

Le Rwanda des anthropologues : l'archéologie de l'idéologie raciale

Jean-Claude Desmarais

Volume 2, numéro 1, 1978

Minorités ethniques nationalismes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000873ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000873ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Desmarais, J.-C. (1978). Le Rwanda des anthropologues : l'archéologie de l'idéologie raciale. *Anthropologie et Sociétés*, 2(1), 71–93.
<https://doi.org/10.7202/000873ar>

LE RWANDA DES ANTHROPOLOGUES

l'archéologie de l'idéologie raciale

Jean-Claude Desmarais



De toutes les reconstructions historiques élaborées pendant la période coloniale, la plus sérieusement contestée aujourd'hui par les nouveaux historiens de l'Afrique est sans contredit celle des anthropologues du Rwanda. Le "Rwanda des anthropologues" pour reprendre l'expression contestataire de Vidal (1969) serait, d'après la critique des historiens, l'exemple parfait de ces réifications des formes juridiques qui furent rétroactivement projetées par les anthropologues dans l'histoire pré-coloniale de l'Afrique. Les institutions les plus "caractéristiques" du Rwanda sont particulièrement mises en cause dans ce jugement; il s'agit de la structure de castes et de son corrolaire immédiat la stratification ethnique ou raciale. La structure de castes aurait été créée de toutes pièces par les anthropologues eux-mêmes pour rendre compte de la stratification ethnique qui, elle, aurait été introduite dans la mentalité rwandaise par le colonisateur dans le but d'asseoir plus solidement son réseau d'administration indirecte. Vidal l'affirme explicitement lorsqu'elle déclare (1973:423):

Ce phénomène (qu'une ethnie devienne race supérieure) fut indirectement induit par le racisme des Européens qui, là comme en d'autres pays africains, prêtait des aptitudes naturellement supérieures à une minorité qu'ils avaient décidé de favoriser pour contrôler une majorité. Les Tutsi et surtout les moins puissants d'entre eux, entrèrent volontiers dans le jeu et affichèrent d'autant plus volontiers un orgueil de race que celle-ci leur donnait un accès préférentiel à des études et à des postes salariés.

Selon une telle opinion, le travail des anthropologues de l'époque coloniale aurait simplement consisté à modifier la tradition orale pour la faire entrer dans un cadre cohérent avec ce nouveau racisme d'importation européenne. L'accusation est de taille.

De son côté, la thèse des nouveaux historiens ne dépasse pas le niveau de la cohérence et de la vraisemblance. Elle présume, mais présume seulement, de l'absence de *discrimination raciale* dans un pays pourtant divisé en trois groupes morphologiquement très différents les uns des autres et stratifiés socialement en fonction de catégories ethniques. La clé d'une telle interprétation de l'histoire se trouve dans la conception d'un Etat féodal de type européen permettant de concevoir la société traditionnelle rwandaise sans faire référence au schéma indien des castes qui avait servi de point de

référence aux anthropologues. Ainsi dans l'Etat Rwandais pré-colonial, les paysans Hutu et Tutsi, sans préoccupations raciales, défrichaient, paraît-il, côte à côte, les mêmes territoires et s'opposaient à la noblesse sans prêter attention au fait qu'elle était d'une ethnie particulière, c'est-à-dire Tutsi. Conscience de classe en perspective? Peut-être, mais en tout cas pas du tout la perspective d'une conscience de caste.

Pour notre part nous refusons, à la lumière des données sociologiques, démographiques et biologiques que nous avons recueillies sur le terrain, d'entériner la thèse des nouveaux historiens et de suivre leur interprétation du phénomène ethnique. Au Rwanda, par suite de la constitution d'un Etat, c'est-à-dire de la différenciation d'une chefferie particulière qui s'imposa comme centre en se segmentant et en multipliant les relais administratifs, une structure de castes fut mise en place, divisant la société en trois groupes "ethniques", et entraîna l'émergence d'un racisme, bien avant l'arrivée des Européens.

Il faut, pour rendre compte de ce phénomène, se livrer à une véritable archéologie des relations ethniques, c'est-à-dire retrouver au-delà du discours, non pas en cherchant dans l'inconscient de la classe paysanne comme l'a fait Vidal, mais dans les attitudes de tous les groupes et dans les conséquences biologiques de ces attitudes, les indices laissés par la présence et la persistance d'une telle mentalité. C'est ce que nous entreprenons de faire dans cet article.

☐ Races et raciation

Pour éviter les malentendus que provoquent le mot "race" nous précisons immédiatement le sens qu'on lui donne en anthropologie physique. Le premier élément concerne la reconnaissance de l'unité biologique de l'homme dont tous les représentants, par delà les barrières socio-culturelles et les distinctions raciales, reproduisent les caractères essentiels de l'espèce: ceux qui distinguent l'homme des autres animaux.

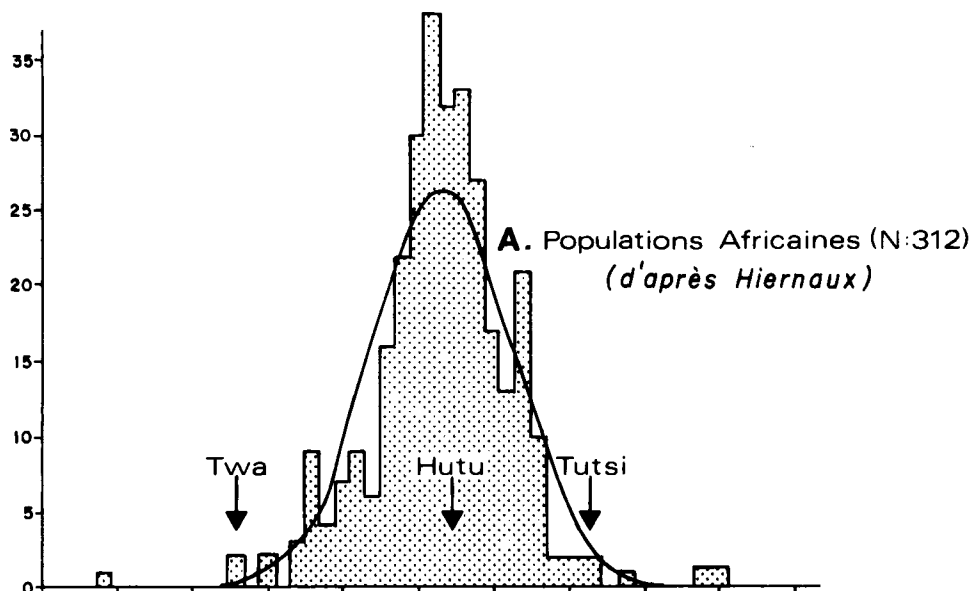
Le deuxième élément concerne la présence de "variations secondaires" qui affectent l'anatomie, la physiologie et la psychologie des individus et qui sont transmises par l'hérédité tout comme les caractères spécifiques. Ces variations individuelles donnent prise au phénomène de raciation. Voyons brièvement de quelle façon. Selon un théorème fondamental de la génétique des populations, l'étendue et la qualité des variations individuelles d'une espèce, sa *variabilité spécifique*, se conservent d'une génération à l'autre indéfiniment si la mobilité des individus d'un sexe leur offre la possibilité de rencontrer, en vue de la reproduction, n'importe quel partenaire du sexe opposé. De fait l'inertie de la variabilité des espèces est si grande que même si la mobilité diminuait, par confinement des individus à l'intérieur de

populations isolées les unes des autres, on ne verrait pas apparaître de différences interpopulationnelles ou "raciales" dans la variabilité de l'espèce. Chaque population serait une copie conforme du même modèle. C'est seulement à partir d'un certain seuil d'immobilisation des partenaires sexuels que les petites populations et les "voisins" commencent à se différencier par appauvrissement et donc par uniformisation des caractères secondaires; tout simplement parce que la reproduction est un phénomène aléatoire obéissant à la loi des grands nombres et que trop peu d'essais réalisés en un endroit ne permettent pas de reproduire toute la gamme de la variabilité propre à l'espèce. Outre l'immobilisation des partenaires sexuels, un deuxième facteur de variation, lui aussi de nature aléatoire, est susceptible d'accentuer la différenciation biologique des petites populations; il s'agit cette fois d'un enrichissement de la variabilité par intervention directe, au niveau du matériel héréditaire, d'agent qualifié de mutagènes. Ces modifications génétiques, si elles réussissent à traverser les barrières de la reproduction qui filtrent un élément sur deux du matériel héréditaire, contribueront elles aussi à augmenter la différenciation intergroupe et à faire apparaître des races locales. Il est clair, et c'est le point où nous voulons en venir, que ces races locales, produites par le hasard, ne seront pas réparties dans l'ordre et la continuité à la surface de la terre mais d'une façon purement aléatoire. En comparant, comme le font les statisticiens, sur un même histogramme les écarts de stature ou de tout autre caractère des populations par rapport à la variabilité mondiale, on observerait une distribution probabiliste ne laissant apercevoir l'intervention d'aucune cause différenciante particulière. A ce sujet, examinons le cas des populations africaines. La dispersion de leurs statures moyennes (fig. 1) semble bien obéir à un modèle de ce genre, pourtant, lorsqu'on y regarde d'un peu plus près, on constate que la courbe de la distribution n'est pas normale.

