

BURUNDI : LES IDENTITÉS NARRATIVES HUTU ET TUTSI EN QUESTION

*Joseph Gatugu*¹

Introduction

L'histoire du Burundi (et celle du Rwanda) est singulièrement marquée par des conflits interethniques cycliques. En effet, des meurtres répétitifs à grande échelle, voire des génocides, sont dans toutes les mémoires. Considérant sérieusement la persistance et la gravité de ces conflits, force est de se demander si les protagonistes, Hutu et Tutsi en l'occurrence, ne seraient pas des identités meurtrières². La question qui se pose ici est de savoir comment et pourquoi en est-on arrivé là et comment s'en sortir. Le présent article tente de synthétiser et d'évaluer les réponses données à cette question. L'angle d'attaque de cette dernière est discursif et sémantique. Ce qui sera discuté est le lien existant entre l'identité hutu/tutsi et la manière dont ces identités sont dites. Il semble que la structuration identitaire hutu/tutsi est en partie fonction des histoires que les sujets individuels et collectifs se racontent ou qui sont racontées sur eux. Est en effet Hutu ou Tutsi celui qui se dit ou que l'on qualifie comme tel. Mais, en toute hypothèse, ces identités ne s'épuisent pas dans les histoires ou récits (auto)racontés. On l'aura compris, la présente réflexion questionne le mode identificatoire narratif burundais en isolant les limites des différents discours qui ont structuré et structurent encore aujourd'hui ces identités. Les correctifs apportés à ces limites vont dans le sens de la déconstruction de ces discours identitaires et du dépassement de l'identification narrative vers l'identification internarrative citoyenne.

1. Qu'est-ce que l'identité narrative ?

L'identité narrative est l'identité résultant des histoires qu'on (se) raconte. Les penseurs de cette forme d'identité, Paul Ricœur principalement, affirment que la première forme d'identité à laquelle un individu ou

¹ Collaborateur scientifique à l'Institut de Recherche, de Formation et d'Action sur les Migrations (IRFAM), Liège, Belgique.

² L'expression est empruntée à A. Maalouf (1998). La même expression constitue le titre du numéro 12 de la revue *Regards croisés* (2000).

une communauté accède est narrative. Selon eux, l'appréhension primitive de soi est médiatisée par les histoires, c'est-à-dire les récits véridiques ou fictifs qu'un individu ou une communauté se racontent. Le lien ainsi établi entre l'identité et la narration se définit en ces termes : « Une vie, c'est l'histoire de cette vie, en quête de narration. Se comprendre soi-même, c'est être capable de raconter sur soi-même des histoires à la fois intelligibles et acceptables, surtout acceptables » (Ricœur 1994 : 60). Il découle de là que les histoires définitoires des Hutu et des Tutsi sont à la fois des histoires réelles et des fictions, voire un mélange des deux types d'histoires. Une des caractéristiques majeures de ces histoires est leur profusion. On a des mythes, des légendes, des dictons, des proverbes, des historiographies, etc. Leur autre caractéristique majeure est leur caractère contradictoire. On a autant d'histoires que d'auteurs, ou plusieurs versions ou lectures des mêmes réalités ou événements identificatoires de ces groupes. Ainsi écrit Nindorera (2004 : 41) : « [...] il est malheureusement toujours assez facile aujourd'hui de reconnaître l'appartenance ethnique de quelqu'un à partir simplement de la manière dont il parle des événements du Burundi. En écoutant quelqu'un, même un aveugle devinerait s'il est Hutu ou Tutsi, rien qu'à ce qu'il dit. »

2. Quand les Hutu et les Tutsi sont ce qu'ils se racontent

Au Burundi comme au Rwanda, est Hutu ou Tutsi celui qui se présente comme tel. Si on y regarde bien, l'auto-identification narrative est analogue à l'identification des incidents : « [...] de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents [...], de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées » (Ricœur 1999 : 358). Ainsi se structure l'identité narrative hutu ou tutsi. Fluctuante, cette dernière change parfois en fonction des publics : on est Hutu avec les Hutu et Tutsi avec les Tutsi. Cette identité fluctue aussi parfois en fonction des intérêts (économiques, politiques, sécuritaires...) en jeu ou des contextes qui rendent saillantes certaines appartenances au détriment d'autres. Ceci est particulièrement remarquable au Burundi depuis la période de négociation des Accords d'Arusha instaurant le partage du pouvoir sur la base des quotas ethniques³. À titre illustratif, le groupe de

³ L'accord d'Arusha prévoit, entre autres, 60 % de Hutu (environ 85 % de la population) et 40 % de Tutsi (± 14 %) au Gouvernement et au Parlement, ainsi que la parité au Sénat, à l'armée et à la police. Au regard de la théorie consociative, la représentation des différents segments dans les institutions politiques et sécuritaires, conçue, rappelons-le, pour protéger les minorités, est, tout bien considérée, nécessaire. Cependant, il semble que cela ne tiendra pas longtemps la route du moment où la construction consociative n'a pas encore été suffisamment intériorisée : « Son intériorisation nécessite non seulement un cadre constitutionnel et institutionnel équilibré mais également une volonté politique

Ganwa (princes) qui s'était fondu dans le groupe de Tutsi s'est reconstitué en groupe spécifique différent des trois autres groupes pour réclamer sa part du gâteau. L'histoire récente nous présente également des cas de Hutu et de Tutsi qui se sont identifiés comme des Twa pour accaparer les postes réservés à ces derniers. Mais parfois, ces identités autoattribuées sont contestées par les anciens et les nouveaux communautaires (Gahama 1983 : 288). Paradoxalement, l'affirmation ou la négation de la « hutité » ou de la « tutsité » de quelqu'un ne s'accompagne jamais de preuves tangibles. Par ailleurs, des différenciations sont établies à l'intérieur même des groupes. Ainsi, certains Burundais se disent « Hutu supérieurs » et d'autres « Tutsi supérieurs⁴ » sans que cette supériorité ne soit étayée de preuves ou définie par une quelconque valeur. Enfin, une différenciation analogue est établie au niveau des deux groupes suivant l'appartenance clanique. On distingue de bons et de mauvais clans (*imiryango myiza n'imiryango mibi*). À tout prendre, cette différenciation qualitative n'est justifiable que par rapport à une certaine volonté de dénigrement et de discrimination de l'Autre. Objectivement, on ne sait pas en quoi consistent la bonté des clans se disant « bons » et le mal des clans dits « mauvais ». Aucun clan n'est ni bon ni mauvais en soi. L'appartenance à tel ou tel clan ne confère aucune qualité ni aucun défaut quelconque à ses membres.

En bref, l'autodéfinition des Hutu et des Tutsi comme deux identités distinctes ou deux groupes aux histoires parallèles est, tout compte fait, aberrante. Pour s'en rendre compte, il suffit, comme le suggère Maalouf (1998 : 35), de faire l'« examen d'identité ». Cet examen révèle que « chaque histoire de vie, loin de se clore sur elle-même, se trouve enchevêtrée dans toutes les histoires de vie auxquelles chacune est mêlée. En un sens, l'histoire de ma vie est un segment de l'histoire d'autres vies humaines, à commencer par celle de mes géniteurs, en continuant par celle de mes amis et, pourquoi pas, de mes adversaires » (Ricœur 1999 : 220). Cela est vérifiable chez les Hutu et les Tutsi, où il existe des mélanges en raison notamment des mariages et des changements ethniques (Ntahombaye 2005 : 6). Dès lors, si on pouvait faire une étude approfondie de l'histoire des Hutu et des Tutsi,

de la part des élites segmentaires pour continuer à fonctionner dans le cadre convenu » (Vandeginste 2006 : 28). Or, cela semble actuellement hypothéqué à cause, principalement, de la volonté des autorités politiques de changer la Constitution et de l'absence d'une partie de l'opposition sur la scène politique. Pour d'autres motifs, lire Vandeginste (2006 : 28 ; 2008). Lire également Sahinguvu & Vircoulon (2017).

