemple, du professeur Venant Bambonyeha, président de AC. Génocide-Cirimoso (la principale association de lutte contre le génocide) qui, en 2005, estimait qu'un monument unique est un monument au négationnisme et que l'idée même d'ériger un pareil mémorial doit

être punie par la loi, étant entendu que, selon lui, le négationnisme est un délit juridique. Un jeune étudiant, président de la Section étudiant de la même association précisait à juste titre qu'il « est impensable qu'on érige un même monument pour tous ceux qui ont été emportés par la crise ». Faisant référence aux massacres des élèves tutsi de l'école normale de Kibimba, il estimait que « c'est inacceptable qu'on construise un unique monument pour les élèves brûlés à Kibimba et leur directeur qui les a brûlés et qui a été, par la suite, condamné à mort et exécuté par la justice »¹⁹. Sans aucunement vouloir revendiquer ici l'immortalisation de ceux qui se sont rendus coupables des violences, on ne peut pas s'empêcher de relever que ce « refus de reconnaître les morts des autres, en réservant les uns à des mémoriaux et les autres à des poubelles de l'histoire (sous les étiquettes de rebelles, d'opresseurs ou de victimes, de bavures) [...] » (Chrétien 1990 :189) ne fait qu'altérer l'altérité.

Mais, les intellectuels burundais n'ont pas seulement permis la fabrication des mémoires parallèles, ils ont également, par le truchement de leurs analyses, rendu possible la mise sur pied des mémoires-écrans qui édictent ce qui peut et doit être dit ou tu. Forme de surmoi qui « fonctionnent comme des censures d'autres souvenirs du passé » (Meynier 2008 :41), ces mémoires stockent derrière l'écran du conscient tout ce qui peut contrarier la version politiquement et/ou socialement correcte des faits. C'est ainsi que dans le subconscient d'une frange importante de la communauté tutsi, il n'y a de tuteurs que des Hutu. De ce fait, un nombre important des membres de la communauté tutsi se refuse d'admettre que cette catégorie sociale présente des éléments nuisibles. Réciproquement, la majeure partie des Hutu estiment qu'ils ont été victimes des assauts répétés des Tutsi, et trouvent toujours des éléments justifiant certains d'entre eux qui se sont rendus coupables des massacres. Ainsi que le souligne J.P. Chrétien, dans ce jeu marqué d'extrémisme tribal, tout compromis est assimilé à la trahison de son camp ethnique (Chrétien 1990 :189).

Certes, la plupart de ces éléments sont en voie de disparition suite aux développements sociopolitiques de ces dernières années. Mais, l'on doit s'accorder avec G. Meynier que « dans la vie des individus, des peuples et des nations, les blessures se sédimentent au fur et à mesure que les minutes, les mois, les années et les siècles passent. Mais elles ne s'effacent jamais de l'inconscient » (2008 :41). A la moindre mobilisation, et à l'occasion de la libération des imaginaires et des violences refoulées, ces mémoires parallèles entrent en collision et se déchaînent, mettant ainsi à la surface les clivages profonds présents dans la société (Nimubona 2005).

Conclusion

Il faut le reconnaître, le projet scientifique qui pose l'objectivité et la neutralité axiologique comme des principes épistémologiques à ne pas transgresser n'est pas facile à réaliser dans les sciences sociales. Ce d'autant plus que le chercheur en sciences sociales, produit

