

[Accueil](#) > [Réciprocité](#) > [1. Théorie de la réciprocité](#) > [6. Échange et réciprocité](#) > [3. Etudes sur la réciprocité](#) > [2. Afrique](#) > [3. Génocide au Rwanda : Une analyse des responsabilités](#) > [Le génocide au Rwanda : Une analyse des responsabilités](#)

3. Génocide au Rwanda : Une analyse des responsabilités

La revue du M.A.U.S.S. semestrielle, n°13, réédition n°14, 1999.

Le génocide au Rwanda : Une analyse des responsabilités

Dominique Temple | 1999

Le crime raciste traduit l'impuissance, la peur de l'autre, notamment lorsque l'autre, perçu comme étranger, se révèle soudain identique à soi-même ; ou l'inverse, lorsque le proche, le frère, se révèle si différent de soi qu'il semble trahir la cause commune.

Le passage de la peur d'autrui à son extermination systématique requiert néanmoins un intermédiaire entre l'affectif et le logique : l'idéologie, élaborée par des intellectuels comme, par exemple, en France, Alexis Carrel. L'idéologie raciste prétend que les caractères psychologiques des hommes, leurs facultés mentales, leur conscience sont déterminés par des facteurs génétiques ; elle soutient également que ces mêmes facteurs génétiques sont liés à des caractères somatiques qui permettraient donc de reconnaître *a priori* les caractères psychologiques. À partir de quoi, l'idéologue raciste conclut : « *Sauver les faibles et les tarés, leur donner la possibilité de se reproduire, c'est produire la dégénérescence de la race. La race ne peut être améliorée que par le plus grand développement des forts...* » [1] et l'élimination des faibles par ceux qui s'estiment les forts [2].

Une telle idéologie ne semble pas s'être imposée au Rwanda. L'absence de critères idéologiques obligea même les meurtriers à recourir à la carte d'identité décernée par les Belges pour discerner ou désigner les victimes. Sur quoi donc se fondait la détermination des assassins ? Se fondait-elle sur des motivations affectives irrationnelles ? Certaines réactions de peur comme l'exode de centaines de milliers de paysans devant l'offensive et les massacres du FPR (Février 1993) [3] pourraient le laisser croire, mais ces réactions peuvent être soumises à une froide détermination logique : le rapport d'*African Rights* précise, en effet, que les femmes *hutu* tuèrent les nouveaux-nés classés *tutsi* parce qu'« ... ils étaient de futurs soldats FPR ». Ces femmes postulaient qu'une fois adultes, ils ne pourraient agir que selon une logique identique à la leur : la liquidation de ceux qui ne seraient pas classés *tutsi*. Elles réagissaient à une détermination classificatoire rationnelle.

Mais pourquoi cette référence à la vengeance traditionnelle se généralise-t-elle en génocide ? Pourquoi la violence n'a-t-elle plus de limites, n'obéit-elle à aucune règle ? La question de la responsabilité et de la culpabilité se pose à un autre niveau que celui de l'opposition traditionnelle : "ceux qui ne sont pas des alliés sont des ennemis".

José Kagabo écrit en Août 1994 [4] :

« *Ce sont les mêmes qui ont tué la famille de Munyambo, celle de Nturo : ces deux-là étaient identifiés comme de "grands Tutsi", historiquement connus, et c'est*

pourquoi ils ont été spécialement liquidés, tout de suite. Le slogan, c'était : "Nous, nous connaissons les choses du passé. Autrefois (1959-1961) on 'travaillait'. Nous donnons le mode d'emploi et vous réglez la question de ces Tutsi. A vous de faire le travail maintenant", disaient les chefs miliciens aux assassins à leur ordre » [5].

Le génocide ne commence donc pas en Avril 1994 comme le laissent penser les instructions données au Tribunal Pénal International créé pour juger les coupables. Il était escompté comme une arme politique par les hommes au pouvoir dans les années 60 pour garder le pouvoir à leur avantage [6].