⁴ Ce qualificatif est revendiqué par une infime minorité de Hutu et Tutsi qui veulent se distinguer de leurs communautaires en fonction des critères farfelus tels que la région d'origine, le niveau d'instruction élevé et le pouvoir politique ou économique.

on ne trouverait probablement ni de Hutu purs ni de Tutsi purs⁵. À ce sujet, le témoignage de Bastin (2016 : 53) est éclairant :

« Cela fait trente-quatre ans que je parcours le Burundi, que j'y côtoie des gens de toutes sortes et de toutes provinces, je vais vous faire un aveu : je n'y ai JAMAIS rencontré un Hutu pur jus et un Tutsi pur sucre. Tout le monde est mélangé ici, il n'y a que les idiots qui se croient de race pure, avec 100 % de chromosomes T ou H. Mais l'ethnie, c'est commode, non seulement pour les docteurs en ethnismologie, mais aussi pour tout un chacun : l'identification à un groupe dispense de réfléchir, elle procure un certain confort mais enferme chacun dans une impasse. C'est dans la tête que se joue l'appartenance ethnique, et pas dans les gènes. »

3. Quand les Hutu et les Tutsi sont ce que les autres racontent

Les « autres », principaux artisans des identités narratives hutu et tutsi, sont la famille, des anonymes, des Occidentaux, des intellectuels burundais et une partie de la classe politique. Il s'agit des « narrateurs » importants qui ont cristallisé ces identités. Bien entendu, ce ne sont pas tous ces « autres » mais juste quelques-uns. En effet, tous ne sont pas manichéens ; tous ne sont pas ethnistes... Tout bien considéré, il y a des familles, des anonymes, des Occidentaux, des intellectuels et des politiciens burundais qui sont modérés ou neutres. Par ailleurs, ces groupes de « narrateurs » ne sont pas fermés ; ils peuvent se recouper. Nous pouvons par exemple trouver des intellectuels dans tous les groupes. Il est aussi remarquable que leurs « histoires » peuvent se recouper. Dernière précision : la littérature que nous avons pu consulter nous apprend que, de ces cinq groupes de « narrateurs », trois d'entre eux ont joué et jouent encore un rôle plus important dans la cristallisation des Hutu et Tutsi, à savoir : les intellectuels burundais, les Occidentaux et une partie de la classe politique. Cette littérature est soit celle qu'ils ont produite eux-mêmes, soit celle que les autres ont produite sur eux. Cela explique la disproportion de ce que nous écrivons sur eux dans les lignes qui suivent.

3.1. Ce que raconte la famille

Au Burundi, comme au Rwanda, l'identité hutu ou tutsi est traditionnellement patrilinéaire. On est Hutu ou Tutsi parce que son père l'est. Cette identité est apprise par ouï-dire de la part de son père, de sa mère, de ses parentés, bref de sa famille, mais aussi de ses voisins ou de toute autre personne qui croit connaître l'identité du père. Or, vu les mélanges historiques

⁵ T. Nsanze (1970) a affirmé que le Burundi compte 66 % de métissés, 21 % de Hutu « purs », 21 % de Tutsi « purs » et 2 % de Twa, mais ces chiffres sont discutables (Barampama 1978 : 65).

des Hutu et des Tutsi, l'identité du père demeure hypothétique. Au fait, « comment avoir la certitude que l'arrière-grand-père paternel était bien comme ci ou comme ça ? Impossible, les Burundais eux-mêmes ne savent pas tous ce qu'ils "sont" et ils se trompent régulièrement sur l'appartenance des autres. Comme dans une grande loterie identitaire » (Bastin 2016 : 36). Il est remarquable que, dans certaines familles non affectées par les conflits hutu/tutsi, l'identité des pères ne soit pas révélée aux enfants pour des raisons diverses. Enfin, suivant Impunity Watch (2015 : 25-26), les mémoires structurant les identités burundaises, les mémoires de conflits en particulier, « sont principalement transmises au sein de la famille et sont provoquées par des déclencheurs quotidiens (questions posées par des enfants ; une fête de naissance qui rappelle la disparition de certains membres de la famille ; passage d'une personne dans la rue ; une question anodine ; etc.). Mais, ces mémoires sont toujours partielles. »

3.2. Ce que racontent des anonymes

Les anonymes comprennent essentiellement les auteurs de la littérature orale rundi. Celle-ci comprend deux légendes célèbres qui ont fortement cristallisé les divisions Hutu/Tutsi, à savoir la légende du pot à lait et la légende de l'épreuve de l'expédition punitive (Mbonimpa 1993 : 21, 24 ; Ndimurukundo 1995 : 136-137). Ces deux légendes ont répandu une image négative du Hutu (un serf) et une image positive du Tutsi (un seigneur). Les anonymes comprennent également les propagateurs des rumeurs. Celles-ci sont principalement communiquées par le bouche-à-oreille, des tracts, voire des médias publics et privés. Dans l'histoire burundaise, le rôle de la rumeur a été prépondérant dans la division Hutu/Tutsi. Relevant de la culture burundaise, la rumeur est un moyen d'expression privilégié d'une population qui n'extériorise pas tout ce qu'elle vit et qui ne peut accéder à une information objective.

3.3. Ce que racontent des Occidentaux

Ce groupe comprend les colonisateurs, les missionnaires, les explorateurs, les ethnologues, les anthropologues... On retiendra d'eux particulièrement une appellation stéréotypée des Burundais, la théorie du peuplement du Burundi et leur implication partisane dans les conflits Hutu/Tutsi.

Au sujet de l'appellation stéréotypée des Burundais, ce qui est remarquable est « un amalgame d'expressions aussi confuses que variées lorsqu'il s'agit de dépeindre le tableau humain de ce pays. On utilisera ainsi des mots comme race (problème racial, haine raciale...), tribu (problème tribal, guerre tribale...), ethnie (conflit ethnique, majorité ethnique...), sans se soucier le moins du monde de faire le rapprochement entre la signification sémantique des vocables utilisés et la réalité sociale qu'ils sont censés dépeindre »

(Commission nationale chargée de l'étude de la question de l'Unité nationale 1989 : 22). L'autre terme souvent utilisé est « caste ». Aucun terme ne convient pour décrire ce peuple (Nimpagaritse 2004 : 137). Le terme « race » n'est pas applicable à l'espèce humaine. Les caractéristiques raciales prétendument distinctives des Burundais se retrouvent chez tous les groupes. Quant au terme « tribu », il désigne une entité sociale, généralement composée de familles se définissant par rapport à une souche commune, un territoire commun, une même langue ou un même dialecte, une même culture et se reconnaissant sous l'autorité d'un même chef. Il découle de là que les Hutu et les Tutsi constituent une seule tribu. Quant au terme « ethnie », il renvoie à une entité sociale dont les populations ont en commun au moins une langue, une culture, un territoire, des traits somatiques et une forme d'organisation du pouvoir. Certains récits évoquent l'hypothèse d'un ancêtre commun aux Hutu, Tutsi et Twa (Barampama 1978 : 23). Cette hypothèse est confortée par le fait que certains de ces groupes ont des noms de lignages communs. Compte tenu de l'indifférenciation de ces groupes, ces derniers sont identifiables à une seule ethnie (Mbonimpa 1993 : 52 ; Ntibantunganya 1999 : 18). Enfin, la caste désigne un groupe social fermé avec une fonction et un rang figés. Un des faits importants attestant l'absence de castes au Burundi est l'existence des mariages exogamiques. En fin de compte, le terme « catégorie sociale », employé par l'un ou l'autre auteur, désigne approximativement les différentes composantes de la société burundaise. Il se définit ainsi comme « un ensemble de personnes faisant partie d'une même population au sein de laquelle elles sont dispersées et ayant en commun une ou des caractéristiques objectives permettant leur repérage ou leur étude en cas d'enquête sociale » (A. & R. Mucchelli cités par Nimpagaritse 2004 : 137). Il se rapproche du terme kirundi « *ubwoko* », terme polysémique intraduisible en français.