En effet, trop de populations sont regroupées autour de la moyenne tandis qu'aux pôles de la distribution, certaines s'en éloignent très considérablement. Tout se passe donc comme si, au Sud du Sahara, l'immense majorité des populations étaient douées de la même capacité de résistance à la dérive et aux mutations; tandis que les autres y auraient été soumises depuis longtemps. De toute évidence, le modèle aléatoire n'est pas adéquat et suffisant pour rendre compte de cette discontinuité; il faut faire intervenir l'influence d'une force contrariant le hasard: un déterminisme.

Supposons donc l'existence, en Afrique subsaharienne, de trois "races" distinctes. La plus largement représentée regroupe presque toutes les populations à stature moyenne qui vivent de l'agriculture entre la zone sahélienne et australe; la seconde, un petit groupe de populations résiduelles de très petite taille vivant de la chasse et de la cueillette dans la forêt équatoriale; la troisième, les pasteurs de haute stature, vivant sur les plateaux de l'Afrique orientale. Des représentants de ces trois catégories se sont rencontrés au Rwanda, c'est-à-dire, en les énumérant dans le même ordre: les Hutu, les Twa et les Hima-tutsi.

Figure 1: Histogramme de la distribution des statures



Pour expliquer ces différences raciales, certains biologistes, dont Hiernaux (1968), font intervenir les conditions extrêmes de l'environnement; en particulier la chaleur humide de la forêt tropicale et l'aridité des savanes de l'Afrique orientale. Parce qu'ils ont pu calculer des corrélations significatives entre caractères morphologiques humains et température ou degré d'humidité, ils attribuent à ces facteurs du milieu un rôle prépondérant dans la différenciation génétique des caractères morphologiques. Leur raisonnement est le suivant. Le premier biotope doit favoriser la survie et, en conséquence, la reproduction des individus de petite taille parce qu'ils sont doués d'une surface évaporante proportionnellement très grande par rapport à leur masse chauffante. Le second biotope plus sec doit favoriser, au contraire, les individus pourvus de membres très longs, leur assurant un meilleur contrôle sur la température. Aussi les morphotypes extrêmes résulteraient de la *sélection naturelle*.

L'hypothèse est simple, mais n'a pas fait l'objet, ce qui serait indispensable pour la tester adéquatement, d'une seule vérification précise des différences de reproduction des individus en fonction de leur stature ou de quelque caractère morphologique que ce soit. En fait, le rôle de la sélection naturelle dans l'évolution humaine et la raciation est une hypothèse qui reste à démontrer.

Il existe aussi une autre possibilité d'expliquer la variabilité humaine qui a été très peu étudiée par les anthropologues. Nous l'abordons dans ce texte,

sous le nom de *sélection artificielle*: selon cette hypothèse l'homme, dans certains contextes, aurait modelé lui-même sa morphologie en intervenant non pas nécessairement sur la fertilité différentielle des individus mais directement sur la constitution des couples reproducteurs. Il ne s'agirait plus ici d'une adaptation à la nature, mais d'une surdétermination des comportements liés aux phénomènes de la reproduction par les règles sociales et les valeurs culturelles (choix du conjoint, cercle de mariage, castes). Le modèle de cette sélection, courante dans la nature, a été proposé par Darwin sous le nom de sélection sexuelle. Chez l'homme, elle serait le résultat de phénomènes culturels et de l'évolution sociale qui, pour des temps plus ou moins longs, renferment certains groupes sur eux-mêmes et les rendent sélectivement perméables à d'autres individus qui obtiennent, parce qu'ils obéissent aux normes définies par le groupe, le droit de se reproduire en son sein.

Nous pensons, avec le cas du Rwanda, pouvoir amorcer la réflexion sur le sujet. Les Hutu, les Tutsi et les Twa proviennent de souches différentes qui ont peuplé la région des Grands-Lacs. Les enquêtes d'anthropométrie et de génétique comparative menée dans la région révèlent avec clarté l'homogénéité biologique de chacune des trois souches. Or il existe une différenciation des populations rwandaises que les contraintes climatiques, très faibles dans la région, ne peuvent expliquer. Les Hutu, les Tutsi et les Twa sont en moyenne plus grands de taille que leurs voisins. Il est certainement possible d'expliquer l'augmentation de stature des Hutu et des Twa par des flux géniques, c'est-à-dire par une miscégénéation venant des Tutsi (ce qui doit cependant être démontré), mais il est en revanche très difficile d'expliquer l'augmentation de la stature des Tutsi par un flux génique venant des Hutu ou par la sélection naturelle. C'est pourquoi il nous semble indispensable de faire intervenir la sélection artificielle pour expliquer ce particularisme. Selon notre hypothèse, il y aurait eu une sélection volontaire pratiquée par les pasteurs Hima sur eux-mêmes, sélection visant à accentuer certains traits de l'apparence physique, en particulier la grande taille. Cette sélection volontaire a fait augmenter la taille des Hima et les a transformés en Tutsi. C'est pourquoi nous appelons ce processus "Tutsiisation". Or, selon notre hypothèse, cette sélection volontaire doit être reliée à des facteurs sociaux et idéologiques qui l'ont rendue nécessaire. Le facteur important, à notre avis, c'est le système de castes, c'est-à-dire le système qui a consisté à diviser la population du Rwanda en trois groupes, physiquement et socialement distincts, sur la base des trois souches de population antérieures. Ces trois groupes, c'est-à-dire les Hima-Tutsi, les Hutu et les Twa, comme nous tentons de le démontrer dans cet article, ont été transformés en castes au moment de l'apparition de l'Etat rwandais au XVII^e siècle, et ce pour assurer la distance sociale entre les membres Tutsi de la classe dirigeante et le reste de la population¹. Comme les Tutsi ne sont pas tous partie du groupe dirigeant, on peut dire que le système des castes, fondé sur une division ethnique antérieure et lui donnant un nouveau contenu idéologique, avait sa base dans la structure de classes, mais en même temps la masquait.

Or, la colonisation qui a débuté à la toute fin du XIXe siècle ne peut expliquer cette sélection car elle n'a pu fournir une durée assez longue pour permettre d'en arriver à ce résultat. C'est pourquoi nous croyons à l'antériorité de l'idéologie de caste par rapport à la colonisation. C'est ce que nous tenterons de montrer dans les sections suivantes.

☐ Système de clans et système de castes

Tout d'abord acceptons de qualifier l'Etat rwandais traditionnel de féodalité. En cela nulle difficulté, surtout s'il est bien entendu par là qu'il s'agit d'une structure idéologique reflétant les "solidarités organiques" (au sens Durkheimien) des membres de la classe dirigeante et aussi les rapports économiques entre seigneurs et paysans. Par ailleurs, rien n'empêche l'observateur, fut-il historien, de constater qu'en maintes circonstances de la vie sociale, les acteurs se réfèrent à d'autres systèmes idéologiques organisés, ceux-là, sur le registre de la conscience communautaire (*consciousness of kind*) ou celui des "solidarités mécaniques". Les systèmes de clans et de castes sont des systèmes classificatoires de cet ordre. D'après les anthropologues structuralistes, ils seraient même les deux seuls systèmes de différences, l'un égalitaire, l'autre inégalitaire, auxquels les hommes ont eu recours pour conceptualiser les rapports sociaux de type communautaire (versus sociétal) avant l'apparition des Etats "de droit".