d'une société et porteur d'une histoire, court toujours le risque d'analyser les faits qui ont court dans sa société en y mêlant ses sentiments, ses émotions, bref, les valeurs auxquelles il a été socialisé. C'est dire que du fait de son statut d'être social, le chercheur sert toujours, consciemment ou non, une cause idéologique et des intérêts de classe bien précis (Ziegler 1981). Dans le cas de ce travail, nous avons montré comment les intellectuels au Burundi, soumis à un faisceau de contraintes, ont joué sur trois registres différents. Certains, en s'intéressant aux crises qui ont endeuillé le pays, ont d'abord défendu les intérêts des personnes issues de leur camp. D'autres ont préféré adopter une « solution de sauvetage » (Djiffack 2002) en s'alliant soit derrière les détenteurs du pouvoir politique, soit en se mettant du côté des opposants. D'autres enfin ont estimé qu'il fallait se taire, devenant ainsi des observateurs complices d'une guerre qui du reste, aurait pu être évitée. Aussi différents qu'ils puissent paraître, *a priori*, ces trois registres ont eu la même conséquence : au Burundi, la réalité a deux peaux : une peau hutu et une peau tutsi. Ces deux types de conceptions sont, comme le souligne H. Cochet, influencées par les enjeux politiques de l'interprétation de l'histoire : « L'histoire est [...] un enjeu d'affrontements politiques, le terrain où chacun recherche, pour les uns, les Hutu, les preuves de son identité, de sa différence par rapport à l'autre, de l'antériorité de ses droits, pour les autres au contraire, les Tutsi, la négation des antagonismes et la justification de ses pratiques sociales et politiques contemporaines » (Cochet 2001 :422). L'importance et la rémanence de cette interprétation partielle et partisane de l'histoire mettent en exergue le malaise qui caractérise les intellectuels burundais. Mais au-delà d'une simple question de l'intelligentsia burundaise, cette difficulté des instruits à pouvoir se libérer des tares de leur société rend compte de l'urgence qu'il y a à prendre plus de distance avec le postulat souvent simpliste qui voit en l'école une institution destinée à élever l'homme par l'instruction. A partir de tout ce qui précède, le constat est que le Burundi – comme cela fut le cas en Allemagne-nazi, nation à l'époque cultivée mais où jaillirent des violences – est la preuve qui montre que l'instruction n'est pas en soi un rempart contre le mensonge, la violence et la subjectivité, mais qu'elle « donne au contraire des armes à celui qui veut justifier rationnellement ses émotions et ses passions » (Sémelin 2005 :87). Pour notre part, nous pensons que s'il est difficile de se défaire de leur histoire, il est urgent que les lettrés burundais se situent à égale distance entre « engagement et la distanciation » (Elias 1993) pour pouvoir proposer des descriptions et des analyses qui, pour être en rapport avec la réalité sociale, sauront être profitables à l'établissement d'une nouvelle identité des Burundais, bref, d'une nouvelle société. La conceptualisation du pardon, du vivre-ensemble sans oublier la bonne information visant à montrer que seuls quelques individus et non tout le groupe ethnique sont responsables des malheurs qui se sont abattus sur une partie de la population doivent être les maîtres-mots. Pour cela, il y a un travail politique et social qu'il faut accomplir. L'instauration d'une démocratie garantissant la libre expression et une resocialisation de la population sont des tâches qu'il vaut mieux accomplir. De telles propositions n'ont rien de moralisant. Elles se fondent sur l'idée que

les mémoires conflictuelles qui se sont construites au cours de l'histoire mettent au jour le sentiment d'inhospitalité. A la moindre mobilisation de type ethnique, celles-ci sont susceptibles d'entrer en collision et de déboucher ainsi sur de nouvelles violences.

NOTES

1. Lire aussi tous les points de vue de monseigneur Classe dans, Chrétien, J.-P., 1985 : « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in Amselle, J.-L. et M'Boloto, E. (eds), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat et en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 129-165.
2. « Bashingantaha » veut dire, littéralement, ceux qui plantent le bâton (Intaha). On les désigne ainsi à cause d'un petit bâton qu'ils frappent sur le sol lorsqu'ils arbitrent les litiges de leurs populations. Initialement, les bashingantaha étaient les vœux notables qui, sous la monarchie, représentaient l'autorité royale au niveau de chaque colline. Ils étaient reconnus pour leur impartialité dans le traitement des litiges au niveau de leur circonscription. Aujourd'hui, le mot a connu des usages extensifs et désigne, à côté de son sens étymologique, toute personne qui dit la vérité. Lire à ce sujet, Mworoha, E., 1977 : *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIXème siècle*, Dakar-Abidjan, Les nouvelles Editions Africaines.
3. En prenant appui sur les travaux de J.P. Chrétien (1988) qui font remarquer que les institutions politiques du Burundi étaient, en 1965, dominées par les Hutu, défendre que les Tutsi étaient plus proches du pouvoir que les Hutu devient difficile. Par contre, si on prend pour acquis le point de vue de Reynyngens (1988) qui estime que la majorité statistique acquise par les Hutu après les élections législatives de 1965 ne se traduisait pas par une majorité politique, la thèse des Tutsi qui étaient proches du pouvoir devient crédible. D'ailleurs, comment aurait-il pu en être autrement après plus d'un demi-siècle que le pays avait passé sous la domination coloniale avec sa politique ségrégationniste ?
4. Muramvya est une province du Burundi située entre Bujumbura (la capitale) et Gitega (la deuxième ville du pays). Muramvya est surtout reconnu pour être le bastion de la famille royale.
5. Celui-ci est le premier Ministre hutu qui fut assassiné le soir du 15 janvier 1965 alors qu'il sortait de la Clinique Prince Louis Rwagasore où il venait de rendre visite à son épouse qui, deux jours avant, avait donné naissance à leur enfant.
6. Désignait le groupe de leaders politiques Tutsi issus du parti UPRONA, par opposition à MONRONVIA qui, lui, regroupait les leaders politiques Hutu issus de la même formation politique.
7. Il s'agit des guérilleros qui appartenaient à une rébellion congolaise (Ex-Zaïre) et

