

Von Propagandaerzählungen und Jagderzählungen im Genozid in Ruanda

Josias Semujanga

1. Einleitung

In bezug auf den Völkermord in Ruanda, einem kulturell homogenen Land mit einer einheitlichen Sprache, einer einheitlichen Religion und einem einheitlichen Territorium, stellt sich die Frage, ob sich der Haß und die Feindseligkeiten zwischen Hutu und Tutsi nicht aus einem säkularen Antagonismus ableiten lassen. Denn obwohl Berichte über Kriege im vorkolonialen Ruanda vorliegen, ist dort nicht von Konflikten die Rede, in denen sich Hutu und Tutsi unmittelbar gegenüberstehen, wie es gegenwärtig der Fall ist. Zwar ist den Begriffen »Hutu«, »Tutsi« und »Twa« auch in den sozialen Konflikten des traditionellen Ruanda ein Gewicht zuzumessen. So war die Gesellschaft in etwa zwanzig Clans und eine große Zahl an Stämmen unterteilt,¹ wobei im selben Clan Hutu, Tutsi und Twa zu finden waren. Doch was bedeuteten die Begriffe »Hutu«, »Tutsi« und »Twa« im traditionellen Ruanda?

Im traditionellen Ruanda war die Zugehörigkeit jedes Ruander zu den drei sozialen Gruppen – Hutu, Tutsi und Twa – durch Sozialisation bestimmt. Doch die Feststellung, daß diese Begriffe bereits im vorkolonialen Ruanda existiert haben, ist ebenso wie die Behauptung, daß es sich bei den Gruppenzuordnungen um eine Erfindung der

¹ Heusch, Luc de: *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Brüssel 1966; Hertefeldt, Marcel de: *Les Clans du Rwanda ancien. Éléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire*, Tervuren 1971.

Kolonialmächte handelt, weniger bedeutsam als die Prüfung des dahinter liegenden Phänomens: aufgrund der Unfähigkeit der Kolonialmächte, den *Munyarwanda* (den Menschen-aus-Ruanda) und die Komplexität seiner Kultur zu beschreiben, sind im Kolonialdiskurs die Signifikate »Hutu«, »Tutsi« und »Twa« gemäß der kulturellen Referenzen des Okzidents resemantisiert worden. Dabei wurde sowohl eine semantische Verschiebung als auch Fixierung der Begriffe vorgenommen, die im traditionellen Ruanda keineswegs fest definiert waren. In vorkolonialer Zeit waren die Begriffe polyvalent. Auch wurden sie eher selten verwendet; und wenn sie verwendet wurden, so geschah dies auf eine Art, die den Zeitgenossen des aktuellen Konflikts als höchst widersprüchlich erscheinen muß. Soziologisch betrachtet diente der Begriff *Tutsi* zur Bezeichnung unterschiedlicher Stämme, die sich im Verlauf der Geschichte als Gesamtheit konstituiert hatten und über ein Monopol für die Großviehzucht verfügten. Metaphorisch gesprochen bezeichnete der Begriff zunächst jeden Rinderhirten.

Das Wort *Hutu* bestimmte dagegen eine breite Gruppe von Stämmen, deren Haupttätigkeit in der Landwirtschaft bestand, zugleich aber auch jede Person, die ihre Arbeitskraft an Landwirte oder Hirten verkaufte. Der Begriff *Twa* wiederum beschrieb Personen, die vorwiegend der Töpferei² nachgingen. Diese sozialen Identitäten wurden im patrilinearen System Ruandas von Generation zu Generation weitergegeben, die Grenzen zwischen den verschiedenen Gruppen waren jedoch durchlässig. So bezeichneten sich Hutu, die durch Rinderzucht zu Reichtum gelangt waren, selbst als Tutsi; andererseits wurden Tutsi, die beispielsweise aufgrund einer Tierseuche kein Vieh mehr besaßen und daher von der Landwirtschaft lebten, zu Hutu. Im traditionellen Ruanda stellte die Großtierzucht also nicht nur einen wichtigen wirtschaftlichen Faktor dar, sondern sie war zudem das zentrale Element zur Regulierung und Konstitution sozialer Schichten; dies insbesondere deshalb, weil die einzelnen Gruppen exogamisch waren. Der »rassische« Charakter, den man den Begriffen Hutu, Tutsi und Twa heute oftmals zuschreibt, kann also eindeutig ausgeschlossen werden.

Aus (kultur-)anthropologischer Perspektive verweisen die drei Begriffe auf einen alten Ursprungsmythos: die Geschichte von Gihanga, den Mythos über die Vorfahren der *Banyarwanda*. Dem Mythos zufolge hatte Gihanga drei Söhne: Gahutu, Gatutsi und Gatwa. Die Namen dieser drei bezeichnen symbolisch die Vorfahren der Bahutu, der Batutsi und der Batwa, die den Stamm der *Munyarwanda* (der Menschen-aus-Ruanda)

² Gewöhnlich setzt man diese drei Gruppen mit drei Berufsständen gleich: Die Hutu seien Bauern, die Tutsi Viehzüchter und die Twa Töpfer. So könnte man möglicherweise schließen, daß im früheren Ruanda überhaupt nur diese drei Berufe existiert hätten. Tatsächlich waren jedoch Berufe wie Imker, Schmiede, Jäger, Gerber etc. nicht weniger wichtig. Zudem war in der Praxis niemals eine Aktivität ausschließlich einer einzelnen, bestimmten Gruppe vorbehalten. Die Klassifikation anhand der drei Berufsgruppe ist eine Verallgemeinerung ohne jeden wirklichen soziologischen Wert.

konstituieren. So ist der Gedanke der Zusammengehörigkeit, das Prinzip der Einheit der *Banyarwanda*, das in der traditionellen Weltanschauung der Ruander überwog, als Prinzip einer vertikaler Wechselbeziehung zu sehen, deren Gesamtheit gleichzeitig nach außen offen – jede Gruppe erkannte in den anderen das einige Wesen Ruandas – und geschlossen war, denn Ruanda als Gesamtheit wurde im Mythos als Mittelpunkt der Welt beschrieben, während fremde Länder als das »Außen« Ruandas erscheinen. So wird in der traditionellen Erzählung einerseits das Prinzip der Einheit betont, andererseits auch das Prinzip eines Gegensatzes bereitgestellt.

Vor der Einführung von Personalausweisen für Personen ab dem 16. Lebensjahr durch die belgischen Kolonialherren in den 1930er Jahren, in dem die »Rassezugehörigkeit« des Paß-Inhabers verzeichnet wurde, waren die Kategorien also fließend und bezeichneten ganz offensichtlich nicht Konfliktgruppen, wie es heute der Fall ist. Wodurch war nun die semantische Verschiebung der Begriffe bedingt und wie wurde die Entwicklung der ruandischen Gesellschaft durch die neuen Bedeutungsdimensionen beeinflusst? Ausgehend von einer Analyse der Stereotype und Vorurteile, die mit den Begriffen »Hutu«, »Tutsi« und »Twa« in Verbindung gebracht werden, sowie ihres Stellenwerts und ihrer Funktionen in den gesellschaftlichen Diskursen des modernen Ruanda, werden diese beiden Fragen im Fokus der folgenden Untersuchungen des Genozids an den Tutsi stehen.

Häufig werden von Forschern Formen und Funktionen von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen untersucht, ohne daß Differenzierungen zwischen Stereotyp und den verwandten Konzepten Vorurteil und Klischee erarbeitet werden. So ist zum Beispiel nach Ruth Amossy³ das Stereotyp ein »[...] vager Begriff, dessen Konturen unbekannt sind und dessen Funktionen umstritten bleiben«, während Daniel Castillo-Durante⁴ oder auch Jean-Louis Dufays⁵ das Stereotyp als eine präzise Figuration definieren, dem spezifische Funktionen in der semantischen und narrativen Organisation literarischer und sozialer Diskurse zuzuschreiben sind.

Entgegen dieser Diskussionen, die sich eher an terminologischen Abstufungen interessiert zeigen, werde ich im folgenden weder versuchen, die konträren Konzeptionen der Forscher abschließend miteinander zu verbinden, noch Gründe analysieren, auf welche die unterschiedlichen Konzeptionen zurückgeführt werden könnten. Auch möchte ich hier darauf verzichten, eingehender zu erörtern, in welchem Zusammenhang und wann die Stereotype über die einzelnen sozialen Gruppen entstanden sind, wo sie ge-

3 Amossy, Ruth: La notion de stéréotype dans la littérature contemporaine, in: *Littérature* 73, 1989, S. 29-46; dies.: *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris 1991.

4 Castillo Durante, Daniel: *Du stéréotype à la littérature*, Montréal 1994.

5 Dufays, Jean-Louis: *Stéréotype et lecture*, Lüttich 1994.

setzt wurden oder wie sie seit 1900 in Ruanda und der westlichen Welt verbreitet wurden, da ich diese Aspekte bereits an anderer Stelle erläutert habe.⁶ So ist beispielsweise zu problematisieren, daß, auch wenn die Gruppenstereotype – vor allem physiognomische Stereotype und ihre Verschränkung mit moralischen und intellektuellen Zuschreibungen – in der ruandischen Kultur neu waren, sie doch als Kriterium für die Auswahl der Hilfskräfte durch die Kolonialverwaltung herangezogen wurden. Im Mittelpunkt meiner nachfolgenden Überlegungen steht die Frage, wie die ruandische Elite sich diese Stereotype seit den 1950er Jahren zu eigen gemacht hat, um am Vorabend der Unabhängigkeit des Landes die politischen und sozialen Verhältnisse zu beeinflussen. Es soll gezeigt werden, auf welche Weise die Verwendung dieser Stereotype in der Propaganda der *Biomacht* von Kigali seit der Unabhängigkeit (1962) bis hin zum Genozid (1994) dazu beigetragen hat, die Menschen sukzessive an die Idee einer Notwendigkeit der Ausgrenzung der »Tutsi« zu gewöhnen, und wie damit ein Weg bereitet wurde, der zu den staatlich geplanten Tötungen führte. Im kollektiven Wissen der Hutu-Bevölkerung hatte sich die Vorstellung der Dringlichkeit der Ausgrenzung der »Tutsi« durchgesetzt, so daß die Umsetzung des Genozids schließlich banal und normal erschien.

Die historische Auseinandersetzung wird hier dennoch nicht im Vordergrund stehen. Denn das Ruanda der Kolonialzeit, in dem die Stereotype entstanden sind und durchgesetzt wurden, gibt weder den Ort noch den Zeitpunkt des Genozids von 1994 vor. Notiert werden soll hier vorerst nur, daß der Stereotypen setzende Diskurs eine die Vernichtung der Tutsi vorbereitende Funktion hatte – ohne daß er die Praxis der kollektiven Gewalt notwendig oder automatisch bedingt hat. Hervorzuheben ist aber eben auch, daß Stereotypen und Vorurteilen, wenn sie als soziale Repräsentationsmuster fixiert sind, in der Situation einer zugespitzten gesellschaftlichen Krise handlungsmotivierende Funktion zukommen kann. So waren die Vorurteile über die Tutsi, die vor dem Genozid von 1994 gültig waren oder auch bereits im Vorfeld der Massaker an den Tutsi in den Jahren 1960 und 1970 erkennbar wurden, für die Etablierung einer breiten Akzeptanz hinsichtlich der Notwendigkeit der sozialen Ausgrenzung der Angehörigen dieser Gruppe höchst bedeutsam.

Mittels eines transversalen Schnitts durch die gesellschaftlichen Diskurse des modernen Ruandas soll hier gezeigt werden, wie die durch anthropometrische Messungen forcierte Definition von Abweichungen ein »anatomisches Schicksal« festschrieb, das über die absolut negative Bestimmung der körperlichen Merkmale die Codierung der Individuen als »bedrohliche Gestalten« verstärkte, und daß diesen Codierungen von Andersheit bei der Ausgrenzungspolitik gegen Ende der belgischen Kolonialverwaltung

⁶ Semujanga, Josias: De Cham au mythe hamite dans les discours du savoir en Afrique. Le Rwanda dans le miroir de l'Europe, in: *Discours social/Social Discourse* 8, 1-2, 1996, S. 157-175.

ebenso eine zentrale Rolle zukam wie später während den Ermordungen im Genozid von 1994 unter der Führung des Verwaltungsapparats des unabhängigen Ruandas. Zudem möchte ich nachzeichnen, daß die akkulturierten Eliten auf Muster des traditionellen ruandischen Diskurses über die Jagd zurückgriffen, um traditionsverbundene Bauern zur Teilnahme an den Massakern zu mobilisieren. Die Analyse der Diskurse zeigt, daß die Verwirklichung des Genozids somit zugleich über Formen der modernen westlichen Welt und durch Elemente der ruandischen Tradition erklärt werden muß.