Nos propres données sur l'histoire du Rwanda permettent de supposer qu'avant l'émergence de l'Etat traditionnel, la conscience communautaire s'était réalisée dans un système clanique homogène dont les segments (les clans) avaient une base territoriale et un identificateur totémique (animal sauvage vivant sur la terre ou dans l'air) sans qu'il soit tenu compte des distinctions morphologiques. Plus tard lorsqu'un appareil d'Etat se différencia à partir d'une chefferie dominant les autres, une nouvelle conscience communautaire, celle des castes imposant l'idée de supériorité ethnique, fit son apparition, mais sans pour autant entraîner la disparition de la première structure. Si bien qu'aujourd'hui encore, dans le Rwanda indépendant, si on demande à quelqu'un de s'identifier (tous les Rwandais parlent une même langue, le kinya-Rwanda) on obtient, en fonction de la situation, une réponse soit en terme de clans, soit en terme de castes. S'il choisit une catégorie parmi les noms de clan, il est Zigaba, Gesera, Sindi, etc. (une dizaine environ); s'il en choisit une parmi les noms de castes, il est Tutsi, Hutu ou Twa. L'indépendance des deux systèmes entraîne comme conséquence logique la présence à l'intérieur de chacun des clans de toutes les catégories du système de castes et dans chacune des castes, celles du système clanique. Evidemment, lorsque l'on ignore la séquence chronologique il est facile de présenter le système de castes comme contenant ou signifiant de l'autre et donc de le poser comme antérieur. Les anthropologues de la période coloniale que critique Vidal, sont certainement tombés dans ce

travers en expliquant la genèse du pays par le système de castes et la supériorité tutsi. D'autre part, si on ne tient pas compte de la propriété d'indépendance des deux systèmes, il est tout aussi dangereux, sans même renverser la séquence chronologique, de tomber dans le piège du racisme. Soit que l'on pense que le système inégalitaire a fait son apparition à la suite d'une infiltration d'individus naturellement supérieurs dans un système clanique hutu qui lui préexistait, soit qu'à l'inverse, on pense que le système clanique a été imposé par le conquérant à un peuple naturellement inférieur qui en était dépourvu. Dans les deux cas le résultat est le même.

Et l'histoire, en prenant racine dans la nature, c'est-à-dire dans le biologique, éclate, quelle que soit la voie qu'elle emprunte, en un foisonnement de "gestes héroïques" dont la chronique rwandaise est très riche et dont les récits ont pour but de dévaloriser les dominés et de valoriser les dominants. A moins d'une extraordinaire perspicacité, il ne sera pas facile de situer, relativement à l'apparition de l'Etat, les structures de clans et de castes.

Nous ne discuterons pas des clans rwandais ni de l'apparition de l'Etat, deux sujets que nous avons étudié ailleurs (Desmarais 1977, chap. 4). Qu'il suffise de résumer le plus brièvement possible les conclusions de nos recherches. Il semble qu'en certaines régions du pays, les clans d'origine hutu aient incorporé dans leurs rangs des familles d'origine tutsi et twa, tandis qu'en d'autres régions les clans d'origine tutsi aient fait de même pour les Hutu et les Twa installés sur leur territoire. Ces opérations n'ont pas homogénéisé les différences génétiques puisque les trois groupes sont restés distincts. Ce qu'il faut souligner par contre c'est l'influence stabilisante du système clanique, dont les compositions ethniques partiellement équilibrées n'ont permis à aucune ethnie d'affirmer une supériorité raciale sur les autres avant l'apparition de l'Etat. Seuls les Twa, parce que chasseurs, avaient déjà été exclus de l'univers culturel des agriculteurs et des éleveurs et rejetés du côté de "l'animalité". Il faudra attendre l'apparition de la structure de castes pour les voir réintégrer, en adoptant le métier de potier, l'univers de la technique et de la culture.

Tous ces groupements locaux découpés en petites chefferies formaient une vaste communauté spirituelle unifiée au niveau symbolique par le jeu réglé des oppositions totémiques et agitée au niveau politique par les conflits territoriaux. D'ailleurs, c'est à la suite de tels conflits qu'est apparu l'Etat rwandais.

Quant à cet Etat, apparu au XVIIe siècle, selon notre hypothèse on peut admettre qu'il s'est développé à partir d'une chefferie ou d'un centre dominé par les Hima-Tutsi, ce qui expliquerait le noyautage de l'appareil bureaucratique par les membres de ce groupe et son orientation pastorale. L'absence de capitale fixe, malgré le phénomène de centralisation, et l'unification du commandement militaire, résultent de l'existence d'une institution unique en

son genre, *l'armée-bovine*, sur laquelle nous aurons à revenir. Celle-ci jouait le rôle du trésor public et, à un niveau plus abstrait, de monument national. La garde de ces armées bovines était confiée par le roi à un groupe de privilégiés qui formaient sa cour et administraient le pays. Il faut dire cependant que ces chefs n'avaient pas le contrôle absolu de tout le cheptel bovin du pays; en fait tous les Tutsi et les Hutu pouvaient acquérir du bétail et se constituer un troupeau; seuls les Twa, quoique faisant aussi partie des armées, étaient exclus de l'univers pastoral.

Nous croyons que c'est à partir du moment où les armées-bovines furent institutionalisées que les Tutsi, qui en avaient la gérance, tentèrent de fermer l'accès à leur rang aux petits possesseurs de bétail, d'une part, en se retirant de l'échange matrimonial, et d'autre part, en imposant un idéal esthétique qui leur permit d'associer les formes corporelles allongées (de même que, en décoration, l'austérité des lignes) au statut de gouvernant. L'absence de véritable barrière sociale les conduisit en outre à se *tutsiiser*, c'est-à-dire à augmenter la distance qui les séparait du reste de la population en accentuant leur visibilité sociale et en survalorisant les femmes de haute stature susceptibles d'accroître dans leur descendance les traits physiques recherchés. L'imposition d'une différence "de nature" parmi les femmes d'une société et la fragmentation du réseau d'échange matrimonial en fonction de ces différences constituent pour nous la définition minimale d'une structure de castes par opposition à une structure clanique. Nous partons en fait du postulat Lévi-Straussien qu'une structure de castes ne s'oppose pas seulement diachroniquement mais aussi synchroniquement à une structure clanique; ce qui doit s'appliquer avec d'autant plus de vraisemblance ici que les deux systèmes coexistent dans la même société.

D'un point de vue structural, qu'est-ce qui oppose le système de clans au système de castes? Le premier maintient le morcellement d'un univers social en puisant dans la Nature (totémisme) un système analogique permettant de penser à la fois les groupes et l'unité culturelle de l'ensemble. La condition d'un tel rapprochement avec les catégories naturelles est que l'"humanité" de cette société soit garantie complètement: telle est la fonction "idéologique" de l'échange des femmes. Comme l'écrit Clastres après Lévi-Strauss:

Qu'est-ce que l'échange des femmes? Au niveau de la société humaine comme telle, il assure l'humanité de cette société, c'est-à-dire sa non-animalité, il signifie que la société humaine n'appartient pas à l'ordre de la nature mais à celui de la culture: la société humaine se déploie dans l'univers de la règle et non dans celui du besoin, dans le monde de l'institution et non dans celui de l'instinct. L'échange exogamique des femmes fonde la société comme telle dans la prohibition de l'inceste.

Clastres 1977:163

Sur le plan de l'échange matrimonial, les femmes jouent toutes le même rôle; en principe elles sont donc également infériorisées et, à la limite, seules les oppositions culturelles permettraient d'en orienter et d'en limiter le flux.