Il est cependant remarquable que, si les différentes composantes de la société burundaise ne se définissent pas dans les termes susmentionnés, des sous-groupes ou des franges de ces populations se comportent comme s'ils constituaient des tribus, des ethnies, des castes ou des races. Ils ont en effet intériorisé une analyse coloniale de la population burundaise en ces termes. Suivant Elias et Helbig (1991 : 67), ce comportement résulte d'une part, de la difficulté de s'opposer à un préjugé et donc de se faire une image à partir de rien et, d'autre part, de la tentation de correspondre au cliché. Mais plus fondamentalement, ce comportement est une manifestation d'un profond malaise identitaire consécutif à cette obligation lancinante de se (re)positionner constamment vis-à-vis des reflets extérieurs qui ne correspondent pas nécessairement à ce que l'on pense de soi. Concrètement, ce comportement se traduit par l'établissement de barrières réelles ou symboliques entre les groupuscules constitués et les autres. Ces sous-groupes s'établissent sur

la base de plusieurs critères : la région, le clan, la scolarisation⁶, etc. Mais c'est généralement autour des intérêts politico-économiques, des privilèges partagés ou des solidarités négatives que se structurent ces groupuscules (Thibon 1995 : 61). Ce phénomène est qualifiable de tribalisme sans tribus⁷, d'ethnisme sans ethnies (Chrétien 1998 : 50-56), de castisme sans castes ou de racisme sans races. Nimparagaritse (2004 : 137) décrit l'ethnisme burundais, le phénomène étant plus présent au Burundi, en ces termes :

« La société est devenue ethnique par la création des barrières imaginaires, sur une territorialité qui ne possède de véritables ethnies au sens ethnologique du terme. Il existe aujourd'hui au sein de la population burundaise une appréhension d'un "moi collectif" largement partagé par une communauté qui rejette un autre "eux collectif". C'est ce dualisme collectif au sein de la société qui exclut les uns, tout en unissant les autres, qui justifie l'existence du phénomène ethnique au Burundi. »

Répondant à la logique de mafia, tous ces phénomènes renvoient aux dimensions essentiellement politiques et économiques (Chrétien 1991 : 19). Il est néanmoins remarquable que, pendant que certaines barrières se créent, d'autres semblent se dissiper. Ainsi, par exemple, les Hutu et les Tutsi s'ouvrent de plus en plus aux Twa, groupe longtemps marginalisé et comparable à une caste. En témoigne par exemple l'augmentation des mariages exogamiques ces dernières années, bien que ce soient des hommes twa qui se marient généralement avec des femmes hutu ou tutsi ; les hommes hutu et tutsi qui se marient avec des femmes twa sont rares. On peut aussi constater que depuis 1976, année de prise de pouvoir par le président Bagaza, l'ouverture des ethnies apparaît comme une stratégie politique. Un régime ethniquement majoritaire intègre quelques éléments de l'autre ethnie pour montrer à l'opinion nationale et internationale qu'il respecte l'unité nationale ou les Accords d'Arusha.

Le deuxième facteur important ayant profondément restructuré les identités hutu et tutsi est la théorie du peuplement du Burundi. Suivant cette théorie, les Twa (pygmoïdes chasseurs), en provenance de la région équatoriale, auraient peuplé les premiers ce pays, suivis par les Hutu (bantou

⁶ C. Vidal qualifie la catégorie des lettrés rwandais de « quatrième ethnie » (Thibon 2004 : 328).

⁷ Ce tribalisme correspond à cette définition : « Un comportement, une attitude positive ou négative qui crée dans un milieu social donné, un réseau d'attraction et de répulsion entre les membres de deux ou plusieurs groupes composant le milieu social. Les membres de chacun de ces groupes se disent liés par le sang, mais ils le sont beaucoup plus par l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes par rapport aux autres. En sorte que le tribalisme est une mentalité de groupe [...], qui se pose en s'opposant aux autres et dont les membres se croient liés par le sang... » (Sylla 1977 : 23).

agriculteurs), venus des environs du lac Tchad, et plus tard par les Tutsi (hamites pasteurs), venus d'Éthiopie, d'Égypte ou encore d'Asie. Les partisans de cette théorie sans fondement scientifique qualifient souvent les Tutsi d'envahisseurs, faisant d'eux des étrangers par rapport aux autres groupes qui seraient autochtones (Thibon 1995 : 62 ; Chrétien 2010 : 239). Interprétant à sa façon cette théorie, chaque groupe se dit avoir des droits exclusifs sur le Burundi. Des Tutsi partisans de l'idéologie Havila étendent même ces droits sur la région africaine des Grands Lacs, territoire prétendument reçu en héritage de la part du roi Salomon (Ndayongeje 2004). Suivant la thèse farfelue de l'impossible cohabitation des Hutu et des Tutsi, des Tutsi ethnistes ont proposé de diviser le Burundi en deux territoires, un hutuland et un tutsiland (Ndimurukundo 1995 : 133 ; Nindorera 1993 : 1-2). Dans une dynamique de simplification ethnique des cartes du monde, une certaine « communauté internationale » a souvent soutenu cette thèse (Chrétien 1997 : 351).

On retiendra enfin des Occidentaux, en l'occurrence les « spécialistes » actuels des Hutu et des Tutsi, leur implication partisane dans les conflits entre ces derniers. Suivant Manirakiza (2011 : 29), ces intellectuels étrangers, censés être indépendants, produisent des analyses qui s'insèrent dans ce qu'il appelle « l'école hutu » et « l'école tutsi ». À la tête de ces écoles sont respectivement associés Reyntjens⁸ et Chrétien. À ce sujet, note Lemarchand (2000), l'impression qui se dégage parfois des débats qui agitent les milieux universitaires français et belges est celle d'un affrontement Hutu/Tutsi par universitaires interposés. Il est pourtant remarquable qu'il soit particulièrement difficile pour des étrangers de mener des recherches sur les Hutu et les Tutsi : « Les Burundais sont par nature particulièrement réservés. Il faut beaucoup de patience pour percer leur intimité, comprendre leur manière de penser et de voir les choses », témoigne de la Fuente (2015). S'il leur arrive de se dévoiler aux étrangers, c'est souvent lorsqu'ils ont identifié ceux-ci comme des alliés susceptibles de soutenir leurs idées ou leurs causes. En effet, les questions ethniques sont considérées comme des questions taboues. Dès lors, les chercheurs étrangers qui osent s'aventurer sur ce terrain, qualifiable de miné, ne peuvent pas s'exprimer ou écrire sur les Hutu et les Tutsi sans qu'ils ne soient catalogués par les extrémistes de tous bords de pro-Hutu ou de pro-Tutsi (Lemarchand 2000 ; Déverin 2004 : 71-89).