2. Von den Münchhausiaden der Anthropologen zur *indirect rule* in Ruanda

In den kollektiven Erzählungen des Okzidents über Afrika wurde ein auf der Hautfarbe basierender Unterschied zwischen Europäern und Afrikanern gesetzt, der die letzteren seit dem Mittelalter einem Grenzbereich der Menschheit zuwies, einer unbekannt, gefährlichen und fremden Welt. Die Frage nach dem Anderen, dem Schwarzen, nach seinen Unterschieden, aber auch seinen Gemeinsamkeiten mit der Menschheit wurde zunächst nach genealogischen Gesichtspunkten gestellt. So befragte man die biblischen Erzählungen, ob der Schwarze nicht doch zum Stamme Adams oder Abrahams gehöre. In traditionelle und religiöse Überlieferungen waren die Schwarzen als Nachfahren von Ham beziehungsweise Kanaan integriert worden – Ham war, so die Überlieferung, von seinem Vater Noah verflucht worden war, nachdem er den nackten Körper des betrunkenen Vaters angeschaut hatte. Die christliche Theologie des Mittelalters folgerte daraus, daß die Versklavung der Schwarzen, jener Nachkommen des unwürdigen Sohnes, eine von Gott verhängte Strafe sei. Diese kategorische und oft wiederholte Behauptung fand nun ihren Eingang in die Geschichtsbücher. Noch im Mittelalter wurde von Exegeten für den »Schwarzen« das Stereotyp des Verfalls konstruiert, um über *wissenschaftliche* Erklärung und *ideologische* Rechtfertigung die niedrige soziale Stellung der schwarzen Sklaven zu begründen, die damals in Ägypten und in den umliegenden Regionen verkauft wurden. Man schrieb etwa den im Süden Ägyptens lebenden *Hamiten* eine angeborene Minderwertigkeit zu. Das Thema der Verfluchung Hams war allgemein gültig geworden und sollte für lange Zeit Gültigkeit behalten.⁷

Die Naturwissenschaftler des 18. Jahrhunderts stellten die Frage nach der Natur und den Beziehungen von Weißen, Gelben und Schwarzen in Begriffen der Klassifikation und Hierarchisierung, ähnlich den Verfahren, die man für die angestrebte Ordnung der unzähligen Tier- und Pflanzenarten entwickelte, die in jener Zeit entdeckt wurden. Mit

⁷ Kake, Ibrahima B.: De l'interprétation des textes sacrés à propos du thème de la malédiction de Cham, in: *Présence africaine* 94, 1976, S. 241-249; Fandoudh-Siefer, Léon: *Le Mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française. De 1800 à la Deuxième Guerre mondiale*, Paris 1968.

dem Interesse an der Beschreibung der morphologischen Charaktere, der Definition von Typologien, Klassifizierungen, Fortpflanzungsverhalten und Kreuzungsmöglichkeiten, der Kennzeichnung individuellen und sozialen Verhaltens oder der psychologischen, moralischen und intellektuellen Dispositionen, wurden von der Natur vorgegebene Bedingungen für Identität und Andersheit gesetzt. Es setzte sich die Meinung durch, daß man seiner Rasse nicht entkommen, da man sich seinem Körper nicht entziehen könne, so daß Gustave LeBon (1902) formulierte: »Aus einem Neger kann man leicht einen Abiturienten oder Rechtsanwalt machen; aber er erhält dadurch nur einen ganz oberflächlichen Firnis, ohne jede Einwirkung auf seine Geistesverfassung. [...] Dieser Neger könnte alle erreichbaren Diplome erwerben, ohne jemals die Höhe eines Durchschnittseuropäers zu erreichen.«⁸

Sei dem 18. und verstärkt im 19. Jahrhundert wurde anhand der Analyse, Messung und Berechnung von Körpern und vor allem von Schädelformen versucht, materielle *Beweise* für die verschiedenen Ausformungen menschlicher Intelligenz und für die Begründung von Vorrangstellungen unter den Menschen zu gewinnen. Insbesondere die Schädeluntersuchungen wurden Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter dem Paradigma der Evolutionstheorie fortgesetzt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand schließlich an der Schnittstelle von Geisteswissenschaften und Medizin eine neue wissenschaftliche Disziplin: die Bevölkerungsgenetik. Mit ihrer Hilfe wurde versucht, Darwins Evolutionstheorie der Gattungen auf unterschiedliche menschliche Gruppen anzuwenden, die man nun – fälschlicherweise – »Rassen« nannte.

Mit dieser neuen Disziplin war man zur letztlich metaphysischen Frage nach dem Ursprung und dem Platz des Menschen in der Welt zurückgekehrt. Diese stellte sich ja nicht zuletzt auch in Konsequenz der Ablösung der Religion durch die Wissenschaft als Frage nach dem Ort des Individuums in der Gesellschaft neu. So sollte die Bevölkerungsgenetik in unterschiedliche wissenschaftliche Teilbereiche hineinwirken. Sie wurde von leidenschaftlichen Darwinisten zum unentbehrlichen Instrument der philosophischen Eugenetik erklärt; die weiteren Entwicklungen, nicht nur im nationalsozialistischen Deutschland, sondern auch in anderen Teilen der westlichen Welt, sind bekannt. Parallel dazu stellten Fortschritte in der Immunologie den Genetikern und Mathematikern eine neue Möglichkeit für ihre Analysen bereit: die Blutgruppen. Gemeinsame Interessen trugen schließlich dazu bei, das Wissen der Genetiker über das Konzept der *Rasse* an das anthropologische Wissen der Zeit anzunähern: versprachen doch die rassischen Klassifikationen, Urteile über die Bedingungen der Evolution des Menschen und die Vorgeschichte der modernen Völker zu präzisieren.

⁸ LeBon, Gustave: *Les lois psychologiques de l'évolution des espèces*, Paris 1902, S. 33; dt.: *Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung*, Leipzig 1922, S. 27 [der 12. Aufl. des Originals folgend].

In der wissenschaftlichen Inbezugsetzung von körperlichen, intellektuellen und moralischen Dispositionen wurde die Minderqualifizierung der Schwarzen verdichtend festgeschrieben. Auf die physischen *Mängel* des Schwarzen wurde nun auch sein technologischer *Rückstand* zurückgeführt – gemäß der seit dem Beginn der Technologisierung des Okzidents durchgesetzten Vorstellung, Zivilisationsgrade verschiedener Völker und ihrer Entwicklungen über den Verlauf einiger Jahrhunderte festzuschreiben zu können. Mittels der pejorativen Repräsentation des Körpers des Afrikaners wurde zunächst die Sklaverei, später die Kolonisation gerechtfertigt: denn das koloniale Projekt bedurfte der Rechtfertigung und der Erklärung. Diese wurden unter Ableitung wissenschaftlicher (der Feststellung einer »Minderwertigkeit der Rasse«), moralischer (der zivilisatorischen Mission der Weißen), politischer (dem Recht des Mächtigen) und ökonomischer (der Erschließung von Absatzmärkten und Rohstoffen) Argumente bereitgestellt.

So sind die tradierten Stereotype und Klischees in eine ideologische Rationalität integriert worden, mit der es möglich war, ein System der Dominanz und der Ausbeutung zu legitimieren. Die zwischen Schwarzen und Weißen definierten physischen Unterschiede wurden (selbstverständlich zu Gunsten der Weißen) auf intellektuelle und moralische Unterschiede projiziert, sie fungierten als Erklärung eines Prinzips technologischer Ungleichheit und dienten der Rechtfertigung der Rassendiskriminierung. Dieser Rassismus erklärte nicht allein biologisch begründete Ungleichheiten, er schuf auch Werteindizes und bezog sich somit auf die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens.

Während der Etablierung der Kolonialverwaltung ist also eine enge Beziehung, eine Abhängigkeit zwischen biologischer Anthropologie und politischem Kontext festzustellen. Dieser Inbeziehungsetzung lagen die qualifizierenden Werte zugrunde, die auf der Verbindung der Lebensweise der Völker mit ihrer körperlichen Konfiguration basierten. So galt die Sammlergesellschaft als Lebensweise der primitiven Völker, gefolgt, auf einer bereits höheren Stufe, vom Ackerbau der sesshaften Völker, die bereits über rudimentäre Institutionen verfügten. Eine nächsthöhere Stufe wird den Tierzucht betreibenden Gesellschaften eingeräumt, die aus der Clanhierarchie heraus eine stärkere Organisation entwickelt hatten. Die Gesellschaft der industriellen Technologie schließlich, die als das Stadium der weitesten Entwicklung gilt, erscheint ausschließlich als Werk der weißen Europäer.

Ergänzt wurde diese Theorie der Lebensweisen durch Migrations- und Sprachtheorien, über welche die Bevölkerungszusammensetzung Afrikas bestimmbar erschien. Auf einer linguistischen Ebene unterschied man *primitive Sprachen* – die Klicksprachen –, von *isolierenden* und *agglutinierenden Sprachen*, die als wenig entwickelt eingestuft wurden und als Sprache der »Neger« galten, ferner die *Klassensprachen*, die in Afrika durch die Hamiten eingeführt worden seien, und schließlich, am oberen Ende der Skala, Sprachen mit Deklinationen und Konjugationen, insbesondere die indoeuropäischen Sprachen,

die von den *zivilisierten* Völkern gesprochen wurden und als am weitesten entwickelt galten. Die Schematisierung der Bevölkerung Afrikas gewann im Kontext dieser Theorien ihr Profil. Zunächst seien die Zwergvölker (Pygmäen) auf der afrikanischen Savanne erschienen, die vom Jagen und Sammeln lebten. Ihnen seien die *wirklichen Neger* gefolgt: kraushaarig, sich agglutinierender Sprachen bedienend, Landwirtschaft betreibend, die Zucht kleinerer Tiere beginnend. Später kamen die *bellhäutigen Hamiten*: jene Vorfahren der Peul, der Massai, der Galla, der Somali, der Hima und der Tutsi. Gemäß der Logik dieser Typologie steht die später in der Geschichte ihren Platz einnehmende Kultur für eine höhere Entwicklung und neue kulturelle Elemente wie die Großtierzucht, den Eisenspeer, das Leder oder auch monarchische Organisationsformen.

Zum empirischen Beleg der unterschiedlichen Ursprünge der afrikanischen Völker waren physische Messungen (Größe, Nase, Kopf, Glieder etc.) oder biochemische Untersuchungen in bezug auf die anthropophysischen Eigenarten (Blutgruppen, Laktoseverträglichkeit, Sichelzellenanämie) mit als zweckmäßig angesehenen Proben vorgenommen worden.

Die physische Anthropologie wurde auf politischer Ebene in den Dienst der Kolonialverwaltung gestellt, und sie wurde insbesondere herangezogen, wenn es galt, Formen einer *indirect rule* zu etablieren (sich auf indigene Eliten stützende indirekte Herrschaftsformen) oder ein politisches System über die Ausstattung einer ausgewählten ethnischen Gruppe mit Privilegien und Verantwortlichkeiten zu konstituieren. Zeigen lassen sich solche Konstitutionen in Uganda, im Sudan, in Nigeria, in Ruanda-Burundi oder in Madagaskar. Klassifikation (als anthropologische Ordnung) und die Suche nach Ordnung, um die effiziente Kontrolle der Bevölkerungen in den Kolonien zu ermöglichen, fielen zusammen. Die entworfenen Herrschaftsverfahren rekurrten eng auf das zeitgenössische Wissen über die Bevölkerungsgruppen in den Kolonien. Der europäische Gelehrte diente also bewußt oder unbewußt der Kolonisation, er unterstützte das System und blieb, ob er wollte oder nicht, den Spuren seines geistigen Vaters Gobineau treu. Die Ordnung des Wissens unterstützte die Ordnung der Politik – während letztere die erste finanzierte.

In bezug auf das Gebiet Ruanda-Burundi zeigen sich im Vergleich zu den Regionen Afrikas vielleicht die charakteristischsten und folgenreichsten Beispiele für die politische Instrumentalisierung des anthropologischen Diskurses. In dieser Region hatte sich seit der Zeit der ersten Kontakte mit Forschern und Missionaren ein anthropologisches Wissen herausgebildet, das von den mythischen Erzählungen der anwesenden Bevölkerungsgruppen, der Hutu, Tutsi und Twa, gefärbt war. Das Interesse lag nicht in der anthropologischen oder kulturellen Typologisierung der Bevölkerungsgruppen Ruandas, es betraf vielmehr die Frage, ob und wie die in der westlichen, wissenschaftlichen und politischen Kultur verbreitete Kategorie der Rasse die Selbstbeschreibung des *Munyar-*

wanda (Mensch-aus-Ruanda) verändern konnte, der sich von diesem Zeitpunkt an zunehmend selbst aus der Perspektive der biologischen Anthropologie betrachtete.