Au contraire, lorsque la société des hommes devient inégalitaire et directement pensable en termes culturels, la classe dominante peut transgresser, elle qui se trouve au centre de cet univers qu'elle impose, la règle commune d'exogamie. Un tel comportement, qui ferait sombrer dans l'animalité les hommes du commun s'ils s'y abandonnaient, projette dans la sur-nature, les rois qui la pratiquent rituellement (inceste rituel) et dans une nature d'une qualité radicalement différente, les hommes qui se permettent de retirer leurs filles de l'échange généralisé. Au principe de filiation par les hommes s'ajoute alors un principe d'appartenance à une caste où la descendance par les femmes, conçue comme naturellement différente, amorce le processus de discrimination raciale. Dorénavant, en reproduisant les hommes, les femmes auront à reproduire "biologiquement" les différences sociales. Telle est la signification de cette formule de Lévi-Strauss:

Les castes posent les femmes comme hétérogènes naturellement, les groupes totémiques les posent comme hétérogènes culturellement, et la raison de cette différence entre les deux systèmes est que les castes exploitent pour de bon l'hétérogénéité culturelle, tandis que les groupes totémiques s'offrent seulement l'illusion d'exploiter l'hétérogénéité naturelle.

Lévi-Strauss 1962:165

Nous tenterons de montrer dans les pages suivantes que l'idéologie de castes du Rwanda exploitait, comme en Inde, l'hétérogénéité culturelle à travers un système symbolique basé sur une opposition entre le "Pur et l'Impur". Nous rejoignons donc l'opinion de Leach (1962) qui considère que les connotations de pollution et d'impureté rituelles constituent un critère essentiel pour identifier un système de castes.

A la différence du schéma Indien, cette opposition entre le "pur et l'impur" n'était pas fondée sur une idéologie religieuse, mais sur une idéologie "raciale". Elle affirmait la prééminence des grands pasteurs conquise par l'intermédiaire des femmes, posées "comme naturellement hétérogènes" et judicieusement données en mariage hypergamique aux hommes du commun et aux étrangers qui voulaient joindre leurs rangs. De la sorte, en dernière analyse, la même idéologie sous-jacente, mise à jour par Lévi-Strauss au sujet des castes indiennes, celle de l'alliance matrimoniale, et les mêmes oppositions symboliques, sous-tendaient et exprimaient le système de castes Rwandais.

☒ Le pur et l'impur

Au Rwanda, nous disent les ethnohistoriens traditionnels, personne sauf celui qui était sacré roi du pays n'échappait au système des castes. On naissait Tutsi, Hutu ou Twa et on le demeurait toute sa vie. En principe, seul le fils du Roi, lorsqu'il lui succédait et entrait en contact avec "les tambours sacrés", insignes de la royauté, pouvait transgresser, en transcendant sa

nature de Tutsi, cette loi universelle. L'aura sacrée qui l'entourait à partir de ce moment définissait le foyer surnaturel du Rwanda, qu'on entretenait rituellement en sacrifiant des animaux cérémoniels et en aspergeant de leur sang les tambours dynastiques. Le bétail, cérémoniel ou non, dont on ne pouvait boire le lait en état "d'impureté", (ni manger la chair dans le cas du mouton), constituait la prémisse de l'univers symbolique des Rwandais. C'est lui qui faisait se conjoindre, en un même système, royauté sacrée et régime de castes.

Si, comme nous le verrons, le bétail affluait de toute part vers la royauté pour l'envelopper, la nourrir symboliquement, il circulait aussi en sens contraire dans le champ social lui donnant vie et relief. C'est pourquoi, il faut chercher la condition d'existence du régime de castes et son association avec la royauté dans le principe de conservation de ce double mouvement, et aussi, comme nous le verrons plus tard dans la constitution des armées bovines. Suspendons, pour le moment, tout recours à sa valeur alimentaire. Avant tout, le bétail, et de façon exemplaire, les bovidés, en circulant véhiculait les valeurs de la société, car il signifiait aux yeux des Rwandais, prestige, beauté, richesse, intégrité du Roi et du royaume.

Pour que la circulation du bétail-symbole soit entretenue et qu'elle entretienne la vie sociale, il fallait qu'elle soit contenue à l'intérieur d'un vase "idéologique" clos, c'est-à-dire, qu'elle n'aille pas se perdre dans l'indifférenciation et le non-sens. Aux confins de l'univers symbolique, un frein devait donc être opposé, pour la conservation du système, à l'expansion centrifuge du bétail. Nous ferons l'hypothèse que les Twa, par la position ambiguë qu'ils occupaient à la limite de l'humanité, jouaient ce rôle. Le bétail, pour eux "bon à manger plus qu'à penser", sortait, lorsqu'il tombait entre leurs mains (on devrait dire "dans leur ventre"), du cycle des valeurs symboliques. Seuls à consommer sans honte le mouton, avec les Ba-Yovu qui partageaient leurs occupations socio-professionnelles (chasse et poterie), les Twa se qualifiaient parfaitement pour tenir (par rapport à la vache) le rôle de repoussoir ou de terme paradigmatique.

L'analogie linguistique que Lévi-Strauss a introduite dans l'étude des idéologies, nous permettra de mettre facilement au clair notre pensée. Etrangers au monde pastoral, les Twa n'entraient pas en relation "syntagmatique" avec la royauté par l'intercession des vaches, ils y participaient cependant directement et d'une façon exclusive en entretenant à la Cour le feu sacré allumé par Gihanga, le héros fondateur. Ainsi vaches et Twa étaient, chacun à leur façon, exclusifs l'un de l'autre, mis au service de la royauté. Mais en même temps, en s'opposant à l'intérieur de la relation "paradigmatique", ils fournissaient les termes de la comparaison nécessaire pour que se reconstruise au niveau symbolique, c'est-à-dire, dans le système classificatoire des castes, l'opposition de classe² (éleveurs-agriculteurs) et que soit réglémentée la circulation du bétail. Si on pouvait traduire en mots les

gestes et les attitudes utilisés pour faire comprendre et accepter le système de castes, l'analogie suivante permettrait de le faire: "Du point de vue du Roi, les Hutu étaient aux Tutsi ce que les Twa étaient aux vaches".

Certes, la distance Vache-Twa était incommensurable, démesurée par rapport à la distance Tutsi-Hutu sur laquelle nous reviendrons ultérieurement. Qui plus est, jamais une telle analogie n'est explicitement formulée dans le langage parlé. Nous croyons cependant qu'elle se manifeste dans le langage des gestes et du corps: lieu de reconnaissance des différences intercastes. Reprenons le rapport Vache-Twa. Ses deux termes, l'un supérieur, l'autre inférieur, s'opposent dans l'axe de la pureté et de la propreté corporelle.

Atteignant le sommet de la pureté, on doit ranger parmi les fluides corporels *le lait*. D'abord, celui des vaches "*nyambo*" que l'on ne pouvait boire sans s'abstenir de relations sexuelles et de nourriture solide. Puis plus bas, dans l'échelle, celui des vaches communes, les "*mambara*", à partir desquelles étaient sélectionnées les précédentes, lait qui devenait "impur" lorsque les vaches avaient été saillies dans les jours précédant la traite; en conséquence, il était laissé aux enfants. Enfin, toutes les productions du bétail (beurre, urine, excréments) étaient utilisées et appréciées.

Au pôle opposé, celui de l'impureté, il faut ranger les excréments humains qui, contrairement au lait, ne doivent pas se répandre (poils, excréments, odeur, urine de jeunes filles, sang menstruel, sperme) parce qu'ils sont susceptibles, soit de donner prise sur soi aux contaminations extérieures, soit de présenter pour autrui un danger de pollution. L'anxiété suscitée par ces productions croît en fonction de leur rapport avec la puissance sexuelle.

Les produits de la bonne catégorie, en particulier le lait, servaient indéniablement de contrepoisons et d'antidotes universels. Mais pour soigner les malades et les malaises persistants, qu'après consultation des devins qui faisaient leur diagnostic en examinant l'*imbutu* du malade (salive et graines de semences recrachées), on ne pouvait attribuer aux Bazimu, esprits tracassiers des ancêtres (les siens ou ceux des voisins), il fallait recourir à des agents thérapeutiques puissants et dès lors dangereux parmi lesquels se rangeaient les produits de la seconde catégorie. Car la maladie, alors imputable aux interventions malveillantes d'autrui, pouvait avoir une évolution beaucoup plus rapide et plus inquiétante. On soignait ainsi l'*amahumane*, une affection cutanée résultant de la transgression d'un interdit, par la salive de certains individus doués d'un pouvoir de guérison. Surtout, plusieurs maladies importantes pouvaient être soignées au moyen de production corporelles des Twa: certaines maladies de peau du bétail par les matières excrémentielles qu'on leur dérobaient; le *pian*, en portant sur soi un petit os de Twa glissé dans le cou d'unealebasse vierge (*inkondo*), laalebasse ou la courge étant le symbole sexuel femelle; le mal de dos des femmes (non-Twa) par le port de petits enfants Twa, et celui des hommes (non-Twa) par des

rapports sexuels avec une femme Twa. Nous reviendrons plus tard sur les conséquences à long terme sur le patrimoine génétique des Twa de cette pratique thérapeutique.

