

Catalina Sagarra Martin

collection *mémoire et*  
*survance*



# Le génocide des Tutsi Rwanda, 1994

Lectures et écritures



*pul*

# Le génocide des Tutsi Rwanda, 1994

Lectures et écritures



Collection «Mémoire et survivance»,  
dirigée par Christiane Kègle

Dédiée à l'étude et à la préservation des récits de témoignage, la collection «Mémoire et survivance» réunit des textes relatifs aux expériences extrêmes vécues par des communautés d'hommes, de femmes et d'enfants par temps de guerre, de chaos politique, de génocide ou de régime totalitaire. Violence extrême, dépossession territoriale, exil, errance, perte identitaire, séquelles physiques et psychologiques sont autant d'aspects de ce terrible réel qui hante notre époque. Aussi la transmission du trauma expérientiel, de génération en génération, devient-elle l'objet d'interrogations d'ordre éthique et cognitif chez les chercheurs des sciences humaines.

Cette collection propose diverses analyses des formes narratives de l'infigurable; elle rassemble des récits testimoniaux de l'indicible. S'ouvrant à cette dimension terrible de l'inhumain dans le paradigme de l'humaine condition, la collection vise à assurer la survivance de la mémoire dans un constant «travail de mémoire» sur la survivance.

Comité éditorial: Alain Goldschläger, Institut de recherche sur la littérature  
de l'Holocauste (IRLH), University of Western Ontario;

Luba Jurgenson, UFR d'études slaves, littérature russe,  
Université de Paris IV, Paris-Sorbonne;

Christiane Kègle, Département des littératures,  
Université Laval;

Roland Le Huenen, Département de littérature comparée,  
Université de Toronto;

Joseph J. Lévy, Département de sexologie,  
Université du Québec à Montréal;

Émilie Martz Kuhn, Département des littératures,  
Université Laval;

Jacques Walter, UFR sciences humaines et arts,  
Université de Metz.

*Une liste des titres parus est disponible à la fin de l'ouvrage.*

Catalina Sagarra Martin

Le génocide des Tutsi  
Rwanda, 1994

Lectures et écritures



Les Presses de l'Université Laval



*Le génocide des Tutsi, Rwanda, 1994. Lectures et écritures*

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous remercions l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Le présent ouvrage a été publié avec le concours du Secrétariat des conférences et événements de l'agence canadienne pour le développement international.

Couverture : *That Summer Day*, de l'artiste peintre Léonard Minni.  
Huile sur toile, 7,5 × 12,5 cm

Mise en pages et maquette de couverture : Hélène Saillant

© Les Presses de l'Université Laval 2009  
Tous droits réservés. Imprimé au Canada  
Dépôt légal 2<sup>e</sup> trimestre 2009  
ISBN 978-2-7637-8537-0

Ce livre a été initié dans le cadre d'un projet d'éducation sur la discrimination et les génocides de la Fondation de la tolérance, un organisme socio-éducatif ([www.fondationtolerance.com](http://www.fondationtolerance.com)).

Les Presses de l'Université Laval  
Pavillon Maurice-Pollack  
2305, rue de l'Université, bureau 3103  
Québec (Québec) G1V 0A6  
CANADA  
[www.pulaval.com](http://www.pulaval.com)

# Sommaire

Remerciements.....	ix
Préface.....	xi
M. NDOBA GASANA	
Discours d’ouverture.....	3
FRANÇOIS-XAVIER NGARAMBE	
Aux origines du génocide des Tutsi du Rwanda : l’ethnocide culturel .....	9
JEAN-MARIE KAYISHEMA	
Par-delà l’innommable, la littérature. <i>La phalène des collines</i> de Koulsy Lamko.....	35
JOSIAS SEMUJANGA	
Co-construction du sens, sémio-contextualisation et théâtralisation du génocide des Tutsi du Rwanda en 1994 .....	73
ISSA ISSANTU TEMBE	
Lorsque la langue devient une arme prônant la destruction de l’Autre. Parcours diachronique .....	103
JEAN-MARIE VIANNEY RURANGWA	
Comprendre les processus de médiation testimoniale du génocide. L’exemple de l’œuvre de Jean Hatzfeld .....	129
AUDREY ALVÈS	

Parcours discursif : rôle majeur du langage dans la reconstruction de soi et du monde environnant .....	147
CATALINA SAGARRA MARTIN	
Habiter au Rwanda, habiter le Rwanda.....	165
FLORENCE PRUDHOMME	
Justice réparatrice et <i>gacaca</i> : la création d'un lieu de parole.....	177
MARIE-CLAUDE CÔTÉ ET DANY RONDEAU	
Le récit judiciaire de l'anéantissement : la force des mots du droit pour transmettre le génocide .....	191
MURIEL PARADELLE	
Revanche et attachement aux disparus comme facteurs de résilience scolaire chez les jeunes rescapés du génocide des Tutsi .....	217
BERTHE KAYITESI	
Défis de refaire confiance en l'humanité et en Dieu pour les survivants du génocide des Tutsi.....	233
JEAN-BOSCO GAKWISI	
Réconciliation nationale au Rwanda : comment pardonner ?.....	247
PASSINGBAMBA GRÉGOIRE SAMA	
Le génocide des Tutsi face à la démission du système éducatif et le silence de la télématique .....	261
MOHAMED LEMINE KEBOUD AHMED DEDE	
Témoignage.....	273
LÉONARD MINNI	
Les auteurs .....	285
Liste des illustrations de l'artiste-peintre Léonard Minni.....	291

# Remerciements

Nombre d'articles ici réunis ont été partiellement présentés au colloque «Les mots du génocide au Rwanda: lire, écrire, comprendre», tenu à Kigali en avril 2006. Cette rencontre interdisciplinaire et internationale permit à plus de 160 chercheurs et praticiens des quatre coins du monde de réfléchir durant une semaine à la sanglante barbarie qui a si violemment secoué le Rwanda en 1994. Nombreuses furent les victimes du génocide des Tutsi qui se mêlèrent à nous durant ces journées de réflexion, nombreux furent les survivants qui nous firent part de leur témoignage et qui nous remercièrent pour cette démarche qui visait à nous rapprocher d'eux. Nombreuses aussi furent les rencontres durant cette inoubliable semaine où des projets de collaboration et de partenariats virent le jour grâce au travail acharné de personnes impliquées au Rwanda, en France, en Belgique, au Burkina Faso, en RDC, au Sénégal et, bien sûr au Canada. Je tiens donc ici à remercier la personne qui eut l'idée de tenir un tel colloque au Rwanda, M<sup>me</sup> Pauline Côté, dont les bonnes paroles encouragèrent tous ceux qui se tinrent derrière nous dans l'organisation de cet événement. Mes remerciements également au D<sup>r</sup> Naasson Munyadamutsa pour l'aide immense qu'il nous a apportée en avril 2006, à M. François Ndobu Gasana pour ses précieux conseils, son indéfectible soutien et son chaleureux savoir-faire et à M. François-Xavier Ngarambe pour son extrême humanité et sa disponibilité indéfectible depuis notre rencontre en avril 2006. Mes remerciements au ministère de la Jeunesse, des Sports et de la Culture du Rwanda qui veilla à ce que l'événement fût un réel succès et à l'ACDI (Agence canadienne pour le développement international), grâce à qui ce colloque put avoir lieu et cet ouvrage voir le jour. Enfin, je ne peux taire l'immense reconnaissance que je dois à tous les Rwandais qui ont depuis lors accepté de partager leur

terrible passé et s'investissent corps et âme aux divers projets qu'ensemble nous élaborons. Que cet ouvrage lance à nouveau les réflexions sur le mal en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, pour ainsi honorer la mémoire de toutes les victimes de génocides, de crimes de masse et de crimes contre l'humanité.

# Préface

Le livre que vous avez entre les mains est le résultat d'initiatives multiples et complémentaires. En amont se trouve l'effort de rescapés pour qui survivre à un génocide – celui des Tutsi du Rwanda, dans ce cas-ci – va de pair avec l'assomption d'un devoir de mémoire à l'endroit de ceux qui n'ont pas eu la chance d'en réchapper. Il s'agit d'une démarche exemplaire, que résume le titre du témoignage de la survivante Immaculée Ilibagiza, *Left to Tell*<sup>1</sup>, antithèse de l'injonction des bourreaux selon laquelle « aucun témoin ne doit survivre<sup>2</sup> », mais également d'une démarche périlleuse, car, alors qu'elle tente d'établir du côté de la vie la victime assumant la position de témoin et très souvent l'exigence de justice, elle la replonge en même temps dans les affres de la réactualisation de la tragédie vécue, rendant plus fragile encore le fil ténu qui la rattache toujours au monde des vivants<sup>3</sup>.

En aval et en soutien critique à cette démarche des victimes devenues passeurs de mémoires, l'ouvrage donne à entendre, sur divers registres, l'écho de chercheurs répondant à un appel éthique de rejet de l'indifférence, ou plus simplement à la curiosité scientifique que suscitent des objets symboliques originaux, à la fois neufs, car ils sont surgis d'un espace géographique jusque tout récemment (quasi) inconnu du lecteur francophone moyen – le Rwanda –, et familiers parce qu'ils s'inscrivent dans une catégorie de productions discursives en croissance continue depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale :

- 
1. Immaculée Ilibagiza, with Steve Erwin, *Left to Tell. One woman's story of surviving the Rwandan holocaust*, London, Hay House UK Ltd., 2006 (rééd., 2007).
  2. Cette injonction a inspiré à la regrettée Alison Des Forges le titre de sa vaste étude sur le génocide des Tutsis du Rwanda : *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, Paris, Éditions Karthala, 1999 (titre original : *Leave None to tell the story*).
  3. Voir l'article de Catalina Sagarra dans cet ouvrage.

celle des témoignages portant sur les « crimes de masse », dont le xx<sup>e</sup> siècle a été particulièrement fertile.

Cet ouvrage s'intéresse aussi à l'analyse des productions de tiers qui, en collectant les récits de survivants, voire, comme dans le cas du journaliste-écrivain Jean Hatzfeld, de ceux de criminels non repentis, sont devenus des témoins secondaires du drame, aux prises par la suite avec le défi de dire le mal dans sa radicalité, y compris sous un de ses aspects les plus interpellants : l'absence de repentir des bourreaux. Le défi de dire le mal n'a pas épargné non plus les auteurs de fiction, tel Koulsy Lamko, auteur de *La phalène des collines*, qui a le mérite, comme le montre Josias Semujanga, de tenter d'opposer le rêve et la beauté « à l'horrible du génocide ».

Il comprend également des études et des réflexions de fond portant sur le vécu et la résilience des victimes (Jean-Bosco Gakwisi, Florence Prudhomme et Berthe Kayitesi), la responsabilité des intellectuels rwandais (François-Xavier Ngarambe) et celle des missionnaires européens (Jean-Marie Kayishema), sur la justice post-génocide au Rwanda ou, plus généralement, contre les « crimes de masse » et le défi de la réconciliation (Marie-Claude Côté et Dany Rondeau, Muriel Paradelle, P. Grégoire Sama) ainsi qu'une approche comparative des discours mortifères produits dans le sillage des génocides arménien, juif et tutsi (Jean-Marie Vianney Rurangwa).

Bien qu'il n'en constitue pas les Actes, dans le sens usuel du mot, le présent ouvrage s'inscrit ainsi dans l'esprit du colloque organisé à Kigali, en avril 2006, sous le titre *Les mots du génocide*, à l'initiative de deux professeures canadiennes, Pauline Côté et Catalina Sagarra Martin – éditrice du présent recueil –, avec l'appui de leurs universités respectives – l'Université du Québec à Rimouski et l'Université de Trent –, en partenariat avec des universités et des instituts supérieurs rwandais. Cette rencontre avait, en effet, rassemblé des participants appartenant à une large palette de disciplines et d'horizons culturels. Objet d'étude principal et constant pour beaucoup d'entre eux, le génocide des Tutsi était pour d'autres le choc à l'origine d'une réflexion plus lucide sur les conflits traversant leurs propres sociétés, à l'époque en état de crise (Tchad) ou de précrise (Guinée-Conakry). Pour ceux-ci, en particulier, cet ouvrage constituera un outil pour approfondir une prise de conscience sans laquelle il n'y a pas d'action efficiente, ni contre la violence de masse ni contre son terreau, dont les discours de la haine, sous leurs diverses formes, constituent le ferment.

Cependant, en insérant dans le présent ouvrage notamment des reproductions d'œuvres picturales de Léonard Minni, un artiste peintre rwandais rescapé du génocide vivant au Canada, l'éditrice a assurément élargi l'horizon du colloque, suggérant par là que le langage verbal n'est pas le seul véhicule emprunté par les rescapés pour témoigner de leur vécu tragique et interpeller les autres humains. Depuis peu, en effet, quelques-uns d'entre eux ont aussi investi le langage cinématographique, sans parler de la musique qui fut et reste, au Rwanda, le dépositaire principal de l'indicible chagrin. Le champ reste ainsi ouvert pour d'autres explorations qui, sans prétendre entièrement élucider ces objets *sui generis*, contribuent à prolonger et à moduler leurs conséquences, afin que nul ne dise plus qu'il n'a jamais rien su, rien vu, ni rien entendu de ce drame, ponctué par le silence assourdissant de la communauté internationale, lors même que, par intervalles, les écrans du monde entier en diffusaient d'aveuglantes images.

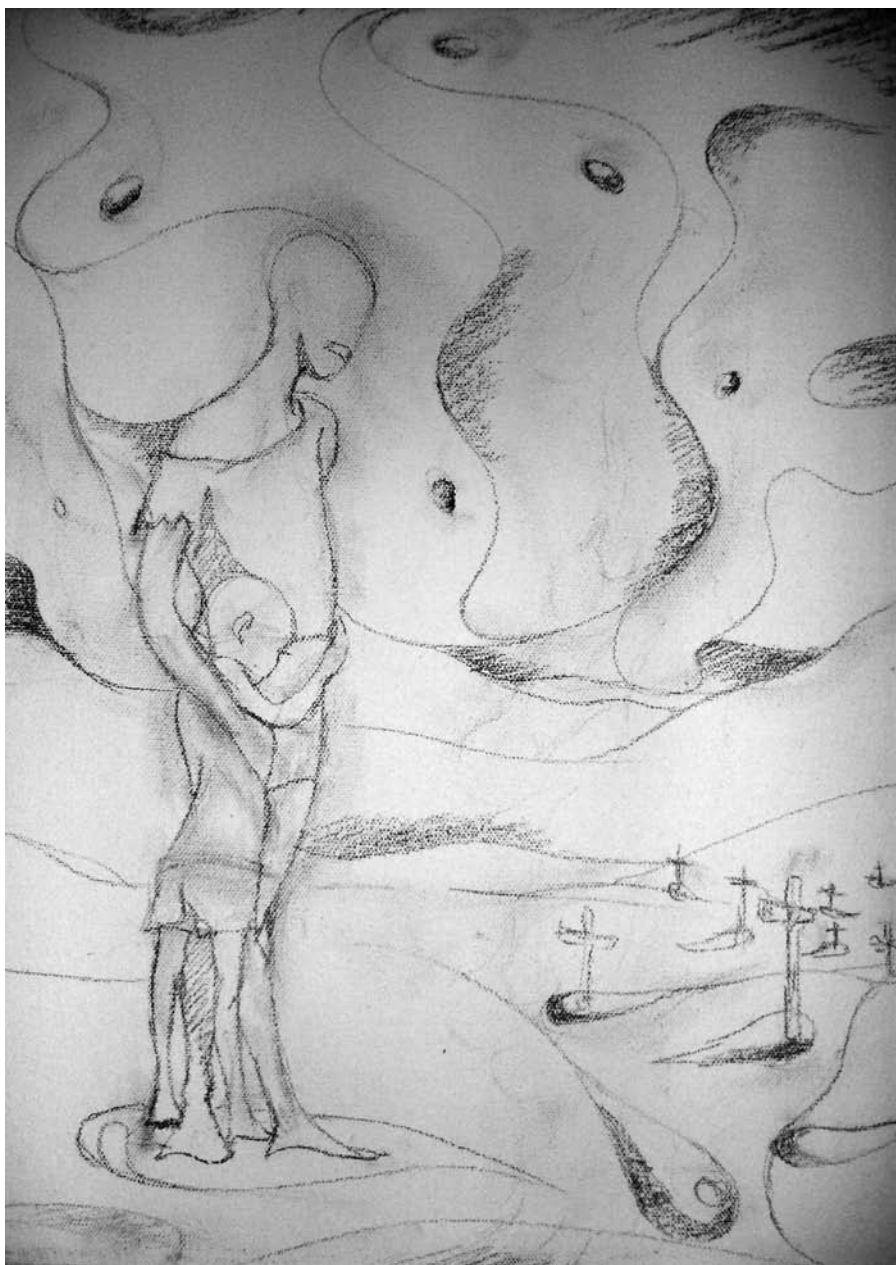
Mais, au-delà de son public immédiat que je souhaite nombreux et accueillant, le présent recueil et d'autres études analogues devraient servir de point d'appui à l'élaboration de guides pédagogiques et de manuels scolaires pour l'apprentissage d'une citoyenneté lucide, vigilante et responsable par les nouvelles générations, en vue de la prévention d'autres génocides et de crimes contre l'humanité en quelque endroit que ce soit de la Terre des humains.

### Gasana Ndobwa

Consultant en droits de la personne, chargé de cours associé à l'Université nationale du Rwanda, ancien président de la Commission nationale des droits de la personne du Rwanda.



*This page intentionally left blank*



*The Last Standing*. Esquisse 30 × 40 cm.

*This page intentionally left blank*

## Discours d'ouverture

C'est pour moi un honneur d'avoir l'occasion de m'acquitter de mon devoir en tant que président d'Ibuka et porte-parole des rescapés du génocide des Tutsi du Rwanda, et de prendre la parole devant une aussi distinguée assemblée pour parler d'un des sujets les plus complexes qui soient..., je parle de la parole.