Claude Lanzmann a publié dans *Les Temps Modernes* le témoignage de José Kagabo, dont il dit :

« Par dessus tout, j'invite les lecteurs à lire et méditer les "Notes de voyage" de José Kagabo, texte d'une intelligence, d'une honnêteté et d'une profondeur bouleversantes, qui récuse tous les euphémismes et s'affronte à la plus centrale des interrogations : il faut savoir comment on a tué. "Pour pouvoir s'en sortir, écrit-il, il faudrait que tout le monde puisse parler" ».

Son témoignage parle, en effet, avec une force terrible non seulement par les événements qu'il décrit mais aussi par son commentaire, par le texte lui-même.

« La seule question qui me paraît se poser, c'est la difficulté de faire la part des choses entre les grands coupables et les petits coupables. Les grands coupables — si on reste dans la logique des analyses occidentales, de la rationalité — sont ceux qui ont pensé le génocide, qui l'ont organisé, etc. Mais quand on examine la manière dont les petits coupables l'ont exécuté, alors là, il n'y a plus de théorie de la grande et de la petite culpabilité qui tienne. Quand je pense à Claver qu'on a traîné des jours dans la rue, en le rouant de coups..., je me dis bien que dans les mots d'ordre donnés par les penseurs du génocide, il n'y avait pas de mode d'emploi. La personne qui a pensé faire un barrage de son corps nu et mutilé, il a trouvé ça tout seul, on ne lui a pas dit de le faire. Si l'un a mis toute son intelligence à la conception, l'autre n'a-t-il pas consacré son génie à trouver la forme de la mort qu'il souhaitait donner ». (...)

« Je connais un couple d'anciens instituteurs protestants. Selon les stéréotypes rwandais, ce sont des gens de condition plutôt modeste. Ils avaient une fille qui commençait la fac de médecine à Butare. Je connais le garçon qui l'a tuée avant de tuer ses parents. Il leur a dit : "Il paraît que votre fille fait des études de médecine...". Il a donné l'ordre à ses petits miliciens : "Il faut lui ouvrir le crâne, il faut voir à quoi ressemble le cerveau d'une fille tutsi qui fait sa médecine". Devant les parents. Puis, on a tué les parents, en coupant d'abord les pieds de la femme et en les mettant sous le nez du mari. "Sens ! Sens la mort", lui disait-on ». (...)

« J'ai connu ses parents (de l'assassin). Quand j'ai quitté le Rwanda, son père qui atteignait la soixantaine, et sa mère avaient vécu comme des gens qui n'avaient pas de problèmes d'identité par rapport aux Tutsis, des gens qui ne vivaient plus sur les collines depuis de nombreuses années, de purs urbains, qui n'ont jamais eu de vaches, jamais eu de champs. La femme faisait du commerce, comme beaucoup d'autres foyers... Tout d'un coup, le fils de ces gens là se découvre d'une cruauté extrême, au nom d'une idéologie à laquelle son existence n'a jamais été associée historiquement. Je veux dire que, ayant élu domicile en ville depuis l'époque coloniale, ses parents n'ont jamais été impliqués véritablement dans les rapports sociaux hutu-tutsi ».

« Pour moi, commente José Kagabo, il faudra bien clarifier tout cela, si l'on veut éviter le risque d'une criminalisation collective ».

Comment clarifier tout cela ? José Kagabo dit qu'en apparence rien ne peut expliquer le comportement de l'assassin, *« si on reste dans la logique des analyses occidentales, de la rationalité »*. Ses parents étaient des gens *« qui ne vivaient plus sur les collines depuis de nombreuses années, de purs urbains »*. Si l'on traduisait cette observation en termes traditionnels africains on pourrait dire *« des gens qui ont perdu toute tradition d'Umuhana »* [7]. L'auteur insiste : *« de purs urbains, qui n'ont jamais eu de vaches, jamais eu de champs »*. En termes africains *« des gens qui*

n'ont plus de relation d'"*Ubugukuru*" [8]. L'auteur précise qu'il veut signifier la coupure des relations de réciprocité traditionnelle :

« *Je veux dire que, ayant élu domicile en ville depuis l'époque coloniale, ses parents n'ont jamais été impliqués véritablement dans les rapports sociaux hutu-tutsi* ».