⁸ Un aveu de Reyntjens (2009 : 129) : « Puisque les contextes rwandais et burundais sont ou ont été (pour le Burundi) fort polarisés, [...], les experts étrangers sont dès lors aspirés dans des polémiques violentes, qu'ils le veulent ou non. On est pour ou contre le FPR, pour ou contre l'Uprona, on est "Hutu" ou "Tutsi"... Nous ne sommes évidemment pas uniquement classés à notre corps défendant. Tout comme d'autres, j'ai parfois délibérément choisi de tenter d'influencer le cours des choses, ce qui est inhérent à la démarche que j'ai appelée "militante" ou "activiste". »

3.4. *Ce que racontent des intellectuels burundais*

Le quatrième groupe important d'acteurs dont les histoires ont participé à la différenciation des Hutu et des Tutsi est celui des intellectuels burundais. Au Burundi, le sens de ce dernier concept est galvaudé. Est généralement appelé intellectuel tout étudiant ou toute personne porteuse d'un titre universitaire. Dans cette conception, un « intellectuel » sait tout (« *yaraminuje*⁹ »). Or, la réalité est tout autre. Ce que certains intellectuels disent ou écrivent sur les Hutu et les Tutsi en dit long. Bien des récits sont teintés d'ethnisme : « 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 » (Manirakiza 2011 : 25). C'est ce qui explique l'absence au Burundi d'une histoire officielle. La réalité est pourtant connaissable, mais il manque la volonté de la chercher : certaines vérités à chercher dérangent ou desservent les intérêts des auteurs et de leurs communautaires dont ils se sont autoproclamés porte-parole (Hakizimana 1991 : 5). Les diverses histoires produites s'inspirent couramment des écrits coloniaux. Les outils conceptuels d'analyse des réalités burundaises sont également coloniaux. Suivant Ndimurukundo (1995 : 126), les intellectuels ont tellement intériorisé les stéréotypes négatifs véhiculés par cette littérature qu'ils n'arrivent pas à acquérir un esprit critique. On comprend dès lors le rôle néfaste qu'ils peuvent jouer dans le vivre-ensemble des Burundais. Conseillers politiques, ils inspirent aux dirigeants des comportements ethnistes ou les renforcent. Généralement divisés entre eux, ils se livrent constamment une lutte sans merci pour le pouvoir, entraînant dans leurs querelles politico-partisanes des populations paysannes sur une base ethnique (Gatunange *et al.* 1996 : 59-60). Bien qu'ils représentent une petite frange de la population, leur pouvoir de nuisance est redoutable. Les journalistes sont particulièrement nuisibles parce qu'ils touchent un large public (Barnabé 1995 : 56-74 ; Frère 2005 ; Palmans 2005 : 66-81). Il en est de même des responsables des cultes (prêtres, pasteurs...) : leurs histoires, émanant de la parole divine, sont reçues en tant que vérités absolues. À certaines occasions où les populations se sont exprimées sur les responsables de leurs divisions, elles ont ainsi précisément pointé du doigt les personnes instruites (Gatunange *et al.* 1996 ; CENAP 2008 ; Ingelaere 2009).

3.5. *Ce que raconte une partie de la classe politique burundaise*

Dans l'histoire burundaise, ce groupe a le plus exacerbé la distinction Hutu/Tutsi en créant ou en aiguisant la conscience ethnique. En effet, les histoires relatées par la classe politique véhiculent des idéologies généralement

⁹ En référence à la dénomination de l'université au Burundi, « *Kaminuza* » signifie littéralement « summum du savoir ».

puisées dans la littérature orale rundi et coloniale, dans les écrits des historiens gagnés à leurs causes et dans les discours politiques ethnistes d'autres temps ou d'autres pays, en particulier le Rwanda. La classe politique recourt généralement aux discours qui s'articulent avec ses demandes politiques (Thibon 1995 : 62). Les histoires qu'elle produit sont destinées à la consommation populaire et, en même temps, à la légitimation de la conquête ou de la monopolisation du pouvoir et des privilèges que celui-ci procure. Pour ce faire, elle communique avec sa clientèle sur le modèle du code, suivant lequel « communiquer, c'est coder et décoder les messages » (Spencer & Wilson 1989 : 13). Vectorisé dans un seul sens, de l'émetteur au récepteur, ce mode de communication s'avère biaisé. Il constitue une expression des rapports sociaux asymétriques institués dans lesquels une seule personne parle tandis que d'autres écoutent. Actif, l'émetteur a le choix du code alors que le récepteur, passif, a la seule liberté de s'y soumettre ou de s'abstenir ; le premier produit des histoires que le second consomme passivement (Meunier 1990 : 270).

Un autre aspect remarquable de ces histoires est le type de langage employé. Celui-ci se caractérise notamment par un manichéisme prégnant (Chrétien 1991 : 29). Il distingue le « Nous » et le « Eux », les Hutu et les Tutsi en l'occurrence, comme deux groupes radicalement opposés par une haine quasi atavique. Complotistes¹⁰, ces discours font toujours planer le péril d'un groupe contre un autre, faisant ainsi régner dans la population une peur constante de l'Autre. Ces propos complotistes ont depuis lors perduré. Chrétien déclare ainsi :

« La peur, aujourd'hui au Burundi, est vécue, pensée, jouée, calculée. Elle 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 » (Chrétien 1997 : 162).

¹⁰ À titre illustratif, en 1968, le commandant Martin Ndayahoze, ministre de l'Information d'alors, déclarait ceci : « Nous pouvons affirmer sans risque de nous tromper que c'est la classe aisée qui renferme le virus du tribalisme. [...] Ce sont certains responsables insatiables qui, pour faire aboutir leurs ambitions inavouables, font de la division ethnique une stratégie politique. Alors, s'ils sont tutsi, ils dénoncent, au besoin avec des complots tactiques à l'appui, un "péril hutu" à contrer ; s'ils sont hutu, ils dévoilent un "apartheid tutsi" à combattre. Et cela s'orchestre avec une mise en scène diabolique pour que le sentiment prenne le pas sur la raison » (cité par Chrétien 1993 : 332). Lire aussi à ce sujet Bayart (1996 : 179).

L'Autre est ainsi institué en ennemi potentiel à fuir, si on ne peut pas lui résister, ou à éloigner, voire éliminer physiquement, pour l'empêcher de nuire (Ndimurukundo 1995 : 129). Dans une optique psychanalytique, on dirait que la relation entre les Hutu et les Tutsi ne peut « se vivre que sous forme névrotique ou psychopathique : ou l'on symptomatise l'angoisse de la différence, ou l'on passe à l'acte et on détruit brutalement celui qui, par sa différence, nous prouve l'arbitralité de notre propre personne » (Nshimirimana 1995 : 233). Suivant, enfin, Manirakiza (2011 : 38) :

« 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». »

Un autre aspect particulier du langage de certains politiciens est son extrême violence. Il est zoologique et donc déshumanisant et, partant, légitimateur de la violence à faire à l'Autre. Celui-ci est diabolisé (identifié à Satan : « *Iscatani* ») et traité d'être néfaste de naissance, d'animal insignifiant (un chien chétif : « *mujeri* »), dangereux (un serpent : « *inzoka* ») ou d'insecte malfaisant (cafard : « *inyenzi* »). Comme le précise Thibon (2004 : 32) :

« Il s'agit donc de discours qui apparaissent comme des «causes perçues», bavardes et stratégiques, idéologiques à l'initiative du haut, des pouvoirs, des autorités et élites. Ces langages participent à la construction d'un imaginaire puis d'une réalité, même s'ils ne sont pas la traduction parfaite de celle-ci, ils révèlent toute la force d'un pouvoir d'attribution de l'énonciation ethnique, de la violence des mots. »

Traditionnellement, ce type de discours est énoncé officieusement. Le président Bagaza avait même interdit d'évoquer publiquement les mots hutu et tutsi¹¹. Abondant dans son sens, certaines autorités politiques actuelles (telles que le président de la République, le président du Sénat et le porte-parole du parti CNDD-FDD) qualifient les ethnies d'inventions coloniales ou d'intellectuels, niant ainsi en quelque sorte leur existence (Carayol 2016). Mais, paradoxalement, les ethnies sont régulièrement affirmées, au travers des discours (avec parfois certains mots codés ou paraboles) et des

¹¹ Paradoxalement, lorsque, plus tard, il a voulu revenir au pouvoir, l'un des points essentiels de son programme politique était la division du Burundi en deux régions ethniquement pures, hutuland et tutsiland, en l'occurrence (Nshimirimana 1995 : 33).

pratiques politiques (par exemple le recensement ethnique¹²). À titre illustratif, mentionnons quelques propos de certaines personnalités politiques rapportés par Crisis Group (2016 : 5) : « Que les cafards ne se multiplient pas sous nos yeux, qu'ils ne se consolident pas » (président du Sénat) ; « Le général Rodrigue Bunyoni est mort en Ouganda comme un chien parce qu'il était contre le pouvoir. Sachez que même les autres qui sont ici ou à l'extérieur du pays vont bientôt mourir et seront enterrés comme des petits chiens » (président de la République) ; « C'est très important de nettoyer les milieux contestataires » (président de la République) ; « Les gens de l'opposition sont les petits chiens errants » (gouverneur de Rutana).