Le génocide, le crime des crimes, l'horreur des horreurs, le paroxysme de la barbarie et de la folie humaine est toujours un crime politique. C'est un crime pensé, planifié et organisé par un pouvoir politique, mû par une idéologie, celle mettant la suppression radicale d'un groupe humain au rang des valeurs suprêmes qui fondent une société. Le génocide est préconisé, enseigné, inculqué comme une solution destinée à purifier la société, à en éliminer les éléments nuisibles et dangereux, pour sa survie et son harmonie.

Cette idéologie précède le crime lui-même, le prépare en conditionnant les esprits tant des futurs bourreaux que des futures victimes ; elle l'accompagne durant son exécution, et sert à le nier ou à le justifier une fois consommé. Cette idéologie est véhiculée par la parole, au moyen des divers canaux de communications, des plus élémentaires aux plus élaborés et aux plus sophistiqués.

Une des caractéristiques identifiant la culture rwandaise est précisément la place donnée à la parole, à la fois le meilleur et le pire des instruments aux mains de la personne humaine. Ne dit-on pas à la fois que « une bonne parole est amie de Dieu » (ijambo ryiza ni mugenzi w'Imana), mais que parallèlement « celui à la mauvaise langue est exécuté avant l'empoisonneur » (nyir'ikirimi kibi yatanze umurozi gupfa).

Connaissant bien la psychologie d'un peuple par ailleurs qu'ils ont fortement conditionné et préparé, les planificateurs du génocide vont user à fond de la force de la parole et la diffuser tantôt par allusions et insinuations, tantôt de manière crue et directe, à travers les canaux les plus efficaces : les enseignements de maître à élève, de prédicateur à fidèle, d'administrateur à administré, de savant à illettré..., qui ne souffrent pas de mise en cause, car il s'agit de *irivuze umwami*, ou « ce qui a été dit par le roi », et donc qui doit être purement et simplement exécuté.

Si la parole peut et a été un vecteur parfait du mal absolu, que dire alors de son antithèse qu'est le silence ? En effet, si se taire par sagesse est préconisé par ceux qui disent que le silence est d'or, face à un mal que l'on a le devoir de condamner, se taire relève tantôt de l'approbation tacite, tantôt de la complicité active, tantôt de la lâcheté et de la peur de s'engager. Quoi qu'il en soit, le silence est ami de la parole meurtrière, face à laquelle le devoir de tout bien-pensant est la parole véhiculant la pensée contraire, pour la combattre et l'annihiler.

Pendant que les génocidaires vociféraient les plus haineuses des paroles, pendant que le cri des bébés fracassés et broyés, des femmes éventrées et déchiquetées, des hommes mutilés... déchiraient le ciel, les Rwandais expérimentaient à quel point il a dit vrai celui qui affirma que « le silence de mes amis est plus terrible que le cri de mes ennemis ».

Une parole ferme de la communauté internationale aurait suffi pour arrêter le génocide, sans bourse délier et sans combat engager. Si toutes les puissances s'étaient levées pour dire « stop ! », nul doute qu'un gouvernement composé d'une bande de lâches, de peureux, attendant tout du soutien et de l'aide de la communauté internationale, aurait arrêté les tueries. Au lieu de cela, le monde dans le pire des cas a donné la parole aux assassins, et dans le meilleur des cas s'est tu ; aussi bien le cri des assassins que le silence du monde ont été éminemment mortifères.

Parole et non-parole, voilà deux alliés terribles pour donner la mort.

Si ceux qui devaient agir pour arrêter ont laissé faire et se sont tus, c'est en partie, et peut-être en grande partie, parce que ceux qui devaient parler se sont tus. Les intellectuels, ceux qui pensent avant les autres, ceux qui voient avant les autres, ceux qui doivent éclairer les autres, ont un terrible devoir : dire vrai, le dire clairement et à temps, le dire

en tout temps et en tous lieux, dire le vrai, dire le bien, fustiger le faux et le mal, rappeler à chacun son devoir et son droit, avec courage et sans relâche.

Nous avons eu l'amère déception de voir les intellectuels donner la voix au mal, ou se taire, ou dire rien, étrange concept antinomique décrié dans la culture rwandaise comme l'une des manifestations de la couardise et de la lâcheté.

Différent de *ne rien dire* qui est tout simplement se taire, *dire rien* consiste à parler pour ne rien dire. Parler pour parler, pour impressionner son auditoire, pour se faire plaisir, dire des paroles creuses, éviter le sujet par un langage de bois..., voilà quelques exemples du *dire rien*, aussi terrible, aussi mortifère que le silence des lâches et des complices, que le cri des assassins.

Au nom des victimes de la parole et du silence, au nom des victimes du crime soutenu et accompagné par l'idéologie, elle-même véhiculée par la parole, je voudrais demander aux intellectuels rassemblés ici de marquer une différence. D'écouter, d'analyser, de réfléchir et de parler. De ne plus jamais se taire. De ne pas *dire rien*, de ne jamais parler pour ne rien dire. De veiller à ce que les messages qu'ils transmettent soient suivis d'actions concrètes, pour que la vie reprenne le dessus sur la mort, pour que la bonne parole soit vraiment une amie de Dieu.

François-Xavier Ngarambe  
Président d'Ibuka  
avril 2006

*This page intentionally left blank*



*Wiseman*. Huile sur toile, 50 × 100 cm.



*This page intentionally left blank*

# Aux origines du génocide des Tutsi du Rwanda : l'ethnocide culturel

*Jean-Marie Kayishema*

## RÉSUMÉ

Le génocide de 1994 au Rwanda a été précédé et rendu possible par un génocide culturel. Tout commence avec l'arrivée de la colonisation et des missionnaires Pères blancs qui ont importé le « délire racial » de l'Occident dans ce petit pays d'Afrique. Les élites rwandaises ont fini par se réapproprier cette idéologie funeste et ont brisé les solidarités nationales sauvegardées par leur culture : mythes, rites, croyances, interdits, etc. Dès lors, plus rien ne pouvait s'opposer au crime des crimes.

## INTRODUCTION

Le génocide, cette violence extrême, reste un phénomène insaisissable du moins lorsqu'on tente de l'appréhender dans sa globalité. Au-delà de la folie d'un État gangster qui organise l'holocauste de ses propres citoyens, il y a cette joie sadique, cette jubilation dans le crime accompagnée de raffinement dans la torture et de déferlement des passions les plus inavouables qui défient tout entendement. On remarque en effet qu'à la perversion d'« en haut » (politique) répond avec une spontanéité étonnante une monstruosité d'« en bas » (populaire). Renonçant à toute explication rationnelle face à une aussi tragique dérive de l'esprit humain, beaucoup de chercheurs perplexes recourent à des

expressions comme «une sidération de la pensée», «un trou noir», «un lieu de béance et de mystère» (Semelin, 2003 : 165). Le phénomène semble relever davantage de la psychiatrie que de la politique qui, pourtant, le met en branle.

D'autres explications tendent à faire intervenir des puissances occultes en convoquant des notions comme le mythe satanique ou les fantasmes du «dormeur» potentiellement monstrueux qui sommeille en chaque individu. Mais quelle que soit l'approche choisie, on s'aperçoit aussitôt qu'elle reste fatalement partielle.

Parmi d'autres tentatives générées par ce vide de la pensée, il y a le recours à un bouc émissaire externe : l'Occident, père et vecteur dans le monde de l'État moderne jugé comme un préalable pour l'accouchement du monstre. Les tenants de cette opinion évoquent en même temps le temps idyllique où nos peuples encore libres vivaient en harmonie avant l'arrivée de l'homme blanc. Mais cette tendance à rendre autrui comptable de ses propres turpitudes est considérée par certains comme presque pathologique. Elle sert d'alibi trop facile pour voiler l'incapacité de l'homme noir à faire face à son destin. Tout homme adulte, toute organisation autonome ou supposée telle doivent être tenus pour responsables de leurs propres actes. Le génocide, survenu plus de quarante ans après la décolonisation, ne semble donc laisser aucune chance à ce recours aux méthodes de l'autruche.

Toutefois on ne peut trouver d'explication satisfaisante à la plupart des tribulations que traverse l'Afrique actuelle en ignorant le tsunami colonialo-missionnaire qui s'est abattu sur le continent. Ce terrible accident de l'histoire a détruit les socles culturels et, partant, les équilibres et les pactes sociaux qui cimentaient les relations entre les communautés traditionnelles.

Il existe en effet, dans toutes les cultures, des mythes fondateurs dont le récit est destiné à célébrer l'origine généralement prestigieuse d'un peuple, à affirmer son identité face aux autres et à en cimenter l'unité. Au Rwanda, ce rôle a été joué par les mythes de Kigwa et Gihanga et nul ne pouvait détruire l'édifice de rwandité qu'ils avaient créé qu'à la condition expresse de procéder à leur déconstruction.

L'étude qui suit va montrer, dans un premier temps, comment fonctionnent les mythes originels comme discours symbolique de fondation d'un ordre ou d'explication de phénomènes survenus *in illo tempore*, dans les temps fabuleux des commencements. Ensuite, il sera question des mythes fondateurs de Kigwa et de Gihanga et de la façon

dont ils se sont imposés comme lieu de l'identité nationale au Rwanda. L'analyse abordera enfin les mécanismes utilisés pour la déconstruction de ces mythes, d'abord par l'idéologie raciale diffusée par le colon et le missionnaire. Le résultat en fut la création de nouveaux mythes générant de nouvelles identités dites « ethniques » construites sur les ruines des mythes traditionnels d'origine et des croyances diverses qui les accompagnaient. Cette entreprise de démolition des valeurs — et cela s'est passé de la même façon dans les pays d'Afrique noire, mais plus profondément chez nous — a sapé les fondements socioculturels, politiques et économiques de notre peuple en le rendant ainsi inapte à poursuivre une évolution sociohistorique normale, à penser son avenir ainsi que son être-au-monde de façon autonome. Cette plaie constamment rouverte par le néocolonialisme a continué à traumatiser ce même peuple longtemps après son indépendance et ses effets dévastateurs se ressentent jusqu'aujourd'hui.

C'est ce phénomène que nous avons qualifié de génocide culturel et dont les conséquences furent la cristallisation des esprits autour d'une rivalité ethnique traumatique qui a, à son tour, favorisé l'émergence de différences artificielles et conflictuelles. Tout cela allait aboutir à l'explosion finale de la société rwandaise avec le génocide de 1994. On peut donc postuler que si les pays occidentaux qui ont dominé le Rwanda durant la colonisation et après ne peuvent être directement tenus pour responsables du génocide de 1994, ils restent cependant les auteurs du premier génocide qui a rendu le second bien plus facile : le génocide culturel<sup>1</sup>.

## **MYTHES ET CROYANCES FONDATEURS DE L'IDENTITÉ RWANDAISE**

### **Quelques caractéristiques du mythe et des croyances**

Au départ, le mythe est un récit et « tout récit — y compris le récit littéraire, le roman — est apparenté à un « décor mythique » (Colloque de Cerizy, 1987 : 17). Les mythes qui utilisent abondamment le procédé symbolique sont « le langage image des principes [...] Freud les appelle des complexes, Jung des archétypes et Platon des idées » (Benoist, 1977 : 6). C'est à partir de cette forte symbolisation du mythe

---

1. La participation de certains pays au génocide existe cependant, mais de façon indirecte, sous forme de complicités diverses dont certaines ont été très proches de la participation directe. Nous attendons le résultat d'enquêtes en cours pour connaître, par exemple, la véritable nature de la collaboration française avec les auteurs du génocide de 1994 au Rwanda.

que certains le prennent pour une affabulation. Rien n'est plus faux, si l'on en croit la plupart des mythocritiques qui affirment que le mythe est vrai, mais que sa vérité est symbolique, ontologique, transcendante.

Partant, le mythe n'est donc pas inférieur à la science : il dit simplement des vérités transcendantes qui ne peuvent pas être dites par la science, car elles relèvent d'une logique indirecte. Le mythe refuse le discours rationnel, mais dans son langage imagé, d'authentiques vérités physiques et morales sont dissimulées.

Au niveau sociohistorique et politique, le mythe joue le rôle de ciment des sociétés et des nations par la création d'une communauté de mémoire, de valeurs et d'aspiration. Il est fondateur d'un ordre, d'une harmonie dans les relations entre les habitants d'un territoire délimité géographiquement et culturellement.

Pour ce qui est de la croyance, sans s'embarrasser de la complication des concepts philosophiques qui entourent le terme, on entend par ce terme l'action même de croire, le crédit, la confiance accordée à quelque opinion ; c'est alors le pôle subjectif de la persuasion ou de la conviction qui est ainsi souligné ; le mot, plus volontiers employé au singulier, dit alors l'engagement de l'homme dans la persuasion qu'il a qu'une chose est vraie ou réelle (Encyclopaedia Universalis, 1992 : 871).

En réalité, la croyance se situe au sein d'une énigme qui a pour objet la relation à la vérité. Elle nourrit un rapport ambigu avec cette notion dans la mesure où elle tient pour vrai ce qui, peut-être, ne l'est pas. Le concept de croyance est ainsi tiraillé entre une double parenté : celle de l'opinion et celle de la foi. Et selon les cas, la croyance-opinion est tantôt négative, car elle est prise en défaut par rapport au savoir, tantôt positive lorsqu'elle se connecte au sens du jugement contenu dans des mots comme « opiner ». La croyance-foi positive chez les croyants prend elle-même une connotation négative chez l'incroyant ou le gnostique<sup>2</sup>.

La croyance-opinion savamment appelée la doxa relate le discours ambiant dans une société, contingent, variable, conditionné, qui peut être vrai ou faux, situé tantôt en opposition à la science, tantôt dans le juste milieu entre l'ignorance et la connaissance scientifique. Elle est

2. Le gnostique, de gnosis (connaissance) signifie un partisan de la connaissance des réalités divines de nature religieuse et ésotérique, supérieure à celle des simples croyants et donnant accès au salut.

parfois définie comme une sorte de force, de vivacité, d'intensité, de vigueur qui permettent de porter foi à nos impressions ou à nos idées. Ainsi conçue la doxa devient une matière qui combine croyance et sympathie en rendant solidaires les termes impression, imagination, habitude, sentiment. Ici la probabilité remplace la vérité au sens platonicien du terme dont la dialectique de Descartes s'inspire.

C'est sur ce terrain mouvant de croyance-doxa que l'idéologie travaille en distillant dans la « rumeur » du discours de société ses prémisses, ses stéréotypes et préjugés. Au Rwanda, la croyance-doxa sur la vie politique du pays puise au départ, comme on l'a vu, dans les mythes fondateurs et religieux.

L'homme du Rwanda croyait que l'équilibre aussi bien socio-économique que politique et même cosmique reposait sur deux socles immuables : *Imana* (Dieu) et le roi qui était son représentant sur terre. *Imana* du Rwanda, garant de tout, était d'autant plus aimé que ce n'était pas un dieu trop exigeant. Il savait tout, voyait tout, arrangeait tout sans qu'on soit obligé de l'en prier. Il n'avait donc pas besoin de culte ni de ferveur religieuse. Les Rwandais croyaient simplement en lui et lui faisaient confiance sans se poser plus de questions.

Quant au roi, il cumulait, comme on peut le constater dans d'autres mythes royaux, les trois grands attributs de la puissance : ceux du monarque, du prêtre et du héros. Il était le plus grand héros de la nation car c'est lui qui détenait le pouvoir politique et magique de vaincre les pays ennemis. Il en était également le grand-prêtre, car il commandait aux forces cosmiques. Il arrêta les pluies dévastatrices, conjurait la sécheresse, assurait la prospérité et la puissance du pays.

### **Les mythes fondateurs de Kigwa et Gihanga**

D'après Jean-Pierre Chrétien, les récits d'origine qu'on retrouve dans les traditions orales de tous les peuples du monde constituent des « chartes » sociales et politiques, des sortes de constitution non écrites, fondatrices d'un ordre dont la légitimité est ainsi affirmée sur le mode narratif (Chrétien, 1999 : 281).

Mais l'immuabilité de cet ordre est aussi mythique que la fixité du récit censé l'exprimer. La formalisation quasi littéraire du mythe lui donne à la fois une stabilité, une cohérence esthétique et une richesse symbolique particulière. Pour paraphraser le titre d'un ouvrage de Jan Vansina sur le Burundi, c'est « une légende du passé » (Vansina, 1972).

Ainsi en est-il, pour le Rwanda, des mythes de Kigwa et Gihanga. Mais pour mieux préciser la portée mythico-symbolique de ces deux récits et leur impact sur la stabilité de la société rwandaise traditionnelle, il importe de les analyser séparément.

Le mythe de Kigwa, le « Tombé »

Le mythe de Kigwa n'est pas véritablement, comme celui de Gihanga, un mythe royal. C'est un simple récit des origines qui s'apparente aux mythes cosmogoniques et étologiques. Il ne sert qu'à expliquer l'origine céleste du clan *Abanyiginya* qui est fondement de la supériorité de ce clan sur tous les autres qui peuplaient le Rwanda. Mythe clanique donc où il serait difficile de déceler une « ethnisation<sup>3</sup> » quelconque. Comme tous les clans rwandais, les Banyiginya-Basindi comprennent des Tutsi, des Hutu et des Twa.

Pour mémoire, le personnage de Shyerezo, nom qui signifie la Fin, l'Aboutissement, vit au ciel avec ses deux épouses : Gasani et Nyabunyana<sup>4</sup>. La préférée de Shyerezo, Gasani, est malheureusement stérile tandis que Nyabunyana a un fils, Mututsi, et une fille, Nyampundu. Nous retrouvons dans ce récit les mythes de la stérilité et de la naissance anormale du héros, l'un des signes majeurs de la consécration héroïque dans plusieurs traditions. C'est, par exemple, pour convoquer l'exemple paradigmatique biblique, la stérilité de Sara et la naissance « extraordinaire » d'Isaac qui assurent à la lignée de celui-ci la supériorité sur la lignée d'Ismaël, l'enfant né de l'autre épouse d'Abraham : Agar. Les effets de cette antique consécration symbolique sur les relations israélo-arabes sont d'une portée incalculable même si le grand public ignore généralement ces fondements mythiques d'une lutte fratricide<sup>5</sup>.