L'opposition est nette entre la situation urbaine associée à l'époque *coloniale*, et les *rapports sociaux hutu-tutsi*. Le texte indique même la substitution des relations de libre-échange à ce rapport de réciprocité *hutu-tutsi* : « *La femme faisait du commerce* ».

Dans les références occidentales donc tout était normal, rien ne laissait présager un chaos mental qui « *relève de la psychanalyse* », comme dit l'auteur en introduction de son témoignage. Le racisme est apparemment absent de l'acculturation bien ordonnée des paysans rwandais qui rompent avec leur tradition. L'idéologie raciste proviendrait-elle des rapports *hutu-tutsi* traditionnels ?

Mais, qu'en est-il du texte de Kagabo dans une logique non plus occidentale mais africaine ? La *cruauté extrême de l'assassin* est liée à un "*tout d'un coup*". Or précédemment, Kagabo avait dit : « *Comment (tout d'un coup ou progressivement ?) s'est-il révélé d'une cruauté impensable jusque-là ? J'ai connu ses parents* ». Le "*tout d'un coup*" est passage à l'acte, mais ne sanctionne-t-il pas une potentialisation "*progressive*" ? Ce "*progressivement*" est immédiatement associé à l'histoire des parents.

Que signifie ce rapprochement, qui dans le texte est une apposition, entre ce "*progressivement*" et ce que dit Kagabo de l'histoire des parents ? Il a pour conclusion :

« *Tout d'un coup, le fils de ces gens-là se découvre d'une cruauté extrême au nom d'une idéologie à laquelle son existence n'a jamais été associée historiquement* ».

L'idéologie en question serait celle d'une contradiction irrémédiable *tutsi-hutu*. Voilà ce que laisse supposer la logique occidentale, mais comment cette opposition a pu devenir la base discriminatoire pour un génocide, c'est encore ce qu'il faut préciser.

Essayons de déchiffrer le texte de Kagabo sur l'assassinat lui-même en dépit de l'épreuve. D'abord, les paroles de l'assassin lui-même. Ces paroles ont deux sens : ce que se représente l'assassin. Et ce que dit l'inconscient à travers sa démente. Ce qu'il dit chercher, c'est *dans* le crâne. Ce qui est devenu fou dans sa tête à lui, le chaos mental, a sa correspondance, son image, dans le cerveau de sa victime : « *Il faut lui ouvrir le crâne, il faut voir à quoi ressemble le cerveau d'une fille tutsi qui fait sa médecine* ». « *Ils ont ouvert le crâne de la fille, on a sorti son cerveau, on l'a montré* ». Il veut voir ce qui pose problème. Il pourrait dire aussi bien : « *Je veux savoir à quoi ressemble le cerveau d'un instituteur ou d'un pasteur...* ». À ce niveau de lecture, on pourrait donc penser que l'enjeu est celui de l'acculturation, pas nécessairement celui de l'impasse que nous essayons de dévoiler.

Mais l'assassin précise : « *... d'une fille tutsi qui fait médecine* ». Il ordonne la question à la dualité *hutu-tutsi*. Or, il ne s'agit pas d'une opposition qui aurait une racine traditionnelle (qui mettrait en jeu une caractéristique *tutsi*), mais une opposition exprimée par une image typiquement sinon exclusivement occidentale : la "médecine". Si le fait de *faire la médecine* est invoqué comme une différence pour qualifier l'opposition *hutu-tutsi*, n'est-ce pas pour récuser que l'on puisse établir le génocide sur les oppositions complémentaires *hutu-tutsi* ? L'inconscient ne refuserait-il pas de prêter l'idéologie raciste à la tradition ?