Cet autre propos du président du Sénat burundais datant du 30 octobre 2015, capté à son insu et diffusé sur les réseaux sociaux, est sans ambiguïté : « Vous devez pulvériser, vous devez exterminer ces gens [...] Attendez le jour où l'on dira : "Travaillez !", vous verrez la différence !¹³ » Ce paradoxe peut être expliqué par le fait que l'argument ethnique reste, malgré tout, un argument mobilisateur d'une partie de la population fortement affectée par l'ethnisme.

L'autre aspect singulier des histoires identificatoires des Hutu et Tutsi produites par une partie de la classe politique burundaise est le type d'histoires racontées ou écrites. Inquisitoriaux et imprécatoires, ces récits nous présentent généralement le passé du Burundi sous une face d'ombre, comme si l'histoire du vivre-ensemble des Hutu et des Tutsi n'avait été que l'histoire de l'horrible. Ce sont en effet les périodes sombres de l'histoire burundaise qui sont rappelées, en particulier les événements de 1972 et 1993¹⁴. Peu soucieuse de la vérité, la démarche vise à culpabiliser l'Autre et à s'auto-instituer victime même si on est soi-même responsable de ce qui est arrivé. Face à ses responsabilités, la tentation d'innocence est grande. Nindorera (2004 : 42) observe ainsi : « Si aujourd'hui vous rencontrez des Burundais et

¹² Selon Crisis Group (2012), le Sénat burundais a opéré un premier recensement ethnique dans l'administration publique au cours du premier semestre 2012. Et, selon Madirisha (2016), le même recensement ethnique (mais aussi régional et autre) a eu lieu en 2016. Cette initiative ferait partie des compétences que lui reconnaît la Constitution (cf. article 187, alinéa 5). L'initiative a été mal reçue par une partie de l'opinion qui l'accuse notamment de violer l'accord d'Arusha puisque celui-ci ne prévoit pas de quotas ethniques dans l'administration publique. L'initiative peut être aussi critiquée en raison de son caractère discriminatoire. À ce sujet, la Constitution (article 22, alinéa 2) stipule que nul ne peut être l'objet de discrimination du fait, entre autres précisément, de son ethnie. Un autre reproche de cette initiative porte sur les critères arbitraires de définition des ethnies. Enfin, cette initiative fait fi du principe de méritocratie. En matière de recrutement des travailleurs dans la fonction publique, les compétences devraient normalement primer sur d'autres critères.

¹³ Pour plus d'informations sur ce sujet et le sens des concepts utilisés, lire FIDH & Ligue Iteka (2016) ; Sémelin (2005) et Ntahongendera (2017).

¹⁴ À titre illustratif, lire Nyabenda (2016).

que vous discutez par exemple de la question du génocide, vous allez avoir de grosses divergences. Est-ce qu'il y a eu génocide ? Est-ce qu'il n'y a pas eu génocide ? qui "génocide" qui ? etc. ». En mystifiant la réalité, le récit politique « contribue facilement au bouclage de l'identité d'une mémoire sur elle-même ; mes souvenirs ne sont pas les vôtres ; au besoin ils excluent les vôtres » (Ricœur 2000). Ainsi, au Burundi, voire dans toute la région des Grands Lacs, comme le remarque Lemarchand (2002 : 567), « la mémoire est ethnicisée ; [...] chaque groupe se dispute le privilège de détenir la vérité et [...] l'histoire départage les bons des mauvais suivant l'appartenance ethnique¹⁵ ». La démarche est analogue au phénomène de recyclage de la mémoire où l'histoire semble avancer à reculons, emportant avec elle ce qui était considéré comme dépassé ou enterré (Baudrillard 2010 : 47). Suivant Ricœur (2000), Hakizimana (1991) et Braeckman (1996 : 105), cette démarche est sous-tendue par l'intolérance de l'Autre et l'envie de ce qu'il a. À y regarder de près cependant, ce malaise identitaire burundais est plus complexe qu'il n'y paraît. Non seulement certains Burundais souffrent de ne pas avoir ce que les autres ont, mais ils souffrent également d'avoir ce que les autres n'ont pas, surtout lorsque les biens qu'ils détiennent sont des biens mal acquis : « À la difficulté de partager le malheur, s'ajoute le refus de partager le bonheur », note Ricœur (2000). Et plus fondamentalement, certains Burundais souffrent que les autres existent au point de considérer la mort de ces derniers comme une condition de leur vie. À la suite de Sémelin (2005 : 33), Manirakiza (2011 : 38) définit cette « angoisse-haine » dans cette formule laconique : « Ta mort, c'est Ma vie ». Tel est le nœud gordien du malaise identitaire burundais.

Un fait ayant significativement différencié les Burundais en Hutu et Tutsi est la reconnaissance officielle des ethnies¹⁶. La Constitution et l'Accord de Paix d'Arusha consacrent en effet les appellations Hutu, Tutsi et Twa et proposent une clé de répartition du pouvoir sur la base des statistiques ethniques. Établies à l'époque coloniale, ces statistiques n'ont jamais été vérifiées ni actualisées par les acteurs politiques. On déplorera que ni la Constitution ni l'accord d'Arusha ne définissent les ethnies reconnues. Ainsi, note Bastin (2016 : 54) au sujet de la Constitution :

« Qui est hutu ? Qui est tutsi ? Elle n'en dit rien. Elle leur attribue des places, des sièges, des postes, selon de savants calculs, fruits d'interminables tractations, mais elle ne dit nulle part qui ils sont. En somme, la Constitution donne des droits à des gens qui n'existent pas en droit. On se trouve là en

¹⁵ Lemarchand (2002 : 565) oppose à cette mémoire sélective une mémoire « métisse », celle qui maintient vivante la commune humanité des uns et des autres.

¹⁶ À l'article 2, l'accord d'Arusha (2000) stipule ceci : « Le Burundi est une nation indépendante souveraine, unie mais respectant sa diversité ethnique et religieuse. Il reconnaît les Bahutu, les Batutsi et les Batwa qui constituent la nation burundaise ».

présence d'un phénomène juridique très particulier. Cette classification est importante, ces droits sont essentiels, mais on s'en remet, pour leur mise en œuvre, à la subjectivité, aux "on-dit", aux réputations, aux histoires que l'on se raconte depuis des générations et qui finissent par former une espèce d'évidence molle, plus contestable que contestée. Pas de quoi fouetter un chat, en somme, surtout maintenant que tout cela semble réglé. »

Un autre reproche à cette reconnaissance des identités ethniques est qu'elle condamne tous les Burundais à se définir comme Hutu, Tutsi ou Twa, et donc à s'inscrire dans des camps artificiels aux contours flous dont les membres ne se reconnaissent pas mutuellement. Pensons par exemple aux Ganwa, aux Waswahili¹⁷, aux Bagina¹⁸ et aux étrangers ayant acquis la nationalité burundaise. Pensons également aux Burundais qui, pour des raisons personnelles, se sont « déhutisés » ou « détutsisés » et donc ne veulent pas s'identifier comme Hutu, Tutsi, Ganwa ou Twa. Parmi ceux-là figurent des jeunes « non embrigadés ethniquement, épris d'une culture de paix, de justice et d'une nouvelle conscience des droits de l'homme » (Nahimana 2017). Actuellement, le clivage politique existe entre ceux qui prônent le soutien à l'accord d'Arusha (le CNARED, par exemple) et ceux qui semblent le remettre en question (comme les membres du parti CNDD-FDD). À ce sujet, un accord idéal serait un accord inclusif intégrant toutes les populations non pas sur une base ethnique, mais selon d'autres critères tels que des projets politiques. Par ailleurs, la Constitution devrait être révisée dans ce sens. En conséquence, le paysage institutionnel de l'État devrait refléter toute la diversité de la population burundaise.