dont le chef était Pierre Mulele.

8. Selon certains intellectuels burundais, la solution finale renvoie à un plan qui a été mis sur pied en vue d'en finir avec les Hutu, tout au moins son intelligentia. Voir à ce sujet, Ntibazonkiza, R., 1993 : *Au royaume des seigneurs de la lance. Une approche historique de la question ethnique au Burundi*, Bruxelles, Droits de l'Homme.
9. Ce plan a un nom : « *le plan Simbananiye* ». S'il est difficile d'établir son existence effective, ce fameux plan reste toutefois présent dans les mémoires des Hutu. Il s'agirait d'un plan dont l'auteur serait Arthémon Simbaniye, ancien Ministre des Affaires étrangères. Pour lui, il fallait, en s'appuyant sur l'armée et les groupes de combat de la J.R.R., amener l'égalité numérique entre les deux ethnies. Voir à ce sujet, Ntibazonkiza, R., 1993 : *Au royaume des seigneurs de la lance. Une approche historique de la question ethnique au Burundi*, Bruxelles, Asbl Droits de l'Homme.
10. Situé au Sud du pays, Bururi est la province originaire des trois premiers présidents du Burundi, à savoir Michel Micombero, Jean Baptiste Bagaza et Pierre Buyoya.
11. Voir, pour ce qui est de l'école Hutu, Ziegler, J., 1979 : *Le pouvoir africain*, Paris, Seuil ; Lemarchand, R., Martin, D., 1974 : *Génocide sélectif au Burundi*, Minority Rights Group, Report n°20, Londres. Pour l'école Tutsi, lire utilement la production de J.P. Chrétien, particulièrement, Chrétien, J.P., 1993 : *Burundi, l'histoire retrouvée*, Paris, Karthala. Plus intéressant est la polémique qui existe entre les chercheurs étrangers sur l'interprétation de l'histoire burundaise. Voir à ce sujet les controverses Chrétien/Botte (Chrétien, J.P., Le Jeune, G., 1983 : « Les mots et les choses », *Politique africaine*, n°12, p.105-108 ; Botte, R., 1983 : « Quand l'essentiel n'est pas ce que l'on dit, mais ce que l'on fait », *Politique africaine*, n°12, p.99-104) et Chrétien/Reynyngens (Chrétien, J.P., 1990 : « L'ethnisme au Burundi : tragédies et propagandes », *Politique africaine*, n°38, p.182-189 ; Reynyngens, F., 1990 : « Du bon usage de la science: l'école historique burundo-française », *politique africaine*, n°37, p.107-113).
12. Traduction approximative : Ukunena : le fait de refuser de partager nourriture/boisson avec quelqu'un (les acteurs touchés par le kunaena étaient, au Burundi, l'équivalent de la catégorie d'intouchable en Inde) ; Ukwihutura : le fait pour un Hutu de dénier son appartenance ethnique et de procéder aux rites visant une demande solennelle d'intégration et d'assimilation à la communauté tutsi ; Ubugeregwa : le fait pour quelqu'un d'exploiter une terre appartenant à un propriétaire en échange des services, Ubugabire : donation de vaches, Ukunyaga : spoliation ; Ukwangaza : expulsion ; Ugutanga ikimazi-mumtu : donner un sacrifice humain ; Ugushoregwako inka : le fait pour quelqu'un d'être volontairement placé dans un ruisseau servant d'abreuvoir pour les vaches afin que celles-ci le piétinent à mort pendant qu'elles se désaltèrent.