On pourrait traduire : « L'exclusion réciproque », c'est dans les termes occidentaux que cela se passe. Le terme *médecine* est lui-même symbolique car le médecin "soigne le malade" comme l'Occidental "apporte la civilisation"... Que le discours de l'inconscient précise que l'étudiante

est un futur médecin et pas seulement un étudiant, ou un universitaire, communique une autre force incroyable à ce témoignage : la *médecine* a valeur de signifiant tout autant que le *cerveau* : le crime est une dissection anatomique de la folie.

Où se situe l'enjeu du crime, quelle est la signification de cette dissection, de cette analyse ? La réponse est dans une phrase laconique, sans verbe, entre deux points comme un décor de théâtre : « *Devant les parents* ». C'est là qu'a lieu le drame. « *Puis, on a tué les parents, en coupant d'abord les pieds de la femme et en les mettant sous le nez du mari. "Sens ! Sens la mort", lui disait-on* ».

L'assassin est pris sans partage *de la tête aux pieds* dans la folie qui dit au père que de la fille à la mère, la genèse de l'humanité est pourrie, et que tout "sent" la mort. Une mort qui n'a pas trouvé d'expression symbolique dans le langage du père. « *Ce qui est refoulé dans l'ordre du symbolique, resurgit dans le réel* », dit Jacques Lacan. La cruauté, c'est le retour du langage dans le réel, lorsque se crée un vide dans la conscience ou lorsqu'il n'y a plus de symbole pour dire la vérité, ou que l'ordre symbolique est dans l'impasse.

Kagabo conclut : « *Pour moi, il n'y a pas plus de génocide populaire que de génocide hutu. Il y a eu un génocide, commis par une fraction de Hutus, et il y a de pauvres imbéciles qui ont trempé là-dedans* ».

Mais il nous donne immédiatement une idée de la façon dont se constitue l'*imbécillité* (imbécillité qui est peut être à la limite d'une psychose). Il raconte aussitôt l'histoire d'un Rwandais dont la fille eut un enfant sans être mariée, ce qui selon la tradition aurait dû lui valoir d'être « *exposée aux bêtes féroces dans la forêt* ». « *Mais comme (...) de toute façon la loi des Blancs (la police, l'Eglise) avait supplanté la coutume, il fallait inventer un autre supplice. Ils crevèrent les yeux du bébé...* ».

Cette histoire, commente Kagabo, dit à quel point la société rwandaise « refoule le réel » Il nous offre ainsi une clef : le *refoulement* de ce qu'il appelle le réel pour les Africains. Pour lui, il s'agit du génocide depuis l'indépendance :

« *Lorsqu'on lit des textes de Rwandais de tous bords sur les massacres, les différents cycles deviennent : "les événements de 59", "les événements de 73". La violence est là, on la vit, mais on ne la dit pas* ».

Mais le réel depuis l'indépendance, c'est aussi le remplacement des références traditionnelles par des références venues de l'extérieur, et celui des coutumes par des contraintes sur lesquelles les Rwandais n'ont aucune prise (*Comme il n'y avait plus de forêt et que de toutes façons les Blancs avaient supplanté la coutume...*). Ce refoulement est imposé par les Occidentaux (*la police, l'Eglise*). Alors, ce qui est longtemps refoulé revient : on crève les yeux de l'enfant. Comment le réel pourrait-il avec plus de violence révéler que le *refoulement* est un *aveuglement* ?

« *Ils crevèrent les yeux du bébé pour ne pas qu'il voie les champs, pour ne pas qu'il voie les vaches* ». Et plus loin : « *Ce type-là, c'était un Hutu de la ville : il n'avait pas de vaches, il n'avait pas de pâturages, mais son petit-fils illégitime constituait une menace pour le troupeau !* » : Il aveugle le fils de sa fille comme pour anticiper un raid ennemi, en imaginant que dans une société patrilinéaire l'enfant se découvrira plus tard une paternité ennemie, et reconnaîtra pour les détruire vaches et champs de son grand-père. Sans doute est-ce là une explication, une raison que le criminel invoque pour justifier son acte.