Le confinement symbolique des Twa en marge de l'abondance et de la pureté pastorale, dans un espace trouble qui avait des correspondances avec la maladie, la sexualité et la saleté, constitue, à notre avis, le dénominateur commun de toutes les analogies qui permettent d'asseoir, dans la mentalité Rwandaise, l'idéologie de castes. Elle se manifestait journalièrement dans le comportement de tous envers les Twa: — par le refus de boire au même chalumeau la bière commune, — par le constat d'une odeur forte et désagréable émanant d'eux, — par l'évitement de tout contact physique. En réaction, les Twa adoptaient vis-à-vis des non-Twa une attitude effrontée et grossière par laquelle ils faisaient tourner à la farce les rencontres avec les supérieurs.

La répulsion utilisée comme mode de reconnaissance sociale servait aussi, quoique à des degrés moindres, pour démarquer les Hutu et les Tutsi. Si les premiers, gourmands comme les Twa, se nourrissaient de patates douces, de haricots, de petits pois, en un mot, d'aliments solides, les Tutsi, par contre, plus sobres et plus discrets, avaient la réputation de ne pas ingurgiter autre chose que des liquides (bière et lait) et de passer leurs loisirs à tirer la fumée du tabac (comme on tire la bière du chalumeau) de pipes extraordinairement élancées, très différentes par leur style de celles utilisées par les Hutu. Il est significatif de constater la disparition instantanée de ces pipes, en même temps que celle des grands troupeaux de "*nyambo*", après l'avènement de la République.

Au sujet de la répulsion sociale, nous poserons les premiers jalons d'une réflexion sur l'origine proprement rwandaise des castes. Notons d'abord le fait qu'au nord-ouest du pays, la répulsion vis-à-vis des Twa est beaucoup moins intense qu'au centre du pays. Ailleurs, sur la rive occidentale du Kivu, tous mangent sans honte du mouton et les Twa, s'ils sont déconsidérés, ne semblent pas systématiquement servir de moyen thérapeutique; l'évitement sexuel suffit à les inférioriser. D'autre part, on ne retrouve plus aucun Twa dans la partie extrême orientale du Rwanda en direction du lac Victoria. Il semble bien que ce soit au Rwanda central et au Burundi que la mentalité de castes ait atteint son plein développement.

Mais il n'y avait pas que la répulsion pour manifester l'esprit de castes. "Répulsion, hiérarchie, spécialisation héréditaire, l'esprit de caste réunit ces trois tendances", nous dit Bouglé. Pour progresser dans la compréhension de notre hypothèse, il faut revenir au paradigme initial: l'opposition Vache/Twa, qui exprime le tendance hiérarchique. Tout rapport symbolique, en opposant des termes qui ne sont pas de même nature, signale expressément à l'attention de ceux qui le pensent, la prééminence de certaines valeurs, et l'infériorité des autres. Dans un univers mental dominé

par la vache, l'opposition Vache/Twa doit forcément inférioriser les Twa. On les voit, en effet, caractéristiques exclusives au Rwanda et au Burundi, passer directement de la chasse-cueillette, en entrant dans le système social global, à la pratique d'un métier, la poterie, fort dévalorisé dans la mentalité pastorale parce qu'il implique moins une séquence de gestes techniquement compliquée, que la manipulation d'un matériau, l'argile, dédaigné par les hommes de la vache. On admet dans la littérature ethnographique le peu d'intérêt des pasteurs pour les techniques de l'objet, la fabrication d'outils. Avec l'avènement de l'idéologie pastorale, le métier de potier tombe entre les mains des Twa et devient pour eux une occupation héréditaire, troisième tendance associée à l'esprit de caste.

Il est remarquable de constater, et il s'agit là du résultat le plus net de notre enquête au Rwanda, que ce métier connu et pratiqué par tous les Twa du pays est universellement ignoré par ceux du nord-ouest qui traitent leur congénères du sud de *Banyamikenke*, fils des pâturages. Dans cette région montagneuse où l'idéologie de caste n'a pas été adoptée, mais imposée récemment, la poterie est pratiquée par quelques familles Twa vivant sur les plateaux et un petit groupe de Hutu que l'on retrouve en plus grande concentration dans la zone extrême orientale (Gisaka) du Rwanda où les Twa se font plus rares. Ces Hutu, très peu nombreux, qualifiés péjorativement de *Ba-Yovu* (mangeurs d'éléphants), fabriquent encore des pots qui sont légèrement plus épais que ceux des Twa. Ils ont, comme eux et les Shi, la mauvaise réputation de manger du mouton.

☒ L'Etat pastoral et la circulation du bétail

"Fort le Mwami (roi), rien n'est supérieur à la vache" proclame la tradition populaire. La vache, en effet, était, en quantité aussi bien qu'en qualité, fort visible. Le plan décennal (1951) évalue au début des années 50 à environ 600,000 têtes l'effectif du cheptel bovin du Rwanda. Un chiffre, (pour un territoire un peu plus petit), de 25% supérieur à celui du Burundi où la population estimée à partir du nombre d'"hommes adultes valides" (402,526) était légèrement supérieure (3%)³. Pour donner un ordre de grandeur, on peut évaluer à un peu moins de 1.6 têtes de gros bétail par homme adulte valide l'indice de pastoralisme en Rwanda, à une tête seulement celui du Burundi. En 1950, on considérait qu'une superficie moyenne de quatre hectares était nécessaire pour que soit rentable et économique l'entretien d'une tête de gros bétail. Un simple calcul montre que toutes les terres du Rwanda auraient dû être exclusivement consacrées au bétail pour satisfaire à ce critère. Le pourcentage Tutsi (pasteurs) de la population du Rwanda était supérieur de 5% (17-12%) au pourcentage Tutsi de la population du Burundi. Ils se répartissaient cependant d'une façon plus homogène dans le Rwanda central qu'au Burundi où ils se concentraient au centre (Muramvy:26.25%) et au sud dans le Bututsi (Bururi 29%): région à

vocation pastorale, c'est-à-dire peu densément peuplée. D'après le plan décennal, il existait en 1950 très peu de grands troupeaux excédant 50 têtes de bétail. Pour les autorités tutélaires, l'"overstocking" s'expliquait par la dissémination du bétail anxieusement recherché par tous les Rwandais.

L'organisation sociale qui régularisait la reproduction des vaches du Rwanda a été décrite par Kagame dans "Le code des institutions politiques du Rwanda pré-colonial" (1952). Nous le résumerons brièvement.

Jadis, on faisait acte de soumission au roi, le pasteur (possesseur) éminent du pays, par l'intercession des vaches dont la multitude, ainsi que la bravoure et la science pastorale des Tutsi, témoignaient de la puissance. En principe, seuls les Twa attachés plus directement à la personne du roi et au feu sacré échappaient au service de la vache. Le pays (il faut entendre le Rwanda central) était subdivisé en fonction de la qualité de ses herbages et des possibilités d'abreuvement du bétail en zones de pâturage (*Ibi-kingi*) que le roi mettait à la disposition de ses troupeaux, le plus souvent composés de vaches d'une race particulière, les *nyambo* qui se distinguaient par la symétrie de leurs cornes-lyres, par l'homogénéité et la couleur de leur robe, par l'équilibre de leurs proportions corporelles, en un mot par leur "beauté". Les *nyambo* formaient (lorsqu'elles étaient présentes) le noyau d'élite d'une *armée-bovine* qui était renforcé par un contingent de vaches de race plus commune. L'élevage très méticuleux de ces *nyambo*, leur entraînement à la parade, se faisaient dans un kraal qui constitue le chef-lieu des pâturages royaux; c'était le foyer du domaine pastoral de l'*armée bovine*.

Le roi confiait officiellement la responsabilité de la reproduction de ses armées bovines à des intendants qui les recevaient en fiefs et prenaient le titre de chef (Umutware). Ces chefs, nommés par le roi, étaient naturellement considérés comme les plus nobles Tutsi du royaume.