4. La difficulté fondamentale à s'identifier narrativement

Il découle de l'analyse précédente du mode identificatoire narratif des Hutu et des Tutsi que les lacunes constatées tiennent à la difficulté fondamentale d'interprétation et de compréhension du récit d'abord, de la modalité d'entrer dans le monde des personnages et des narrateurs de ce récit ensuite, et enfin de la nécessité à s'identifier narrativement.

La première difficulté est corrélative à la mécompréhension du récit. La deuxième dérive du fait que le monde des personnages du récit et des narrateurs paraît étranger, irréductiblement singulier et difficilement pénétrable. Ce qui est particulièrement très difficile dans ce processus est de se transposer dans une psychique étrangère et d'avoir une connaissance parfaite du monde de l'Autre. La troisième et dernière difficulté fondamentale est la

¹⁷ Ils sont regroupés dans une association dénommée « Via-Volonté » (cf. <http://www.viavolonte.org>).

¹⁸ Un clan de ressortissants de l'Afrique du Sud habitant à l'est du Burundi.

nécessité à s'identifier aux personnages du récit ou aux narrateurs. En effet, le récit ne renferme pas de force obligationnelle pour un sujet de s'identifier de cette manière. L'imitation des personnages du récit ou des narrateurs est facultative. Or, cela est problématique chez bien de Hutu et Tutsi. Selon les termes de Ricœur (2000 : 580), des individus sont dépossédés du droit d'auto-identification narrative ou du pouvoir de se raconter eux-mêmes, soit par manipulation des identités collectives, soit par une impuissance plus fondamentale. À ce sujet précisément, aucune enquête sur la perception des habitants de leur identité n'a jamais été réalisée au niveau national. Dans ce cas, on ne peut pas parler d'identité véritablement personnelle : « la première condition pour que la personne mérite d'être un soi consiste en l'autodésignation d'un sujet par lui-même » (Ricœur cité par Niwese 1997 : 146). Une identité non réflexive, subie ou résultant des histoires dont on ne s'est pas soi-même approprié le sens pour soi et pour les autres est, somme toute, aliénante. Plus problématique encore : bien des Burundais n'ont pas de possibilités de se raconter ensemble, l'un racontant l'histoire de l'autre et se laissant à son tour raconter par l'autre, et ainsi se définir internarrativement. Cela aurait permis de briser les limitations des histoires individuelles et collectives, de transcender la factualité des événements rapportés et de se décentrer pour, *in fine*, créer une intersubjectivité saine et une identité internarrative (Maan 1999). Celle-ci est fondamentale, car elle s'articule sur ce « qui inter-est, qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher ou les lier » ou sur le « pouvoir-en-commun », c'est-à-dire « cette force commune qui se dégage du vouloir vivre-ensemble » (Arendt 1961 : 240).

Enfin, il est généralement reconnu à la narration un pouvoir cathartique. Cependant, les histoires ne suffisent pas à elles seules à libérer le narrateur de son malheur. Comme le dit Hunyadi (1992 : 78), un esclave, par exemple, ne peut pas être libéré de sa condition par le simple fait de la raconter : « il n'y a rien dans la narration comme telle, c'est-à-dire sans importation d'éléments normatifs extérieurs, qui puissent avoir un quelconque potentiel libérateur ». Les discours sur les conflits entre Hutu et Tutsi illustrent cette affirmation. Si toutefois la narration peut aider à libérer les gens, il reste, pour son efficience, à en déterminer la pédagogie. Comment raconter ses malheurs de manière à ce qu'ils aient de réels effets thérapeutiques pour soi et pour les autres ? Bizimana et Barindogo (2014 : la quatrième de couverture) explicitent cette question en ces termes : « Comment parler de ses blessures et de ses souffrances sans blesser ou faire souffrir les autres ? » Plus compliqué : comment dire des malheurs de sorte que ceux-ci ne se reproduisent plus jamais dans le futur ? Dans un contexte de peur permanente de l'Autre entretenue par des extrémistes qui en ont fait un fonds de commerce, la question identitaire hutu/tutsi se pose avec acuité. Face à l'impuissance du récit à libérer totalement le narrateur ou l'Autre, force est de proposer de ne pas y recourir. Cela consisterait à domestiquer les souvenirs

douloureux ou à en faire le deuil, car ruminer continuellement son passé est psychologiquement destructeur. L'oubli peut même être un acte actif et libérateur de la pesanteur du passé. Bien entendu, ce type d'oubli n'est pas l'amnésie. Dès lors, quand le passé ne passe pas, il est recommandable de substituer à l'oubli le pardon :

« L'idée est qu'il faut pouvoir rompre avec une mémoire excessive, malade, obsédante, un perpétuel ressentiment du passé, comme il faut pouvoir rompre avec un oubli excessif, le refoulement et le déni du passé. Ce double pouvoir, qui n'a rien de magique, est celui du pardon, qui est d'abord et simplement une parole. Le pardon, tant demandé qu'accordé, rompt avec le silence » (Abel 2011).

Ce pardon va de pair avec la fin du deuil de l'irréparable, que ce soit dans les dommages subis ou infligés : « il convient de lâcher prise avec le jeu indéfini de la mémoire des pertes et du désir tenaillant de vengeance : il y a mieux à faire, se tourner vers l'avenir pour des projets communs » (Berchoud 2005 : 160). Parfois, cela est difficile et ça prend beaucoup de temps, mais il faut s'y astreindre pour pouvoir vivre psychologiquement apaisé : « il n'y a pas d'avenir sans pardon », affirme Desmond Tutu (1999). Du reste, explique Ricœur (2000 : 496), « si, en effet, les faits sont ineffaçables, si l'on ne peut plus défaire ce qui a été fait, ni faire que ce qui est arrivé ne le soit pas, en revanche, le sens de ce qui est arrivé n'est pas fixé une fois pour toutes ; outre que des événements du passé peuvent être racontés et interprétés autrement, la charge morale liée au rapport de dette à l'égard du passé peut être alourdie ou allégée ». La Commission Vérité et Réconciliation s'inscrit dans cette dynamique. Selon le président de cette commission (Nahimana 2017), les « vraies » victimes des diverses crises affichent une ferme volonté de se parler pour ainsi tourner les pages sombres de l'histoire burundaise et se réconcilier avec leurs bourreaux potentiels. Cependant, la population attend des autorités politiques, présumées responsables des maux qui se sont abattus sur le Burundi, une implication réelle dans le processus, mais surtout un exemple, car, dit-elle : « *Umwera uvuye ibukuru uca ukwira hose* » (« La lumière qui vient d'en haut se répand partout ») (Ingelaere 2009 : 7). En attendant, de nombreuses initiatives intéressantes ont déjà été prises (Mukuri 2008 : 235-278). Celle de CENAP est exemplaire. Elle consiste à rapprocher, pour des échanges, des associations des victimes de 1972 et 1993 jusque-là dispersées dans leurs familles politico-ethniques (Ntamahungiro 2012 : 9). Enfin, il s'avère que l'argument ethnique ne fait plus recette chez beaucoup de Burundais (Braeckman 2010) ; le clivage ethnique perdrait donc de plus en plus de sa pertinence et les polarisations se font davantage sur des bases sociales et économiques (CENAP 2008 : 14 ; Chrétien 2016).