Die Europäer, die um 1900 in Ruanda eintrafen, beschrieben im Rekurs auf die Rassenlehre Gobineaus eine in drei Rassen unterteilte ruandische Gesellschaft. Die als »Weiße mit schwarzer Haut« qualifizierten Tutsi, denen man eine »höhere Intelligenz« zuschrieb, hätten, so die Meinung der Europäer, die Masse der Hutu-Bauern durch hinterlistige Leibeigenschaftsverhältnisse kolonisiert. Den als Pygmäen bezeichneten Twa schrieben die Europäer den minderwertigsten Zivilisationsgrad und verstandesmäßige Fähigkeiten zu, die dem Intellekt eines Steinzeitmenschen entsprächen. Der die differenzierende Definition verdoppelnde Mythos des Hamiten-Tutsi und des Bantu-Hutu war geboren: der Tutsi wurde in der neuen Überlieferung als ein aus Kleinasien eingewanderter Zivilisationsträger, der Hutu als ein natürlicher schwarzer Sklave beschrieben. So notierte Richard Kandt, erster politischer Verantwortlicher der deutschen Kolonie Ostafrika, zu der auch Ruanda bis zum Ersten Weltkrieg gehörte, rückblickend, daß er sich bei seiner Begegnung mit den Tutsi gewundert habe, nicht Wilden gegenüber zu stehen, die erst zivilisiert werden müßten: »Ich muß, wenn ich meine Empfindungen analysieren und ehrlich definieren will, geradezu sagen, daß sie mir imponierten. Ich bin dies Gefühl auch bis jetzt noch nicht losgeworden, trotzdem mein Verstand sich dagegen sträubt, und trotzdem ich mir hundertmal vorgesagt habe, daß diese Menschen doch intellektuell tief unter mir stehende Barbaren seien. Und trotzdem!«⁹

Neben der Kulturanthropologie und Geschichtsphilosophie sowie der oben erwähnten physischen Anthropologie wurde auch aus soziologischer Perspektive, wie zum Beispiel bei Jacques-Jérôme Maquet, »die Ungleichheitsprämisse« zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen aus Ruanda und Burundi gestärkt. Nach Maquet beruht der Gedanke der grundsätzlichen »Ungleichheit« auf der Gesamtheit der »grundlegenden Konzeptionen und essentiellen Werte, die für die Kulturträger normalerweise unausgesprochen oder sogar unbewußt bleiben.«¹⁰ Er interpretierte eine »Kasten-« Struktur, über die er die hierarchische Ordnung der sozialen Gruppen rechtfertigte: als Struktur, der, ähnlich dem indischen System, jedes Individuum unveränderbar durch seine Geburt angehöre, in der der Einzelne in dem jeweils endogamischen System sowie der spezifischen Tätigkeit der Gruppe (Viehzeit, Ackerbau, Töpferei) verbleibe. Die Möglichkeit des Wechsels der Gruppenzugehörigkeit wurde grundsätzlich ausgeschlossen. Zu viele eindeutige Charakteristika schienen a priori als Kriterien der Selektion von »Hutu« und »Tutsi« gültig: die »hochgewachsene Gestalt« der Tutsi und die

⁹ Kandt, Richard: *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*, Berlin (2. Aufl.) 1905, S. 266 (zuerst 1904).

¹⁰ Maquet, Jacques-Jérôme: *Le Système des relations sociales dans le Rwanda ancien*, Tervuren 1954, S. 89.

»mangelnde Intelligenz« der Hutu, die Tätigkeit in der Tierzucht der ersten, die Tätigkeit in der Landwirtschaft der zweiten Gruppe. Dabei haben diese absoluten Ausschlußkriterien zu keinem Zeitpunkt einer ethnischen Ausschließlichkeit in der sozialen Realität Ruandas entsprochen.

Das Ruanda der Anthropologen war eine formale Konzeption, die auf einer unerschütterlichen Logik basierte: den drei in Ruanda existierenden Rassen oder Ethnien konnte eine unterschiedliche Herkunft zugeschrieben werden; dieser entsprächen drei physische Typen, die aufgrund der unterschiedlichen Größe und der Gesichtszüge einfach zu erkennen seien, der pygmoide Twa, der Hutu als *typischer Neger* mittlerer Größe und der Tutsi als großer, schlaksiger Hamit. Um dieses Theorem auch mathematisch, das heißt statistisch zu begründen, haben Forscher versucht, eine Nasengleichung – aus dem Verhältnis zwischen Länge und Breite der Nase – für die drei sozialen Gruppen Ruandas aufzustellen und Werte für ihre durchschnittliche Körpergröße zu ermitteln. Eine von Jacques-Jérôme Maquet veröffentlichte Studie gab beispielsweise in bezug auf die Körpergröße 1,76 Meter für den Tutsi, 1,67 für den Hutu und 1,52 für den Twa an. Mit solchen Verdichtungen wurden von den Anthropologen Kriterien der Differenzierung der Tutsi als Hamiten und der Hutu als Bantu entworfen – ohne daß der Gegensatz an jeweils spezifischen Sprachen oder einem getrennten Siedlungsgebiet hätte festgemacht werden können. Denn Hutu, Tutsi oder Twa sind, wie eingangs bereits erläutert, keine Rassen oder Ethnien in anthropomorphologischem Sinn. Alle Bevölkerungsgruppen Ruandas sprechen die gleiche Sprache, das *kinyarwanda*, und sind, aus heutiger anthropologischer Sicht, derselben Ethnie zuzurechnen.

Doch der von den Anthropologen geschaffene Mythos der Hamiten-Bantu-Dichotomie sollte sich politisch als äußerst tragfähig erweisen. Er hatte auch den initialen Typus des Schwarzen in der westlichen Imagologie ersetzt, ihn sogar nach und nach von den traditionellen Attributen und Mythen gelöst, als sich der Entwurf des neuen Stereotyps durchsetzte, eben jenes Oxymoron des Tutsi als ein »Weißer mit schwarzer Haut«. Diesem neuen Stereotyp wurde auch eine neue, verstärkende Serie von aufwertenden und abwertenden Attributen zugeordnet: groß, intelligent, fähig zum Herrschen. So ließe sich ein angeborener Sinn zum Herrschen, wie Louis de Lacger notiert, auf das Hirtenleben der Hamiten zurückführen: »Ihre Vorherrschaft wird nicht bestritten. Worauf beruht sie? Auf drei Elementen: einem rassischen Element, nämlich ihrer körperlichen Überlegenheit. Es sind Menschen mit erhabenem, beeindruckendem Aussehen; bei den Primitiven und den Halb-Primitiven sind Größe, Benehmen und die Hoheit der Züge Grundlagen für Prestige und Einfluß. Dann einem wirtschaftlichen Element: sie sind Großgrundbesitzer, deren Reichtum aus Rinderherden – *bene inka* – besteht. Das dritte

Element ist ein politisches: es sind Menschen, die zum Befehlen geboren wurden, wie die Römer bei Vergil.«¹¹

Das Zitat zeigt deutlich die neuen Merkmale des Stereotyps des Schwarzen in der westlichen Imagologie. Die stereotype, essentialistische Konzeptionierung der Befähigung der Tutsi zum Herrschen ist dabei interessanterweise parallel zur Mission der Kolonisatoren selbst zu lesen: der Zivilisierung der Schwarzen, in diesem spezifischen Falle der Hutu. Die ruandische Gesellschaft und Kultur, die durch das Prisma stereotyper Vorstellungen vom Schwarzen gesehen wurde, wurde also durch die jeweils zeitgenössisch gültigen Imagologien, hier die Muster des Okzidents des 19. Jahrhunderts bestimmt. Nicht allein Louis de Lacger, der davon überzeugt war, daß die ruandische Zivilisation von außerhalb gekommen sei, da Afrika selbst keine hinreichend entwickelten Gesellschaften hervorbringen könne, stellt das Zivilisationsmuster in den Vordergrund der Betrachtung. Doch auch in den Mustern der modernen Kolonisation ist, möglicherweise unbewußt, das Stereotyp von der Verfluchung des Ham und der Erwählung Japhets, des biblischen Vorfahren der Indoeuropäer, wirksam geblieben. Diese Erzählung diente auf indirekte Weise dem kolonialen Projekt, indem sie die Ankunft der Weißen legitimieren konnte, die kamen, um Ruanda zu »zivilisieren«, und die Basis darstellte für den ideologischen Rahmen der Politik der *indirect rule*. Denn um Ruanda in die koloniale Ordnung zu integrieren, schien es zu genügen, die Leitung des Landes an die Tutsi zu delegieren, die wiederum unter der Kontrolle der Europäer standen. Eine weitere Stärkung dieser Position wurde durch die Kirche ermöglicht: S. E. Léon-Paul Classe vertrat stellvertretend die Meinung, daß die katholische Kirche und die europäische Kolonisation in den Batutsi sichere Verbündete habe. Es läßt sich kurz zusammenfassen, daß auch vereinfachte, erstarrte und aus tradierten Elementen zusammengesetzte Bilder neben den wissenschaftlichen Anthropologisierungen den europäischen Diskurs über Ruanda seit den 1890er Jahren bestimmten. Die Bilder der Stereotypisierung und Ordnung rekurrten also zugleich auf traditionelle Texte (biblische Erzählung) wie moderne wissenschaftliche Theorien (Evolutionstheorie). So diente auch die Rekonstruktion – und Umkehrung – des Mythos über Ham (der Tutsi ist ein »Weißer mit schwarzer Haut«) in diesem Kontext als Mittel zum politischen Zweck: als Stärkung der Aufwertung der Tutsi. Bemerkenswert ist, daß es auch bereits über den traditionellen Mythos gelingt, zur Figur des Ham einen Gegenpart zu diskutieren: eben den Bantu-Hutu. Um die Figur des Hutu noch einmal detaillierter vor dem Hintergrund der vorherrschenden Muster beschreiben zu lassen, sei Louis de Lacger zitiert, der daran erinnert, daß sich der Hutu (Bantu) ja nicht nur körperlich vom Tutsi (Hamiten) unter-

¹¹ Lacger, Louis de: *Le Ruanda, Kabgayi 1939*, S. 51.

scheide, sondern auch anderer Abstammung sei: »Der physische Typus des Muhutu ist der am meisten verbreitete und gängige unter den Schwarzen, und zwar nicht nur unter denjenigen, die einen Dialekt der sogenannten Bantu-Sprachen sprechen und über das gesamte tropische Afrika verbreitet sind, sondern auch unter denjenigen, die das ozeanische Melanesien bevölkern: durchschnittlich 1,67 m groß, sehr dunkle Färbung der Haut, gekräuselte Haare, Brachycephalie und Prognatismus, breite Nase und dicke Lippen, schöne Proportionen der Glieder; ethnologisch und moralisch betrachtet sind sie seßhaft, agronomisch in Geschmack und Veranlagung, von Einfachheit der Sitten, sie zeigen Geselligkeit und Jovialität; in der Religion herrscht Henotheismus und Ahnenkult, grenzenloses Vertrauen in die Weisheit und die übernatürlichen Mächte der Magier.«¹² So wie dem Hamiten eine körperliche und moralische »Stattlichkeit« zugeschrieben wurde, sei für den Bantu eine »vielschichtige Minderwertigkeit« kennzeichnend, die ihn auf Dauer »vernichten wird und nicht zu beheben« sei, wie es Pierre del Perugia¹³ oder Filip Reyntjens¹⁴ ausdrückten.

Ausgehend von der antithetischen Konstruktion der Figuren des Hamiten-Tutsi und des Bantu-Hutu wurde, gemäß den erwähnten Deutungen, der Tutsi als »besserer Führer« ausgewählt, und er erschien somit als natürlicher Verbündeter der Kolonialmacht: die traditionell dreigeteilt zusammengesetzten Chieftoms¹⁵ wurden zum Nachteil der Hutu-Chiefs abgeschafft. Durch die Abschaffung der traditionellen Triade von Chieftoms wurden die Hutu aus der Kolonialadministration ausgeschlossen.¹⁶ Spätestens mit dieser politischen Maßnahme zeigt sich, daß die rassische Besessenheit nicht einfach die Angelegenheit einiger verrückter und randständiger Forscher war, sondern daß es sich hier vielmehr um die methodische Indienststellung einer Ideologie in die Zwecke des Kolonialstaates handelte. Auf narrativer Ebene wurde das Stereotyp des Hamiten-Tutsi aktualisiert, wobei seine Realisation auf einem rekursiven Schema basierte, auf das sich die diskutierten Komponenten übertragen lassen: einerseits das Subjekt weiß/

¹² Ebd., S. 19.

¹³ Perugia, Pierre del: *Les Derniers rois mages*, Paris 1978, S. 37.

¹⁴ Reyntjens, Filip: *L'Afrique des Grands lacs en crise. Rwanda, Burundi: 1988-1994*, Paris 1994, S. 132.

¹⁵ Zu dieser Dreiheit der Chieftoms vgl.: Kagame, Alexis: *Un Abrégé de l'ethnohistoire du Rwanda*, Butare 1972. Nach Kagame gab es stets drei Chiefs: einen Verantwortlichen für die Belange der Hirten (*umunyamukenke*), zuständig für Rechtsstreitigkeiten zwischen Hirten und für die von den Züchtern eingezogene Steuern, dann einen Chief, der für landwirtschaftliche Aktivitäten verantwortlich war (*umunyabutaka*), zuständig für die Regelung von Bodenstreitigkeiten und von den Landwirten eingezogene Steuern, und drittens ein Chief, der mit der örtlichen Sicherheit beauftragt war (*umunyangabo*). In jedem Dorf mußten stets drei Chiefs über die Führung der Administration beraten und dem Delegierten des Königs auf höherem Niveau Rechenschaft ablegen.

¹⁶ Mbonimana, Gamaliel: *L'Instauration d'un royaume chrétien au Rwanda. 1900-1931*, Leuven (Université catholique de Louvain, Diss.) 1981.

Hamite/Tutsi + seine thematischen Rollen (Intelligenz, Schläue) + sozialen Rollen (Befehlen/Herrschen). Andererseits das Antisubjekt Neger/Bantu/Hutu + seine thematischen Rollen (Naivität, Einfachheit) + soziale Rollen (Unterwerfung). Es gibt in dieser Narration also einen Helden (Tutsi = Hamite = Weißer) und einen Antihelden (Hutu = Bantu = Schwarzer): Wendet man sich vom Wort zur Praxis, so ist mit der binären Erzählung zusammenzulesen, daß Angehörige der Tutsi als Hilfskraft in die Kolonialverwaltung integriert wurden. So wurde auch eine Schule für Hilfsführungskräfte der Kolonialverwaltung in Astrida (Butare) durch die Brüder der *Charité de Gand* (Belgien) gegründet, deren Schüler nahezu ausschließlich den höheren Tutsi-Clans entstammten. Eine Folge der Gründung sollten später die radikalen Forderungen der gebildeten Hutu werden, insbesondere die radikalen Vorstellungen über eine gesellschaftliche und politische Ordnung, die das Land nach der Erlangung der Unabhängigkeit spalten sollten. Wichtige Paradigmen zur Propagierung der Notwendigkeit, den entworfenen idealen, rassistischen Rahmens zu verwirklichen, waren jedenfalls in der Kolonialzeit bereits geschaffen worden.