À nouveau, l'essentiel de la tradition *tutsi-hutu*, la relation de l'*Ubugaké* refait surface puisque « *ce Hutu de la ville n'avait pas de champs, n'avait pas de vaches* », et sa négation voire son inversion en concurrence fait problème.

Mais pourquoi le grand-père du bébé refoulait-il à ce point la contradiction entre tradition et modernité, qui était alors de toute évidence, car nous sommes dans les années cinquante, précise Kagabo [9]. Comme pour répondre à la question, Kagabo avait présenté cet homme ainsi : « *Un homme*

bardé de galons reçus des autorités coloniales et de médailles d'anciens combattants, chrétien comme Dieu le père et le fils réunis n'ont pu l'être, toujours à la messe ». C'est-à-dire comme le porte-drapeau de l'acculturation civile et religieuse.

Comme il l'avait fait pour l'histoire des parents et la narration du meurtre de la jeune fille, José Kagabo rapproche la description de l'acculturation du père (*les médailles des anciens combattants, la messe*) et la tradition *hutu-tutsi* la plus standard, (*les pâturages, les vaches*). Ce sont exactement les mêmes termes qui reviennent dans les deux textes : dans le premier, « *de purs urbains, qui n'ont jamais eu de vaches, jamais eu de champs* » ; dans le second, « *Ce type-là, c'était un Hutu de la ville ; il n'avait pas de vaches, il n'avait pas de pâturages* ». Qui dira que ces termes ne sont pas symptomatiques ?

Sous couvert d'une violence traditionnelle, logique selon la tradition, (l'exposition des filles-mères), l'*aveuglement* ne signifie-t-il pas la contradiction que doit vivre l'enfant ? Il n'appartient plus au système de réciprocité entre pasteurs et agriculteurs, mais à la concurrence entre propriétaires rivaux. Mais cette contradiction n'est pas reconnue dans l'ordre symbolique : elle est refoulée, elle est niée par les Occidentaux, qui affirment unilatéralement et absolument le bien-fondé de leurs normes religieuses, économiques et politiques. Cette contradiction refoulée revient soudain à la surface où elle est tranchée dans le réel tout court, dans le réel tel que le nomment les psychanalystes : *ça crève les yeux pour de bon*.

On n'en finit pas de lire le texte de Kagabo. La rédaction de la revue *Les Temps Modernes* a respecté son écriture avec finesse. Il parle avec une telle force qu'il ploie la langue française à la vérité qu'il est chargé de dire. Il dit : « *Ils lui crevèrent les yeux pour ne pas qu'il voie les vaches, pour ne pas qu'il voie les champs* ». L'*aveuglement* porte sur la négation. C'est *ne pas* qui est révélé par l'*aveuglement*. *Voir les vaches* reste aussi lumineux, aussi présent que toujours.

C'est là, c'est encore là, car c'est une donnée symbolique en soi, mais cette lumière est masquée, cachée, refoulée. C'est parce que *voir les vaches* n'est plus compréhensible, qu'on lui crève les yeux. C'est l'interdiction de comprendre ce que signifie "voir" les vaches qui est matérialisée, somatisée, par l'*aveuglement*. Les grands-parents ont exprimé dans le réel ce qui est refoulé dans l'ordre du symbolique : la contradiction des références traditionnelles et occidentales. *Comprendre la relation hutu-tutsi, saisir la contradiction de ce rapport social et du rapport social imposé par les Blancs*, voilà ce qui a été occulté.