Conclusion

Il ressort de ce qui précède que les identités hutu et tutsi sont fortement restructurées par des histoires ou récits que les gens se racontent et qui sont narrés à leur sujet. C'est ainsi que sont généralement Hutu ou Tutsi ceux qui se disent ou sont qualifiés comme tels. Un facteur majeur définitoire de ces identités est la patrilinéarité. Sont en effet hutu ou tutsi les Burundais dont les pères sont reconnus ainsi. Se définissant généralement par rapport aux mythes ou aux fictions, bref, aux récits dénués de fondements historiques ou scientifiques, ces identités (auto)attribuées sont essentiellement imaginaires, flottantes, artificielles et, partant, superficielles (Nimubona 2005 : 2). Il n'existe pas des caractéristiques objectives pertinentes qui les distinguent entre elles et avec d'autres identités. Ceci revient à dire qu'être hutu et tutsi devrait être facultatif. On peut ne pas être hutu ou tutsi, voire « se déhuter » ou « se détutsiser » sans en subir un quelconque préjudice. Tout compte fait, ces identités ne sont pas essentielles. C'est ainsi qu'être ou ne pas être hutu ou tutsi ne devrait normalement pas être une question. Cependant, il serait faux de nier l'existence de ces identités. Celles-ci existent dans la tête des gens. Elles se créent et se recréent sans cesse, se radicalisent à la faveur des oppositions, des exclusions, des conflits politiques, économiques, territoriaux (Lemarchand 1994 : 14 ; Malkki 1995 ; Dortier 2000 ; Chrétien & Mukuri 2002). Les acteurs susmentionnés, en particulier la classe politique, ont particulièrement renforcé les consciences ethniques. Tout bien considéré, cela devrait changer parce que cette modalité d'auto-identification n'est pas de nature à permettre une identité citoyenne caractéristique d'un État moderne. L'identité narrative est désormais appelée à être transcendée pour être internarrative, citoyenne et inclusive. Mais cela ne sera possible que dans un véritable État de droit où la population aura acquis un esprit critique et le pouvoir de s'identifier elle-même grâce notamment à la bonne scolarisation. Si cela a été possible dans d'autres pays, tels que l'Afrique du Sud, pourquoi ne serait-il pas également envisageable au Burundi ? L'identité internarrative citoyenne sera aussi conditionnée par l'acquisition, de la part de la population, des ressources économiques nécessaires pour sa survie. Ce sont en effet l'ignorance et la précarité qui génèrent des identifications négatives conflictuelles.

Bibliographie

Abel, O. 2011. « Le pardon entre la mémoire et l'oubli ». En ligne sur : <http://olivierabel.fr/nuit-ethique-l-effacement-du-pardon/pardon-entre-memoire-et-oubli.php> (consulté le 10/08/2017).

Arendt, H. 1961. *La Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.

Barampama, A. 1978. « Le problème ethnique dans une société africaine en mutation : le cas du Burundi ». Mémoire de licence, Université de Fribourg.

- Barnabé, J.-F. 1995. « Les médias assassins au Burundi ». In R. de La Brosse & L. Joinet (éd.), *Les Médias de la haine*. Paris : La Découverte, pp. 56-74.
- Bastin, J.-F. 2016. « La balafre du Lac ». En ligne sur : <http://www.revuepolitique.be/wp-content/uploads/2016/09/La-Balafre-du-Lac.pdf> (consulté le 12/07/2017).
- Baudrillard, J. 2010. *L'Illusion de la fin ou la Grève des événements*. Paris : Galilée.
- Bayart, J.-F. 1996. *L'Illusion identitaire*. Paris : Fayard.
- Berchoud, M.-J. 2005. « L'interculturel : vers une production commune ». *Synergies-Chine* : 152-162. En ligne sur : <https://gerflint.fr/Base/Chine1/marie.pdf> (consulté le 22/07/2017).
- Bizimana, E. & Barindogo, V. 2014. *Burundi. Une vie à la sauvette. Savoir porter sa croix*. Lille : Éditions Sources du Nil.
- Braeckman, C. 1991. *Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*. Paris : Fayard.
- Braeckman, C. 2010. « Au Rwanda comme au Burundi, l'argument ethnique ne fait plus recette ». *Le Monde diplomatique* 681 (12). En ligne sur : <http://www.cairn.info/magazine-le-monde-diplomatique-2010-12-page-8.htm> (consulté le 26/08/2017).
- Carayol, R. 2016 (25 janvier). « Burundi : s'alarme-t-on trop vite, ou faut-il intervenir avant qu'il ne soit trop tard ? ». *Jeune Afrique*. En ligne sur : <http://www.oag.bi/index.php/component/k2/item/127-heurs-et-malheurs-du-modele-burundais> (consulté le 26/08/2017).
- CENAP. 2008. « Défis à la paix durable. Autoportrait du Burundi ». Bujumbura.
- Chrétien, J.-P. 1991. « Les racines de la violence contemporaine en Afrique ». *Politique africaine* 42 : 15-27.
- Chrétien, J.-P. 1993. *Burundi, l'histoire retrouvée : 25 ans de métier d'historien en Afrique*. Paris : Karthala.
- Chrétien, J.-P. 1997. *Le Défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi, 1990-1996*. Paris : Karthala.
- Chrétien, J.-P. 1998. « Hutu et Tutsi : un ethnisme sans ethnie ». *Regards croisés* 1 : 50-56.
- Chrétien, J.-P. 2010. *L'Invention de l'Afrique des Grands Lacs. Une histoire du XX^e siècle*. Paris : Karthala.
- Chrétien, J.-P. 2016 (3 mars). « "L'ethnisme" : une fatalité exorcisée ? » *Libération*. En ligne sur : http://www.liberation.fr/debats/2016/03/03/l-ethnisme-une-fatalite-exorcisee_1437250 (consulté le 5/11/2017).
- Chrétien, J.-P. & Mukuri, M. 2002. *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violences et certitudes « ethniques »*. Paris : Karthala.
- Commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale. 1989. Rapport. Bujumbura : Régie des Productions pédagogiques.
- Crisis Group. 2012 (25 octobre). « Burundi : bye-bye Arusha ? ». *Rapport Afrique* 192.
- Crisis Group. 2016 (20 mai). « Burundi : anatomie du troisième mandat ». *Rapport Afrique* 235.

- de la Fuente, A. 2015 (25 avril). « Un pays difficile et attachant ». *Revue Antipode* 210. En ligne sur : <http://www.iteco.be/revue-antipodes/discorde-au-burundi/article/un-pays-difficile-et-attachant> (consulté le 11/07/2017).
- Dévérin, Y. 2004. « Géographie des conflits ». In D. Franche, *Généalogie du génocide rwandais*. Bruxelles : Éditions Tribord, pp. 71-89.
- Dortier, J.-F. 2000. « Identité. Des conflits identitaires à la recherche de soi ». *Sciences humaines* 34. En ligne sur : http://www.scienceshumaines.com/identite-des-conflits-identitaires-a-la-recherche-de-soi_fr_12390.html (consulté le 23/06/2017).
- Elias, M. & Helbig, D. 1991. « Deux mille collines pour les petits et les grands. Radioscopies des stéréotypes hutu et tutsi au Rwanda et au Burundi ». *Politique africaine* 42 : 65-73.
- FIDH & Ligue Iteka. 2016 (novembre). « Burundi. Répression aux dynamiques génocidaires ». En ligne sur : https://www.fidh.org/IMG/pdf/rapport_burundi_une_repression_aux_dynamiques_genocidaires.pdf (consulté le 29/11/2017).
- Frère, M.-S. 2005. *Afrique centrale. Médias et conflits : vecteurs de guerre ou acteurs de paix*. Bruxelles : Éditions GRIP.
- Gahama, J. 1983. *Le Burundi sous administration belge*. Paris : ACCT/Karthala/CRA.
- Gatugu, J. 2014. « L'Afrique malade de ses identités narratives ». In B. Tison (éd.), *La Prise en charge de familles africaines en France et en Afrique. Regards croisés*. Paris : L'Harmattan (coll. « Compétences interculturelles »), pp. 109-161.
- Gatunange, G. 2004. *Étude sur les pratiques foncières au Burundi*. Bujumbura : RCN-Justice et Démocratie.
- Gatunange, G., Habonimana, B. & Ndayisenga, G. 1996. *Étude d'un système institutionnel adapté au Burundi*. Bujumbura : Fondation pour l'Unité, la Paix et la Démocratie.
- Hakizimana, D. 1991. *Burundi. Le non-dit*. Vernier : Éditions Remesha.
- Hunyadi, M. 1992. « Je suis ce que je me raconte. L'impuissance du modèle narratif ». In J. Lenoble & N. Dewandre (éd.), *L'Europe au soir du XX^e siècle. Identité et démocratie*. Paris : Esprit, pp. 67-79.
- Impunity Watch. 2015 (août). « Burundi. La citoyenneté en crise. Rapport de recherche ». *Great Lakes Dispatches* 1.
- Ingelaere, B. 2009. *Living Together Again. The Expectation of Transitional Justice in Burundi. A View from Below*. Anvers : IOB.
- Lemarchand, R. 1994. *Burundi. Ethnocide as Discourse and Practice*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Lemarchand, R. 2000 (du 14 au 20 août). « Aux sources de la crise des Grands Lacs ». *L'Observatoire de l'Afrique centrale* 3 (30).
- Lemarchand, R. 2002. « Le génocide de 1972 au Burundi ». *Cahiers d'études africaines* 167 : 551-568. En ligne sur : <http://etudesafricaines.revues.org/156> (consulté le 24/10/2017).