Les armées bovines (Kagame en dénombre 126) étaient grevées de nombreuses obligations; fournir régulièrement à la Cour le lait frais, y livrer des vaches laitières, des taurillons d'abattage, etc... Afin qu'elles puissent assumer ces obligations particulières à chaque armée, le Roi mettait sous les ordres du chef un certain nombre de groupements familiaux qui habitaient généralement l'Igi-Kingi et qui, sans distinction de caste, lui devait obéissance. Ces groupes familiaux, rattachés par la volonté du Roi, à la même armée bovine, constituaient des milices dotées, elles aussi, d'un nom propre. Pour faire enrôler un membre de sa famille dans le groupe actif des pasteurs du troupeau officiel, ou dans le noyau initial d'une nouvelle armée bovine, un membre de la milice, c'est-à-dire un chef de famille, devait offrir une vache en signe de reconnaissance d'autorité au chef d'armée. Cette vache qui le désignait en même temps comme pasteur, c'est-à-dire comme Tutsi, garantissait son droit de pâturage dans les herbages du domaine pastoral de l'armée. Le versement devait être renouvelé chaque fois qu'un nouveau chef de famille ou qu'un chef d'armée entrait en fonction. Les Hutu, dépourvus

de vaches, fournissaient des redevances vivrières et des prestations en travail, des moutons et des houes dont le chef acheminait une partie vers la Cour. Seuls les Ba-Yovu payaient en pots. A leur tour, les chefs d'armées déléguaient la responsabilité de la plus grande partie de leurs armées à des sous-chefs qui géraient une portion des pâturages. En pratique, ce sont eux qui accordaient, contre des offrandes de bétail, les zones de pâturage, qui surveillaient la construction du kraal et l'entretien de l'armée bovine par les pasteurs.

Tout individu déjà installé qui s'était constitué petit à petit un troupeau par échange avec l'extérieur, par transaction matrimoniale, ou l'avait reçu en récompense pour ses exploits guerriers, etc., acquérait en proportion du nombre de têtes qu'il possédait et en fonction de ses cadeaux au chef, un droit de pâturage plus ou moins étendu dans les champs laissés en jachère par les agriculteurs, ses voisins. Il n'acquérait cependant aucun droit sur la force de travail de ces derniers.

☒ L'alliance féodale

Pour avoir droit aux corvées des agriculteurs, il devait aller s'installer avec son bétail au titre d'Umuzinga Kirago (solliciteur portant bagage) dans un nouveau domaine inculte et non habité qu'il recevait du Roi ou de ses chefs. Seuls les hommes qu'il accueillait par la suite dans son domaine lui devaient des prestations pastorales et des corvées et devenaient des Ba-Hutu, c'est-à-dire ses serviteurs.

C'est ainsi qu'un agriculteur enrichi en bétail qui quittait le territoire agricole devenait officiellement Tutsi: c'est-à-dire, par définition, un pasteur qui avait reçu du Roi un domaine pastoral. Ses vaches comme son domaine appartenaient au Roi et il en était, au même titre que tous les autres pasteurs, le gestionnaire.

Les pasteurs se devaient d'améliorer leur troupeau dont les plus beaux spécimens incorporés à l'armée retournaient, empruntant la voie publique, vers celui qui était le plus susceptible de les apprécier, c'est-à-dire le Roi. Les autres mouvements du bétail dont la circulation entretenait la vie privée: patronage, alliances, amitiés, hommages, mariages, etc... constituaient des "dons" qui obéissaient à la règle suivante: chaque vache (femelle) donnée devait nécessairement être rendue au donateur sous forme d'une jeune génisse. Cette dernière ne constituait pas la contre-partie du don, car avec la vache, ce qui était donné sans contre-partie imaginable, c'était l'accès à la fertilité et à la richesse du monde pastoral, et non, comme on pourrait le penser vulgairement, la bête en soi. Au Rwanda, et probablement au Burundi, seules les vaches que le père donnait à sa fille, mariée ou non, et celles que le mari donnait à sa femme n'impliquaient pas le retour de la génisse, et constituaient des récompenses, comme le Roi en faisait à ses

sujets. Tout autre mouvement qui n'empruntait pas la voie ascensionnelle constituait un don pur sans réciprocité. Nous pensons que cette particularité, qui donnait une tonalité nettement féodale à la vie privée ou "socio-familiale", pour employer l'expression de Kagame (1954), découlait de ce que le bétail, richesse nationale, était confié par la Roi en usufruit seulement aux pasteurs de ses armées.

Afin de rendre leurs échanges héréditaires, et pour se protéger de la concurrence des Hutu et des Hima nouvellement installés par le Roi dans le pays, les nobles de la Cour se "tutsièrent" en instaurant un régime de castes qui s'imposa aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée. ♦ Dans la vie publique, les armées étaient fondées par le Roi et les grands chefs qui recrutaient des jeunes hommes d'élite, les *Intore*, pour les initier aux arts martiaux et pastoraux et avec lesquels ils formaient les noyaux de nouvelles armées héréditaires. Certains critères de sélection (stature, forme du nez) peuvent avoir favorisé l'émergence et l'entretien d'un esprit de caste déterminé par la possession de qualités physiques dont la valorisation était ensuite rendue plus facile par la fréquentation journalière de Pygmées Twa qui, situés à l'opposé de ce gradient physique, étaient universellement méprisés. Certes on retrouvait des "pages" à la Cour d'autres royaumes Hima (Ankole, Nyoro), probablement aussi anciens que le Rwanda, mais l'esprit de caste n'y sévissait pas. Sans vouloir expliquer le fait, nous soulignerons cependant l'absence de Pygmées Twa et de vaches nyambo, les référents du système symbolique que nous décrivons. ♦ Dans la sphère privée, les Hutu qui avaient acquis des droits usufruitaires sur le bétail, exigèrent, comme les Hima-Tutsi des vaches en dot pour leurs filles ou offrirent des vaches pour obtenir celles des chefs. La seule contre-partie suffisamment digne de la vache était la femme dont on disait au Rwanda qu'elle apportait le lait dans les ménages heureux. Au Burundi, les fiancées étaient explicitement considérées comme *Ingabire*: don de vache. L'échange de vaches contre des femmes risquait d'établir de fait un vaste réseau matrimonial basé sur la réciprocité. La tutsiisation constitue de la part des pasteurs privilégiés une réponse à ce danger. Nous verrons plus bas de quelle façon stratégique ils ont su l'écarter.

☒ Supériorité de caste

Le concept de la "femme de qualité", copié sur la catégorie *nyambo* qui en fut le résultat, devint l'outil principal des Tutsi pour asseoir leur supériorité de caste. Seul un mariage hypergamique d'une femme Tutsi, réalisé après la sollicitation ou la promesse du don féodal, pourra assurer l'accession au statut supérieur. Pour devenir Tutsi, il faudra désormais ajouter à la possession de vache, la naissance d'une femme de qualité et l'héritage de traits distinctifs. Survalorisées, les femmes Tutsi feront l'objet d'une sélection. Celles qui possédaient le physique caractéristique seront prises par le Roi et les Nobles de la Cour, sans dot, comme ils s'approprièrent

les vaches *nyambo* sans contre-partie, ou échangées entre Tutsi puissants ou données à des Hutu enrichis qui voulaient accéder à la caste supérieure. Les Hima-Tutsi pauvres, dont les filles n'étaient pas exceptionnelles, pouvaient les donner contre un nombre plus élevé de vaches, par exemple trois vaches au lieu d'une, à des Hutu riches en bétail qui faisaient se rapprocher leur descendance de l'idéal Tutsi.

L'art pastoral ayant atteint le sommet du raffinement au Rwanda, il ne faut pas être surpris par une mentalité " *sélectionniste*" aussi calculée. En effet, la reproduction des *nyambo* qu'on voulait amener aux formes les plus parfaites exigeait, si l'on ne voulait pas déformer les mères, une limitation du nombre de leurs gestations. En bons généticiens, les Tutsi procédaient donc à des croisements méticuleux entre taureau *nyambo* et vache commune (*mabara*) jusqu'à l'obtention de *nyambo* parfaites que l'on incorporait au "troupeau officiel". Ensuite, après quelques générations (quatre selon Kagame) de croisements *nyambo-nyambo*, on régénérât la vigueur du troupeau en rétro-croisant ces vaches avec un troupeau de race commune. Tous les Rwandais avaient donc une notion très pragmatique de la pureté de la race. La phrase suivante, si étonnante, paraîtra dans ce contexte parfaitement acceptable. "Il suffit de quelques deux ou trois générations issues de femmes Hamites (Tutsi) pour aboutir à des types plus représentatifs que ceux des Hamites purs non métissés" (Kagame 1972:22).