Pourquoi Kagabo fait-il suivre le récit du meurtre de la jeune fille étudiante en médecine de cette anecdote en disant : « *Chaque fois que je pense à la violence du Rwanda, je me souviens de l'histoire d'un certain Elias* » (l'homme qui aveugla l'enfant), si ce n'est pour nous éclairer sur le génocide lui-même ? « *Cette histoire date des années 50* ». Et il précise le contenu de ce message : le *refoulement* :

« *Si je la rapporte, c'est pour dire à quel point (à quel prix aussi) la société rwandaise refoule le réel* ».

Au moment où il dit que : « *Il faudra bien clarifier tout cela* », Kagabo se réfère à un crime qui "crève les yeux" ! Or, ce crime a lieu dans un contexte ethnocidaire et économicidaire qu'il stigmatise avec des expressions caractéristiques [10].

C'est depuis des décennies que l'*impasse génocidaire*, l'*impasse* d'une norme étrangère et d'une norme autochtone contradictoires l'une de l'autre, l'*impasse du "pouvoir-sans-partage de la tradition et du pouvoir de groupes d'intérêts rivaux"*, est connue. Dénoncée par E. Gasarabwe en 1978, elle n'a cessé depuis cinquante ans d'être comptée comme une arme stratégique, brandie comme une menace de riposte à toute agression armée, et parfois invoquée comme justification de la rébellion armée. La poursuite des combats, l'assassinat du président rwandais, alors que la procédure de paix était en cours à partir des accords d'Arusha (Août 1992) montrent que les responsables politiques des deux bords ont fini par accepter l'idée de passer de la menace à l'acte.

Quelle part les Occidentaux, Français et Belges en particulier, ont dans cette logique ? Les auteurs interrogés par la revue *Les Temps Modernes*, en se basant sur l'observation sur le terrain [11] accablent la France dont ils disent « *qu'elle est directement complice pour la deuxième fois de son histoire d'un génocide* » [12].

De notre point de vue, celui d'une analyse théorique, la responsabilité de l'*impasse génocidaire* [13] incombe d'une manière plus large à toutes les autorités occidentales. Les Occidentaux savent depuis toujours que les sociétés africaines sont organisées en systèmes communautaires. La contradiction des principes économiques de la société africaine et des principes de l'économie occidentale est bien connue des hommes politiques comme des religieux, mais elle est sciemment occultée, systématiquement déniée pour ne pas compromettre l'expansion économique occidentale.

Nous ne partageons donc pas l'opinion de Claudine Vidal :

« *Nous ne pensons pas, disait-elle, que l'analyse sociologique ou anthropologique puisse pour l'instant rendre intelligible une telle perversion du lien social. On ne peut que la constater* » [14].

Les analyses anthropologiques et sociologiques, et notamment les analyses africaines, ont révélé clairement et depuis longtemps que les Occidentaux conduisent les populations africaines au chaos, et qu'ils poursuivent leurs objectifs économiques sans hésiter devant aucun sacrifice.

E. Gasarabwe, dénonçant les causes du génocide de 1963-1964, stigmatisait l'impasse génocidaire dès 1978 avec ce qu'il appelait la *démocratie charnier*. Il rappelait que la réciprocité au Rwanda (l'*Ubugukuri*) était le facteur d'intégration des trois communautés originaires du Rwanda et que l'on ne pouvait la détruire sans risque de chaos, si on ne la remplaçait pas. Or, ses analyses furent publiées en France, à Paris, qui plus est dans une collection de poche, et sous l'autorité de Robert Jaulin dont la renommée indiscutable est associée à la dénonciation de l'ethnocide [15].

Responsabilité collective diffuse des Occidentaux ? Sans doute, comme l'était celle des Français dans leur assentiment de la politique de Pétain sous l'Occupation, mais une responsabilité qui s'accroît et se précise avec l'accumulation des compétences et de l'information au sommet de la hiérarchie politique. À ce niveau, la critique théorique est confirmée par le témoignage de ceux qui rendent compte des preuves de collaboration sur le terrain [16].