3. Das *Manifest der Bahutu* und die Ächtung des Tutsi

Gegen Mitte der 1950er Jahre entstand ein neues binäres Interpretationsmuster, die Polarität Reichtum-Armut, in der Gesellschaft Ruandas. Auch im Rahmen dieses Ordnungsmusters wurden Tutsi (reich) den Hutu (arm) gegenübergestellt. Integriert wurde das Interpretationsmuster schnell insbesondere in die politischen und sozialen Anschauungen der Eliten der Hutu. Dem Beispiel der Kolonialordnung folgend, so die Ansicht der Hutu-Eliten, teile sich auch die ruandische Gesellschaft des 20. Jahrhunderts in Kolonisierende und Kolonisierte. Die Überlegenheit, die die Tutsi im vorkolonialen Ruanda erlangt hätten, wurde nun nicht mehr auf ihre besonderen Fähigkeiten zum Befehlen und Herrschen zurückgeführt, sondern auf ihre Tradition der Großviehzucht und ein auf der Viehzucht basierendes Wirtschaftssystem. An marxistische Sichtweisen angelehnt ließ sich die Geschichte Ruandas nun als eine Geschichte des Klassenkampfes zwischen Tutsi und Hutu lesen. Das Land wurde nun mit den mittelalterlichen Feudalsystemen Europas verglichen: den Tutsi wurde die Rolle der Lehnsherren zugeschrieben, den Hutu die Rolle der Untertanen. So wurde eine neue Gleichung in der politischen Diskussion etabliert: Hutu = Volk = arm = Mehrheit. Folglich seien die Hutu berechtigt, Ansprüche gegen die Tutsi (in der Rolle der reichen Ausbeuter) zu stellen. Auf traditionelle Begriffe zur Bezeichnung des Volkes Bezug nehmend – *rubanda rw'umwami* und *imbaga y'umwami* (Volk des Königs) – wurde in der Propagandasprache der Hutu ein Neologismus geschaffen: *imbaga nyamwinshi* (zahlreiches Volk). Dieser neue Volksbegriff sollte allein die Hutu bezeichnen. Die Forderung zur Bekämpfung – und Ersetzung – des positiven Tutsi-Bildes wurde von der Forderung einer politischen

Machtübernahme ergänzt. In der politischen Propaganda wurden die Tutsi als »gerissene Adelige« beschrieben, die die »Masse« der Hutu-Bauern auf verschlagene Art in Leibeigenschaft gezwungen hätten, indem sie ihnen im Gegenzug für die Zwangsarbeit Rinder zum Nießbrauch überlassen hätten (das System des *ubuhake*). Der Tutsi wurde also nicht allein als Unterdrücker des unglücklichen Hutu dargestellt, sondern er wurde konstruiert als Mensch, der, beherrscht von dem Streben nach Macht und der Gier nach Reichtum, arrogant sei und zum Betrug neige.

Die politischen Deutungen zeigten eine in zwei Blöcke geteilte ruandische Gesellschaft, deren soziale und politische Positionen nahezu unvereinbar erschienen: zwischen einerseits herrschaftssüchtigen Tutsi, andererseits unterworfenen, arbeitsamen Hutu. Diese Bestimmung bedingte auch die zu erwartende Zukunft. So müsse die Feudalherrschaft der Tutsi zusammenbrechen, wenn die unterworfenen Mehrheit sich schließlich auflehnen werde. Ähnlich dem Proletarier des Marxismus werde der Hutu die Macht im Staat ergreifen, um eine Republik der Massen zu erschaffen, was das Ende der Tutsi und der sozialen Ungerechtigkeit bedeuten müsse. Dieses marxistische Prisma bestimmte den Blickwinkel der Hutu-Eliten auf die ruandische Gesellschaft. Was aber war das Credo ihrer Ideologie? Ausformuliert findet es sich in einem einzelnen Text – dem *Manifest der Babutu* – aber auch in einer Vielzahl vom Radio übertragener Reden, in denen nationalistischer/ethnischer Haß offen zum Ausdruck kam. Man kann diese Texte und Reden nicht anders bezeichnen denn als einen Diskurs der Ressentiments, der bestimmbarer Träger hat und sich deuten läßt als Kampf zwischen gebildeten, in Kolonialschulen erzogenen Ruändern: auf der einen Seite standen die Absolventen der kolonialen Verwaltungsschule von Astrida, zumeist Angehörige der höheren Clans der Tutsi, die als Gehilfen für die Kolonialverwaltung ausgewählt worden waren. Auf der anderen Seite standen ehemalige Seminaristen der Missionsschulen, größtenteils Hutu und Tutsi aus niedrigeren Clans, denen ein Besuch der Verwaltungsschule verwehrt war und die in den katholischen Missionen arbeiteten, wo sie mit den Ideen der Arbeiterbewegungen Europas in Kontakt gekommen waren. Bereits 1956 war von Angehörigen der Hutu-Elite eine Vereinigung gegründet worden, die *Mouvement Social Mubutu*, die 1959 in der PARMEHUTU (Partei zur Emanzipation der Hutu) aufging. Das Schema, dem der politische Diskurs der Parmehutu folgte, war denkbar einfach: die Hutu erscheinen als Unterdrückte, die Tutsi als Unterdrücker, und die Kolonisten und Missionare wandeln sich, wie durch Zauberei, zu Verbündeten der Hutu.¹⁷ Der Mythos von

¹⁷ Zu dieser Kursänderung gegenüber der Allianz zwischen der Elite der Tutsi und der Kolonialverwaltung zu Beginn der 50er Jahre vgl. die Ausführungen von Jean-Paul Harroy, des letzten belgischen Vize-Gouverneurs von Ruanda-Urundi, der sich damit rühmte, die Ächtung der Tutsi propagandistisch vorbereitet und geleitet zu haben: Harroy, Jean-Paul: Rwanda. Souvenirs d'un compagnon de la marche du Rwanda vers la démocratie et l'indépendance, Brüssel/Paris 1984. Vgl. auch den Bericht von A. d'Arian

Armut und Reichtum diente der politischen Propaganda zur Einbeziehung und Mobilisierung der Massen. Ohne explizite Argumente war es gelungen, die Vorstellung von der »Armut« der Hutu und dem »Reichtum« der Tutsi in das Wissen der Zeit einzuschreiben und auf eine Erwartungshaltung der kolonisierten Bevölkerung zu antworten.

Das *Manifest der Bahutu*, das hier als Beispiel für den ideologischen Diskurs der Parmehutu analysiert werden soll, besteht auf inhaltlicher Ebene aus drei Teilen: der Widerlegung der Einwände, die in den Kolonialdekreten gegen die Förderung und Gleichstellung der »Muhutu« vorgebracht worden waren. Daran schließt sich eine Erläuterung zur Frage der »indigenen Rassen« an, gefolgt von Vorschlägen zu »schnellen Lösungen« der politischen Probleme.

Das Ressentiment gegen die Tutsi wird im *Manifest* auch mit hintergründigen Termini zum Ausdruck gebracht, von »Verbitterung«, »Rassenkonflikt« oder »beängstigenden Wirklichkeiten« ist die Rede. Doch auch ganz eindeutig werden die Tutsi als Imperialisten beschrieben, die die politische Macht monopolisiert hätten. In der Konstitution des Ressentiments zeigen sich aber auch verinnerlichte Muster des Kolonialdiskurses, in dem die Hutu von einer »komplexen Minderwertigkeit« charakterisiert waren, die ihn daran hindere, ein guter Herrscher zu sein: »Angst, Minderwertigkeit und das ererbte Bedürfnis nach einem Vormund, die dem Wesen des Muhutu zugeschrieben werden, sind Folgen des Feudalsystems.«¹⁸ Wer für das Unglück der Hutu verantwortlich sei, stehe fest und müsse offen benannt werden: es gäbe eine Welt der Unterdrückten und eine Welt der Unterdrücker, in der die Tutsi aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung für das Unglück der Hutu verantwortlich seien. Die Anliegen der Hutu wurden dabei zum allgemeinen Anliegen des ruandischen Volks stilisiert, die Interessen der Tutsi als Interessen Einzelner. Das Muster der Armut und die Idee der Masse wurden einbezogen, um die Errichtung der Herrschaft des *Volkes* (Hutu) und die Entmachtung der *Aristokratie* (Tutsi) zu begründen. Die Verfasser des *Manifests* forderten von der Kolonialmacht die Gleichstellung der Hutu, da »ihre Zivilisation nicht verwirklicht« werden konnte, »wenn nicht Bemühungen unternommen würden, um tatsächlich die Hindernisse zur Gleichberechtigung aller Ruander zu beheben«,¹⁹ und es wurde hinzugefügt:

(Pseudonym eines ehemaligen belgischen Verwalters von Ruanda), der, im Gegensatz zu Harroy, die Massaker der Tutsi verurteilt und bereits als Genozid bezeichnet: Arian, A.: *Le Génocide des Batutsi au Rwanda (1959-1960 et 1963-1964)*, Brüssel 1985. Unter den neueren Publikationen ist insbesondere folgender Titel instruktiv: Braeckman, Colette: *La terre africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre, les racines de la violence*, Paris 1996. Braeckman zeigt, daß die Wurzeln der Gewalt in der ehemaligen belgischen Kolonie Kongo und auf dem Gebiet Ruanda-Burundis auf die Politik am Vorabend der Entkolonisierung zurückgeführt werden müssen.

¹⁸ Zitiert nach Kalibwami, Justin: *Le Catholicisme et la société rwandaise. 1900-1962*, Paris 1991, S. 377. Auch im folgenden wird das Manifest der Bahutu durchgehend nach diesem Werk zitiert.

¹⁹ Ebd., S. 378.

»Ohne den Europäer wären wir einer noch weit unmenschlicheren Ausbeutung als bisher ausgesetzt. [...] Nicht, daß der Europäer perfekt ist, aber von zwei Übeln muß man das kleinere wählen.« Erwartet werde nun eine »Intervention des weißen Mentors«, der »großmütige Belgier« solle dem Land Zugang zur »Demokratisierung« verschaffen.²⁰ In diesem Zusammenhang greifen die Autoren auf das in den traditionellen Erzählungen Ruandas und der Savannenregion Ostafrikas häufig zu findende Muster der Rede vom Waisenkind zurück. Eine Stiefmutter erscheint als Bild für den Henker, der Vater signiert die Verantwortungslosigkeit der Eltern. Die argumentative Struktur ist einfach: der Vater – metaphorisch für den belgischen Kolonisten – der seine Verantwortung für eine Zeit abgegeben hatte, müsse nun etwas wiedergutmachen, während vom Tutsi-Henker grundsätzlich nichts Positives zu erwarten sei. Doch werden auch an den »verantwortungslosen Vater« offene Drohungen gerichtet: wenn dieser die geforderten Veränderungen nicht herbeiführe, wären »Bürgerkrieg, Fremdenhaß und kommunistische Ideen« die Strafen, die die Waisenkinder dem ohnmächtigen Vater auferlegen werden. Formuliert wird also die Idee der Rache des Volkes an seinen Unterdrückern.

Darüber hinaus forderten die Autoren des *Manifests* eine Verwaltungsreform, die den »Kolonialismus der Tutsi über die Hutu« nicht weiter stärke und die Einführung der Demokratie »begleite«.²¹ Im Rahmen der Diskussion dieser Ziele formulierten die Autoren Ideen nach dem Prinzip eines ethnischen Gleichgewichts: »Um das Monopol der Rasse besser beaufsichtigen zu können, wenden wir uns, zumindest momentan, energisch gegen die Abschaffung der Begriffe *Mubutu*, *Mututsi*, *Mutwa* in offiziellen oder privaten Dokumenten. Denn eine Abschaffung wird das Risiko der Forderung von Exklusionen vergrößern, da die Unterschiede nun verschleiert wären und die Statistik die wirklichen Verhältnisse überdecken würde.«²²

Ohne Rückhalt, ohne Skrupel hat die Parmehutu die ruandische Gesellschaft in den Begriffen eines Rassenkonflikts, in dem eine Ethnie die andere zwangsläufig unterdrücken müsse, neu definiert und daraus ein Postulat deduziert: die Rasse der »Tutsi« habe die Rasse der »Hutu« seit langem unterdrückt; nun müsse letztere sich revanchieren und rächen. Es war also keineswegs die Rede von einer egalitären Republik, sondern von einer Republik der Hutu, in der die ruandische Nation in der »Rasse« der Hutu aufgehe.

Interessant ist, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, daß vor diesem Zeitpunkt die Theorie der drei Rassen in Ruanda zwar Basis politischen Handelns, aber doch Teil einer marginalen Debatte war – Anthropologen oder Historikern bei ihrer erfindungsreichen Suche nach den Ursachen hamitischer Dominanz vorbehalten. Das vorrangige

²⁰ Ebd., S. 385

²¹ Ebd., S. 383.

²² Ebd., S. 383.