13. Cette citation a été tirée de l'ouvrage: Chrétien, J.-P., 1985 : « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in Amselle, J.-L. et M' Boltolo, E. (sous la direction de), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat et en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 129-165.
14. Pour une vue rapide de la littérature qui s'intéresse à la discrimination ethnique au Burundi, lire utilement S. Pontzele, 2004 : «Burundi 1972/Rwanda 1994 : L'efficacité dramatique d'une reconstruction idéologique du passé par la presse », Thèse de doctorat, Université de Lille1, disponible sur le site <http://www.univ-lille1.fr/bustl>.
15. Les Hima constituent un sous-clan tutsi éloigné de la cours royale.
16. Le témoignage d'une rescapée du génocide rwandais est évocateur à ce sujet. Elle fait savoir que l'instruction « *ne rend pas l'homme meilleur; elle le rend plus efficace. Celui qui veut insuffer le mal, il sera avantage s'il connaît les manières de l'homme, s'il apprend sa morale, s'il connaît la sociologie. L'homme instruit, si son cœur est mal conçu, s'il déborde de haine, il sera plus malfaisant* » (cité par Hatzfeld 2000 : 106).
17. La Radio informelle « Rutomorango » annonçait en février 1996 la tenue des réunions de préparation d'assassinats de Hutu en ces termes: « *Le 19 février 1996, une réunion des Tutsi extrémistes s'est tenue à Muberure tout près de la position militaire qui y stationne. Les participants civils et militaires s'y sont rendus avec les gros bus de transport des hommes de troupe. L'objectif de cette réunion était de réorganiser les Sans Echech en tenant compte de ceux qu'ils avaient envoyé en formation au Rwanda et de plusieurs désertions du FPR (Front patriotique rwandais) qui sont revenus dans notre capitale. Les tueurs étaient en formation au Rwanda dont tous sont arrivés à part un petit nombre de près de 50. Toujours dossier Sécurité, après la nomination du chef de zone de Kamenge en la personne du Sans-Echech (N.J.), les chefs de quartier ont à leur tour été installés dans les brousses de cette zone. Ils sont tous de l'ethnie tutsi et faisaient partie du groupe des Sans -Echechs qui brûlaient vifs les personnes kidnappées et conduites à Nyakabiga ou à Ngagara* ».
18. Un document anonyme intitulé PA-Puissance d'autodéfense-Ingabo incite les Tutsi à une mobilisation contre leur ennemi qui, dans le texte, n'est pas explicité clairement mais que l'on peut lire entre les lignes: «*Nous sommes ciblés comme des bêtes à chasser, à tuer ou à exiler. Des bandes s'entraînent pour nous exterminer un à un ou en masse. L'ennemi est fort parce qu'il a beaucoup de moyens. Il a des ambassadeurs dans le monde entier, des disciples dans tous les quartiers et sur toutes les collines du Burundi (...)* On se prépare à nous anéantir et nous, nous restons les bras croisés, comme si quelqu'un viendra nous protéger ou nous organiser quand il sera tard. Notre organisation doit se faire maintenant et au Burundi, pas demain ni ailleurs. Nous devons nous organiser, nous mettre ensemble, unir nos moyens et créer une puissance

d'autodéfense. A une force, il faut y opposer une autre. Au fur et à mesure que nous nous organiserons, nous nous solidariserons et apprendrons à être discrets, nous serons puissants et on aura peur de nous ».