Gasani, conseillée par une voyante qui est en même temps sa servante, cache le cœur d'un taureau dans un jarre où du lait est régulièrement versé jusqu'à ce que, au bout de neuf mois, un garçon lui naît de cette opération magique. L'enfant est dénommé Sabizeze ou parfois

3. Les mots « ethnisme », « ethnisation », ne conviennent pas pour les groupes hutu, tutsi et twa du Rwanda et du Burundi, comme beaucoup de recherches l'ont démontré. Mais le fonctionnement de ces groupes en une relation conflictuelle a convoqué une sorte d'« ethnogenèse » artificielle. C'est donc à cause de ce vide sémantique créé par une conjoncture sociopolitique anormale que nous continuons à les utiliser, mais entre guillemets.
4. Appelée également dans certains récits Nyabuhoro ou Nyampinga.
5. Pour ceux qui ne le savent pas, Ismaël, dans la mythologie biblique, aurait donné naissance aux Arabes tout comme Isaac inaugure la généalogie des Hébreux. Arabes et Israéliens sont donc frères de par Abraham leur ancêtre commun. Encore une fraternité manquée.

Mana, du nom même de la divinité suprême du Rwanda : Imana. Cette naissance céleste du fils de Shyerezo en dit long sur l'idée de la supériorité des Banyiginya que la légende postule.

Grâce à l'indiscrétion d'un Mutwa, Shyerezo est mis au courant du secret de la naissance de Sabizeze. Fou de colère, il menace de tuer l'enfant. Celui-ci s'enfuit du ciel par un orifice. Il prend, après cet exploit, le nom de Kigwa, le Tombé [du ciel]. Son point d'atterrissage est le Mubari, près du rocher dit Ikinani proche de la rivière Akagera. Kigwa y arrive accompagné de son demi-frère Mututsi et de sa demi-sœur Nyampundu, d'un potier mutwa tantôt appelé Gatwa, tantôt Mihwabaro et de sa sœur. Des couples d'animaux les accompagnent : le taureau Rugira et la vache Ingizi, le bélier Rugeyo et la brebis Mudende, le chien Ruzunguzungu et la chienne Rukende, le coq Rubika et la poule Mugambira. Bref, une arche de Noé en miniature.

Cette légende est si bien un récit des origines qu'elle en déploie même certaines de ses caractéristiques particulières comme l'inceste primitif. Kigwa épouse sa demi-sœur Nyampundu et Mututsi, sa nièce Sukiranya, fruit de l'union du couple précédent<sup>6</sup>.

L'histoire de Kigwa et de ses compagnons, les *Bimanuka*, ne semble comporter aucun indice d'une domination de groupe. Hormis le fait que Sabizeze est né d'un cœur de taureau, ce qui semble impliquer un certain prestige pastoral, la légende n'indique pas si ces ancêtres de Gihanga étaient des Hutu ou des Tutsi. Le seul groupe explicitement nommé est celui des Batwa. On y parle sans doute de Mututsi, mais il semble ne s'agir là que d'un simple nom comme on en rencontre encore aujourd'hui de similaires au Rwanda, porté d'ailleurs davantage par des Hutu que des Tutsi. La légende ultérieure de Gihanga ne pose, en effet, que Gatutsi comme le véritable ancêtre éponyme des Tutsi. Du reste, Mututsi, dans le récit de Kigwa, est explicitement désigné comme le père de Serwega, Muha et Mukono. Il serait donc l'ancêtre non pas des Batutsi mais des clans Bega, Baha et Bakono si l'on s'en tient aux termes mêmes de la légende.

Kigwa est cependant l'aïeul de Gihanga, le véritable fondateur de la monarchie rwandaise. Autour de ce personnage, le mythe glisse du récit des origines vers la royauté sans cesser d'être clanique. C'est à travers Gihanga que les prémisses de la domination politique

6. Nous retrouvons dans ce récit originel certains tabous et bris d'interdit. Les Banyiginya peuvent ainsi épouser leurs « sœurs » de clan tandis qu'il est tabou pour les Bega, descendants de Mututsi, d'épouser une fille du même clan. Ainsi en est-il d'ailleurs des Bakono et des Baha, apparentés aux Bega.



implicitement contenues dans le mythe de Kigwa se manifestent. Par ailleurs, les unions contractées par Kigwa avec des filles des rois autochtones montrent que les préoccupations du mythe ne sont pas focalisées sur les différences, mais plutôt sur les alliances<sup>7</sup>.

### Le mythe de Gihanga

Gihanga continue à marcher sur les traces de son aïeul, quelque huit générations plus tard, en contractant des unions multiples. Fils du forgeron Kazi, il est lui-même forgeron et habile en divers arts, du bois et de la tannerie notamment. Grand chasseur et aventurier, il possède les qualités du héros civilisateur et créateur d'empire. Parcourant le Rwanda et même certains des autres royaumes de la région, Gihanga se retrouve tantôt au Nduga, chez Mashira, au Bukunzi, futur royaume rituel des rois pluviateurs, au Burundi, au sud du pays chez Rwamba, au Bunyabungo et finalement au Buhanga, chez le roi des Basinga, Jeni de Rurenge dont il épouse la fille Nyamususa. Celle-ci sera la mère première de la lignée rwandaise des successeurs de ce monarque. Car le fils de Kazi est désigné par la légende comme le fondateur de tous les royaumes voisins du Rwanda : Burundi, Bunyabungo, Ndorwa, Bushubi, Karagwe, à travers ses fils Karundi, Kanyabungo, Kanyandorwa, Gashubi alias Gafomo sans oublier évidemment Kanyarwanda. L'histoire ne semble cependant pas désigner explicitement le fondateur de la dynastie du Karagwe. Aurait-elle été dévolue à Mututsi, lorsqu'il traversa la rivière Akagera pour devenir ainsi un étranger et revenir demander la main de sa nièce Sukiranya ?

Le récit de la division des royaumes de la région entre les fils de Gihanga ainsi que la répartition des vaches qui se passe à Nyamirembe de Humure (Mutara) n'est pas sans rappeler la répartition des pays d'Europe entre les fils de Charlemagne<sup>8</sup>. Après cet acte « impérial » de succession plus légendaire qu'historique, le récit de Gihanga s'attache à jeter les fondements de l'ordre historique au Rwanda.

Le nom même de Gihanga le propulse au cœur du mythe fondateur, en continuation de la mission divine d'abord incarnée par Kigwa, l'envoyé céleste qui n'a pas eu le temps ou les moyens de fonder un royaume.

7. Kigwa aurait ainsi épousé la fille de Kabeja, le roi du Mubari.

8. L'abbé Kagame dans un abrégé de l'ethnohistoire du Rwanda donne une consistance historique à la légende de Gihanga (p. 42, 45). Il signale que, lors de l'intronisation du roi au Rwanda, des cadeaux en signe de reconnaissance d'une ancienne suzeraineté étaient envoyés par les souverains du Ndorwa, du Bushi, du Bushubi. En souvenir de Gihanga, le roi du Rwanda était considéré comme « le patriarche honoraire de toutes ces dynasties ». Le code ésotérique les appelait Banyagihanga.

me. Gihanga lui-même, à son tour, est investi d'une mission surnaturelle. Son nom dérive du verbe *guhanga* (créer, inventer) et signifie celui « qui commence ou qui invente ». Dans la tradition rwandaise, les deux grandes manifestations de cette création sont le tambour (la royauté) et la vache. C'est pour cela que Gihanga est surnommé *Ngomijana* (cent tambours ou, ici, cent règnes). Le chiffre cent accolé au nom tambour est une décade au carré, un nombre de puissances infinies dans la symbolique des nombres qui confère ainsi la pérennité mythique à la dynastie fondée par le héros<sup>9</sup>. Il faut chercher dans cette croyance en la pérennité du « tambour » *nyiginya* le refus du rituel royal rwandais, comme le rapporte l'abbé Kagame, à concéder aux historiens l'acceptation d'une quelconque rupture de dynastie postulée par certains écrits comme ceux de Vansina (1962), notamment à propos de l'avènement de Ruganzu II Ndoli<sup>10</sup>.

La tradition rwandaise rappelle également que le héros est *Gihanga cyahanze inka n'ingoma* (Gihanga qui est à l'origine des vaches et de la royauté). Cette croyance enchâsse un autre récit : celui de l'apparition des vaches au Rwanda grâce à Nyirarucyaba, l'une des filles de Gihanga qui découvre le site recelant le bétail : le gouffre de Rugezi. Tous les Rwandais auraient du reste pu bénéficier de cette manne et être tous des éleveurs de gros bétail n'eût été l'étourderie de Gafomo, un des fils de Gihanga qui, perché en cachette sur un arbre *mushubi*<sup>11</sup> a assisté à la scène de la remontée du troupeau du gouffre du Rugezi. Voyant venir le taureau immense, Rutendeli, portant sur ses cornes des barattes, à la tête du plus gros troupeau, il aurait lancé un cri qui effraya le taureau. Celui-ci s'en retourna d'où il était venu avec le gros du troupeau. Ce fils imprudent fut pourtant épargné, surnommé Gashubi à cause de l'arbre où il était perché, et il devint le roi du Bushubi.

Gihanga a également fondé l'ordre sociopolitique du Rwanda. Dans ses multiples aventures, il aurait tissé des liens avec des rois de régions différentes, à partir du berceau primitif du Mubari. Il y aurait épousé Nyamigezi, la fille de Kabeja. Peu importe si cette union paraît un anachronisme lorsqu'on sait que son aïeul Kigwa est « tombé du

9. Pour le symbolisme des nombres, voir L. Paneth (1976), *Le symbolisme des nombres dans l'inconscience*, Paris, Payot.

10. Vansina avance dans *L'évolution du royaume Rwanda des origines à nos jours*, que la reconquête du Rwanda par Ruganzu II Ndoli est en fait une rupture de la dynastie *nyiginya* par un conquérant venu du Karagwe. Pour les traditionalistes de l'histoire du Rwanda, ce n'est pas seulement une aberration, mais une véritable profanation de la sacralité de cette dynastie mythique.

11. Umushubi, un arbre épineux fréquent au Rwanda qui a valu à Gafomo son surnom de Gashubi, fondateur du royaume du Bushubi.

ciel» sous le règne du même Kabeja. Il s'agit ici de récits symboliques dont l'historicité importe peu. Gihanga aurait également contracté d'autres alliances par voie de mariage, la plus connue étant celle avec le roi Jeni du clan des Basinga, qui l'initia au rituel monarchique et lui légua Rwoga, son tambour-emblème, car il n'avait pas d'héritier mâle. Ce faisant, Gihanga instituait la paix civile entre les clans du Rwanda. Nulle part on ne voit ce roi se livrer à la conquête violente de ses voisins. Ce rôle reviendra à ses descendants moins soumis à la vocation fondatrice et donc rassembleuse que le destin a assignée à cet ancêtre. Évidemment, on peut penser qu'en réalité Gihanga ne disposait pas d'assez de forces pour mener des conquêtes, contrairement à ses descendants, et qu'il a préféré user de son intelligence. Mais ce serait là rabaisser la dimension symbolique d'une histoire sacrée aux supputations des discours profanes. Même si tel avait été le cas, le récit de Gihanga n'en reste pas moins paradigmatique comme modèle de construction d'une communauté de mémoire, de valeurs, de nom et d'aspiration (Kombana et Mountali, 1983-1984 : 106).

Au point de vue social, Gihanga fonde ainsi la communauté rwandaise et ses trois composantes que sont les Hutu, les Tutsi et les Twa. Il est en effet le père de Gatwa, de Gahutu et de Gatutsi. Le legs de la royauté à Gatutsi qui avait réussi les épreuves imposées aux trois fils par le père relève, une fois de plus, du rôle étiologique du mythe<sup>12</sup>. Il est curieux de constater qu'au niveau de son arbre généalogique, Gahutu, Gatutsi et Gatwa ne figurent pas dans la lignée directe de Gihanga. Ils seraient nés de son fils Kanyarwanda. Il s'agit donc d'une filiation purement symbolique que certaines études idéologiquement marquées n'ont pas hésité à interpréter à la lettre, ce qui en faussait totalement la signification profonde<sup>13</sup> (Maniragaba, 1991 : 61-129).

### **Imana, le Dieu du Rwanda et les autres croyances**

Comme le Dieu des chrétiens ou des musulmans, Imana est un Dieu unique. Ce monothéisme dans une Afrique dont les peuples possédaient de riches panthéons a été classé parmi les nombreuses « curiosités » particulières aux royaumes interlacustres, spécialement le

12. Ces épreuves au nombre de deux consistent, la première à porter du lait à Imana et la seconde à aller demander à Kibariro (le Calculateur) les saisons culturelles. Gatutsi remporte les épreuves à cause de trois qualités : la patience, la ruse et la sobriété.

13. Cette étude du mythe de Gihanga s'inscrit en faux contre la nature même du mythe national, rassembleur, puisqu'elle projette une vision divisionniste de la société rwandaise. C'est une des preuves évidentes qu'en analysant rationnellement un mythe et surtout pour des besoins idéologiques immédiats, on peut lui faire dire tout le contraire de ce qu'il voulait dire au départ.

Rwanda. Malgré sa bonté envers tous les hommes, les Rwandais pensent qu'Imana éprouve une prédilection spéciale pour leur pays : *Yirirwa ahandi igataha i Rwanda* (Dieu passe la journée ailleurs mais vient loger au Rwanda)<sup>14</sup>, dit un proverbe.

Force par excellence, principe premier des choses qui en donne leur signification profonde et cachée, Imana était vénéré sous ce nom, dont la signification laisse une zone d'ombre, au Rwanda, au Burundi, au Bugufi, au Bufumbira et dans les territoires de Rutshuru. Mais on ne lui rendait aucun culte particulier comme le Yahweh juif, le Dieu chrétien ou l'Allah musulman. Pourquoi l'adorer, pensent les Rwandais, puisqu'il sait tout, connaît tous nos besoins et les comble selon son unique volonté ? Toutefois, lors des moments difficiles, le Rwandais invoque l'*Imana y'i Rwanda* (le Dieu du Rwanda) et les légendes du pays évoquent ses nombreuses interventions pour tirer des hommes du malheur lorsqu'ils avaient eu l'heureuse idée de recourir à lui.

Malgré sa bonté, Imana est sévère pour les méchants et ses arrêts sont sans appel. Et même si la félicité éternelle en compagnie d'Imana est impensable — le personnage étant trop élevé pour une telle familiarité —, celui-ci donne comme compensation aux justes de jouir d'un séjour bienheureux dans le volcan Karisimbi, «la parée de perles», à cause de la neige éternelle à son sommet. Quant aux méchants, ils sont précipités dans les flammes du Nyiragongo constamment en éruption.

Entre Imana et les Rwandais existent cependant plusieurs médiums, à commencer par les mânes des ancêtres. En établissant un rapport entre le culte des morts et Imana, on «pourrait se contenter de deux notions, celle d'Imana, réalité suprême et Dieu créateur de l'univers et celle de l'ordre qui le gouverne et présenter les ancêtres comme des éléments de cet univers et de son organisation» (Muzungu, 1981 : 63). Ainsi considérés, les ancêtres jouent un rôle intermédiaire entre les vivants et Imana.

L'autre médium est le roi qui n'est pas, par ailleurs, considéré comme un homme dans certains textes poétiques qui reflétaient une croyance assez courante<sup>15</sup>. Cette déification du roi se greffe au mythe royal que l'on rencontre dans plusieurs civilisations mondiales à une certaine période de l'histoire. Et l'identification du pouvoir royal avec

14. Cette croyance a donné lieu à une boutade d'après génocide : Imana ne venant au Rwanda, fatigué, que pour dormir n'a pu intervenir pour arrêter le génocide.

15. Voir Semidogoro, Umwami si umuntu (Le roi n'est pas un homme). Le poète a exercé son talent à la cour du roi Mibambwe III Sentabyo, c'est-à-dire vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

celui d'Imana possède une triple vertu organisationnelle propre à assurer la paix et l'harmonie dans une communauté :

- renforcer la légitimité de l'autorité suprême en lui conférant une dimension sacrée car divine ;
- rehausser, par voie de conséquence, l'ensemble de l'autorité du pays qui émane de cette source prestigieuse ;
- éviter par là les rivalités d'accession au trône qui déstabilisent l'ensemble de la société.

Le troisième intermédiaire qui fait l'objet d'un culte national et instaure une médiation communautaire entre Imana et les hommes est Lyangombe. Il est comme le Christ des Rwandais. Mais ce culte n'est pas régulier et n'est célébré le plus souvent que lors d'une crise vitale : maladie, possession par les esprits mauvais, folie, stérilité, etc. Ou bien simplement, l'adhésion au culte traduit une volonté de protection par les esprits, d'union, de *possession spirit* comme le dit Vincent Mulago (1979 : 33), qui assure à l'initié « dès ici-bas la protection contre les maléfices et les contrariétés, dans l'autre vie, une félicité à joie sensible ».

La rencontre entre la royauté et le culte de Lyangombe devenu national était inévitable, le roi jouant, comme on l'a vu, le rôle de grand-prêtre de la nation. Bien que lui-même, seul de tous les Rwandais, ne pouvait être initié, il nommait toujours, au début de son règne, un de ses fils « roi des *Imandwa* [initiés] ». Certains tabous relatifs au culte de Lyangombe prouvent quel respect les monarques rwandais portent au grand médium. Il était, par exemple, tabou pour les armées royales d'attaquer le Gitara, patrie supposée de Lyangombe, dans le Toro (Mulago, 1979 : 26-27).

La religiosité des Banyarwanda se traduit enfin par la croyance en de nombreux tabous. Le tabou, selon Maisonneuve (1988 : 28), « désigne tout ce qui est retiré de l'usage commun, donc défendu, inviolable ; cela peut concerner des objets, des lieux, des actions, des êtres animaux ou humains. Les enquêtes ethnographiques révèlent que ces interdictions existent dans tous les systèmes religieux. »

Le mot « tabou » est issu du polynésien et sa traduction réelle présente pour nous des difficultés parce que nous ne possédons plus la notion qu'il désigne. Il était encore familier aux anciens Romains. Leur *sacer* était identique au tabou des Polynésiens. L'*αγιος* (agios) des Grecs, le *kadosch* des Hébreux devaient avoir le même sens que le

tabou des Polynésiens et les désignations analogues chez beaucoup d'autres peuples (Freud, 1979 : 29).