Ziel der Parmehutu und ihres Führers Grégoire Kayibanda war es sicherlich, eine breite völkische Hutu-Bewegung zu begründen; in der Situation der sozialen und politischen Umwälzungen, in denen sich die ruandische Gesellschaft befand, an einem Scheideweg zwischen Tradition und Moderne, die aus dem Kontakt des Landes mit der westlichen Welt resultierte, verschränkten sich in ihrer Ideologie jedoch unterschiedliche Zielvorstellungen über eine politische und soziale Gleichstellung. Die Entstehung des Hutu-Tribalismus läßt sich einerseits auf das Wirken des *umtriebigen* Journalisten Kayibanda und seine Frustration zurückführen, abseits der Verwaltung zu stehen, in der Personen aus den einflußreicheren Tutsi-Stämmen und die Absolventen ihrer Ausbildungsinstitutionen (die Gruppe von Astrida: *indatwa*) bevorzugt wurden – andererseits auf einen brennenden politischen Zeitpunkt: dem Kampf um die Unabhängigkeit.

Die Ideologie des Hutuismus, die in Berichten, Liedern und politischen Reden ihre Manifestierung fand, knüpfte aktualisierend an die identifikatorische Funktion der traditionellen Mythen an. Ihr Einfluß führte dazu, daß während der Unabhängigkeitswerdung des Landes 1962 in den Vorstellungen von einer Republik Ruanda Demokratie und Hutuismus nebeneinander standen, Überlegungen »neuer« und Konzepte »alter« Ordnung. Die Figur des Hutu repräsentierte nun das *Autochthone*, während die Tutsi als *Fremde* galten. Zum Garanten der »Hutu«-Ordnung nach 1962 wurden der Staatschef – der Präsident der Republik mußte laut Verfassung ein Hutu sein –, eine Flagge mit den Farben, die das Martyrium der Hutu symbolisieren sollte, eine mit der Verteidigung des Landes gegen die Tutsi beauftragte Armee und eine politische Partei, die die nun staatliche Ideologie trug und zu verbreiten hatte. Insbesondere in Reden und Liedern wurde die Ideologie des Hutuismus popularisiert: hier wurde die Hacke dem Rind gegenübergestellt, der Ackerbauer dem Viehzüchter.²³

23 Vgl. hierzu die brillante Studie von Verwimp, Philip: *Development and genocide in Rwanda: A political economy analysis of peasants and power under the Habyarimana regime*, Leuven (Catholic University of Leuven, Diss.) 2003; vgl. auch: ders.: *Bauernideologie und Völkermord in Ruanda*, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 3, 1-2, 2001, S. 47-80. Verwimp analysiert die Reden des Generals Habyarimana hinsichtlich des Begriffs der »Entwicklung«. Habyarimana werbe in seinen Reden für die Axt, die symbolisch für das Arbeitsgerät der Hutu stehe. Verwimp sieht hier die Anzeichen der Forcierung des Hutuismus und einen zentralen Antrieb für den Genozid. Meiner Meinung nach muß dies allerdings abgeschwächt werden, da die von Habyarimanas Regierung verwendeten Symbole schon im Parmehutu-Regime seines Vorgängers existierten. Zunächst ist also zu unterstreichen, daß bezüglich der Frage nach der Ideologie der Hutu die Reden von Kayibanda direkter und eindeutiger sind und die Lieder im *Radio Ruanda* quasi Aufrufe zum Haß gegen die Tutsi darstellen, während Habyarimana zumindest zwischen 1973 und 1990 mit doppelter Zunge redete: Einerseits rühmte er im Rekurs auf einen Mythos, der noch aus der traditionellen Monarchie stammte, die Verdienste des Triptychons Hutu-Tutsi-Twa (*imbaga y'inyabutatu*), also die unteilbare nationale Masse, die das ruandische Volk forme. Andererseits praktizierte er eine Politik der zweifachen Ausgrenzung, nämlich einerseits der Tutsi und andererseits der Hutu im Süden des Landes. Auch hielt Habyarimana an der Erwähnung der ethnischen Zugehörigkeit in den Ausweisungspapieren fest. Daher wurde Habyarimana seit Beginn der 1990er Jahre sowohl von

In der Argumentation der Parmehutu werde die Revolution erst dann erfolgreich sein, wenn alle Hutu unter der Ideologie des Hutuismus vereint wären. Der natürliche Feind dieses Programms konnte nur der Tutsi sein – es war die Treue zum Ursprungsmythos selbst, die diese Zweiteilung unverrückbar machte. Dabei wird im Mythos stets ein absolutes, universelles Ereignis zelebriert. Wo der Mythos gesucht, wo er erinnert und bestätigt wird, wird auch das Ereignis selbst bestätigt. In dieser Klammer ist anzumerken, daß auch der Begriff der *Demokratie* nur zu einem weiteren *Fetisch* der politischen Propaganda geworden war. Die Forderung nach Demokratie beschrieb nichts anderes als die Forderung nach einem politischen System für den Stamm der Hutu, der sich aufgrund seiner differentiellen Identität von Tutsi und Twa unterscheide. Konsequenterweise hatte die Parmehutu, den Mustern der traditionellen Erzählung folgend, die Erzählung über die *banyarwanda* im Ursprungsmythos durch den Begriff der *bahutu* ersetzt. Neben der Konstruktion von Identität folgte aber auch der Entwurf des politischen Kampfes selbst dem Mythos, vielmehr: er wurde als seine Realisierung erklärt. Eine nun durch das Blut vereinte und auf einem gemeinsamen Boden verwurzelte *autochthone* Gemeinschaft der Hutu sollte nach und nach die *ruandische* Gemeinschaft ersetzen. Denn eng war an die neue Ordnung die Vorstellung gebunden, daß die Welt der Hutu mehr sein müsse als jene Welt, in der die Hutu unterworfen und ausgebeutet worden waren: sie müsse vielmehr eine Welt sein, die selbst »Hutu« werde, eine Welt, in der die ruandische Erde der Erde der Hutu entspreche. So konnte sich auch die Parmehutu nicht als eine Partei neben anderen verstehen, denn schließlich erschien gemäß der Ideologie des Hutuismus eine politische Wahl zwischen verschiedenen möglichen Entscheidungen angesichts der Universalität des einen Ziels undenkbar. So negierte die Übereinkunft, eine Welt der Hutu erschaffen zu wollen, zunächst das Einigkeitsprinzip als anthropologische und soziologische Grundlage des alten Ruandas.²⁴

Trotzdem wäre diese ethnizistische Rhetorik eine banale diskursive Spielerei über Ursprungs- und Geschichtsmythen geblieben, wenn sie nicht dazu gedient hätte, die

der politischen Opposition der Hutu aus dem Süden als auch von der Guerilla der FPR, die vor allem aus Tutsi bestand, bekämpft.

- 24** Um dies zu präzisieren: Die Ideologie der Parmehutu funktionierte als Derivat des kolonialen Rassismus. Sie ist ein Rassismus ohne Rassen. Jeder Rassismus beruht auf der Idee, daß die Herkunft des Individuums ausschlaggebend und wesentlich ist. Dieses Postulat läßt sich auf die Kolonialordnung anwenden, nach der jede menschliche Gruppe »an sich« Attribute besitze, die ihr eigen sind. Die weiße Rasse sei dabei jene, die die »Zivilisation« vertrete, die auf der Welt verbreitet werden müsse. Nach der Unabhängigkeit hat der ruandische Staat (und andere afrikanische Länder) das Modell des Nationalstaats angenommen, so wie er in Europa, definiert auf der Basis von (Rassen)Unterscheidungen, im 19. Jahrhundert entstanden war. Auf die diskriminatorischen Kategorisierungen des Modells der Staatsnation war dann auch die Idee gestützt, daß der ruandische Staat allein Vertreter des Volks der Hutu sein könne; zugleich wurde die Vorstellung popularisiert, daß die Tutsi »Fremde« seien – und gemäß der Logik des Nationalstaates hat ein Fremder keine Rechte.

politischen Ereignisse zu bestimmen, die 1959 zum Bürgerkrieg und schließlich 1994 zum Genozid geführt haben. Tatsächlich ist ja normalerweise ein Abstand, eine zeitliche Entwicklung zwischen der Entstehung eines Diskurses um Einheit und Ausschließung und dem Übergang zur politischen Praxis festzustellen.²⁵ Doch in bezug auf die Parmehutu zeigt sich eine deutliche Simultaneität zwischen dem Diskurs über die Ausgrenzung der Tutsi und der Formulierung konkreter politischer und sozialer Ziele. Bereits die Massaker an den Tutsi 1959-61, 1963-1964, 1967 und 1973 lassen sich auf die Wirksamkeit der Propaganda des Hutuismus, wie er im *Manifest* formuliert ist, zurückführen. Der Ausweg für die Tutsi in der Zeit des Hutu-Staates bestand allein in der massiven Flucht außer Landes. Diese wurde auf »sanfte Art« gefördert – die darin bestand, Lastwagen zu mieten, um bestimmte Personen in Nachbarländer zu transportieren. Während der Ereignisse der Jahre 1959-1961, 1963-1964 und 1973 wurden jedoch Mittel des Terrors gewählt, um mit manifester Gewalt, mit Massakern und dem Raub von Gütern die Tutsi-Bevölkerung zu vertreiben. Anknüpfend an den traditionellen Mythos könnte man sagen, daß unter der Herrschaft Kayibandas die Tyrannei der Tutsi-Könige umgekehrt wurde. Diese Umkehrung, das Ziel der Zerschlagung der Vergangenheit, war explizites Mittel zur Schaffung einer neuen Gesellschaft; sie mußte sich insbesondere gegen die physische Präsenz der Tutsi richten, die als ein an die Vergangenheit zurückbindendes Hemmnis gesehen wurden. So war der Fanatismus, der das Regime jener Jahre kennzeichnete, in der Geschichte Ruandas seit den Zeiten der Könige ebenso neu, wie niemals zuvor ein Gegensatz zwischen den sozialen Schichten und heterogenen »Rassen« in ähnlicher Weise behauptet und forciert worden wäre. Anschließend an eine Periode relativer Ruhe nach 1973 wurden zu Beginn der 1990er Jahre erneut Massaker an den Tutsi verübt. Zu diesem Zeitpunkt wurde eine *endgültige Lösung* ins Auge gefaßt, die in einem Text explizit formuliert wurde, der traurige Berühmtheit erlangt hat: *Die zehn Gebote der Hutu* (1990).

25 Man hat gesehen, wie im benachbarten Burundi die unionistische und patriotische Partei UPRONA (Union für den nationalen Fortschritt) 1972 von den Tutsi-Eliten für die Ausgrenzung und die Massaker an der Elite der Hutu instrumentalisiert wurde. Der politische Diskurs der Uprona besagte allerdings das Gegenteil dessen, was in die politische Praxis umgesetzt wurde. Der Widerspruch zwischen der Praxis und dem Diskurs der Uprona-Partei ist erst nach dem Mord an den zwei Führern und Begründern der Partei, dem Tutsi Prinz Louis Rwagasore und dem Hutu Pierre Ngendandumwe, deutlich geworden. Vgl. hierzu Lemarchand, René: *Burundi. Ethnic Conflict and Genocide*, Cambridge u.a. 1995 (zuerst 1994), S. 58-105.

4. Die Zehn Gebote der Hutu und die Jagd auf die Tutsi

Im Dezember 1990 veröffentlichte das Magazin *Kangura*²⁶ ein Brevier des Hasses, in dem die Tutsi dämonisiert und Handlungsanweisungen für die Hutu definiert wurden, präsentiert entlang der Form eines biblischen Textes, nämlich im expliziten Rekurs auf die Gesetzestafeln, die Moses von Gott erhalten hatte:

»1. Jeder Muhutu muß wissen, daß eine Umututsikazi,²⁷ wo immer sie auch lebt, im Dienst ihrer Tutsi-Ethnie steht. Daher ist jeder Muhutu ein Verräter, der eine Mututsikazi heiratet, eine Mututsikazi als seine Geliebte hat, eine Mututsikazi zu seiner Sekretärin oder seinem Schützling macht.

2. Jeder Muhutu muß wissen, daß unsere Töchter Bahutukazi würdevoller sind und sich ihrer Rolle als Frau, Ehefrau und Mutter in der Familie stärker bewußt. Sie sind hübscher, bessere Sekretärinnen und ehrwürdiger!

3. Bahutukazi, seid wachsam und bringt eure Ehemänner, Brüder und eure Söhne zur Vernunft.

4. Jeder Muhutu muß wissen, daß jeder Mututsi in geschäftlichen Angelegenheiten unehrlich ist. Er ist auf die Vorherrschaft seiner Ethnie bedacht.

Deshalb ist jeder Muhutu ein Verräter,

– der sich in Geschäfte mit einem Batutsi einläßt,

– der sein Geld oder staatliche Gelder in das Unternehmen eines Mututsi investiert,

– der einem Batutsi Vorteile in geschäftlichen Beziehungen einräumt (Genehmigung von Einfuhrlicenzen, Geldverleih, Baugrundstücke, Marktanteile).

5. Die strategischen Positionen in Politik, Verwaltung, Wirtschaft, Militär und Sicherheit müssen von Bahutu besetzt werden.

6. Der Bereich der Bildung (Schüler, Studenten, Lehrer) muß mehrheitlich von Hutu bestimmt werden.

7. Der ruandischen Armee dürfen ausschließlich Bahutu angehören. Die Erfahrung des Oktoberkriegs von 1990 hat uns dies gezeigt. Kein Angehöriger des Militär darf eine Mututsikazi heiraten.