19. Il s'agit ici des extraits des discours de ces personnalités rendus publics sur le site de la ligue burundaise des droits de l'homme, Ligue-Itoka : <http://www.ligue-iteka.africa-web.org/>

BIBLIOGRAPHIE

- Bachelard, G., 1999 : *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique Vrin (1^{er} édition 1938).
- Balandier, G., 1971 : *Sens et puissance : Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.
- Botte, R., 1983 : « Quand l'essentiel n'est pas ce que l'on dit, mais ce que l'on fait », *Politique africaine*, n°12, p. 99-104
- Centre d'Analyse et d'Action pour le Burundi (CAAB), 1999 : « Burundi: Quand le génocide et des crimes contre l'humanité deviennent un « fonds de commerce » » Document CAAB N° 2.
- Chrétien, J-P, Dupaquier, J-F, 2007 : *Burundi 1972 : Au bord des génocides*, Paris, Karthala.
- Chrétien, J.P., 1993 : *Burundi, l'histoire retrouvée*, Paris, Karthala.
- Chrétien, J.P., 1990 : « L'éthnisme au Burundi : tragédies et propagandes », *Politique africaine*, n°38, p.182-189.
- Chrétien, J.P. et al., 1988 : « La crise politico-ethnique du Burundi. L'ombre de 1972 », *Politique africaine*, n°32, p.105-110.
- Chrétien, J.-P., 1985 : « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in Amselle, J.-L. et M'Boloto, E. (sous la direction de), *Au cœur de l'éthnie. Ethnies, tribalisme et Etat et en Afrique*, Paris, La Découverte, p. 129-165.
- Chrétien, J.P., Le Jeune, G., 1983 : « Les mots et les choses », *Politique africaine*, n°12, p.105-108.
- Cochet, H., 2001 : *Crises et révolutions agricoles au Burundi*, Paris, Karthala.
- Daloz, J.-P., 2003 : « "Big Man" in sub-Saharan Africa: How Elites Accumulate positions and Resources », in Marttéi Dogan (ed.), *Elites configurations at the Apex of Power*, Leiden, Brill, p.271-286.
- Delmas, C., 2008 : « Abel Kouvouama et al., eds, *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions* », *L'Homme*, 187-188 | 2008, [En ligne], mis en ligne le 16 décembre 2008, consulté le 25 octobre 2010.
- De Lager, L., 1939 : *Ruanda*, tome I, *Le Ruanda ancien*, tome II, *Le Ruanda moderne, Grands Lacs*, Namur.
- Djiffack, A., 2002 : « Exil et identité : L'Afrique sous la coupe réglée de l'Occident », *Mots pluriels*, n° 20, [http://www.arts.uwa.edu.au/Mots pluriels/](http://www.arts.uwa.edu.au/Mots_pluriels/) MP2002ag.html.
- Diouf, M., 1994 : « Les intellectuels et l'Etat au Sénégal : La quête d'un paradigme », in Diouf M. et Mamdani, M. (dir), *Liberté académique en Afrique*, p.241- 271.
- Durkheim, E., 1986 : *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- Elias, M., 1994 : « Burundi : Les fruits vénéneux du coup d'Etat », *Magazine*, p. 145-150.

- Elias, M., Helbig, D., 1988 : « Deux milles collines pour les petits et les grands. Radioscopie des stéréotypes hutu et tutsi au Rwanda et au Burundi », *Politique africaine*, n°42, p. 65-73.
- Elias, N., 1993 : *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard, Traduction française.
- Fornari, F., 1969 : *Psychanalyse de la situation atomique*, Paris, Gallimard.
- Gahama, J., 2001 : *Le Burundi sous l'administration belge*, Paris, Karthala.
- Gramsci, A., 1975 : *Gramsci dans le texte. De l'écrit aux derniers écrits de prison (1916-1935)* / recueil de textes réalisé sous la direction de F. Ricci en collaboration avec J. Bramant ; textes traduits par J. Bramant, G. Moget, A. Monjo et F. Ricci, Paris, Éditions sociales.
- Hatzfeld, J., 2000 : *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris, Seuil.
- Hegel, G.W.F., 1965 : *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Département d'Univers, Traduction française.
- Horizon n°1, 1990 : « Le silence de l'élite burundaise », in *La conspiration du silence*, texte paru dans l'Organe d'expression du Forum de Burundais en Belgique, disponible sur www.abarundi.org, rubrique : « Opinion libre/Analyse politique ».
- Kavakure, L., 2002 : *Le conflit burundais I. Les coups des années 60*, Editions du Centre Ubuntu.
- Kavakure, L., 2002 : *Le conflit burundais II. La tragédie de 1972*, Editions du Centre Ubuntu.
- Kiraranganya, B.F., 1985 : *La vérité sur le Burundi : L'unité et la démocratie au Burundi*, Canada-Québec, Ed. Naaman de Sherbrooke.
- Lemarchand, R., 2004 : « La mémoire en rivale de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, N° 173-174, p.431-434.
- Lemarchand, R., 1994 : *Burundi. Ethnocide as discourse and practice*, Cambridge, Cambridge University press.
- Lemarchand, R., et Martin, D., 1974 : *Génocide sélectif au Burundi*, Minority Rights Group (MRG), Rapport n°20, Londres.
- Majefé, A. 1994 : « Les intellectuels africains : origine et options sociales », in Diouf M. et Mamdani, M. (dir), *Liberté académique en Afrique*, pp. 221-240.
- Manirakiza, M., 1992 : *Burundi : De la Révolution au régionalisme, 1966-1976*, Bruxelles, Ed. Le Mât de Misaïne.
- Manirakiza, M., 1990 : *La fin de la monarchie burundaise, 1962-1966*, Bruxelles, Ed. Le Mât de Misaïne.
- Mbogoye, V., 1989 : « L'extrémisme tribal au Burundi », in *Contribution au débat sur la question ethnique au Burundi*, Belgique, disponible sur www.abarundi.org, rubrique : « Opinion libre/Analyse politique ».
- Meynier, G., 2008 : « Les historiens et la mémoire après Halbwachs et Freud », *Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, vol. XII, 1-2, n° 39-40, p. 39-45.