En bref, le tabou d'un côté, est un des aspects du sacré, du consacré et, de l'autre, il porte une connotation « d'inquiétant, de dangereux, d'interdit, d'impur » (Freud, 1979 : 29). Le tabou se manifeste donc par des interdictions et des restrictions et provoque cette « terreur sacrée » attachée aux prohibitions d'ordre moral ou religieux.

Les tabous se présentent aussi comme « le code non écrit le plus ancien de l'humanité » (Freud, 1979 : 30) qui étendait son influence sur un champ vaste, notamment dans la protection des propriétés des gens, de leurs outils (les armes surtout), de leurs champs contre les voleurs. Ils réglaient aussi l'inviolabilité de certaines unions sociales comme le pacte du sang et assuraient la protection contre certains phénomènes naturels comme la foudre.

Dans la culture rwandaise traditionnelle, les tabous servaient également à régler les relations multiples au sein de la société, notamment la soumission des enfants aux parents et aux personnes plus âgées en général, le respect envers l'autorité suprême, certains actes et unions sacrés comme les rapports sexuels et le pacte de sang. Leur force émanait de leur puissance magique « particulière, inhérente aux personnes et aux esprits et pouvant se répandre dans toutes les directions par l'intermédiaire d'objets inanimés » (Freud, 1979 : 32). Elle est d'autant plus redoutable qu'elle se déclenche automatiquement lorsqu'un tabou est violé. La crainte qu'ils inspiraient était telle qu'elle suffisait à maintenir les gens dans l'ordre social, à part quelques exceptions.

Le bris d'un tabou faisait l'objet de rituels de purification (*kunywa amasubyo*) pour conjurer l'impureté du coupable et le ramener au sein de la société sans qu'il la contamine. Ainsi en était-il, par exemple, du crime de sang. Le meurtrier, surtout en dehors des circonstances de guerre, était une personne tabou jusqu'à sa purification. Les guerriers eux-mêmes, lorsqu'ils revenaient des expéditions, devaient accomplir certains rituels pour être réincorporés dans la vie normale, tellement le contact avec le sang humain était redouté.

Les croyances aux tabous s'imbriquaient harmonieusement dans les mythes fondateurs dans la mesure où elles participaient magiquement à la protection de l'autorité et de l'harmonie sociale.

Avec le mythe des origines, le mythe royal, Imana, le culte des ancêtres, celui de Lyangombe et les tabous, le Rwanda possédait un

socle culturel en béton pour lui assurer paix, harmonie, énergie et puissance. S'y ajoutaient d'autres éléments comme la même langue, l'habitat indifférencié sur un même territoire, la mobilité des groupes (non encore figés par des cartes d'identité)<sup>16</sup>, les alliances par mariage, dons, parrainages dans le culte de Lyangombe, pactes de sang, échanges économiques, entraides en diverses occasions comme la *coumbite* (*ubudehe*), l'offre du lait aux mères sans aucune distinction, ce qui était une obligation sociale, la construction des maisons, l'hospitalité pour tout voyageur surpris par la nuit, etc.

On ne peut assez répéter qu'on ne pouvait venir à bout d'un tel édifice de mythes et croyances qu'en sapant patiemment ses bases et, si besoin, en créant de toutes pièces des contre-mythes à opposer aux premiers. C'est ce travail de lente déconstruction qui sera mené au Rwanda, parfois inconsciemment, mais le plus souvent par de savants calculs de stratégie politico-idéologique. Et comme le travail de sape est bien plus rapide que celui de l'édification, cinquante ans vont suffire pour faire s'effondrer l'œuvre de plusieurs siècles.

## **L'IMPORTATION D'UN « DÉLIRE RACIAL » PAR L'OCCIDENT**

L'aventure colonialo-missionnaire, en atteignant le Rwanda, porta un autre regard sur la société du pays, un regard racial d'une extrême gravité vu les conséquences désastreuses qu'il allait engendrer ultérieurement. De ce regard découle la déconstruction de la nation rwandaise à travers un patient travail de déconstruction de ses mythes, de ses croyances et de son organisation sociopolitique : un véritable génocide culturel, en un mot. On peut suivre à la trace les étapes de ce démantèlement systématique.

### **L'état du racisme occidental de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle**

Le racisme anti-noir apparaît en Europe dès le XVIII<sup>e</sup> siècle avec des philosophes comme Voltaire, Hume et Hegel. La théorie de l'histoire de ce dernier est éloquente : « le nègre vit dans l'immédiateté naturelle et à son individualité sans l'idée d'un Dieu absolu et spirituel [...] en deçà du bien et du mal » (Balibutsa, 2000 : 190-191).

16. Hutu, Tutsi et Twa n'étaient pas des identités coulées dans le béton. En acquérant du gros bétail en quantité appréciable, un Hutu pouvait devenir Tutsi. En perdant son cheptel, un Tutsi pouvait devenir Hutu, car il s'adonnait alors au travail de la terre. La mobilité des Twa était plus difficile, mais il y a eu au moins un cas connu où un Twa a été anobli et est devenu Tutsi.



Mais c'est à la fin XIX<sup>e</sup> siècle que triomphe le racisme à travers l'anthropologie diffusionniste et des écrits comme l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau (1853). C'est la version hamitique de ce théoricien du racisme qui a été appliquée au Rwanda. Pour mémoire, le concept hamitique ou chamitique remonte à la Genèse, le livre le plus ancien de la Bible. Dans les chapitres 9 et 10 de ce livre, il y est en effet question de la malédiction de Cham (Ham), l'un des trois fils de Noé, pour s'être moqué de son père qu'il avait trouvé ivre et nu, couché dans sa tente. Le patriarche aurait condamné le fils indigne à devenir «l'esclave des esclaves de ses frères» (Gn 9, 18; 10, 1).

Comment le mythe hamite d'origine qui a longtemps justifié la malédiction du Noir, sa discrimination et son esclavage dans le monde a-t-il fini par subir une revalorisation qui le place en parallèle avec le mythe aryen de supériorité raciale ? La transformation, astucieuse, est l'œuvre, comme il est dit plus haut, du comte Arthur de Gobineau. Dans l'*Essai sur l'inégalité des races*, il développe comme hypothèse qu'«à l'origine, les Chamites étaient des blancs et [que] ce sont eux qui ont été les premiers conquérants. La malédiction que la Bible fait porter sur Cham et sa descendance n'est que d'ordre moral et ne concerne que Canaan<sup>17</sup>.» Nous retrouvons ici la polyvalence de ce récit symbolique qu'est le mythe. Dès qu'on tente de l'interpréter à la lettre, on peut lui faire dire tout ce qu'on veut et même le contraire de ce qu'il voulait dire au départ. Ainsi, malgré la flétrissure initiale, les Chamites revalorisés par Gobineau, grâce à l'énergie empruntée «au trésor des forces particulières à la "nature blanche" purent fonder beaucoup de vastes sociétés» (Balibutsa, 2000 : 202). Postulant l'origine caucasique de ces conquérants, Gobineau, en les faisant passer par les voies du métissage avec les Noirs, leur assigne la création des civilisations de l'Asie Mineure et de l'Afrique de l'Est jusque chez les Cafres.

Au Rwanda, cette consécration hamitique dura environ cinquante ans, depuis les années 1900 qui virent s'établir colons et missionnaires jusque dans les années 1950 où les premiers clivages entre la colonisation et l'élite tutsi commencent à se manifester. La deuxième phase, celle de la victimisation et du rejet du hamite-tutsi, prend alors le relais et va durer à son tour un peu moins de cinquante ans si l'on considère

17. Canaan est l'ancêtre des Palestiniens. Le récit biblique réinterprété fournirait-il l'une des clés du conflit israélo-palestinien ? On sait en effet que le mythe biblique reste présent dans cette confrontation.



que la prise du pouvoir par le Front patriotique rwandais (FPR) en 1994 et la mise sur pied d'un gouvernement d'union nationale mettaient fin, du moins officiellement, au contre-mythe bantou-hutu.

### **L'histoire d'une « fascination »**

Nous avons vu la fascination exercée sur les explorateurs et missionnaires par l'organisation du royaume rwandais avec sa vie de cour aristocratique et raffinée, sa structure pyramidale, sa religion monothéiste, etc. Selon le racisme alors en vogue en Europe, toute cette civilisation ne pouvait pas être l'œuvre de nègres en plein centre de l'Afrique. Il fallait une origine blanche qu'ils se hâtèrent de trouver dans l'aristocratie tutsi. De là à en faire des conquérants tard venus d'Abyssinie (XV<sup>e</sup> siècle) avec leurs vaches à longues cornes, il n'y avait qu'un pas vite franchi. La théorie devait postuler une arrivée récente, car s'ils étaient restés trop longtemps avec de vrais nègres, ils auraient perdu les qualités de la race blanche manifestées par cette organisation politico-sociale avancée. Et toute la société rwandaise allait depuis être lue à la lumière de ces prémisses dont les recherches ultérieures allaient prouver la fausseté. Les éléments de cette « fascination » outre l'organisation sociale, ont emprunté la voie facile du stéréotype axé sur :

- la haute taille des seigneurs tutsi, leur finesse de traits, leur réserve hautaine et leur intelligence ;
- la vie pastorale avec des vaches à longues cornes semblables aux images vues dans les tombeaux égyptiens. Une vie jugée supérieure à celle des agriculteurs hutu.

Les conclusions de cette projection pseudo-scientifique furent ex-péditives :

- les Tutsi sont les vrais créateurs de la civilisation trouvée en place ;
- les Tutsi sont donc forcément d'origine blanche puisque les vrais nègres sont incapables d'une telle performance ;
- les Tutsi sont, comme les colonisateurs, des blancs, mais métissés pour être longtemps restés avec des Noirs. Ils sont par là inférieurs aux vrais blancs mais supérieurs aux races nègres authentiques.

La deuxième conclusion de même nature fut que, puisque les Tutsi étaient des blancs à peau noire, ils devaient commander en vertu du

principe de la domination raciale devenue la vulgate de l'Occident. D'où la suppression de la triple chefferie traditionnelle en faveur d'un seul chef toujours tutsi (loi Morteau de 1926) ainsi que l'accès aux meilleures écoles et aux meilleures charges administratives.

Le mythe de Gihanga qui postule la fraternité des Rwandais à travers leurs ancêtres éponymes (Gatwa, Gahutu, Gatutsi) fut donc relégué au rang des affabulations sans aucun fondement puisque les groupes humains du pays étaient d'origines totalement différentes. De même, le roi qui se disait au-dessus des groupes fut proclamé roi tutsi.

L'établissement des cartes d'identité, avec mention « ethnique » pour mieux contrôler cette vision raciale de la société, empêcha désormais les mutations sociales existaient auparavant. Et pourtant, les Rwandais avaient leur propre façon de justifier leurs différences comme l'indiquent ces deux proverbes :

- *Inda ibyara mweru na muhima* : Le même sein (peut) engendrer le *muyiru* (déformé en *mweru*) et le *muhima* (en Ankole, *muyiru* correspond au Hutu rwandais tandis que *muhima* correspond au Tutsi). D'où aucun problème de fraternité basé sur des aspects somatiques.
- *Abana bavuka ari bamwe hakarera inka* : Les enfants naissent les mêmes et c'est la vache qui éduque (qui les différencie). Autrement dit, les Rwandais se référaient aux lois de la génétique et aux règles de l'alimentation pour expliquer les différences somatiques, ce qui était bien plus logique que les élucubrations raciales des théories ci-dessus mentionnées.

### **Le Saint-Esprit souffle en tornade sur le Rwanda : le tsunami de la christianisation**

L'expression « le Saint-Esprit souffle en tornade sur le Rwanda » est empruntée aux rapports des missionnaires dans les années 1947, après la consécration du Rwanda au Christ-Roi par le roi Mutara II Rudahigwa, le dernier roi du Rwanda qui ait régné. Le peuple rwandais adhéra en masse à la nouvelle religion en suivant l'exemple donné par son roi. La satisfaction traduite par cette expression prouve que les missionnaires étaient parvenus à leurs fins de destruction des croyances traditionnelles du Rwanda pour instaurer le christianisme. Voyons quel travail de sape avait alors été accompli depuis la fondation de la première mission en 1900 :

- Le remplacement d’Imana par Mungu. Le Dieu chrétien semble innocent, car c’est le même monothéisme qui continue. Mais Mungu, nom étranger swahili signifie un Dieu universel qui n’est pas Imana du Rwanda, un Dieu qui aime ce pays de façon particulière. C’est un Dieu étranger imposé par des étrangers et donc incapable d’assurer immédiatement la même adhésion de cœur. Est-ce l’une des raisons pour lesquelles le christianisme ne semble pas avoir pris assez de racines au Rwanda pour dissuader la population du pays à se livrer aux pires excès criminels jusqu’aux pieds des autels ? La question reste ouverte<sup>18</sup> ;
- Le bannissement du médium Lyangombe, jugé trop païen, et du culte des ancêtres avec lequel il entrait en symbiose ;
- L’imposition d’une religion de salut individuel qui évacue les alliances communautaires traditionnelles. Pour être baptisé, il fallait non seulement renoncer aux rites et aux tabous qui maintenaient la cohésion sociale (*Kiliziya yakuye kirazira*<sup>19</sup>) mais également répudier ses femmes. Dans cette société polygame, c’est une véritable rupture d’alliances familiales et sociales jadis fortes et multidimensionnelles ;
- La désacralisation de la fonction royale et l’encouragement de la désobéissance civile. Le roi Musinga ne voulant pas se faire baptiser, les missionnaires ont ruiné son autorité auprès des nouveaux baptisés et ont fini par le faire détrôner. De même, la fonction de grand-prêtre détenue par le roi lui a été usurpée par les prêtres, désormais seuls intermédiaires entre le peuple et la divinité. Les mages détenteurs du code royal ésotérique furent taxés de sorcellerie ;
- La christianisation forcée : après avoir obtenu le baptême du roi Mutara II à son corps défendant, tous les notables, pour garder leurs postes, furent obligés de suivre la même voie ;
- La dépréciation, voire le mépris, des autorités traditionnelles : il n’était pas rare que le curé blanc gifle le chef local ou lui refuse publiquement la communion pour l’humilier auprès de ses sujets. Le geste était souvent motivé par le fait que le chef avait failli de manifester envers le curé le respect qu’il exigeait de lui.

18. Avec le concile Vatican II, il fut de nouveau permis d’appeler Dieu Imana. Mais le mal était déjà fait.

19. *Kiliziya yakuye kirazira* peut se traduire par « L’Église a aboli les tabous ». Cela signifiait pour le Rwandais que tout devenait permis.

La conjonction et l'interpénétration de l'idéologie raciale gobiennienne et de l'idéologie missionnaire de christianisation ont donc fini par ébranler de force les fondements culturels de la nation rwandaise par la destruction de ses mythes et croyances. Le plus grave cependant, c'est que les Rwandais allaient prêter eux-mêmes main-forte à cette entreprise ravageuse.

### **La réappropriation des mythes raciaux par les élites rwandaises**

Durant la colonisation, l'aristocratie tutsi goba le mythe hamite et se prit à penser à sa supériorité naturelle sur les autres. Les écrits de l'époque, notamment ceux de l'abbé Kagame, reprennent le mythe hamite. Le mythe du Blanc tout puissant et infaillible a fait son effet sur les âmes rwandaises.

Mais à partir des années 1950, au moment où l'Afrique était agitée par la fièvre de réclamation des indépendances née de la conférence de Bandoeng (1955), la fascination du hamite se mue peu à peu en rejet. Les élites tutsi avaient mordu à l'hameçon du nationalisme international fortement soutenu par la Russie et les autres pays communistes et exigeaient l'indépendance du Rwanda. Les missionnaires Pères Blancs et les administrateurs coloniaux ulcérés changent alors d'alliance et s'attellent à l'élaboration d'un contre-mythe bantou-hutu. Tous les attributs positifs du Hamite furent inversés en défauts : rusé, dominateur, paresseux, etc. ; tandis que la dépréciation antérieure du nègre bantou (hutu) fait place à la louange du bon peuple majoritaire, honnête et travailleur, victime de la féodalité du Tutsi minoritaire.

Les élites hutu s'engouffrent avec fureur dans ce nouveau piège qui leur apportait, il est vrai, des avantages politiques que la colonisation leur avait refusés auparavant. Ces nouveaux leaders s'emparent alors, point sur point, des thèses gobiennes en les subvertissant. Le Hamite tutsi devint non plus un porteur de civilisation, mais un conquérant cruel et étranger venu voler aux vrais autochtones leur terre du Rwanda. Par conséquent, cet intrus devait accepter de vivre comme un citoyen de seconde zone ou alors retourner chez lui en Éthiopie par la voie la plus rapide, c'est-à-dire la rivière Nyabarongo (à l'état de cadavre !).

Commence alors la gestion raciale de la société rwandaise par le MDR-Parmehutu dès 1961 et, plus tard, par le MRND et autres CDR qui va s'étaler sur près de 40 ans : un long calvaire pour les Tutsi, ponctué de pogroms, d'exils et de nombreuses autres humiliations qu'il serait trop long de décrire ici. Le génocide de 1994 est le couronnement de ce parcours.

Le génocide a donc été rendu possible par un matraquage idéologique auprès des jeunes générations. Si, en 1959, il y a eu des pogroms de Tutsi, le génocide n'était pas possible, car les barrières socioculturelles n'étaient pas encore entièrement détruites. Les jeunes qui ont commis le génocide en 1994 ne savaient plus rien des relations traditionnelles entre Hutu et Tutsi que ce que leur avait enseigné une longue propagande politique haineuse: ils étaient comme des chiens dressés pour détester et tuer.