Les tentatives pour atteindre l'idéal Tutsi ne se limitaient pas à ces pratiques eugéniques, on tentait d'allonger les enfants en les étirant pendant la prime enfance; toutes les mères et les grand-mères le faisaient. On moulait aussi en utilisant la chaleur, le front, la tête et le nez des petits pour donner à ces organes la courbure et la symétrie recherchées.

Ainsi, contrairement à l'idéologie officielle de la transmission par les hommes du statut de caste, nous sommes amenés à constater qu'en dernier ressort, il se transmettait par les femmes. Peut-être, trouvons-nous ici:

- 1) l'explication de l'absence d'une conception du "métissage" dans la mentalité Rwandaise. La catégorie des *Mbari*, descendants d'hommes Hima et de femmes Iru qui marquaient une frontière raciale entre pasteurs et agriculteurs en Ankole est impensable au Rwanda. L'agriculteur fournissait là-bas une partie de sa récolte et travaillait pour le pasteur sans jamais épouser une femme Hima, ni posséder de vaches productives, ni faire partie de l'armée. Au Rwanda, les Hutu ne sont pas exclus de ces trois catégories et la situation est donc totalement différente. Malgré une forte miscégénéation, aucun Rwandais ne peut être considéré comme métis puisque dans les cas difficiles son appartenance de caste est déterminée par l'origine de sa mère. S'il n'y a pas de concordance, au bas de l'échelle sociale, entre l'origine de la mère et les traits physiques de l'enfant, c'est l'origine de la mère qui prime.
- 2) A un autre niveau, le rôle important joué par les femmes et la sélection sexuelle dans l'instauration du régime Tutsi peut justifier, à notre avis, la transposition du concept de "pureté corporelle" avec sa connotation sexuelle

dans le domaine des relations sociales. La femme Tutsi, moins pure que la vache *nyambo*, permet tout de même, comme celle-ci, mais à travers la sexualité et par sa descendance, l'incorporation d'un homme dans la caste supérieure. La répulsion permet aussi d'éloigner d'elle le vulgaire.

Il reste à montrer comment pour favoriser l'émergence d'un régime de castes l'alliance matrimoniale s'est transformée dans le Rwanda central en lien de type féodal. Nous donnons à ce terme un sens analogue à celui donné par Maquet (1970) d'une relation de dépendance unissant de façon contractuelle deux acteurs dont l'un est considéré comme un seigneur qui donne, l'autre comme un vassal qui reçoit, relation qui, selon notre conception, permet de contrôler l'accès à la caste supérieure.

Partout, c'est-à-dire en périphérie comme au centre du pays, le mariage avec la fille du frère de la mère (la cousine croisée matrilatérale) était activement recherché. Or, dans une société à régime matrimonial ordinairement harmonique, où la filiation et la résidence suivent simultanément la même lignée (au Rwanda celle du père), une telle attitude a pour conséquence, comme l'a fait remarquer Lévi-Strauss (1947), d'intégrer dans une longue chaîne d'alliances tous les groupes de parenté. Car cela pousse à prendre femme dans un lignage et à donner ses filles dans un autre, les mêmes pendant plusieurs générations. La seule façon de faire "marche arrière" et de se retirer du circuit consiste à pratiquer la forme symétrique du mariage avec la cousine croisée patrilatérale qui permet la restitution d'une fille au groupe donneur, sans que l'échéance en soit différée, ni qu'il soit médiatisé par un "tiers" lignage.

On peut comprendre pourquoi les Tutsi n'ont pas interdit les mariages avec la cousine croisée patrilatérale, tandis que "chez les Hutu du nord-ouest et les Twa-Impunyu, la cousine croisée paternelle était exclue des partenaires possibles", comme le souligne d'Hertefeld (1962:50) qui ne voit pas toute la portée anthropologique de sa remarque. Parce qu'ils utilisaient stratégiquement l'alliance dans les compétitions de pouvoir, les Tutsi du Rwanda central ont favorisé la fusion de tous les cousins croisés dans une même classe de partenaires possibles. Même les descendants de ces cousins peuvent engendrer des épouses l'un pour l'autre. La pratique du mariage avec la cousine croisée patrilatérale permet de restreindre l'alliance matrimoniale à une relation dyadique entre deux lignages, tandis que son interdiction force les groupes de parenté à entrer dans un réseau d'échange plus vaste.

Il faudrait vérifier statistiquement, comme l'a fait A. Kuper chez les Sotho (1975), l'augmentation effective dans le Rwanda central de la fréquence de ces mariages en fonction de l'importance politique des lignages et des clans; cela n'a pas été fait sur des effectifs suffisants. Il est cependant frappant de constater combien facilement une société qui utilise l'alliance matrimoniale pour asseoir les bases d'un réseau de stratification, peut introduire l'idéologie du "don sans réciprocité" par une telle pratique.

Prenons le cas d'un "lignage" qui reçoit en mariage hypergamique une femme de "qualité supérieure" et qui rend à la génération suivante une fille (une cousine croisée patrilatérale) au lignage d'origine de la femme. Tout ce que le lignage reçoit en fait, c'est la possibilité d'accéder à la pureté biologique du lignage donneur, à travers la descendance de cette femme, et cela sans contre-partie possible; de la même façon qu'un homme en recevant une vache dont il rend la génisse, accède à la splendeur de l'univers pastoral, sans se libérer de la servitude du don.

L'attitude très respectueuse qui caractérisait les relations du gendre (le vassal) vis-à-vis de son beau-père (le seigneur) disparaissait à la génération suivante, pour laisser place à une relation de fraternité entre les enfants des deux lignes. Même si à l'origine leurs pères n'étaient pas de la même caste, par leurs mères, ils pouvaient en quelque sorte se dire frères; dans ce cas, les liens féodaux permettaient d'accéder à la caste supérieure.

Les mariages entre les cousins croisés bilatéraux et l'interdit du mariage entre cousins, enfants de soeur, en vigueur dans le Rwanda central, sont les outils qui ont été utilisés dans la sphère privée par les pasteurs gestionnaires des armées bovines, pour transformer une supériorité de classe en supériorité de caste. Une telle manipulation de l'alliance rend possible, à un rythme plus lent que le recrutement des *Intore* et des femmes pour le Roi, le phénomène de tutsiisation.

Ce que nous venons d'élaborer suffit à montrer la façon dont l'idéologie de caste a permis d'encadrer la majorité Hutu entre les pasteurs Tutsi qu'ils admiraient et une infime minorité de Twa potiers qu'ils méprisaient. Le seul mouvement permis aux Hutu, à l'intérieur du système, était ascensionnel: obtenir en mariage hypergamique une femme Tutsi pour accéder finalement à la caste supérieure. Stratégie à long terme, essentiellement semblable à celle que les Tutsi s'appliquaient eux-mêmes à réaliser pour gravir les échelons de la hiérarchie politique.

☐ Conclusion

Selon notre analyse, la structure de castes existait bien au Rwanda avant l'arrivée des Européens et, par extension, des anthropologues. Cette structure, utilisant une division ethnique antérieure, a permis d'accentuer l'opposition entre les Tutsi, les Hutu et les Twa, dont l'éloignement était mesuré en termes de pureté et d'impureté.

Cette structure de castes, structure sociale fondée dans l'idéologie, se développa indépendamment de la royauté et du système clanique qui lui préexistait et qui ont continué à être en usage dans toute la région des Grands-Lacs. Cette structure n'est apparue qu'au XVIIe siècle, avec

l'instauration de l'Etat rwandais, en même temps que furent mises sur pied les premières armées bovines et les milices qui constituèrent le noyau de l'appareil d'Etat. Ce système ne s'imposa que très tardivement dans le Nord du pays, réfractaire à la pénétration de l'Etat. Dans cette région, les quelques pasteurs qui y vivaient continuèrent à vivre exclusivement de leur bétail, à l'écart du système militaire; et les Twa chasseurs refusèrent de devenir potiers, se distinguant ainsi de leurs congénères du Sud. Dans cette région, le système de castes et spécialement la répulsion sociale qui le caractérisait, eurent très peu d'influence.