Il est cependant logique que ces analyses provoquent une résistance *en béton*, pour reprendre l'expression de Claudine Vidal, de la part de ceux qui défendent leurs intérêts et privilèges parce qu'elles mettent en question le modèle de société auquel ils soumettent les Africains aujourd'hui.

Pour citer ce texte :

Dominique Temple, "*Le génocide au Rwanda : Une analyse des responsabilités*", *Génocide au Rwanda : Une analyse des responsabilités*, 1999, <http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php>, (consulté le 1er octobre 2015).

- **Le génocide au Rwanda : Une analyse des responsabilités**

Notes

[1] CARREL, A. cité in PFEFFERKORN, Roland. "Fantasmes eugénistes d'hier et aujourd'hui", Revue *Chimères*, n° 28, printemps-été 1996.

[2] « *C'est la qualité des êtres humains qui importe et non leur quantité* ». A. CARREL propose alors l'élimination physique des "tarés" et l'emploi des gaz pour les "criminels". CARREL, A. *l'Homme cet inconnu*, in *Chimères*, Paris, 1943.

[3] « *En février 1993, une nouvelle offensive militaire du FPR provoque le déplacement de huit cent mille personnes (...). Ces paysans hutus, fuyant l'avance du FPR, sont affamés par les détournements de l'aide alimentaire* » (détournements réalisés par le gouvernement rwandais), BRADOL, J.-H. "Rwanda, Avril-mai 1994, limites et ambiguïtés de l'action humanitaire, Crises politiques, massacres et exodes massifs", in : *Les Temps Modernes*, n° 583, Juillet-Août 1995.

[4] KAGABO, J. Cité in LANZMANN, C. "Présentation", in *Les Temps Modernes*, n° 583, Juillet-Août 1995.

[5] KAGABO, J. "Après le génocide, notes de voyage", in *Les temps Modernes*, n° 583, Juillet-Août 1995.

[6] De 1961 à 1994 la collusion des autorités politiques occidentales avec ces assassins n'a jamais cessé.

[7] *Umuhana* : forme de réciprocité que l'on peut appeler partage. Pacte d'union où chacun donne pour tous et tous pour chacun.

[8] L'*Ubugukwa*, littéralement "la crue de la vache", signifie une forme de réciprocité inégale et centralisée que les Occidentaux traduisent de façon erronée par "servage". L'hymne républicain national rwandais dit : *Repubulika yakuye ubuhabe*, ce que Gasarabwe traduit : « *La république a aboli la servilité* ». Il s'agit d'un don des pasteurs de bovins aux agriculteurs qui désirent des bovidés pour l'engrais ou le beurre. Le don crée le prestige du donateur et diverses obligations pour le donataire. Mais celui-ci est libre d'accepter ou non le don. Cf. TEMPLE, D. "**Ethnocide, économicide et génocide au Rwanda**", *Transdisciplines*, n° 13-14, L'Harmattan, Septembre-Décembre 1995.

[9] C'est en Avril 1954 que l'administration coloniale obtint du *Mwami* la signature d'un décret permettant d'abolir l'*Ubugukwa*.

[10] Avec Robert JAULIN, nous définissons l'*ethnocide* comme la substitution imposée de l'extérieur de références culturelles étrangères aux références culturelles autochtones, et l'*économicide* comme la substitution des structures de production pour l'échange aux structures de production pour le don lorsqu'elles sont également imposées de l'extérieur.

[11] Cf. BRADOL, J.-H. "Rwanda, Avril-Mai 1994. Limites et ambiguïtés de l'action humanitaire, crise politiques, massacres et exodes massifs", in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*

[12] *Ibid.*

[13] Cf. D. Temple "**L'impassé génocidaire**" in *La revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, n° 10, 1997.

[14] VIDAL, C. "Les politiques de la haine", in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*

[15] GASARABWE, E. *Le Geste Rwanda*, Paris, Union Générale d'Éditions 10/18, 1978.

[16] Cf. le numéro des *Temps Modernes*, *op. cit.*