## CONCLUSION

L'objet de notre réflexion visait à montrer que toute société suffisamment élaborée, à l'instar de la nation rwandaise avant la colonisation, fonde son équilibre sur les mythes et les croyances. Ce sont eux qui, par un discours souvent symbolique, expliquent les origines lointaines et prestigieuses des nations, de la fierté des peuples, de l'éthique qui détermine leur destin communautaire. Les mythes et croyances sont donc la Bible dans laquelle les communautés puisent le dogme des alliances entre les groupes qui les composent et de l'indissociabilité du tissu social élaboré pendant des siècles dans les limites d'un territoire donné et d'une population qui porte un nom ethnique<sup>20</sup>.

La plus grande catastrophe pour un peuple est le démantèlement de toute cette mémoire nationale qui le laisse désemparé, privé des références culturelles qui assuraient sa cohésion. À partir du moment où une telle rupture survient, tout devient alors possible y compris l'apocalypse d'un génocide comme cela a été le cas au Rwanda.

Dans toute société existe des tensions larvées ou ouvertes. L'habileté d'une gestion politique responsable est d'établir des mécanismes susceptibles de désamorcer ces tensions sociales et d'assurer la paix et l'harmonie au sein des communautés. La monarchie rwandaise, même si elle avait les défauts d'un régime aristocratique, avait su assurer ces équilibres. La colonisation occidentale, en projetant sur notre pays sa vision d'un racisme délirant, a joué un rôle de puissant catalyseur qui a fait voler en éclats tout l'édifice, toujours relativement fragile, des multiples relations tissées pour construire une communauté de mémoire. Ce faisant, elle a commis un véritable génocide culturel qui a fait le lit de nombreux désordres dans nos sociétés. Le génocide de 1994 au Rwanda est le fruit de ce vide des valeurs.

---

20. Ethnique: ici dans son sens vrai d'ethnie-nation et non dans le sens rwandais perversi.

Aujourd'hui cependant, des penseurs européens ont beau jeu d'expliquer que le génocide des Tutsi du Rwanda est le résultat d'antagonismes tribaux millénaires dont on voit l'exemple partout en Afrique. Ce n'est pas honnête comme le sont la plupart des alibis nés du besoin de masquer les dérives des dominations mal pensées. Mais il est vrai que notre propre responsabilité en tant que peuple reste écrasante.

Mais il est inutile de rester à pleurer sur les ruines d'un passé tragique. Après l'inévitable, la tâche la plus urgente pour notre pays consiste à trouver des voies de sortie d'un antagonisme qui a risqué d'annihiler son existence même en tant que nation. Nul doute que ces voies sont nombreuses et couvrent pratiquement tous les domaines de la vie sociopolitique et économique du pays.

Toutefois, l'impératif le plus urgent, à mon avis, est de redonner au pays un socle culturel pour la revisitation des mythes et croyances sur lesquels sa foi, ses valeurs, ses convictions, ses respects et craintes étaient fondés. Bien entendu, on ne peut plus revenir au *statu quo ante*. Car l'Occident est passé et nous a imposé ses propres mythes et croyances dont nous ne pouvons plus nous détacher. Les mythes du Blanc appartiennent en effet, désormais, à une culture mondiale de par la fondation d'un empire universel dominé par l'Occident depuis le XV<sup>e</sup> siècle et qui a connu son apogée aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

Cependant les mythes et croyances originels des peuples ont toujours la vie dure et continuent, envers et contre tout, à diriger le comportement des gens malgré les coups de boutoir des idéologies divisionnistes importées et soutenues par des classes politiques nationales égoïstes et sans scrupules. La fraternité prônée par Gihanga reste agissante car, même après l'océan de sang qui aurait dû les séparer, Hutu et Tutsi se marient encore entre eux après le génocide. Ils renouent lentement des amitiés et certains osent reconnaître leurs torts et déplorer la rupture de notre culture qui a rendu le crime des crimes possible.

Toute société, en fait, connaît des conflits latents qui peuvent devenir plus ou moins graves selon la façon dont on les gère. On peut poser comme hypothèse qu'un État est toujours capable de gérer les conflits de sa société pourvu qu'il y mette les moyens *ad hoc*, humains et matériels.

Le cataclysme rwandais, comme les autres, peut donc être surmonté. Il appartient à un moment de l'histoire qui est en voie d'être dépassé : colonisation et décolonisation, guerre froide, bouleversements

socio-économiques et idéologiques lors du contact avec le monde occidental. Il y a lieu d'amorcer aujourd'hui, lucidement, à la faveur de la nouvelle donne mondiale (fin de la guerre froide, mondialisation, etc.), un nouveau moment de l'histoire en corrigeant les défauts du passé, notamment à travers l'implantation de nouveaux mythes modernes pour épauler le mythe fondateur de Gihanga. Ces nouveaux mythes ont pour nom la démocratie, la culture de la paix, le respect des droits de l'homme et bien d'autres. Bien interprété, le mythe de Gihanga qui fondait une fraternité entre les Rwandais peut également continuer à projeter les mêmes idéaux rassembleurs contenus dans ces concepts humanitaires.

Le véritable défi ne réside plus, en fait, que dans la volonté d'adhésion à ces valeurs par les responsables politiques du Rwanda et leur capacité de les vendre au peuple pour atteindre les enjeux de paix, de réconciliation nationale et de développement.

Il est notoire que la colonisation occidentale a détruit les fondements des sociétés africaines. Les conséquences n'ont cependant pas été les mêmes chez tous les peuples. Le Rwanda semble avoir été le plus grand sacrifié au cours de ce long passage à travers un tunnel sombre dont nous ne voyons même pas encore le bout. Au colonialisme a succédé le néocolonialisme et l'aventure missionnaire est restée pratiquement inchangée.

Bien plus, pour mieux parvenir à leurs buts, la propagande politique de la I<sup>re</sup> et de la II<sup>e</sup> République s'est employée à falsifier l'histoire du Rwanda et a refusé de corriger les aberrations aujourd'hui rejetées par la science comme la théorie fantaisiste des migrations préconisée par les premiers colons et les missionnaires. Aujourd'hui, les découvertes archéologiques nous révèlent en effet que la coexistence de l'agriculture et de l'élevage du gros bétail remonte autour du I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ. La légende du Tutsi apparaissant au Rwanda tard au XV<sup>e</sup> siècle de notre ère à la tête de ses vaches à longues cornes ne tient donc plus la route. Mais l'idéologie « hutuisante » – que partagent d'ailleurs certains milieux occidentaux qui l'ont portée sur les fonts baptismaux – a refusé ces évidences pour continuer à semer la zizanie au sein du peuple rwandais.

La région du Rift Valley et des Grands Lacs africains étant le berceau de l'Humanité, pourquoi ne pas inverser le sens des migrations ? Pourquoi le mélange de types humains façonnés par des environnements, des métiers et des alimentations différents ne se serait-il pas



brassé dans ce berceau pour ensuite se répandre ailleurs, monter vers l'Abyssinie, l'Égypte, etc., et non le contraire ? C'est d'ailleurs cette thèse que soutient le savant sénégalais Cheikh Anta Diop. Quoi qu'il en soit, ces supputations migratoires ne peuvent résoudre l'épineux problème rwandais. L'idéal serait de revenir au vieux mythe de Gihanga qui unissait si bien les groupes humains peuplant le pays. À défaut de ce retour en arrière vraisemblablement malaisé à cause des ruptures historiques, la démocratie, ce mythe moderne d'harmonie sociale et de coexistence pacifique, pourrait peut-être jouer le même jeu.

## BIBLIOGRAPHIE

- ACTES DU COLLOQUE DU CERUKI (1979), *Lyangombe, mythe et rites*, Bukavu, Éditions du CERUKI.
- BALIBUTSA, M. (2000), *Une archéologie de la violence en Afrique des Grands Lacs*, Libreville, Éditions du CICIBA.
- CHRÉTIEN, J.-P. (1999), «Mythes et stratégies autour des origines du Rwanda (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). Kigwa et Gihanga, entre le ciel, les collines et l'Éthiopie», dans J.-P. CHRÉTIEN et J.L. TRIAUD (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.
- COLLECTIF (1991), *Les relations interethniques au Rwanda à la lumière de l'agression d'octobre 1990. Genèse, soubassements et perspectives*, Ruhengeri, Éditions universitaires du Rwanda.
- COQUIO, C. (2004), *Rwanda. Le réel et les récits*, Paris, Belin.
- DEL PERUGIA, P. (1970), *Les derniers rois mages*, Paris, Gallimard.
- ELIADE, M. (1988), *Myths, Rites, Symbols*, New York, Harper & Row.
- FREUD, S. (1979), *Totem et tabou*, Paris, Payot.
- KAGAME, A. (1972), *Un abrégé de l'ethnohistoire du Rwanda*, Butare, Éditions universitaires.
- KAYISHEMA, J.-M. (1997), *Le rituel dans le théâtre épique africain inspiré des épopées de Chaka, de Soundjata et de la légende de Samory*, Thèse de doctorat, Université Laval.
- KAYISHEMA, J.-M. (2005), «Mythes et croyances au cœur du génocide de 1994 au Rwanda», dans *Le génocide de 1994. Idéologie et Mémoire*, Butare, Éditions universitaires du Rwanda, p. 38-68.
- KENYATTA, Jomo (1973), *Au pied du Mont Kenya*, traduit de l'anglais par P. Balta et G. Marcou, Paris, Maspero.
- KOMBANA, S., et MOUNTALI, G. (1983-1984), *Histoire démographique. Concept d'ethnie — recherches diverses*, Enseignement de recherche 1983-1984 sous la direction de Catherine Coquery Vidrovitch, Groupe de recherche Afrique Noire, cahier n° 8, publié avec le concours de l'Université Paris VII.
- MAISONNEUVE, J. (1988), *Les rituels*, Paris, PUF.



- MANIRAGABA, B. (1991), «Le mythe des fils de Gihanga ou l'histoire d'une fraternité toujours manquée», dans F.X. BANGAMWABO *et al.*, *Les relations interethniques au Rwanda à la lumière de l'agression d'octobre 1990*, Ruhengeri, Éditions universitaires du Rwanda, p. 61-129.
- MUZUNGU, B. (1981), *Le Dieu de nos pères*, I, II, III, Bujumbura, Presses Lavigerie.
- NOTHOMB, D. (1969), *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Washington, Éditions Lumen Vitae.
- RUTEMBESA, F. *et al.* (2003), *Rwanda. Identité et citoyenneté*, Butare, Éditions de l'Université nationale du Rwanda.
- SEMELIN, J. (2003), «Éléments pour une grammaire du massacre», dans *Extrait du Débat*, n° 124, mars-avril, p. 154-170.
- SEMUJANGA, J. (1998), *Récits fondateurs du drame rwandais, discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan.
- TEMPELS, P. (1949), *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine.
- VANSINA, J. (1962), *L'évolution du royaume rwanda des origines à nos jours*, Bruxelles, ARSOM.
- VANSINA, J. (1972), *La légende du passé. Traditions orales du Burundi*, Tervuren, AMRAC.



*Danseuse.* Huile sur toile, 100 × 41 cm.

*This page intentionally left blank*

# Par-delà l'innommable, la littérature. *La phalène des collines* de Koulsy Lamko

*Josias Semujanga*

## RÉSUMÉ

Cette étude vise l'analyse de *La phalène des collines* en partant de l'hypothèse suivante : un texte littéraire se manifeste sous forme de double *procès esthétique* et *axiologique* dans lequel deux isotopies opèrent de manière solidaire. De type sémio-narratif, l'*isotopie littéraire*, qui engendre le *procès esthétique*, convoque les figures à connotation littéraire (genres, motifs, formes, etc.) et rattache le texte à un lieu discursif appelé « littérature » ou « art ». Un tel parcours isotope atteste de l'*intentionnalité esthétique* susceptible d'être analysée en quantité et en qualité. Parallèlement, une *isotopie référentialiste et idéologique*, qui articule le texte à un ancrage social et historique (onomastique, chronotopes, discours spécialisés, etc.), se met en place sous forme de *procès axiologique* et pose le rapport nécessaire entre un sujet écrivain et le monde représenté. Dans un premier temps, on analysera le *procès esthétique* du roman en notant tous les procédés littéraires — intertextualité, symbole, thèmes et motifs stéréotypés, convocation des idéologies du discours social en amont du génocide — et, dans un second temps, la *dimension axiologique* portera sur l'évaluation des narrateurs et des pratiques sociales dans une posture énonciative éthique. Jusqu'où peut-on dire que le texte littéraire, tout en parlant

du *social*, ne saurait s'y réduire, puisque son *intentionnalité* est d'être d'abord *littéraire* ?

La masse immense du viol, fleur multicolore et exotique, s'épanouit dans la pièce. Ce qui peut être nommé restait modeste, basement soumis à la raison, à côté de l'innommable.

Piotr Rawicz (1961 : 139)

## **DE L'ÉVÉNEMENT AU CORPUS LITTÉRAIRE OU POURQUOI DIRE L'INDICIBLE**

Ces mots de Piotr Rawicz en exergue rappellent que, par son ampleur, sa mécanique et sa sinistre singularité, l'horreur du génocide, comme un choc immense, ébranle, dans une large mesure, la pensée humaine. Partout où le génocide est survenu, son intensité, sa nature et sa réalisation ont dépassé les limites spirituelles et intellectuelles de l'humain. Aussi est-il largement considéré comme un obstacle indépasseable opposé aux facultés humaines de penser, d'imaginer, de symboliser. Ce qui se traduit par une série de postures qui, toutes, manifestent une impossibilité pour les hommes à aborder des actes aussi monstrueux. Derrière ces postures critiques se retrouve la question fondamentale de savoir dans quelle mesure l'expérience du génocide est dicible et transmissible. Par le titre de cet article, on soutient qu'au-delà de l'horreur, la fiction trouve des artifices pour dire le génocide dans sa radicalité plus que ne le ferait la philosophie, la théologie, l'histoire ou la sociologie. Après la libération du Rwanda, le 16 juillet 1994, avec la prise de la ville de Gisenyi par les maquisards du Front patriotique rwandais, une littérature allait naître, non sans interrogations et appréhensions, sur les décombres du régime ignoble du général Habyarimana. Romanciers, journalistes, témoins, cinéastes décrivent avec une tonalité prodigieuse l'horreur vécue par les Tutsi sous le régime du *Hutu Power*, expérience de déshumanisation qui ne va pas sans rappeler les horreurs nazies. Peut-on encore écrire après Auschwitz ? La question revient comme un leitmotiv sous la plume de maints auteurs chaque fois qu'il est question de la fiction du génocide. Cependant, entre le silence postulé par l'interdit d'Adorno et la nécessité de raconter, de Boubacar Boris Diop (2000) à Yolande Mukagasana (1997), en passant par Gil Courtemanche (2000), du récit

de témoignage au roman, les formes d'une littérature en lutte avec l'indicible sont déjà notables quinze ans après le génocide. Si de nombreux récits de témoignage écrits ou filmiques sur le génocide du Rwanda ont été publiés, par contre, les textes de fiction sont plutôt rares. Parmi les plus importants en quantité et en qualité, on peut noter les récits publiés dans le cadre du projet Festafrica qui a réuni, en 1998, des écrivains africains de langue française pour un séjour d'écriture sur les lieux des massacres. Ils sont allés sur les lieux de la mort puisque, intuitivement, ils sentaient que la compréhension profonde d'un génocide exige la connaissance intime des lieux du crime. Les corps ont été déterrés des fosses communes où ils avaient été brutalement jetés. Ils ont été mis sur des étals, dans des bâtiments publics, où ils ont l'air d'être figés là par la mort. Ces lieux sont destinés à être les mémoriaux de ce dernier génocide du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Ils ont alors écrit sur le Rwanda, puis ont publié des textes de fiction qui témoignent de l'horreur du carnage dont les traces sont inscrites dans les mémoriaux érigés à travers le pays sur les lieux des massacres. Il s'agit d'un acte de témoignage visant à conserver la trace réelle, corporelle, de l'horreur semée en trois mois, entre avril et juillet 1994, dans tout le pays, tout aussi bien par l'armée, la police et les politiciens que des hommes et des femmes, citoyens ordinaires et voisins des victimes. Grâce à ce projet, des écrivains africains se sont enfin exprimés sur le génocide du Rwanda, après être restés longtemps silencieux<sup>2</sup>.

*La phalène des collines* s'ouvre sur une pensée de l'auteur sur l'usage de la mémoire du génocide, comme s'il se demandait intérieurement à quoi servaient des récits sur une telle horreur. Dès le paratexte, il affirme sans ambages sa position pour la relation d'un tel passé aussi sombre et douloureux pour espérer et rêver un futur radieux et agréable. Ne proclame-t-il pas ainsi son *credo* dans l'humain malgré les images funestes du passé : « Je crois en la Vie » (p. 7). Malgré la douleur et le doute passagers, Lamko dit le génocide pour

1. Il convient également de noter que ces écrivains se sont inscrits dans le projet de l'État rwandais post-génocide, projet visant à garder les restes des corps à la vue du monde. Ce choix de mémoire peut surprendre, car il ne correspond pas à la représentation rwandaise de la mort d'avant le génocide. On peut réagir différemment face à ces sanctuaires. Mais l'important pour les visiteurs et les Rwandais eux-mêmes est de voir ces restes de corps anéantis pour que l'oubli ne submerge pas de sitôt les horreurs subies par les victimes. Ici le regard accablant de ces ossements sur la face du monde est plus fort que les mots utilisés pour raconter les horreurs. À ce moment, c'est impossible de nier. Des lieux, comme l'église de Nyamata, celle de Ntarama ou l'école technique de Murambi, sont d'une extrême pesanteur.
2. Une partie de cette réflexion a été publiée dans *Le Génocide, sujet de fiction ?* (Semujanga, 2008). Ici l'analyse adopte un point de vue différent et intègre d'autres éléments.

en faire une mémoire *exemplaire* susceptible de servir l'idée de la fidélité en l'homme malgré la barbarie. Le chaos a été possible suite à la désorganisation sociale découlant de forces du mal rongéant le Rwanda et l'Afrique depuis la colonisation. Avec les gens dotés de forces du bien, la vie est non seulement possible, elle est aussi bonne à vivre. Vive la vie, vive l'amour, lance le narrateur à sa bien-aimée : « À Valentine Rugwabiza Bucagu, l'amie, je dédie cette logorrhée, fruit des paysages de douleurs, de doutes, de rires et d'espoirs que nous avons arpentés ensemble sur la destinée humaine, l'Afrique ». Avant de lancer un hymne à sa bien-aimée par les mots mêmes du poète et chanteur Francis Cabrel : « Tout ce que j'ai pu écrire, je l'ai puisé à l'encre de tes yeux » (p. 9), le narrateur annonce son intention de raconter l'horreur du génocide, mais, en même temps, il proclame son amour du monde comme l'éloge de la beauté. C'est sur cette note de confiance que repose toute la posture éthique de ce roman. Ce principe de confiance est à la base de toutes les réflexions sur le mal du génocide et pose les bases de la vie sociale après le chaos.