8. Die Bahutu müssen aufhören, Mitleid mit den Batutsi zu haben.

9. Die Bahutu müssen, wo immer sie auch sind, einig sein, solidarisch und fürsorglich gegenüber dem Schicksal ihrer Bahutu-Brüder.

²⁶ In: *Kangura*, Nr.6, vom Dezember 1990.

²⁷ Das Suffix *kazi* ist eine Signifizierung des Weiblichen im *kinyarwanda*, der Sprache Ruandas. So bedeutet »Mututsikazi« eine »Tutsi-Frau« oder ein »Tutsi-Mädchen«, während Muhutukazi eine »Hutu-Frau« oder ein »Hutu-Mädchen« meint.

– Die Bahutu innerhalb und außerhalb Ruandas müssen ständig auf der Suche nach Freunden und Verbündeten sein, um sie für die Sache der Hutu zu gewinnen, vor allem unter ihren Bantu-Brüdern.

– Sie müssen der Propaganda der Tutsi entgegenwirken. Die Bahutu müssen entschlossen und wachsam gegenüber ihrem gemeinsamen Feind sein, den Batutsi.

10. Die soziale Revolution von 1959, das Referendum von 1961 und die Ideologie der Hutu müssen auf unterschiedlichen Ebenen jedem Muhutu gelehrt werden.

Jeder Muhutu hat die Pflicht, die gegebene Ideologie zu verbreiten.

Jeder Muhutu ist ein Verräter, der seinen Muhutu-Bruder hindert, diese Ideologie zu lesen, zu verbreiten und zu lehren.«

Das Titelbild der besagten Ausgabe von *Kangura* – diese Ausgabe erschien einen Monat, nachdem das französische Militär die Ruandische Regierungsarmee FAR (*Forces Armées Rwandaise*, Bewaffnete ruandische Streikräfte) dabei unterstützt hatte, die Offensive der FPR (*Front Patriotique Rwandaise*, Patriotische ruandische Front) zurückzuschlagen – zeigte das Portrait des damaligen französischen Staatspräsidenten François Mitterrand neben der Schlagzeile: »Ein echter Freund Ruandas«.

Die Propaganda des Völkermords stützte sich einerseits deutlich auf das ideologische Muster der Mehrheitsbevölkerung, eben der Hutu. Andererseits wurde auch die Forcierung des inter-ethnischen Konflikts von dem Regime als Weg erkannt, die eigene Macht zu sichern: die Forcierung des Konflikts ermöglichte es, den Gegner zu zermürben und entlastete das Regime, trotz Kritik und zahlreicher Gerüchte, von der Notwendigkeit der Selbstrechtfertigung. Um die Tutsi und ihre »Komplizen« aus den Reihen der Hutu denunzieren zu können, mußte der Kampf um die Macht also zunächst auf ein Feld verlagert werden, von dem man glaubte, daß er auf ihm ausgetragen und gewonnen werden könne: auf dem geschlossenen Feld des interethnischen Konflikts. Die Feststellungen, Beschuldigungen und Forderungen, die seit 1990, und dann verstärkt während des Genozids, von der extremistischen Presse sowie den Sendern *Radio Ruanda* und *RTL*M (*Radio Télévision Libre des Mille Collines*) mit großem Nachdruck verbreitet wurden, waren um drei zentrale Behauptungen konzentriert: den Vorrang der »ethnischen« Identifikationen, die Unumkehrbarkeit der »sozialen« Revolution von 1959 und die Existenz eines tatsächlichen, seit langem andauernden Krieges zwischen Hutu und Tutsi. Erneut wurde dem Menschen aus Ruanda, dem *Munyarwanda*, ähnlich der Argumentation im Diskurs der Parmehutu, die Ankunft eines neuen Menschen entgegenstellt, des *Muhutu*. Ein solcher Text wie *Die zehn Gebote* hatte, vergleichbar Kayibandas *Manifest der Babutu*, die Funktion, das in den Ursprungsmythen beschworene Prinzip der Einigkeit zu leugnen – in den traditionellen Erzählungen war Gihanga oder Kanyarwanda ja als der mythische und namensgebende Vorfahre aller Banyarwan-

da überliefert worden. Vielleicht hat die ständige Wiederholung dieser Argumentationsmuster zunächst keinen eindeutigen Einfluß hinsichtlich der Durchsetzung der Propaganda des Genozids gehabt. Doch im Rahmen dessen, was folgte, wurde das Genozidpotential deutlich und entfaltet: die Parolen von *Kangura* wurden nun über die Wellen von Radio Ruanda, dem offiziellen Radiosender des Regimes, sowie über den 1993 durch die Parteiführung der MRND (Nationalrevolutionäre Bewegung für Entwicklung) gegründeten Senders RTLM verbreitet. Nahezu zeitgleich, seit 1992, hatte die MRND damit begonnen, Milizen aufzustellen, darunter die *Interahamwe* (»diejenigen, die zusammen kämpfen« oder »die Solidarischen«) und die *Impuzamugambi* (»diejenigen, die das gleiche Projekt verfolgen«).

Bereits im November 1991 war auf Anweisung des Präsidenten Juvenal Habyarimana eine Kommission in der militärischen Führung eingerichtet worden, die damit beauftragt worden war, die »schlechte Saat« und das »Unkraut« auszumerzen, oder eindeutiger: »die feindlichen Kreise zu identifizieren«,²⁸ zu denen die Tutsi, unzufriedene Hutu, mit Tutsi-Frauen verheiratete Ausländer, die nilo-hamitischen Volksstämme oder flüchtige Kriminelle gezählt wurden. Doch auch schon ein Titelbild der *Kangura*-Ausgabe vom November 1991 hatte den ehemaligen Präsidenten Grégoire Kayibanda, auf den man sich gerne bezog, um die Hutu-Bevölkerung zu mobilisieren, mit einer überaus eindeutigen Schlagzeile abgebildet: »Welche Waffen werden wir einsetzen, um die *Inyenzi*«²⁹ endgültig zu besiegen? [...] Wir werden die Revolution der Hutu von 1959 noch einmal durchführen, um die Inyanzi-Ntutsi zu besiegen!« Dieser offene Rekurs auf Kayibanda und die Revolution von 1959 läßt zu, die Ausführungen in der *Kangura* als aktualisierende Wiederanknüpfungen an die Ideologie der Parmehutu zu lesen, die hier anhand des *Manifests der Babutu* kurz analysiert worden ist. So muß eine überraschend bruchlose ideologische Kontinuität seit 1957 festgestellt werden!

Während in den vorangehenden Ausführungen der ideologische Rahmen des Genozids umrissen wurde, der von den akkulturierten Hutu-Eliten propagiert wurde, ist nun zu fragen, wie es diesen Eliten gelingen konnte, die Bauern zu mobilisieren, mit denen sie ja in Wirklichkeit gebrochen hatten. Wie konnten sie in den Genozidplan einbezogen werden, um hier ihre »kollektive Arbeit« zu leisten? Auf dem Land hatten die traditionellen wechselseitigen Bindungen zwischen Bauern der Hutu- und Tutsi weiterbestanden, denn in Ruanda, wie überhaupt in Afrika, hat das Leben auf dem Land seinen eigenen Rhythmus – einen Rhythmus, der sich von dem Leben in den städtischen Zentren deutlich unterscheidet. Hier waren die sozialen Beziehungen noch von dem traditionel-

²⁸ Jean-Pierre Chrétien zitiert in *Les médias de la haine* (1995) ein Dokument des ruandischen Verteidigungsministerium, das den Vermerk »Geheim« trägt (Stab, G2, Kigali, vom 21.09.1992, S. 14f.)

²⁹ Bezeichnung für die Tutsi, der Begriff bedeutet »Kakerlaken«.

len Prinzip der Einigkeit charakterisiert; der oppositionelle Gedanke, der die Beziehungen zwischen den Eliten längst charakterisierte, war hier noch weitgehend ohne Bedeutung. Aber auch Rivalität fehlte in der Gemeinschaft der Hutu und Tutsi auf dem Land. Die Bauern lebten nach dem Rhythmus der Jahreszeiten; die Traditionen ihrer Vorfahren, vor allem die gemeinsame Arbeit und die ihr folgenden gemeinsam zelebrierten Feste hatten verbindende Funktion. Diese Bindungen zwischen den Bauern waren das erste, was die Hutu-Eliten bereits sehr früh zu zerstören anstrebten, indem sie die durch die Traditionen entstandenen gegenseitigen Abhängigkeiten und persönlichen, konkreten individuellen Verpflichtungen nicht zuletzt durch die Erklärung allgemeiner sozialer und moralischer Werte abzulösen versuchten: auf dem Land wurden Chiefs der *Interahamwe* eingesetzt, um die Tutsi zu dämonisieren und sie als Feinde der Hutu darzustellen, oder um zögernde Hutu zu terrorisieren. Für eine erfolgreiche Mobilisierung der Hutu-Bauern gegen die Tutsi mußte aber auch an traditionelle Formen angeknüpft werden, insbesondere an traditionelle Formen der Arbeit, die das Prinzip der Gemeinsamkeit und der Wechselseitigkeit in den sozialen Beziehungen auf dem Land bewahrt hatten. Daß der Genozid in so kurzer Zeit vollzogen werden konnte, liegt nicht zuletzt daran, daß die Ermordung der Tutsi auf dem Land durch Formen, Riten und Diskurse der traditionellen Jagd gerahmt wurde. Die Tutsi, als Feinde der Hutu erklärt, beschrieben über Bilder verachteter Tiere (Ungeziefer, Kakerlaken, Schlangen), sollten gejagt und getötet werden. Diese Propagandaerzählung, in der das Opfer über Strategien der Entmenschlichung und der Gleichsetzung mit Tieren gekennzeichnet wird, ist ganz ähnlich anderen Genozidprozessen zu betrachten. So fallen in den Zeugenberichten sowohl überlebender Tutsi als auch Hutu-Täter die verstärkte Verwendung von Wörtern und Bildern auf, die auf diese traditionellen ruandischen Diskurse über die Jagd zurückgehen.³⁰

Im folgenden soll kurz dargestellt werden, wie die Jagd im traditionellen Ruanda organisiert war, bevor auf die traditionellen Formen der Jagd bei der Durchführung des Genozids verwiesen werden soll.

Die traditionelle Jagd in Ruanda folgt einer ritualisierten Ordnung: am Tag vor der eigentlichen Jagd wird gegen Abend ein Horn geblasen, um die Jäger über die bevorstehende Jagd zu unterrichten. Das Horn fordert jeweils eine bestimmte Gruppe auf, sich für die Jagd am nächsten Morgen vorzubereiten, denn nicht alle Gruppen gingen gleichzeitig auf die Jagd. Diese Tradition, diesen *Aufruf zu einer gemeinsamen Handlung*,

³⁰ Hier stütze ich mich insbesondere auf Berichte aus folgenden Büchern: Des Forges, Alison: Kein Zeuge darf überleben. Der Genozid in Ruanda, Hamburg 2002 (zuerst New York/Paris 1999); Hatzfeld, Jean: Nur das nackte Leben. Berichte aus den Sümpfen Ruandas, Gießen 2004 (zuerst Paris 2000); ders.: Une saison de machettes. Récits, Paris 2003.

nennt man *kubarika*. Vor Sonnenaufgang des Jagdtages wird das Horn erneut geblasen, dieses Mal, um die Versammlung der Jäger anzukündigen, die sich bei Sonnenaufgang an einem bestimmten Ort einfinden, der als *igabiro* (*Ort der Aufteilung der Aufgaben bei der Jagd*) bezeichnet wird.

Jeder der vier Phasen der Jagd – Aufbruch, Aufstellung, Erlegen des Wildes und Rückkehr – ist eine bestimmte Hornmelodie zugeordnet sowie beschwörende Gedichte und Formeln. Zu Beginn, wenn das Horn zur Versammlung ruft, antworten die Jäger mit beschwörenden Deklamationen, mit denen sie ihre Bereitschaft und Entschlossenheit zur Jagd erklären. Die Jäger rufen die Geister der Vorfahren an, damit diese ihnen eine einträgliche Jagd gewähren: »Oh Geist des tiefen Schlafes meines Vaters, der Du vor den anderen zum Aufbruch bereit bist, der Du der erste bist, der tötet und sich mit Trophäen schmückt, Ich rufe dich an, komm, damit wir den Angriff auf den Wald beginnen.«³¹ Der Wechsel zwischen den Deklamationen und den Hornklängen konstituierte einen feierlichen Dialog über und für eine Handlung, deren wichtigstes Ziel im Töten des Wildes besteht. So begleiten die Deklamationen die Jäger auf ihrem Weg zum Versammlungsort. Hier angekommen verständigt der Anführer der Gruppe die Jäger über die für die Jagd zu treffenden Vorkehrungen, worauf ein magischer Ritus folgt, der den Jägern Glück bringen soll. Einer der Jagdhornbläser sammelt Blätter bestimmter Sträucher, besonders vom *Asparagus falcatus* oder *umushabishabi* (*Asparagus africanus* Lam) und vor allem vom *Clerodendrum fuscum* oder *umumara*³² (*Rhoicissus tridentata*). Die Blätter dieser Sträucher werden mit der geschärften Eisenspitze eines Pfeiles eingeschnitten. Die Geste des Blätterzerschneidens darf nur einmal ausgeführt werden, da jede Wiederholung der Geste für die Jagd als unheilbringend galt. Begleitet von den rituellen Worten »Ich töte den Elch und die Antilope, ich töte soviel Wild, wie möglich ist«, werden die Blätter in die Lautöffnung des Horns gesteckt, das von nun an über der Schulter seines Besitzers hängt und bis zum Ende der Jagd nicht mehr ertönen wird. Zugleich simuliert ein anderer Jäger einen Schuß, indem er seinen Pfeil auf den Boden richtet. Nach der Ausführung dieses Ritus beginnt die eigentliche Jagd.