- MPD (Mouvement pour la paix au Burundi), *Mémoire sur les génocides répétitifs contre les Hutu du Burundi*, Bruxelles, s.d, S.I
- Mukuri M., 2004 : « Recours à la pratique du deuil », *Cahiers d'études africaines* N°1-2, 173-174, p. 425-428.
- Mworoha, E., 1977 : *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIXème siècle*, Dakar-Abidjan, Les nouvelles Editions Africaines.
- Ndarishikanye, B., 1998 : « Les rapports État-paysannerie au centre du conflit ethnique au Burundi », *Cahiers d'études africaines*, vol. 38, n°150-152, p. 347-383.
- Nimubona, J., 2003 : « La Perception de l'Identité ethnique dans le processus électoral au Burundi », *Ligue des Droits de la personne dans la Région des Grands lacs (L.D.G.L.)*.
- Nsanze, A., 1998 : *Burundi. Le passé au Présent*, Nairobi.
- Nsanze, A., 2003 : *Le Burundi Contemporain. L'Etat-nation en question (1956-2002)*, Paris, L'Harmattan.
- Nshimirimana, P., 2010 : « D'octobre 1965 à octobre 1993, que s'est-il passé ? De la nécessité à rendre compte au peuple burundais entier », www.burundibwiza.com, Consulté le 27 octobre 2010.
- Ntibazonkiza, R. 1993 : *Au royaume des seigneurs de la lance. Une approche historique de la question ethnique au Burundi*, Bruxelles, Asbl Droits de l'Homme, Tome 2.
- Pages, R.P., 1933 : *Un royaume Hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique.
- Reyntjens, F., 1990 : « Du bon usage de la science: l'école historique burundo-française », *politique africaine*, n°37, p.107-113.
- Rutamucero, 2008 : « Deuxième acte : Le génocide contre les Tutsi de 1972 », <http://www.tutsi.org/rutamucero280408.pdf>, consulté le 27 octobre 2010.
- Schmitt, C., 1992 : *La notion de politique*, Paris, Flammarion.
- Sémelin, J., 2005 : *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil
- Shibura, A., 1993 : *Témoignages*, Bujumbura
- Sindayigaya, J.M., 1991 : *Sortir de la violence au Burundi*, Bujumbura, Presses Lavigerie.
- Siriba, P., 1997 : « *Le génocide contre les Batutsi du Burundi: les indicateurs et les problèmes qui lui sont liés* », Document adressé aux évêques du Burundi, Inédit.
- Terray, E. (ed.), 1987 : *L'Etat contemporain en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan
- Weber, M., 1992 : « L'Objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in Weber, M., *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Presses Pocket, pp. 117-201, trad. Freund, J.
- Ziegler, J., 1981 : *Retournez les fusils ! Manuel de sociologie d'opposition*, Paris, Seuil.
- Ziegler, J., 1979 : *Le pouvoir africain*, Paris, Seuil.