Après avoir rassuré le lecteur par ce credo en la vie, le narrateur procède à une interrogation indirecte sur le mal humain dans sa forme radicale, celle du génocide, en se posant à la fois la question de la violence et celle de sa transmission par les mots. Entre le témoignage de la narratrice et l'essai sur le mal, les forces du bien et les forces du mal sont en lutte dans ce récit de l'innommable. Sur le plan du récit, la question du témoignage oblige un genre approprié. Lequel ? À travers trois personnages — la Reine, narratrice principale du récit, sa nièce Pelouse et destinataire du récit, et Muyango, le poète —, le roman livre au lecteur ses interrogations et ses réponses. Pour la nièce, la question pourrait se ramener au genre policier. Qui a tué la Reine, ma tante ? Et où ? La réponse fictive oblige l'existence d'un témoin crédible ou idéal, c'est-à-dire celui qui a vécu la violence de la torture et de la mort dans sa chair. Ainsi se justifie le choix du genre fantastique ou magique permettant le témoignage de l'âme ou le *muzimu* de la Reine. Vient alors une autre question non moins intéressante de la raison d'être du témoignage. Voilà les questions fondamentales du roman.

Cinq ans après le génocide, Pelouse, qui a vécu en exil depuis sa naissance, arrive au Rwanda accompagnant une mission d'enquête occidentale, composée de dix Européens « scribouillards » et dirigée par un spécialiste « aux bajoues d'opulence ». Pelouse veut savoir où se trouve la dépouille de sa tante. Le groupe visite une église-cimetière-

musée classée «douzième site du génocide» et s'attarde devant le corps talqué d'une femme, une croix plantée dans le sexe. Pelouse ne sait pas encore que cette dépouille est celle de sa tante. Qui va l'en informer? Et comment? La Reine y répond elle-même. Autour de la délégation voltige une phalène, réincarnation de la victime, qui reconnaît en Pelouse l'une de ses nièces vivant en exil au moment de la tragédie. Contre le travestissement de l'histoire possible par les spécialistes, la phalène décide de dire toute la vérité en racontant le plus fidèlement possible l'histoire de son assassinat et celle de son sexe! Elle conteste toutes les valeurs en cours dans la société comme la supercherie du discours de l'expert. Elle n'explique pas. Elle raconte. Elle assume la subjectivité de son témoignage. Elle se présente :

Moi, je suis désormais une phalène, un énorme papillon de nuit aux couleurs de sol brûlé. Je ne suis née ni d'homme, ni de femme, mais de la colère. J'ai surgi d'un néant de fantôme et d'une dépouille sèche de femme anonyme au milieu d'autres cadavres amoncelés dans une Église-musée-site du génocide. Avant le chaos, l'univers entier me connut et m'adula. J'avais vécu dans la chair d'une authentique Reine: « Celle du milieu des vies » (p. 14).

On reconnaît l'histoire de la Reine, femme sexagénaire qui, en fuyant les massacres du pays, échoue dans une église où elle est accueillie par un père de l'Église, l'abbé Théoneste, qui l'assomme, la viole à plusieurs reprises avant de lui enfoncer une énorme croix de bois dans le vagin. Elle est la femme talquée de l'église. Narratrice principale du roman, la phalène tourne autour de ces personnages, et notamment de Pelouse, qui découvre peu à peu la réalité d'un pays où flotte encore, cinq ans après, l'odeur de la mort, où le fleuve Nyabarongo qui avait toujours porté la vie charrie, depuis ce mois d'avril fatidique, la mémoire de l'horreur. À la recherche du corps de sa tante, Pelouse est accueillie au café de la Muse, repaire de personnages à la dérive. Épiphanie qui a vu mourir son mari et ses enfants brûle son reste de vie dans une existence sans foi ni loi, contre toute morale conformiste dans une sorte de philosophie de la survie.

Par ailleurs, *La phalène des collines* se lit comme un chef-d'œuvre d'écriture dans lequel les accents contradictoires se rencontrent et s'entrechoquent à travers les images et les évocations *transculturelles* et *transtextuelles*. En effet, le thème de la danse macabre dans la pure tradition chrétienne occidentale, très lisible dans la scène du viol, rejoint celle de la femme, réceptacle de la vie, dans l'imaginaire rwandais. Tel un hymne à la vie sur fond de cadavres, le roman insiste sur la résilience du drame par la poésie et l'amour. Aussi un tel message



est-il symboliquement porté par Muyango, poète et fou surnommé le crâne-fêlé: «Laisse plutôt à la vie nouvelle tapie dans le bourgeon, une goutte de sève, un rayon de soleil ! Redresse-toi et recommence. Tu es la vie têtue qui veut vivre parmi les autres vies» (p. 150). Au lieu du dénombrement macabre des morts, Koulsy Lamko cherche à comprendre la douleur de ses personnages à partir de leur souffrance. Il évoque, sur le même thème, les propos de Jacques Delcuvelerie (2004) au sujet du théâtre Groupov: «Au cours de ce périple, nous prîmes conscience du fait que [...] la question de la vérité était le plus souvent posée à partir du sens ou du non-sens de la *souffrance humaine*» (p. 138). La Reine y répond elle-même. Elle oppose à la figure absolue du mal celle de la transcendance du bien. Elle dit la vérité de son drame afin que la nouvelle vie émerge du chaos. Son témoignage, cru, violent, se veut réponse aux puissances du mal par le triomphe du bien. Aussi, quand elle aura fini de transmettre la sagesse des mânes des ancêtres à sa nièce Pelouse, elle retrouvera le repos éternel. Tel est le message de la dernière scène du roman dans laquelle Pelouse fait l'amour avec Muyango, le poète, dans un cimetière.

## **DU VIOL DE LA FEMME COMME SYMBOLE DU CANNIBALISME COSMIQUE**

La mort et la violence sont associées à l'église et à la femme. Ce sont des lieux et des figures symboliques dont le réseau signifiant sous-tend tout le roman. Tout d'abord, on lit aisément dans le roman le mythe ancien d'un Dieu assoiffé de sang dont l'inquiétante menace pèse sur les humains et ensuite le motif du Mal comme châtiment venant de Dieu. Est-ce le sacrifice d'une vie pour obtenir la clémence des dieux dont il s'agit dans la mort donnée à l'Église, en 1994, au Rwanda? Ce serait alors un retour au paganisme ancien, alors que la tendance générale dans l'histoire des religions aura été de circonscrire le cannibalisme dans l'interdit puisqu'il était devenu trop coûteux en vies humaines et peu gratifiant pour l'homme. Depuis la rébellion de Zeus contre Chronos qui dévorait tous ses enfants, les Grecs ont substitué l'Olympe aux dieux cannibales. Les Hébreux ont remplacé le sacrifice humain par l'offrande. Et les Chrétiens parachèvent cette évolution en remplaçant le Décalogue par un ultime intercesseur dans la figure du Christ. Néanmoins, cette intercession, qui passe par la représentation sacrificielle, qui immole le Christ à travers le pain et le vin, occulte le cannibalisme, sans toutefois l'effacer. La pratique can-

nibale reste très évocatrice dans les Évangiles avec bien sûr un progrès majeur : le cannibalisme se socialise et s'institutionnalise dans la communion. Aussi ce thème est-il central dans le roman et évoque le comportement tabou de l'Église catholique dans le contexte du génocide des Tutsi. Est-ce le contexte trop violent de l'implantation du christianisme au Rwanda qui a conduit à ce malentendu du message évangélique ?

À la conquête allemande puis belge, en effet, le christianisme a progressivement remplacé la religion traditionnelle. La colonie a produit ses propres symboles qui, subrepticement, se sont juxtaposés à ceux de l'ancien Rwanda, avant de se substituer à eux. Le port de chapelets et de médailles au cou, la pose de croix dans les champs, les messes quotidiennes, sont autant de signes distinctifs qui marquent les nouveaux convertis dans leur vie courante. Les prénoms chrétiens se généralisent et se valorisent au détriment des noms de famille rwandais ravalés au mépris de « noms païens » — *mazina mapaganimashenzi*. Ce long processus procède de la dépossession d'une tradition mémorielle et de l'instauration d'une nouvelle mémoire qui s'achèvera sur l'instauration d'une nouvelle religion. Certes la religion traditionnelle se professait encore, mais à la tombée de la nuit. Elle était devenue celle de l'*ombre*, celle que l'on cache, même si sa pratique relevait de la conviction profonde de rendre un culte aux mânes de ses ancêtres. On adhérait à la religion chrétienne sans la moindre conviction au départ. Elle était celle de l'ordre politique nouveau ou de l'*amajyambere* ou le signe de l'*en-avant* ou du *progrès*. Elle était celle de la *lumière* du jour. C'était normal ! Il est aussi vrai qu'à certains égards l'ordre colonial rendait caduc le message de l'Évangile — tous les hommes sont égaux — car la hiérarchie sociale qui privilégiait la tribu *blanche* était trop évidente. Après tout, l'Église est une institution sociale qui, comme tant d'autres, n'est pas nécessairement caractérisée par la promotion de l'idéal moral qu'elle professe publiquement. Faites ce que je dis et non ce que je fais. La chanson est connue.

Après le baptême du roi Mutara III Rudahigwa, en 1943, tout le royaume du Rwanda ou presque se fait baptiser. Connu sous son nom populaire *irivuzumwami* (la parole irrévocable du roi), qui évoque la collaboration résignée avec l'ordre colonial puisque personne n'ose contredire le roi, le phénomène rend manifestes un zèle et une ardeur qui dépassent la simple croyance. Des actes d'allégeance aux normes

sociales de la mission se multiplient et le pays reçoit un quadrillage religieux de type nouveau. Les pratiques religieuses du Rwanda pré-chrétien sont interdites et combattues publiquement, si l'on en croit le témoin actif de cette mission *civilisatrice*, le chanoine Louis de Lacger (1939):

Bien entendu, dit-il, tout ce qui fleurait le paganisme réprouvé, talismans, reliquaire d'ishyira, massue de fer, fétiche, gourdes d'isubyo, cynocéphale, disparut comme par enchantement. Tout cet attirail avait dû prendre le chemin de Kamembe (lieu d'exil de Musinga); il n'en revint pas. Kalinga, le tambour enseigne, était demeuré [...]. La tourbe des devins, aruspices, sacrificateurs, envoûteurs, mages, s'était égaillée comme un vol d'oiseaux nocturnes; ceux qui restaient Abiru [membres du conseil de la couronne], Abakongolo, Abagabe, durent se cantonner dorénavant dans leurs charges civiles. Le feu de Gihanga [ancêtre légendaire de la dynastie et de tous les Rwandais] dort dans son amphore; les huttes des grands monarques et des libérateurs nationaux, Ruganzu, Rwabugiri, Gihana, ne furent pas relevées. Rhapsodiers et chroniqueurs héroïques, parasites et sportifs habitués, frustrés désormais de la manne palatine, désapprirent le chemin de l'ibwami [la cour royale] ou perdirent leur inspiration. Parentales annuelles, expiation pacificatrice, commerce avec les mânes, initiation secrète au culte de Lyangombe, orgies sacrées, tout cela fut balayé comme feuilles mortes [...] Tout ce passé était répudié comme incompatible avec l'ordre nouveau (p. 549-550).

Plus loin, l'auteur fait l'éloge des acteurs occidentaux, soutenant dans cette « seconde naissance du peuple rwandien dans un baptême de christianisme et de civilisation constatée, il convient d'en voir l'œuvre des auteurs européens, civils et ecclésiastiques et d'en montrer la portée et les suites » (p. 548). Le missionnaire transforma la société du Rwanda précolonial en royaume chrétien, une colonie modèle de l'œuvre colonisatrice et civilisatrice de l'Occident en Afrique centrale. Ce fut une rupture avec la morale commune au Rwanda, laquelle était basée sur le respect d'un nombre élevé d'interdits et de rites. Le credo moral nouveau « *Kiliziya yakuye kirazira* » ou « l'Église a levé tous les interdits » fut pris littéralement. On connaît la suite. Car le christianisme comme morale de la pureté du cœur et porteur d'un idéal de la non-violence n'a pas pris racine puisque, en 1994, les églises devinrent des cimetières des chrétiens tués par leurs coreligionnaires. Silence. Rideaux. La Reine-phalène raconte l'histoire de ce viol, du viol de sa terre natale et de sa culture, du renversement des valeurs et de la perte des repères moraux et religieux qui s'en sont suivis. Elle relate le récit d'un viol d'une Reine par un père de l'Église, l'abbé Théoneste, figure emblématique du chaos introduit dans la cité par une Église dont les prélats incarnent les forces du mal en lutte contre les forces du bien. Un monde à l'envers.

Gikongoro. 1994. Un midi d'avril... Cinq ans plus tôt qu'aujourd'hui, ce matin de la saison des prunes sauvages. Je suis nerveusement exténuée d'avoir traversé les barrières et les barricades grouillantes de hordes vociférantes d'*interahamwes*. [...] L'abbé Théoneste m'accueille au seuil de la chapelle et m'introduit dans la sacristie. [...] La grande salle de messe est déjà noire de réfugiés. Je l'apostrophe, tout de go : « Mon Père, je veux voir l'évêque ! Qu'il fasse arrêter le massacre !

- Reine, vous savez bien qu'ici nous accueillons tous ceux qui cherchent refuge sous l'aile protectrice d'Imana. Qu'y pouvons-nous de plus ?
- Un seul mot ! Vous connaissez votre grande influence sur les âmes ! Toutes les villes de ce pays ne pourront pas loger dans vos églises ! » (p. 32)<sup>3</sup>.

Au lieu de répondre à la demande de la Reine sur la protection des réfugiés, celui-ci entreprend une démarche de séduction monstrueuse. La Reine a l'âge de sa mère : « Reine, même à l'âge de soixante ans, vous avez conservé intacts votre beauté et votre charme légendaire [...] » (p. 32). De plus en plus insistant, le prêtre s'approche de la Reine pour la caresser tout en l'appelant sa « fille ». La situation se dégrade et évolue vers le viol incestueux : « “Ma fille, je n'ai pas de vocation de violence ; mais l'équilibre est un mouvement normal de bascule [...]”. Je repousse énergiquement sa main et m'appête à partir. “Vous êtes fou ! Mon Père, dites-moi, coucheriez-vous avec votre mère ?” » (p. 36). Incapable d'accéder à la vérité par la connaissance du système moral, le prêtre ne peut agir que comme un animal. Il est obsédé par les émotions et le désir incontrôlés : « Pour toute réponse, je reçois un fulgurant coup de poing au milieu du crâne. Lorsque je reviens à moi, je réalise que je suis solidement amarrée à de grosses pierres disposées en croix, pieds et poings liés. Je sens une lancinante douleur au ventre et comme un énorme sac de plomb entre les jambes » (p. 36).

Les rapports incestueux, introduits plus par le viol, débouchent sur la profanation du corps de la mère/fille par le père/fils : « Des rigoles baveuses de spermes grimpent sur mon pubis, descendent dans l'entrejambe, courent la peau des cuisses [...] se liquéfient chaudes, se coagulent froides, s'encroûtent saumâtres » (p. 37). Le récit de la Reine continue sur un ton désabusé où profile l'ironie d'une Reine devenue sage que rien ne surprend plus sur la supercherie de l'Église catholique au Rwanda : « Une fois de plus la semence gicle de l'énorme gland

3. Pendant le génocide, les lieux jadis sacrés comme les églises étaient devenus, sous la complicité des prélats, de vrais abattoirs. Croyant trouver protection dans les églises, suivant l'interdit de l'inviolabilité de la maison de Dieu, les Tutsi s'y rassemblaient. Au contraire, leur extermination s'en trouva facilitée. Tel était le plan des génocidaires. Ils évoquaient constamment un proverbe populaire selon lequel « celui qui va brûler le chiendent doit d'abord l'entasser » ou « Ujya gutwika imbagara arazirunda »...

du saint homme. L'abbé Théoneste, spasmeux, n'a plus aucun contrôle, en déverse partout. Ses testicules glacés hérissés d'épines teigneuses se pressent contre les saillies de mon intimité» (p. 37).

Progressivement, la figure de la Reine violée devient celle de toute la terre du Rwanda que l'Église a violée par ses mensonges, par son détournement de symboles comme ce prêtre qui se soûle au vin de messe, symbole de partage entre les Chrétiens après la purification de leur corps par l'eau : « Mon vagin vomit des rivières écarlates vultueuses. Ma vulve a l'âge du soleil [...] J'éructe des miasmes soufrés. L'haléine de l'abbé Théoneste empuantie de vin de messe et de cannabis me soulève le cœur » (p. 37). Le lieu saint transformé en lieu du viol incestueux appelle le tremblement et la destruction du monde. Un inceste ne reste jamais impuni. Et l'Église catholique qui a violé le Rwanda, en dénaturant ses rites et symboles, a accouché de monstres comme l'abbé Théoneste. La mort rôde et frappe même au sein de la sainte maison de Dieu. Plus de salut ni retour en arrière. Un abîme. Violée, la terre tremble et ses lieux saints saccagés par le monstre né du viol.