Die Jäger, die Hunde führen, sind mit Schellen in der Hand auf den *igabiro* zugegangen und haben magische Sprüche zitiert, die als *ibikabukiro* (Beschwörung der Hunde, damit diese das Wild angreifen) bezeichnet werden, während die mit Bögen bewaffneten Jäger ihre Heldentaten aus früheren Jagden vortragen. Auch die Bogenjäger tragen

31 Alle Zitate der Jagderzählungen sind folgendem Werk entnommen: Nkulikiyinka, Jean-Baptiste: *La Chasse-Umuhigo. Spectacle et informations sur la chasse dans l'ancien Rwanda*, Nyanza 1993.

32 Hier sei kurz angemerkt, daß der Terminus *umumara* für die Intention der Jäger bezeichnend ist, denn das Wort ist ein Substantiv, das vom Verb *kumara* (enden, auslöschten, erschöpfen) kommt. Diese Begriffe wurden dann tatsächlich für das Töten während des Genozids verwendet.

magische Sprüche vor, die *imyasiro*. Ist die Versammlung vollzählig, werden die Hunde, die an der Leine gehalten sind, aufgehetzt. Dem Loslassen der Hunde geht wiederum eine kurze zeremonielle Handlung voran, die darin besteht, daß die von den Hundeführern in der Hand gehaltenen Schellen fallengelassen werden. Wiederum begleitet der Hundeführer die Handlung mit magischen Sprüchen, in denen eine Vielzahl von Tieren aufgezählt werden, die im Laufe der Jagd getötet werden sollen. Diese Beschwörungen sollen durch ihren magischen Charakter den erfolgreichen Verlauf der Jagd sichern:

Auf daß ich das alte Tier töte!
Auf daß ich das junge Tier töte!
Auf daß ich das bald gebärende Tier töte!
Auf daß ich das unfruchtbare Tier töte!
Auf daß ich das Neugeborene töte!
Auf daß ich sie alle töte!³³

Nach der Zeremonie werden die Schellen eingesammelt und den Hunden umgebunden, die nun losgelassen werden.

Für die Jagd mit dem Bogen teilt der Anführer die Versammelten in drei Gruppen. Die *Gruppe der Schützen* oder *abanyamubeto* startet vor den anderen Gruppen und verteilt sich lautlos an den äußeren Grenzen des Jagdgebietes, dem *ikibari*. Diese Bogenschützen, die in einem Kreis um das Jagdgebiet positioniert werden, sind bisweilen zusätzlich mit Messern bewaffnet, für den Fall eines direkten Kampfes mit einem verletzten Tier. Die *Gruppe der Treiber*, die *abanyacyandaro*, hat die Aufgabe, das Wild aufzuscheuchen und auf die Schützen zuzutreiben. Anders als die Schützen verursachen die Treiber soviel Lärm wie möglich, indem sie miteinander sprechen, Heldentaten früherer Jagden vortragen und Geräusche machen, um das Wild aufzuschrecken. Die Treiber werden zudem von einem Hornbläser begleitet, der auf seinem Instrument kurze, rhythmische Töne erzeugt. Die dritte Gruppe ist die *Gruppe der Mutigen*, die *abacamara-ka*, eine Gruppe von ausgewählten Schützen, die sich frei, allein und möglichst geräuschlos durch das Jagdgebiet *ikibari* bewegen, um das aufgetriebene Wild als erste zu erlegen. Diese Form der Jagd wurde allerdings auch häufig von den Anführern der Gruppe untersagt, da die Gefahr besteht, daß sich die Jäger aus Achtlosigkeit gegenseitig erschießen oder von den Bogenschützen am Rand des Jagdgebietes für Wild gehalten und erschossen werden.

33 Nkulikiyinka: *La Chasse-Umuhiho* (Anm. 30), S. 16. Diese Beschwörungsformeln, die keine Schonung kennen, sind in ihren Formulierungen radikaler als die Jagd selbst, denn die Jäger vermeiden es in der Regel, neugeborene, trüchtige sowie bestimmte, aufgrund des Brauchtums geschützte Tiere zu töten. Während des Völkermords sollte es keine Schonung mehr geben: die zu Jagdwild erklärten Tutsi wurden ausnahmslos von den zu Jägern gewordenen Hutu getötet.

In der Regel wurden gemischte Jagden veranstaltet, bei denen Jäger mit Schellen und Jäger mit Bögen gemeinsam vorgingen. Dabei war die Jagd dann nach dem System der Bogenjagd organisiert: die Schützen starten im Laufschrift vor den anderen Jägern, um sich schnell von den Hunden zu entfernen. Die Treiber bedienen sich der Hunde und der Klänge des Horns, um das Wild aufzutreiben. Die Schützen der Gruppe der Mutigen betreten das Jagdgebiet erst nach den Hunden.

Das Ende der Jagd und die Rückkehr nach Hause wurden dann befohlen, wenn die Anführer die Jagd als zufriedenstellend (*umusaruro*)³⁴ beurteilten. Wieder rufen die Hörner zur Versammlung der Jäger, die die Haut der erlegten Tiere, an Hölzern befestigt, auf ihren Schultern tragen. Die Jäger, die nichts erbeutet haben, tragen ihre Bögen und Speere über den Schultern, ihr Zug wird angeführt von den Hörnerbläsern, die schon von weitem die Rückkehr ankündigen. Alle konkurrieren um den geschicktesten Vortrag ihrer Heldentaten während der Jagd, den *imyasiro*. Die Jäger, die Wild erlegt haben, werden von ihren Gefährten geehrt; so werden die erfolgreichen Jäger zu ihren Häusern begleitet, wo sich die Jäger für eine kurze Zeit niederlassen und ein rituelles Feuer, das *igicaniro*, entzünden, neben dem die Felle der auf der Jagd erlegten Tiere abgelegt werden. Auch begibt man sich zum Chief des Gebietes, um von der Jagd zu berichten. Nach den Zeremonien der Rückkehr folgt eine Feier. Man singt und tanzt, zitiert Helden- und Jagderzählungen, bedient sich an alkoholischen Getränken, die zu diesem Anlaß vorbereitet werden (Sorghum-Bier, Bananenwein, Honigwasser). Diejenigen, die am besten deklamieren können, singen abwechselnd – in der Art des Psalmen-singens – oder im Chor und erzählen ihre Version des Jagdverlaufs. Wenn Häute von Raubtieren erbeutet worden sind, legt der Anführer der Jagd fest, wann ihm die getrocknete Haut zu übergeben ist, die er wiederum den großen Chiefs oder den Königen schenkt. Im Gegenzug erhält der Jäger, der das Tier getötet hatte, einen jungen Stier oder ein Kalb. War die Jagd eher mit dem Ziel der Fleischversorgung durchgeführt worden, organisieren die Jäger untereinander die Zeremonie des Aufteilens der Jagdbeute, die *ikiramuro*.

Diese ausführliche Nachzeichnung traditioneller ruandischer Jagdriten ist für die Analyse der Tötungshandlungen im Genozid des Jahres 1994 deswegen bedeutsam, da die Massaker auf dem Land dem Schema der traditionellen Jagd in auffälliger Weise folgten.

Die traditionelle Jagd, wie sie hier skizziert wurde, ist eine kollektive Handlung, die durch einen exakten Ablauf strukturiert ist, der durch Ritus und Zeremonie gestärkt und bewahrt wird: das gemeinsame Zusammenfinden, die gemeinschaftliche Tötung

³⁴ Der Terminus *umusaruro* bedeutet »Ernte«. Durch diesen Begriff wird die Jagd zugleich mit der Landarbeit assoziiert.

des Wildes, das Feiern und das Teilen der Beute. Die Jagd folgt dem Prinzip der Gemeinschaftlichkeit, wobei insbesondere das Teilen der zeremoniellen Getränke und das Aufteilen der Jagdbeute die wechselseitigen Beziehungen stärkten. Die ritualisierten Handlungsmuster, die das Prinzip der Gegensätzlichkeit aufhoben, wurden durch die Hutu-Eliten in der Propaganda und bei der Verwirklichung des Genozids an den Tutsi instrumentalisiert. Die Jagd auf die Tutsi sollte kollektiv sein, die geplünderten Gegenstände sollten in einer festlichen Atmosphäre untereinander verteilt werden. Die Massaker während des Völkermords lassen sich in einer überraschenden strukturellen Homologie mit den Traditionen der Jagd in Ruanda lesen, wie sie oben beschrieben wurde. So gab es auf unterschiedlichen administrativen Niveaus Verantwortliche für bestimmte Gruppen, die damit beauftragt waren, einerseits die Handlungen der Gruppe zu reglementieren, andererseits höher gestellten Verantwortlichen der Verwaltung über Handlungen und Erfolge Bericht zu erstatten: den Chiefs des Militärs, der Landwirtschaft und Viehzucht. So wurde während des Genozids ein *interahamwe*-Verantwortlicher benannt, der die Aktivitäten gegen die Tutsi in jedem Sektor oder jedem Unterbezirk der Gemeinden Ruandas koordinieren und überwachen sollte. Der *interahamwe*-Chief hatte Gewalt über Leben und Tod seiner Untergebenen, die zu verschiedenen Phasen die »Jagd« auf die Tutsi durchzuführen hatten. Am Vorabend des Aufbruchs schickte er Abgesandte in seinen Bezirk, um die gesunden Männer über den Versammlungsort zu informieren und die Vorbereitungen für die Aktion des nächsten Tages, die *kurarika*, zu treffen. Am folgenden Morgen fanden die Vorbereitungen statt. Die gesunden Männer reinigten ihre Waffen – Macheten, Knüppel, Schußwaffen, Handgranaten –, während der Chief die von den höheren Behörden erhaltenen Anweisungen weitergab und Ermutigungen aussprach, damit die »Jagd« auf die Tutsi erfolgreich sein möge. Traditionelle magische Rituale, so auch die Befragung eines Orakels, damit die Jagd erfolgreich verlaufe, fand sein Äquivalent im »Orakel« der Aussagen der Moderatoren von *Radio Télévision des Mille Collines* (RTL), dessen Sendungen die Bauern häufig bei ihrer täglichen Arbeit hörten. In ihren Sendungen teilten Moderatoren wie Kantano oder Bemeriki den »Jägern« mit, daß Gott und die Heilige Jungfrau ihnen die Tutsi ausgeliefert haben.

Drei verschiedene Formen der Jagd auf die Tutsi lassen sich unterscheiden: In einer ersten Variante wurden sämtliche Tutsi, derer man habhaft werden konnte, in öffentlichen Gebäuden wie Kirchen oder Verwaltungsbüros zusammengetrieben. Hier hatte die Durchführung der Massaker eine Form der gemischten traditionellen Jagd, da die mit Macheten oder Bögen bewaffneten Jäger von Milizsoldaten mit Gewehren oder Handgranaten begleitet wurden, wobei letztere zuerst aktiv wurden, während die mit Knüppeln und Macheten bewaffneten Männer später in die Gebäude eindrangen, um die Verletzten zu töten. In den die Dörfer umgebenden Sümpfen und Wäldern war die Jagd auf die Tutsi an die traditionelle Jagd der *abacamaraka* angelehnt: eine Gruppe von

Schützen bewegte sich frei, einzeln und leise innerhalb des Jagdebiets *ikibari* mit dem Ziel, als erste auf das aufgescheuchte »Wild« zu schießen. Anders als bei der traditionellen Jagd, bei der, wie oben bereits erwähnt, die *abacamaraka* oft untersagt worden war, wurde während der Massaker im Genozid zu diesem Vorgehen ausdrücklich ermutigt: die einzelnen »Jäger« sollten möglichst viele Tutsi töten und nach ihrer Rückkehr gegenüber dem Anführer der Aktionen Bericht ablegen. Die dritte Form betraf jenes »szenische Zeremoniell«, das an den von den örtlichen Chiefs der *interahamwe* errichteten Straßensperren organisiert wurde: die Personalausweise der Passanten wurden kontrolliert, um fliehendes »Tutsi-Wild« aufzuspüren, das dann von den mit Keulen oder Macheten bewaffneten »Jägern« in einem grausamen Schauspiel getötet wurde: »Die Tötenden riefen zum Zuschauen auf. Frauen und Kinder versammelten sich auf dem Platz des Schauspiels. Es gab Leute, die noch ein Getränk in der Hand hielten oder ihr Baby auf dem Rücken trugen. Die Tötenden schnitten ihnen Teile ihres Körpers ab und brachen ihnen mit Knüppeln die Knochen, doch ohne sie zu töten. Sie wollten, daß das Leiden andauert. Sie wollten, daß aus diesen Qualen Lehren gezogen werden. Überall waren Schreie. Dies waren sehr seltene und gut besuchte, laute Dorffeste.«³⁵ Wie bei der traditionellen Jagd war auch hier die Rückkehr nach Hause triumphal. Dem Gruppenchef der Interahamwe wurde von dem Verlauf der Jagd auf die Tutsi berichtet. Anschließend begann eine Feier. Man tötete das Vieh der Tutsi und aß das Fleisch, trank das industriell gebraute Bier der getöteten Tutsi oder den traditionellen Bananenwein, wie Pancrace Hakizamungu berichtete: »Nach der Arbeit überschlug man den Gewinn. Das Geld, das die Tutsi versucht hatten, unter ihren Kleidern mit in den Tod zu tragen. Das Geld derjenigen, die es freiwillig angeboten hatten, in der Hoffnung, nicht leiden zu müssen.«³⁶ Und Alphonse Hitiyaremye führte aus: »Man trank sehr gut dank des Geldes, das man aufgebracht hatte. Man aß das köstlichste Fleisch der Rinder derjenigen, die man getötet hatte. [...] Man schlief bequem dank der Belohnungen und der verdienten Müdigkeit des Tages.«³⁷ Die Feiern dauerten bis tief in die Nacht. Wie bei der traditionellen Jagd sollten die Feste und das angeordnete Teilen der »Beute« dazu dienen, die wechselseitigen Bindungen innerhalb der Gruppe der Täter zu stärken, wie Élie Mizinge berichtete: »Abends nach dem Gemetzel bot uns das Zusammentreffen Fröhlichkeit und Zeit, uns Freundschaft zu versprechen. Wir erzählten von unserem Tag, man teilte die Getränke, man aß. Man zählte nicht mehr, was man getötet hatte, sondern was dies einbringen werde.«³⁸ Wie bei der traditionellen Jagd wurde die

³⁵ Hatzfeld: *Une saison de machettes* (Anm. 29), S. 160f.