Notre hypothèse de l'origine ancienne, c'est-à-dire pré-coloniale, d'un système de castes nous permet d'expliquer un phénomène d'évolution biologique qui restait une énigme. Il s'agit de la taille extrêmement élancée des Tutsi, spécialement de ceux du groupe dirigeant, de l'"aristocratie". En effet, les Tutsi du Rwanda, mesurés par Hiernaux (1954) en chacune des principales régions administratives, étaient légèrement plus grands que les Hima des pays environnants; et ce sont les chefs et les individus socialement importants qui atteignaient des tailles extrêmes. Notre hypothèse attribue cette différence à la tutsiisation, c'est-à-dire au fait que les Hima du Rwanda, afin de se distinguer du reste de la population du pays et d'augmenter l'écart visible qui les séparait des Hutu et des Twa, ont mis en place des mécanismes de sélection artificielle de traits physiques, par exemple la haute taille. Ces mécanismes doivent leur apparition au système de castes, système qui est unique aux royaumes du Rwanda et à un moindre degré du Burundi. La tutsiisation était donc un processus par lequel on donnait une assise biologique à des différences de castes.

On ne peut donc répéter l'hypothèse d'une arrivée des Tutsi, déjà constitués en castes, accompagnés de leurs serviteurs Hutu et des potiers Twa, d'Ethiopie ou de Somalie, c'est-à-dire l'hypothèse d'une introduction de l'extérieur d'un système d'inégalités qui permit la constitution du Rwanda comme entité politique. En réalité, les trois groupes cohabitaient depuis longtemps dans le pays avant que le système de castes et l'idée d'une supériorité raciale ne s'y développe "in situ". Nous avons montré ailleurs (Desmarais 1977) que les Twa céramistes et les Twa chasseurs du Nord étaient de même origine génétique et que seuls les premiers furent tutsiisés par l'intermédiaire de leurs femmes qui rendaient des services sexuels rituels à la caste supérieure. Les différences dans la variabilité biologique entre les Hutu du Nord et du Sud s'expliquent aussi par le système de castes. De la même façon, les Tutsi sont issus du groupe génétique Hima, et c'est au Rwanda que leur stature a augmenté.

On peut se demander pourquoi les Tutsi ont ainsi utilisé la sélection artificielle alors que les royaumes voisins n'y ont pas eu recours. Très brièvement, on peut dire qu'en Ankole, par exemple, les Hima gouvernaient les Iru (Hutu) qui incorporés aux clans des éleveurs mais totalement exclus de l'univers pastoral, tenaient pour ainsi dire lieu de Twa; avec cette

différence que les enfants de Hima, issus de femmes Iru, passaient dans une catégorie intermédiaire qui les rapprochaient des pasteurs. On ne voit donc pas quelle menace aurait poussé les Hima à se tutsiiser pour se différencier d'un groupe parfaitement isolé socialement et dont la position était définie par le statut du père.

D'autre part à l'ouest, l'aristocratie du Bu-Shi se reproduisait à l'intérieur d'un petit nombre de clans Lozi qui justifiaient ses privilèges sur les troupeaux et la terre par le principe de filiation patrilinéaire et les pouvoirs de ses ancêtres. L'usage de son patrimoine était concédé aux roturiers répartis dans une soixantaine de clans exogames. Une barrière classique protégeait donc efficacement l'aristocratie Lozi.

Au Rwanda, par contre, les Hutu pouvaient accéder à l'univers pastoral. De plus, le clan avait perdu sa fonction exogamique et était devenu multiracial. On peut donc comprendre pourquoi, à une organisation sociale qualifiée par certains de féodale, se superposa un régime de castes. Car, en principe, tout le monde aurait pu devenir Tutsi si une nouvelle barrière sociale n'avait pas été érigée par l'aristocratie pour défendre sa position. Ce qu'elle fit en survalorisant son morphotype et en instaurant un contrôle sur la circulation de ses propres femmes. Dorénavant, elle n'avait pas seulement des vaches à donner, mais aussi et surtout des femmes dont la fonction, comme le rappelait l'attitude vis-à-vis des enfants issus de père Tutsi et de mère Twa, était de reproduire les différences sociales. La supériorité stratégique de l'aristocratie reposait sur le fait qu'elle pouvait "améliorer" la qualité de ses femmes et en dernier ressort du morphotype Tutsi en les choisissant dans un pool de variabilité morphologique élargi.

Telle nous semble être la meilleure façon de comprendre la question des ethnies et des races dans le Rwanda ancien. Adopter l'explication de l'origine extérieure comme le fait Maquet (1954) équivaut à tomber dans le piège de la coexistence des idéologies contradictoires de clans et de castes qui permettaient au Tutsi, en renversant la séquence chronologique des institutions, d'affirmer l'antériorité de leur droit sur le pays aux détriments des Hutu. Par contre, nier l'existence du phénomène racial, comme le fait Vidal, équivaut à amputer l'histoire du Rwanda de l'un de ses éléments les plus importants.

NOTES

1. Dans cet article, nous ne toucherons qu'indirectement à la question du substrat économique et de la structure de classes qui ont donné lieu à l'apparition de l'Etat et de castes. C'est une question essentielle qui fera l'objet d'écrits ultérieurs.

2. Le terme "classe" signifie ici un groupe particulier coextensif à la société, qui tente d'imposer son idéologie au besoin par la force. C'est donc une définition politique.

3. En 1953, d'après Neesen (1953) la population du Rwanda était constituée à 16.53% de Tutsi et 82.74% de Hutu.

BIBLIOGRAPHIE

CLASTRES P.

1977 "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives", *Libre*, 1:137-173.

DESMARAIS J.-C.

1977 *Idéologies et races dans l'ancien Rwanda*. Thèse de doctorat, Université de Montréal, Département d'Anthropologie.

D'HERTEFELT M.

1962 "Le Rwanda", in M. D'Hertefelt, A.A. Trouwborst, et J.H. Scherer *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale*. Rwanda, Burundi, Buha. Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale; London, International African Institute.

1970 *Les clans du Rwanda ancien. Eléments d'ethnologie et d'ethno-histoire*. Belgique: Tervuren.

HIERNAUX J.

1954 *Les caractères physiques des populations du Rwanda-Urundi*. Bruxelles: Institut Royal des Sciences Naturelles de Belgique.

1968 *La diversité humaine en Afrique subsaharienne*. Bruxelles: Université Libre, Institut de Sociologie.

KAGAME A.

1952 *Le code des institutions politiques du Rwanda pré-colonial*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences Coloniales.

1954 *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences Coloniales.

1961 *L'histoire des armées bovines dans l'ancien Rwanda*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer.

1963 *Les milices du Rwanda pré-colonial*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer.

1972, 1975 *Un abrégé de l'ethnohistoire du Rwanda*. Collection "Muntu" T.1 et T.2 Butare: Université Nationale du Rwanda.

KUPER A.

1975 "The social structure of the Sotho-speaking peoples of Southern Africa", *Africa*, 45, 1:67-81; 45, 2:139-149.

LEACH E.R.

1962 "What should we mean by caste?" in Leach E.R. (éd.), *Aspects of caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*:1-10. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS C.

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.

1958 *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

1962 *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.

MAQUET J.J.

- 1954 *Le système des relations sociales dans le Rwanda ancien*. Tervuren: Musée Royal du Congo Belge.
- 1969 "Institutionnalisation féodale des relations de dépendance dans quatre cultures interlacustres", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 35, (9,3):402-414.
- 1970 *Pouvoir et société en Afrique*. Paris: Hachette.

NEESEN V.

- 1953 "Quelques données démographiques sur la population du Rwanda-Urundi", *Zaire*, 7, 10:1011-1025.

VIDAL C.

- 1969 "Le Rwanda des anthropologues ou le fétichisme de la vache", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 35, (9,3):384-401.
- 1973 "Colonisation et décolonisation du Rwanda; la question Tutsi-Hutu", *Revue française d'étude politique africaine*, 91.