La petite sacristie halète, respire à peine. Les calices tournoient entre les rayons de l'armoire, s'entrechoquent... Un tohu-bohu crescendo de la grande salle de l'église. Une messe étrange où les cantiques, les *gloria*, les *kyrie*, les *sanctus*, sont autant de boules de braises dans la gorge des fidèles, des râles des femmes déchiquetées, des cris de bébés écrabouillés contre les murs, des bêlements d'hommes égorgés, découpés. Une rythmique fortement cadencée de coups de massue, de han de serpettes, de ricanements des tueurs enragés ! (p. 27).

On serait tenté d'y voir une tragédie de type œdipien. Réalisé par l'Église, qui a tué Lyangombe — ou représentant d'Imana ou Dieu —, le meurtre du père des Rwandais, Gihanga, fondateur du monde, ancêtres des hommes et des troupeaux, conduit au viol de la terre Rwanda par les pères de l'Église. Tout l'univers en subit les contrecoups. Toute la nature se désole. Car la quête du monstre n'aura jamais d'accomplissement. « Parce qu'elle n'a d'objet que l'inassouvi », rappelle la Reine violée (p. 44). Elle annonce, prophétique, une fin lugubre au prêtre violeur dont l'acte ignoble appelle le courroux de tout l'univers.

Parce que tu es toi aussi un mortel. Tu ne connais pas ton heure. Quand la lune se lèvera, quand le hululement du hibou aura déchiré la clairière, les cormorans abandonneront le fil de l'eau au large de Mombasa ; ils viendront s'étaler sur le plateau, le gésier fendu par le souffle empoisonné du vent fatal. Les fleuves assècheront leurs eaux sous les racines des collines. La terre grondera. Elle s'ouvrira et ne sera apaisée que lorsqu'elle aura lâché des grumeaux de sang sur les pentes de volcan. La terre t'étranglera (p. 44).

En attendant une telle fin annoncée par la Reine, le rejeton d'Édipe, l'abbé Théoneste, un monstre abominable, aura conduit le pays à la catastrophe. Chaos. Génocide. Monde étrange. Anormal.

Le sang refuse de se coaguler, refuse d'imbibier la froideur du terre-plein de la grande salle de la chapelle. Il coule à flot, dévale les escaliers vers la sacristie en inondant au passage la statue du Christ qui se met à pisser du rouge. La couronne d'épines semble se planter dans une géante hostie et le sang dégouline du front, des narines, des oreilles, des mains, des pieds, d'entre les côtes, descend en serpentant le long du mur, et s'étale en un lac écarlate sur le plancher (p. 38).

Pendant que les tueries continuent dans la salle de la messe, à côté, dans la sacristie, le monstre abbé Théoneste continue, «frénétiquement», «sauvagement», ses «va et vient entre les reins» de la Reine/fille/mère par cet incestueux fils qui «s'encanaille» (p. 38). Progressivement la figure du père de l'Église, incarnation de la morale chrétienne sensée remplacer le paganisme du Rwanda préchrétien, acquiert celle de l'animal, du diable. Le sens de la chrétienté, comme humanité nouvelle, est délibérément et ostensiblement exclu du personnage du prêtre dont le corps se réduit au sexe. Pour la Reine, mère/fille violée, l'abbé Théoneste, le saint père, a «une virilité d'âne!» qui, au lieu de donner plaisir «abâtardit» sa victime, sa mère (p. 38). Elle gémit et qualifie son violeur de «Dieu qui viole», tue, déshonore à la manière de grands fléaux comme le «sida, l'Ébola ou la peste!» (p. 38). Ou encore: «L'abbé éjacule dans un grognement de porc» (p. 38).

Au-delà de la dimension symbolique de type œdipien, le viol se lit sur un premier degré comme un témoignage direct sur la vie et la mort des femmes tutsi ravalées au statut d'esclaves sexuelles des miliciens *interahamwe* durant le génocide. «Après quelques soubresauts ponctués de feulements, il enjambe mon corps, tire une chaise puis s'assoit en face de moi, le sourire du vainqueur flottant sur la lèvre» (p. 39). Sadique, le tortionnaire, savourant son forfait, lance à la victime: «Enfin, je t'ai baisée! [...] Je prends mon temps. Pour savourer mon plaisir. Tu y passeras des semaines, attachée comme tu es. Bravo pour ton courage, ma petite Reine!» (p. 39).

La victime sait que le supplice est pire que la mort. Elle provoque alors le bourreau par l'implacable insulte de la victime — «Va baiser ta mère» (p. 40) — mais rien n'y fait. Le *saint* homme est aussi épais d'esprit que son corps évoque celui des animaux. Seule une «simple lueur de cruauté» dans son visage renseigne la victime sur les émotions agitant le saint homme. Sachant son heure venue, la Reine violée se met à prier dans une parodie généralisée qui ne va pas sans rappeler

Rabelais, Voltaire ou Mongo Béti : « Dieu, Imana ou n'importe quel nom qui vous réjouisse ! Comprenez que je sois troublée puisque je ne sais plus qui vous êtes » (p. 40). Elle ne sait plus ce que signifie ce jeu avec le Saint Père de l'Église. Sa prière se fait dans une « orgie nuptiale » où les forces du mal semblent dominer les forces du bien. La confusion s'installe en elle. Quel dieu invoquer ? Elle semble néanmoins avoir une préférence pour le dieu préchrétien ou l'*Imana* d'autrefois et dont les qualités sont celles de la force primordiale ayant engendré le monde, les êtres et les choses et qui les maintient dans un équilibre total grâce à sa connaissance : « Imana Lenoir était sage et générosité, ne réclamait ni cathédrale, ni encens, ni dévot en grande robe crème violeur de femme » (p. 40). Elle juge l'Église de *maintenant*.

Elle oppose deux moments de la culture du Rwanda. La tradition rwandaise — Imana Lenoir — permet la vie, respecte les codes et les interdits établissant la sacralité de la vie humaine. Celle du Blanc — Imana Leblanc — qui a violé la première et conduit à la naissance incestueuse d'un monstre qui a ravagé le pays : « Vous, Imana d'aujourd'hui, Imana Leblanc que l'on a saisi je ne sais quel cyclone qui me déchire en noir, écoutez ma dernière prière » (p. 41). À ces moments suit celui de la prise de connaissance de la supercherie des prêtres et leurs messes interminables : « Ô Dieu, j'ai eu tort de croire que vous pouviez nous sortir de coups fourrés. Mais cette fois-ci, ce n'est pas un "je confesse" qui me trotte sur la lèvre. Bien au contraire, je refuse votre pitié » (p. 41). Elle déclare la guerre à la Sainte Église et « contre [ses] officiers à la longue robe » et déclare sa « forfaiture » à la face du monde. Elle refuse le ciel promis par l'Église aux morts lui préférant la terre, l'enfer. La terre l'entendra et la vengera du viol par les Pères de l'Église. « Amen » (p. 44). Elle se tord de dégoût au moment où le saint homme au « phallus de phacochère se crispe de plaisir, ressort son énorme membre » qui répand sur le corps de la victime toute « une pluie visqueuse » (p. 45).

Désarçonné par le mouvement de la victime, l'homme de Dieu « en reçoit une traînée sur sa soutane crème » (p. 45). Furieux, le père confesseur et violeur lui déverse alors tout le contenu d'une bouteille d'acide. Peu après elle annonce : « Me voilà partie ! Hors de ma coquille. Je passe la frontière entre l'être et le néant pour ce territoire de l'illimité où l'on participe immédiatement des réalités non visibles » (p. 45). Le récit du viol de la Reine se termine avec les mots du prêtre



milicien accusant sa victime d'être l'ennemi dont il fallait se débarrasser selon l'antienne du Tutsi traître : « Salope, cette fois-ci, plus d'éventuelles vermines, cafards et cancrelats et serpents. On ne sait jamais... même à soixante ans ! » (p. 46). Une telle déchéance de la figure du Père de l'Église se poursuit progressivement en passant d'abord de l'autorité qui protège vers celui du violeur qui souille à celle enfin du milicien qui tue. À l'instar d'un vulgaire milicien *interahamwe*, l'homme de l'Église scande le slogan de la chasse au Tutsi<sup>4</sup>.

Devenue *muzimu* incarné dans une phalène, la Reine se moque de son assassin. « Je n'ai pas le loisir de lui signaler que cette violence est inutile parce que j'ai quitté mon corps sous la douleur de l'acide, depuis quelques minutes », se contente-elle de noter. Elle atteint le sommet de la connaissance et de la sagesse. Elle voit tout. Elle sait tout. Elle livre son témoignage sur les tueries. Sobrement. Elle voit « la tête de son chauffeur tomber » (p. 46). Ayant atteint le sommet de l'initiation, la Reine transmet le savoir à ses descendants, ici Pelouse, porte-parole de l'auteur et chargée d'informer le lecteur du contexte du génocide.

Souvent macabre, une telle évocation rappelle les images déjà vues à la télévision au printemps de 1994 où les yeux de la narratrice se fixent sur le geste de son chauffeur qui « semble fermer la bouche d'un fœtus que les fauves ont enlevé de l'utérus d'une mère sauvagement césarisée, fendue de la bouche au nombril » (p. 46). Sa parole de *muzimu* ou l'âme de l'ancêtre révèle la vénalité de prêtres donneurs de leçon de morale alors qu'ils ont organisé un génocide. Ce qui est remis en question, c'est l'idée même de la morale chrétienne, celle des Évangiles prônant non seulement l'amour du prochain, mais également celui de l'ennemi et qui proclame la fin du tribalisme et l'avènement de l'homme nouveau — le chrétien : — ni Grec, ni Juif, ni Galiléen, etc., — sans attaches nationales.

Une telle perversion de la morale chrétienne morcelle l'espace public en petits groupes ethniques, se divisant dans la haine et la perpé-

4. Cette scène de viol, entre une fugitive tutsi et un prêtre hutu milicien, est également le thème central du récent roman de Benjamin Sehene (2005). Le prêtre milicien, qui a hébergé une femme tutsi avec ses deux enfants, raconte le parcours qui l'a conduit au viol de son hôte et l'humiliation de sa victime : « Quand je me glisse à côté d'elle, Spéciose se réveille en sursaut pour se dérober immédiatement à mon étreinte. [...] À nouveau, je l'attire à moi. Cette fois, Spéciose ne résiste pas, s'étend sur le lit où je lui fais l'amour. Enfin, c'est une façon de dire : je me suis contenté de pénétrer son corps passif, sans réaction. Quelque part au fond de moi, je sens que je lui fais subir un moment pénible mais je veux l'ignorer. [...] Quand c'est fini, elle se précipite dans la salle de bain et s'enferme. Je crois l'entendre sangloter sous la douche » (p. 41).



tration du mal, dont le propre est de stigmatiser l'*autre* — l'adversaire, l'ennemi, le traître — et de semer le mal dans les esprits. Les agissements du prêtre violeur et assassin de la fiction romanesque évoquent des actes et discours chrétiens du Rwanda durant le génocide. M<sup>gr</sup> Phocas Nikwigize, évêque de Ruhengeri, en 1994, se met au même diapason que le vulgaire milicien *interahamwe* des collines de son diocèse. Il clame la mise à mort des Tutsi dont la plupart sont malgré cela ses ouailles. Dieu pardonne !

Ce qui s'est passé en 1994 au Rwanda était quelque chose de très humain. Quand quelqu'un t'attaque, il faut que tu te défendes. Dans une telle situation, tu oublies que tu es chrétien, tu es alors humain avant tout. Comme dans toute guerre, il y avait des espions. Pour que les rebelles du FPR réussissent leur coup d'État, ils disposaient partout de complices. Ces Batutsi étaient des collaborateurs, des amis de l'ennemi. Ils étaient en contact avec les rebelles. Ils devaient être éliminés pour qu'ils ne vous trahissent plus<sup>5</sup>.

Dans sa logique haineuse, la parole du prélat se focalise sur un bouc émissaire qu'il faut immoler pour que la société hutu et chrétienne prospère. Tout se passe alors comme si, les Tutsi étant des bourreaux, l'État génocidaire rwandais avait raison de les tuer. Les prélats rwandais n'ont plus alors besoin de voir l'échec de l'évangélisation pour l'avènement de la fraternité chrétienne, rêvée et annoncée par les missionnaires blancs, comme le chanoine de Lager. Incapable d'avouer ce passé, de le reconnaître, l'Église et, à travers elle, ses *saints* hommes, justifient et rassurent les ouailles. En refoulant le sentiment de culpabilité, Théoneste et Nikwigize étouffent le réveil de la conscience qui permettrait de poser la question fondamentale de l'identité : Sommes-nous chrétiens ? Ici la phalène épouse la cause de la vérité. Elle tente de remplir sa mission qui est d'éclairer le monde, contre ceux qui, comme l'abbé Théoneste ou M<sup>gr</sup> Nikwigize, obscurément, travaillent pour les ténèbres. Avec le mal du génocide, elle ne débat pas. Elle fait sortir les consciences de la caverne, par l'intelligence et la réflexion, contre le mur des ombres. La narratrice dénonce du haut de sa liberté recouvrée de l'immortalité de l'âme la perfidie des pères de l'église et leurs alliés.

Je vole dans le vent brumeux secoué de fines gouttelettes de pluie. Je m'élève vers les hauteurs. [...] [L]e monde me foute le camp avec ses conventions, ses normes, ses compartiments, ses casiers, ses étagères, ses armoires, ses labyrinthes, ses couloirs, ses polices ! [...] J'ai peur ! Peur du ciel et ses innombrables constellations, son épais silence, son énigme tortueuse, son inaltérable volition qui refuse la bassesse, l'évanescence de sa chair éthérée. [...] Peur de la terre, de

5. Golias, n<sup>os</sup> 48-49, 1996, p. 45.

sa gloutonnerie, sa perfidie, sa bêtise, sa teigne à la naissance cabossée de ses cornes... toutes ses vallées et crevasses d'infortune. Ne pas trop descendre ; les forces font tourbillonner l'étourdi qui s'aventure en rase-mottes. [...] Et je suis la vie entêtée qui exige de vivre parmi la vie qui s'obstine à vivre. Je prédis cependant des apocalypses, le choc infernal des débris du ciel et des lambeaux de la terre dans un bain-marie, si la vanité des hommes refuse de se laisser greffer un cœur un peu plus généreux. [...] Je vole. Hardiment (p. 14-15).

Par ailleurs, par un certain égarement nécrophilique du viol de la femme âgée mais demeurée belle, Lamko porte le thème de la femme belle et la mort à ses limites extrêmes. Tout se passe comme s'il voulait arracher à ce couple antagonique son masque de mystère, d'épouvante, de leurre, et de montrer que toute cette évocation érotique de la mort et de la femme séduisante, stylisée, codifiée au cours des siècles dans la tradition chrétienne, s'épuise prosaïquement en grognements et coups de boutoir dans le viol de la femme tutsi et le milicien hutu. Car l'horreur qui se dégage de la scène du viol de la Reine par le prêtre naît de ce qu'à la frénésie sexuelle pure et simple, le romancier associe à la fois l'idée chrétienne de la chair putrescible et celle de l'imaginaire rwandais de l'ancêtre se transmutant dans sa descendance. Même si par la parodie le père de l'Église, Théoneste, représente cette figure de la mort, la phalène qui sort de la carcasse de la Reine évoque le double univers chrétien et rwandais de l'au-delà. Si la figure de la femme belle, mais devenue vieille transcende la mort, son coït ne débouche que sur la violence gratuite. Elle n'est plus réceptacle des naissances qui commencent les vies fauchées par la mort. Ce symbole se rencontre chez Pelouse, la nièce, jeune et belle comme sa tante.

Pétulante, la visiteuse : un corps sans hypocrisie, une nymphe des magazines de mode, échappée des écuries Rabane. Blue-jean moulant, T-shirt couleur café triste, foulard teinture auburn finement noué à la scout, la croupe en amphore du mannequin parfaitement moulée. En condensé, une vraie sorcière à faire fondre les glaciers de pédés. Une créature aussi parfaite... cet œil lumineux de Néfertiti, cette courbe vertigineuse qui dessinait les hanches parfaitement moulées, cette chute vers le bassin en amphore... Pelouse ma filleule, née des couches de ma sœur cadette ! Pelouse, fille d'exil et qui n'avait jusque-là jamais connu l'odeur du pays maternel (p. 25).

Pelouse se trouve ici comme le porte-parole du romancier en son credo de la vie après le génocide déjà annoncé dans le paratexte. On raconte la tragédie non pour se muer dans le souvenir littéral de l'événement, mais plutôt pour remplacer le vide par un surcroît de vie. Fondamentalement, le roman devient un *exemplum* ou une parabole sur le génocide. Une « parole juste » dans le sens où l'utilise Jorge

Semprun pour que celle-ci proclame la permanence des valeurs de fraternité, de dignité pour s'opposer « au déploiement funeste du mal absolu » (Semprun, 1994 : 388). On raconte la violence absolue, non pour expliquer le mal ni pour le rejeter hors de la cité humaine, mais pour réveiller les consciences que le mal est consubstantiel à l'homme. Le récit évoque alors dans une intertextualité généralisée et récurrente le récit de la cosmogonie rwandaise, dans laquelle l'ancêtre soutient la descendance par ses conseils lors du rite de *guterekeru* et *kubandwa* où les vivants et les morts échangent paroles, nourritures et boissons. Se met alors en route le mythe de l'ancien Rwanda selon lequel la vie est un fluide circulant entre les ancêtres morts et leurs descendants. Un lien entre le social et le sacré s'établit qui explique et légitime la famille, le clan et le lignage, donne sens aux réalités quotidiennes. Vivre, c'est être initié aux signes liant le monde des vivants et des morts, initiation en dehors de laquelle la vie de l'individu perd ses repères ; la société tombe dans le chaos, ce dont se charge la tante vis-à-vis de sa nièce, deux personnages féminins autour desquels gravitent le sens du roman. Pelouse, l'acculturée, qui a vécu trop longtemps en Occident, est confrontée à l'incompréhension générale du chaos du génocide avant d'être piquée par une phalène qui progressivement se manifeste sous forme de l'âme de l'ancêtre morte : sa tante. Elle revient pour secouer sa filleule égarée du chemin conduisant à la connaissance du monde, avec ses démons, ses pulsions, ses joies et ses peines.