³⁶ Ebd., S. 101.

³⁷ Ebd., S. 100.

³⁸ Ebd., S. 99.

Feier von einem örtlichen Verwaltungschef geleitet, wie Alphonse Hitiyaremya erzählte: »Am ersten Abend kamen wir von dem Massaker in der Kirche zurück, der Empfang war von den Verantwortlichen sehr gut organisiert. Wir hatten uns alle auf dem Fußballplatz wiedergefunden, dem Ausgangspunkt. Gewehre schossen in die Luft, Pfeifen und Musikinstrumente ertönten. [...] Dies war eine sehr erhabene Feier.«³⁹ Nach einem Signal des Chiefs der Miliz kehrte man, mit Empfehlungen für die Jagd des nächsten Tages, nach Hause zurück. »Jagd« und »Feier« des Genozids dauerten drei Monate, von April bis Juli 1994!

5. Zusammenfassung

Auf der Basis von Stereotypen und Vorurteilen, die in Ruanda seit mehr als einem Jahrhundert gültig waren, die ebenso in Schulen wie während politischer Versammlungen verbreitet wurden, ist eine Weltanschauung entstanden, die schließlich von der Mehrheit der Hutu-Bevölkerung geteilt wurde. Selbst in den gemäßigten Parteien, die dem Haß gegen die Tutsi zunächst ablehnend gegenüberstanden, wurden einzelne politische Akteure in bestimmten Situationen von der Wirkungsmächtigkeit dieser Weltanschauung »überwältigt« und haben die Anziehungskraft zugegeben, die dieser Rassismus auf sie ausübte. Trotzdem müssen Unterschiede betont werden zwischen zufälligen und nicht systematisch gegen die Tutsi gerichteten Vorurteilen bei den eher liberalen Chiefs und jenem forcierten Tutsi-Haß, der den Diskurs der Parmehutu bestimmte und insbesondere in dem erwähnten politischen Magazin *Kangura* manifest wurde.

Zweifellos kann die breite Akzeptanz der Vorstellung über die Schädlichkeit der Tutsi in großen Teilen der Hutu-Bevölkerung die massive Beteiligung an den Massakern erklären. Doch lassen sich die ethnizistischen Schübe der 1960er Jahre und der Genozid von 1994 kaum begreifen, wenn man diese Entwicklung aus der Kontinuität der Kolonialgeschichte ablöst, die sich der Rassenvorurteile weltanschaulich und funktional bedient hatte. Das koloniale Ruanda, in dem rassische Muster bereits die Politik bestimmten, hatte sich als privilegiertes Experimentierfeld für moderne Formen der Ausgrenzung des Anderen erwiesen. Bereits hier kamen Strömungen zusammen, die scheinbar erst im Kontext der finalen Katastrophe politisch wirksam wurden.

Beim Aufruf zum Völkermord und während der Treibjagden auf die Tutsi hatten die Milizsoldaten explizit auf jene Stereotype zurückgegriffen, die bereits in den Berichten der Anthropologen und anderer Reisender virulent waren. So war über Radio Mille Collines während des Völkermords ein »physiognomischer Steckbrief« des Tutsi ver-

³⁹ Ebd., S. 113.

breitet worden, der auf die Stereotype jener Berichte rekurrierte:⁴⁰ »Wie unterscheidet man eine Kakerlake vom Hutu? Dazu stehen mehrere Methoden zur Verfügung. Die Kakerlake hat auseinanderstehende Schneidezähne. Die Kakerlake hat schmale Fersen. Die Kakerlake hat acht Paar Rippen. Die Kakerlakenfrau hat auf den Oberschenkeln in der Nähe des Hinterns Schwangerschaftsstreifen. Die Kakerlake hat eine schmale Nase. Die Kakerlake hat weniger gekräuselte Haare. Der Schädel der Kakerlake ist hinten lang und seine Stirn ist geneigt. Die Kakerlake ist groß, und in ihrem Blick ist Arroganz. Die Kakerlake hat einen ausgeprägten Adamsapfel.«⁴¹

Die gegen die Tutsi gerichtete Propaganda war um stereotypisierte körperliche Eigenschaften zentriert, die einen Morphotyp konstruierten, der zerstört werden müsse. Wie zur Kolonialzeit wurden auch im zeitgenössischen Ruanda die scheinbar unabänderlichen physischen Unterschiede – die Form der Nase, die Körpergröße und andere körperliche Merkmale – als Kriterien ethnischer, kultureller und sozialer Differenzierung herangezogen, um über die hierarchische Ordnung des Menschen eine hierarchische Ordnung der ethnischen Gruppen zu etablieren. Der Sieg des Vorurteils beruhte auf der Durchsetzung eines Modells einer normalen Nase und einer normalen Größe, und der Möglichkeit, das vom Modell Abweichende als unnormal und minderwertig zu betrachten. Die breite Nase und eine untersetzte Gestalt wurden zum Standard. Sie waren Inkarnation der vollendeten menschlichen Schönheit und Entwicklung in der Welt, die auch in physischer Hinsicht »hutu« werden sollte. Dagegen wurden alle anderen Attribute – eine hochgewachsene Gestalt oder eine schmale Nase – negativ besetzt. Sie galten als äußere Merkmale einer die Menschheit bedrohenden »Rasse« – und wurden während des Genozids den Opfern von den Milizionären häufig abgeschnitten.

Sicherlich kann man die Geschichte der Ideen und Diskurse nicht als identische Vorlage der verwirklichten Praktiken lesen. Ein ideologischer Diskurs, wie er beispielsweise in Kolonialberichten vorliegt, sowie seine Realisierung im Ethnizismus des zeitgenössischen Ruanda sind nicht in eine direkte historische Kontinuität zu setzen – solange diese Kontinuität nicht nachweisbar, nicht rekonstruierend verwirklicht wird. Denn jeder Diskurs ist eine soziale Tatsache, die zur Strukturierung kollektiven Wissens beiträgt. So wurde der Völkermord an den Tutsi lange vor seiner Ausführung heraufbeschworen: indem man die Hutu an die Propaganda gegen die Tutsi gewöhnte, hat man sie auf die Möglichkeit einer kollektiven Ermordung der Tutsi vorbereitet. Dabei ist jeder Täter direkt verantwortlich – auch wenn die Personen, die sich des gegen die Tutsi gerichteten Diskurses bedient haben, auf gewisse Weise selbst Produkte jener

⁴⁰ Zur Bedeutung der Medien im Vorfeld und während des Genozids vgl. die Aufsätze des Bandes: *Les médias du génocide*, hrsg. von Jean Pierre Chrétien, Paris 1995.

⁴¹ Mukagasana, Yolande: *N'aie pas peur de savoir*, Paris 2000.

Diskurse sind, die den Genozid ermöglicht haben; jener Diskurse, die ermöglichten, die Rolle des Täters zu legitimieren. Denn das Ende der Kolonialzeit 1959 markiert den zentralen Ort und den entscheidenden Zeitpunkt der Planung des und der Bereitschaft zum Genozid. Die seit Ende der fünfziger Jahren gegen die Tutsi gerichteten politischen und sozialen Diskurse hatten einen breiten Konsens der Bereitschaft und Bejahung des Genozids geformt, zwar ohne daß zunächst zwangsläufig oder unvermeidbar der Gebrauch kollektiver Gewalt impliziert gewesen wäre, doch früh mit der Möglichkeit, die Anwendung von Gewalt zu legitimieren. Die Analyse der Ideologie des Hutuismus zeigt, daß bereits vierzig Jahre vor dem Völkermord eine breite Beteiligung der Hutu-Bevölkerung an der späteren Vernichtung der Tutsi durch das Regime des Präsidenten Habyarimana antizipiert und vorbereitet wurde.

Die Realisierung des Völkermords auf dem Land war auf die ritualisierten Handlungsabläufe der traditionellen Jagd gestützt, die auch heute noch die sozialen Beziehungen der Menschen auf dem Land bestimmt. Wenn die entscheidenden Entschlüsse zur Durchführung eines Genozids auch den staatlichen Organisationen zugewiesen werden müssen, so folgt doch die Realisierung der komplexen, systematischen Ermordungen zumeist der kulturellen Logik der Gesellschaft, in der der Genozid vollzogen wird. Während im industrialisierten und urbanisierten nationalsozialistischen Deutschland in erster Linie polizeilich strukturierte Einheiten mit der »Arbeit« der »Beseitigung« der Juden beauftragt waren, bediente sich der Staat in Ruanda neben den Milizen insbesondere der Integration der bäuerlichen Bevölkerung – dies über die Strukturierung einer »Jagd« auf die Tutsi, anknüpfend an die Formen der traditionellen Jagd. Tatsächlich griff man bei der Durchführung der Massaker explizit auf die formalisierten Handlungen der traditionellen Jagd zurück, seine Riten und Praktiken, und ersetzte allein die handelnden Elemente durch moderne Kategorien: Jäger und Gejagte, der Ritus der Weissagung durch die Radiopropaganda, traditionelle durch moderne Waffen. Das Morden als kollektive Tat, das heißt als kollektiv vollzogene und das Kollektiv stärkende Handlung, wurde jedoch erst durch die Zerstörung des Einigkeitsprinzips möglich, auf dem das Leben im früheren Ruanda basierte, und das Verschwinden des Bandes der Wechselbeziehungen. Die Propaganda, in der seit mehr als vierzig Jahren die Tutsi dämonisiert worden waren, hatte zugleich das Ziel verfolgt, diese wechselseitigen, solidarischen Verbindungen wiederherzustellen – unter den Hutu. So wurden durch die Tradition ererbte moralische und soziale Werte abgeschafft, es wurden insbesondere traditionelle Prinzipien der Integration der drei Bevölkerungsgruppen zerstört, die ursprünglich in der ruandischen Nation eine Einheit dargestellt hatten, doch wurde die Forderung zur Wiedereinführung traditioneller Prinzipien und die Anknüpfung an traditionelle Strukturen zum zentralen Aspekt der Ermöglichung des Genozids.

Aus dem Französischen von Kristin Platt und Anke Singewald

Abstract

Josias Semujanga: The use of propaganda and hunting narratives in the genocide in Rwanda. – On the basis of a corpus of texts on the history of Rwanda and political documents, this article analyzes the discursive mechanisms by which the stereotypes of the West were projected onto and transformed the culture of pre-colonial Rwanda. The study demonstrates how recent historiography has succeeded in salvaging these stereotypes and systematically readapting them to fit into the context of contemporary Rwanda. The author outlines how these stereotypes were integrated by the Rwandan elite during the genocide of the Tutsi in 1994. During the colonial era, the use of stereotypical images of Africa held by the West enabled a new value system to be formed with narratives that glorified the Tutsi and demonized the Hutu. After independence, the Hutu elite, organized into the Parmehutu party, used this duality by reversing the »Tutsi good, Hutu bad« equation of colonial discourse.. The Tutsi became the enemy of Hutu people, to be killed. Through the use of stereotypes, the Habyarimana regime asked Hutu people to massacre their Tutsi neighbors.

Furthermore, the study shows that in order to realize the genocide in the country, there was an explicit recourse to the formalized actions of traditional hunting, to its rituals and practices, which even today continue to determine the social relationships of people in the country. At the same time, individual elements were replaced by modern categories: hunter and hunted, the ritual of divination by radio propaganda, traditional weapons by modern ones.

The article illustrates that the killing, as a collectively implemented action that also sought to strengthen the collective, was made possible through the destruction of the principle of unity, upon which life in Rwanda had formerly been based, and through the disappearance of the bond of interrelations. This resulted in the abolition of inherited moral and social values, and in particular, the traditional principles of integration of the three sections of the population, which had originally represented a unity in the Rwandan nation, were destroyed. At the same time the propaganda, which for more than forty years had demonized the Tutsi, had pursued the goal of reintroducing these reciprocal ties of solidarity, but exclusively among the Hutu. Semujanga therefore shows that the call to reintroduce traditional principles and the establishment of traditional structures became a central aspect in enabling the genocide.