- Maalouf, A. 1998. *Les Identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- Maan, A.K. 1999. *Internarrative Identity*. Lanham : University Press of America.
- Madirisha, E. 2016 (23 novembre). « Un recensement constitutionnel ou ethnique ? » *Iwacu*. En ligne sur : <http://www.iwacu-burundi.org/un-recensement-constitutionnel-ou-ethnique> (consulté le 28/10/2018).
- Malkki, L.H. 1995. *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago : University of Chicago Press.
- Manirakiza, D. 2011. « Libertés académiques et responsabilité sociale des intellectuels burundais. Le piège de l'ethnisme ». *African Sociological Review* 15 (1) : 20-48.
- Mbonimpa, M. 1993. *Hutu, Tutsi, Twa. Pour une société sans castes au Burundi*. Paris : L'Harmattan.
- Meunier, J.-P. 1990. « Nouveaux modèles de communication, nouvelles questions ». *Recherches sociologiques* 21 (3) : 267-288.
- Mukuri, M. 2008. « Négociations identitaires et réconciliation au Burundi : les initiatives prises ». In B. Jewsiewicki & L. N'sanda Buleli (éd.), *Les Identités régionales en Afrique centrale. Constructions et dérives*. Paris : L'Harmattan, pp. 235-278.
- Nahimana, J.-L. 2017. « Burundi : la CVR "édifiée par les avancées" déjà relevées dans le processus de réconciliation ». Interview. En ligne sur : http://french.china.org.cn/foreign/txt/2017-06/28/content_41108360.htm (consulté le 22/08/2017).
- Ndayongeye, L. 2004 (16 août). « Mythe des origines, idéologie hamitique et violence en Afrique des Grands Lacs : comprendre et agir ». En ligne sur : http://www.arib.info/LazareNdayongeye_IdeologieHamitique/ (consulté le 23/07/2017).
- Ndimurukundo, N. 1995. « Scolarisation des élites et renforcement de la conscience ethnique ». In A. Guichaoua (éd.), *Les Crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994). Analyses, faits et documents*. Villeneuve d'Ascq : Université des Sciences et Technologies de Lille, pp. 136-137.
- Nimpagaritse, D. 2004. « Le conflit ethnique au Burundi. Causes, soubassements et limites du processus démocratique. Essai d'analyse ». Thèse de doctorat, Université de Gand.
- Nimubona, J. 2005. *La Perception de l'identité ethnique dans le processus électoral au Burundi*. Kigali : Ligue des Droits de la personne dans la Région des Grands Lacs.
- Nindorera, E. 2004 (septembre). « Crises identitaires et revendications politiques : cas du Burundi ». *Regards croisés* 12 : 41-46.
- Nindorera, L.M. 1993 (24 novembre). « Hutuland ou tutsiland ? ». *Panafrika* 15 : 1-2.
- Niwese, M. 2005. *Le Rwanda face à sa crise identitaire. Réflexions à partir de La mort ne veut pas de moi de Yolande Mukagasana*. Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain.
- Nsanze, T. 1970. *Édification de la République du Burundi au carrefour de l'Afrique*. Bruxelles : Éditions Remarques africaines.

- Nshimirimana, L. 1995. « Crise sociale et cristallisation ethnique ». *Anthropologiques* 6 : 231-236.
- Ntahombaye, P. 2005 (mars). « Ethnicité et citoyenneté au Burundi ». *African Anthropologist* 12 (1) : 46-64.
- Ntahongendera, S. 2017. « Des mots aux maux. Une analyse sémiotique du langage du Parti CNDD-FDD ». En ligne sur : <http://cnared.info/wordpress/mots-aux-maux-analyse-semiotique-langage-parti-cndd-fdd> (consulté le 23/11/2017).
- Ntamahungiro, J. 2012. « Burundi. Comment sortir des génocides et des conflits ethnicopolitiques qui endeuillent notre peuple ? » En ligne sur : <https://www.arib.info/Burundi-Comment-sortir-des-genocides-Joseph-Ntamahungiro-28042012.pdf> (consulté le 11/07/2017).
- Ntibantunganya, S. 1999. *Une démocratie pour tous les Burundais*. Paris : L'Harmattan.
- Nyabenda, P. 2016 (10 mars). « Pour quelles raisons certaines voix s'élèvent contre la CVR ? » Communiqué n° 005/2016 du parti CNDD-FDD. En ligne sur : <https://cndd-fdd.org/2016/03/10/communique-n-0052016-du-parti-cndd-fdd-du-10-mars-2016> (consulté le 25/11/2017).
- Palmans, É. 2005. « Les médias face au traumatisme électoral au Burundi ». *Politique africaine* 1 (97) : 66-81.
- Palmans, E. 2005. « Médias et politique en situation de crise : le cas du Burundi ». Thèse de doctorat, Université d'Anvers.
- Reyntjens, F. 2009. *Les Risques du métier. Trois décennies de « chercheur-acteur » au Rwanda et au Burundi*. Paris : L'Harmattan.
- Ricœur, P. 1994. « La souffrance n'est pas la douleur ». *Revue Autrement/Mutations* 142 : 58-69.
- Ricœur, P. 1999. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. 2000. *Fragile identité. Respect de l'autre et identité culturelle*. En ligne sur : http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf (consulté le 18/08/2017).
- Ricœur, P. 2000. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris : Seuil.
- Sahinguvu, L.-D. & Vircoulon, L. 2017 (septembre). *Requiem pour l'accord d'Arusha. Réflexions sur la révision constitutionnelle au Burundi*. Paris : IFRI. En ligne sur : https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/sahinguvu_vircoulon_requiem_accord_paix_2017.pdf (consulté le 6/11/2017).
- Sémelin, J. 2005. *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*. Paris : Seuil.
- Spencer, D. & Wilson, D. 1989. *La Pertinence : communication et cognition*. Paris : Minuit.
- Sylla, L. 1997. *Tribalisme et parti unique en Afrique*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Thibon, C. 1995. « Les origines historiques de la violence politique au Burundi ». In A. Guichaoua (éd.), *Les Crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994)*.

Analyses, faits et documents. Villeneuve d'Ascq : Université des Sciences et Technologies de Lille, pp. 57-78.

Thibon, C. 2004. *Histoire démographique du Burundi*. Paris : Karthala.

Tutu, D. 1999. *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*. Paris : Albin Michel.

Vandeginste, S. 2006 (février). « Théorie consociative et partage du pouvoir au Burundi ». *Cahier 4*. En ligne sur : <http://www.ua.ac.be/objs/00152971.pdf> (consulté le 5/08/2017).

Vandeginste, S. 2008. « Burundi : entre le modèle consociatif et sa mise en œuvre ». In F. Reyntjens & S. Marysse (éd.), *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2007-2008*. Paris : L'Harmattan, pp. 55-75.