Je décide d'armer Pelouse d'une double vue et d'une double écoute. Pendant son sommeil, je lui collerai sur les paupières le chassie purulent d'un chien pour la double vue. Et le cérumen d'un chat de gouttière. Pour la double écoute. Il faut qu'elle possède un peu plus que deux yeux et deux oreilles. Pas davantage, puisqu'elle n'est pas de notre monde invisible de fantômes ; mais juste assez pour être un peu plus sensible au murmure des êtres et des choses (p. 102).

L'ancêtre se charge alors de lui expliquer le rôle des anciens et des ancêtres dans les récits fondateurs de la culture rwandaise — les *bazimu* — qui, s'ils se fâchent contre les descendants, c'est pour leur révéler progressivement les mystères du Cosmos. Ce récit renvoyant au temps des origines s'impose désormais à Pelouse, l'initiée, comme un savoir essentiel, somme de vérités premières et indiscutables dont la connaissance est indispensable à l'intégration heureuse de toute personne à la communauté humaine. La parole incantatoire de la tante au moment où sa nièce porte le masque a pour symbolisme de donner les repères pour comprendre ce qui arrive à son pays d'origine. Le récit de la tante explique, clarifie, ordonne les secrets de la vie, de la

mort, du mal, dévoile les symboles, révèle les liens établis à l'origine entre l'ordre humain et surnaturel. Quand l'âme de l'ancêtre se révèle au descendant, elle opère un mouvement inverse de celui qui l'a amené de l'état d'humain à celui de l'esprit. Elle se réincarne et s'adresse aux humains.

L'enjeu était monumental et mon histoire ne pouvait pas supporter d'être traves-tie. J'avais donc décidé de pousser instantanément une tête, un thorax, un abdo-men, des yeux composés, trois paires de pattes et... des ailes de papillon. Je choi-sis d'habiter le corps d'une belle et grande phalène rousse avec des stries foncées, couleur sol brûlé. Simple opération de métamorphose pour passer de l'invisible au visible, du corps aphysique à l'incarné. Simple routine depuis l'instant du viol et de ma mort il y a cinq ans. Un *muzimu* n'éprouve aucun obstacle, aucune limite (p. 28-29).

Incarnation de l'âme morte de sa tante suivant le récit populaire de la croyance en l'existence d'un principe immatériel, d'une âme, pré-sent dans tous les êtres et toutes les choses de la création, se retrouve en effet dans l'imaginaire rwandais et bantou en général. Ici la Reine morte s'insurge contre le traitement jugé indigne de son rang d'ancê-tre par sa filleule Pelouse: «Moi, *muzimu* de Reine, je ne pouvais évidemment pas laisser enfermer ma carcasse dans une boîte noire, fut-elle celle de l'appareil photo Canon de ma nièce. Honte à ma pho-bie des prisons» (p. 111). La figure de l'ancêtre participe de ce prin-cipe de la matrice initiale du monde, des choses et des êtres l'habitant. Elle rappelle dans le roman que les humains sont un microcosme dont l'existence obéit aux lois qui régissent l'univers entier. En racontant le chaos du génocide, la parole du poète révèle la menace pesant sur la cité chaque fois que les lois du cosmos sont enfrentées.

De cette perception du monde découle une morale existentielle où l'on considère comme bon tout ce qui peut renforcer la vie commu-nautaire ou individuelle, et comme mauvais tout ce qui peut l'affaiblir. Grâce à l'initiation, Pelouse, l'acculturée, qui avait perdu le sens des mystères de la vie et qui, pour cause, n'avait pas reconnu sa tante in-carnée dans un corps de phalène, retrouve la paix et se réconcilie avec l'univers où les morts et les vivants font l'amour et chantent la joie de vivre. «Regarde une phalène, une magnifique phalène!» Pelouse, n'écoute pas Muyango qui, débarrassé de sa broussaille de cheveux et de ses griffes, resplendit d'élégance.

«Muyango! Je vais bientôt repartir au pays des basungu. Néanmoins, avant tout, j'ai envie d'aimer quelqu'un dans ce cimetière, de coucher avec un homme sur cet étal de cadavres, au milieu des spectres; et qu'il me tortille, m'enlance. Sa

semence, il en versera une moitié sur le sol noir, une autre dans la matrice. J'engendrerai alors un enfant qui sera possédé de toutes les âmes en divagation et qui grouillent dans l'obscurité. Nous sommes fils des limbes. Le feu de la géhenne est d'un noir inaltérable. Ma tante était Reine, fille des étoiles ! Je ne sais plus sur quelle branche l'étoile se pose. » Ils s'aiment (p. 203).

Au début du récit, Pelouse, acculturée, fuyait la phalène, le *muzimu* de sa tante tentant d'entrer en contact avec elle. À la fin, elle appelle la phalène pour qu'elle l'accompagne dans l'acte rituel de l'accouplement avec un homme dont la semence allait symboliquement fertiliser l'univers en s'implantant dans la matrice de la femme et dans celle de la terre. Reprenant ainsi le rituel rwandais consistant à verser du vin de banane par terre ou dans le feu en signe de don aux ancêtres avant de boire et les invitant ainsi au partage des joies de la vie. Par ce rite, le visible et l'invisible se rejoignent dans la vie individuelle et communautaire. Et la force qui s'en dégage donne à penser qu'à travers ce motif quelque chose vient enfin satisfaire dans l'imaginaire un besoin immémorial. C'est que, dans la déclinaison de ce motif, tout se passe comme si à travers lui s'exprimaient à la fois une sexualité toute naturelle proche de l'instinct de procréation pour la survie de l'espèce et l'emprise spécifique exercée sur elle par le christianisme.

Une telle scène de l'accouplement dans un cimetière pourrait être vue comme l'une des images symboliques centrales d'une pédagogie chrétienne. Beauté, érotisme, sexualité ne sont-elles pas dans la doxa chrétienne des leurres du démon face à la nature inexorable de la mort, de l'au-delà et du jugement dernier ? Or, contrairement au motif de la danse macabre entre la jeune femme — ici Pelouse — et la mort — figure du fou —, où la mort entraîne, presque à son corps défendant, la jeune fille dans la danse, ici les rôles s'inversent. C'est la fille qui invite la mort à la fécondation de la vie et au jeu érotique entre les deux amants. Un hymne à l'amour pour conjurer le déséquilibre survenu dans la communauté et la mort définitive frappant tout individu mort sans descendance et dont la dépouille se déposait dans la sépulture avec un charbon éteint. La référence à l'imaginaire rwandais faisant de la femme la force première de la vie est perceptible. Elle donne la vie. Elle conjure symboliquement et littéralement la mort. Elle remplace par de nouvelles naissances les vies fauchées par la mort. *Indishyi y'urupfu ni umubyeyi* ou la femme, en donnant naissance, paie le tribut de la mort à la communauté. Une fois le coût réparateur de la mort terminé entre Pelouse et Muyango, la Reine défunte peut alors retrouver le repos de son âme dans la Cité des temps située dans l'ima-

ginaire rwandais dans les hautes montagnes volcaniques dont le nom évocateur associe éternité et beauté : Karisimbi ou celle où étincellent les perles de la beauté et du temps.

Par ailleurs, la phalène tente de dépasser le dilemme de l'alternative entre la *rationalité* de l'explication et la *subjectivité* du témoignage, en instaurant les modalités du souvenir. La parole de la Reine acquiert une valeur didactique, édifiante et exemplaire, qui évoque la mémoire du drame sans hypothéquer la nécessité d'affronter les dilemmes de la vie. Structuré autour du thème du voyage symbolique d'un personnage principal — Pelouse — qui, narrativement, joue le rôle du destinataire/lecteur à qui s'adresse le narrateur pour faire comprendre son message, la parole de la Reine rend compte, comme toute parole initiatique, d'une durée provisoire réalisée par un voyage à l'issue duquel l'humain — ici Pelouse — sort transformé et accède à la maturité, à la sagesse. Elle est le reflet des aspirations de l'humain à un mieux être, de sa tension vers la perfection et la connaissance. Elle va au-delà du bien et du mal. Elle dit la vie dans ses pulsions contradictoires entre la vie et la mort.

Réincarnée dans un papillon de nuit — la phalène —, l'âme de la Reine violée dans une église par un prêtre *interahamwe* dénonce avec véhémence ce tapage médiatique de la visite des sites du génocide. Elle désire plutôt le recueillement devant les morts. Qu'en savent-ils de la mort par génocide ces savants scribouilleurs ? Ce sont avant tout contre ces détenteurs de la science dont les propos oiseux sont aussi éloignés de l'entendement moral de la douleur que le sont les théories de leur analyse que s'insurge la narratrice.

J'en avais marre ! Vraiment ! Ces mufles, ces clowns de tout acabit qui avaient fini par me prendre pour une pièce de musée, qui me visitaient, reniflaient sur ma carcasse, se bouchaient les narines ou se laissaient surprendre par la nausée, tous m'irritaient profondément. J'avais désormais décidé de leur offrir une sarabande de tourments. Laisser libre cours à ma sainte ire ! User de mes pouvoirs de fantôme pour secouer tout le monde (p. 16-17).

Elle regagne sa carcasse dans l'église et continue d'écorcher par sa flèche sarcastique la bêtise des experts qui prétendent lui imposer du génocide et de la mort une formule creuse de l'observation et de la statistique. Elle note que tout content de pouvoir étiqueter le génocide comme phénomène, l'expert occidental évoque à tort et à travers, la bouche pleine de platitudes auxquelles elle proteste : « il reluqua ma carcasse, un regard glauque, ajusta ses verres correcteurs, des binocles d'alchimiste. Il cherchait à se convaincre que la croix était véritable-

ment plantée dans mon sexe. [...] Le *musungu* m'arracha de la sérénité que je m'efforçais de construire depuis la sortie des autres lascars, ses compagnons scribouillards» (p. 16). Elle s'en prend à ce discours explicatif arborant un impudent sourire de bêtise et de condescendance à l'endroit du génocide réduit à la statistique et reléguant l'individu dans l'anonymat des chiffres : «Combien, avez-vous dit ? Vingt mille morts dans cette minuscule église ? Êtes-vous sûr et certain du nombre que vous avancez ?» (p. 16). Sur la même lancée, la narratrice reproche aux commentateurs leur manque d'intelligence et de sagesse pour voir qu'il faut comprendre le génocide au niveau du sensible, puis que relevant de la douleur extrême, celui-ci est *intellectuellement incommunicable*. La position de la narratrice évoque en termes presque arendtiens le lien entre la question du jugement et la connaissance des événements. Ce savant du roman construit une opération logique visant à déduire le nombre des morts à partir des prémisses *a priori*. Ce n'est pas le massacre qui intéresse le savant, mais la cohérence de son propos. Ce dernier ne se base pas sur les faits mais sur la déduction logique construite par son savoir. C'est en cela que son discours est pure idéologie dans le sens où Hannah Arendt emploie ce terme, c'est-à-dire « littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée » (Arendt, 1972 : 216). La narratrice témoin de son propre massacre reproche aux savants idéologues la condescendance et l'arrogance qui, les faisant passer pour des gens avertis, aplatissent tout aux ras des pâquerettes, même le génocide. Une caricature de la prétention scientifique ramenant tout événement à l'idéologie de l'explication par la logique.

«L'hécatombe s'élèverait à vingt mille morts dans cette minuscule église. Notez, Mademoiselle... à peu près cinq mille... pour être plus proche de la vérité !» L'affreux *musungu* avec son arithmétique et son doute ! J'entrai en ébullition quand les visiteurs s'attardaient sur le bilan numérique et s'amusaient à compter du regard les... une tête, deux têtes ; trois crânes ; cent péronés, mille fémurs, dix-neuf mille neuf cent quatre vingt-neuf omoplates, des sacs à poubelles à remplir... comme si nos tibias étaient des bâtonnets d'écoliers de la maternelle ! Pis encore, les remises en cause me démangeaient atrocement (p. 19).

Par une sortie furieuse, la narratrice se lance contre cette conception intellectuelle du génocide et lui oppose la sienne propre, formée dans la perception des traditions de la sagesse humaine sur le respect des morts.

Une négresse, un monstrueux appareil photo CANON en bandoulière, écarta le rideau de plastique. Que diable pouvait venir glaner une négresse avec un appareil photo ? [...] Pour photographier aisément ma carcasse sans s'exposer au



contre-jour, Pelouse, remise de ses fortes émotions, se glissa hors du halo lumineux dans lequel dansait une sarabande de grains de poussière. Une salve de flashes mitrailla ma carcasse, me tira de la pénombre. *Le musungu* aux bajoues d'opulence se trouvait aussi encadré dans le petit carré lumineux du viseur. Il posait (p. 17-21)..

La narratrice témoin de sa propre mort rappelle contre la parole de l'expert que non seulement toute mort est violence à la vie et mérite d'être traitée avec la sensibilité nécessaire au respect des individus qui en portent les traces, mais également que le génocide en réalise une forme radicale que l'on ne saurait ramener au niveau de formules creuses de l'explication savamment construite : « L'enjeu était monumental et mon histoire ne pouvait pas supporter d'être travestie » (p. 20). Elle usera désormais de ses pouvoirs de l'au-delà et s'attaquera à la bouche du guide pour le bâillonner, en quelque sorte : « Je soulevai le guide du sol et le projetai au loin. Il s'écrasa lourdement, la bouche contre les parois d'une grosse caisse d'ossements. Il se mit à baver à flots. Je le laissai à la merci d'une crise épileptique le secouant en des mouvements diskynésiques » (p. 21).

Une telle posture critique invite à entendre la parole de l'expert comme une forme de domination et de violence de l'Occident vis-à-vis des autres cultures, violence qui s'inscrit dans la longue durée et caractérisée par le pouvoir de nommer et d'expliquer les êtres et les choses selon une vision eurocentriste du monde. En réduisant le drame du génocide à la seule dimension statistique, la parole de l'expert, même quand elle se donne pour scientifique, impose un point de vue à l'Afrique en général et au Rwanda en particulier.

Figure quelque peu paranoïaque, l'expert élimine toutes les interrogations, les mises en doute et les zones d'ombres sur les responsabilités de l'Occident dans le chaos rwandais. Contre vents et marées, l'expert défend l'Occident et accuse l'Afrique. À travers la parole de l'expert européen se lit également une obsession chez les élites de ce continent vis-à-vis de la colonisation. En même temps qu'ils récuse l'impérialisme comme forme de gouvernement, ils rejettent dans un même mouvement de considérer la colonisation comme le point décisif de l'histoire africaine. En profondeur, leur réaction ambivalente révèle un double complexe de la haine de soi, consistant à affirmer tantôt les méfaits de l'impérialisme sous diverses formes, même la colonisation, tantôt un complexe de Néron, dont la configuration générale est de rendre coupable la victime pour un crime commis par le bourreau. Aussi pour la narratrice et sa destinataire du roman, Pelouse,



le discours de l'expert occidental évoque une métaphore de la mort au quotidien qui empêche de vivre le deuil, processus *sine qua non* de la résilience du drame, discours devenu comme un clou dans la chaussure ou la nausée dans la gorge. Cet écœurement de la narratrice porte le discours de l'expert à un tel point de saturation qu'il est littéralement vomé par Pelouse qui n'en peut plus avec les platitudes du savant. Elle veut ouvrir la bouche pour lui notifier que son savoir creux et sophiste sent la malhonnêteté et l'incohérence.

Peine perdue. Un jet couleur venin de crotale jaillit de la cavité buccale, salit la nappe et éclabousse la chemise bleu ciel du *musungu* aux abajoues d'opulence. Surprise ! Mauvaise surprise ! Il s'écarte. Un second jet de vomissure renverse la bouteille de vin sur la table. Un troisième encore plus nourri lâche un gros morceau de banane mal mâché dans l'assiette de steak de tartare. [...] Un autre jet l'atteint entre le nez et la bouche. Il ne peut plus prononcer des jurons au risque d'avaler l'épaisse mixture dégoulinante, le margouillis de banane frite, légume, lait caillé, thé et vin. [...] La foule du jardin s'arrête de parler ; la foule de la piscine s'arrête de plonger (p. 98-99).

Symboliquement, la séance des vomissures marque un double temps d'arrêt. D'une part, l'expert dont les platitudes sur le génocide ferme littéralement la bouche et, de l'autre, le monde environnant constitué de spectateurs se plonge dans un silence réprobateur. La narratrice rappelle du haut de son voyageur interstellaire que les morts méritent plutôt une sépulture pour le repos de leur âme que des formules creuses sur les causes et les conséquences du génocide : « Depuis que la terre est terre, le nègre a toujours enseveli son frère nègre mort, l'a confié aux entrailles de la terre ou à l'eau du fleuve. Il faut refertiliser la terre et l'eau, leur rendre l'enfance, le grain des origines » (p. 54-55). Sans cela le deuil continuait et l'ordre de la cité était menacé. La parole incantatoire de la fratrie « hélait le mort avec un cor taillé dans une corne de bufflonne, à travers champs, collines, et vallées [...] en s'excusant auprès du mort pour n'avoir pas assez veillé sur lui, et puis on lui offrait du lait, de la bière de banane, de la pâte de sorgho rouge, du haricot dans un pot de terre » (p. 55).

Alors pourrait commencer la vie du travail de deuil aussi bien pour les veuves, les orphelins et les autres miraculés du naufrage génocidaire, processus qui n'a rien à voir avec la logomachie oiseuse de l'expert et, encore moins, avec une quelconque réponse sur les raisons mêmes de la catastrophe. La parole sur la mort devient incantation sur la possibilité de la vie, les conditions de la résilience. Elle puise élégamment dans le récit rituel du Rwanda ancien sur les rites de *kubandwa*, *guterekera* et de *kuraguza* ou la divination, au point même

de respecter les formes stéréotypées du genre où le mort raconte à ses enfants le parcours qui l'a conduit de la vie des hommes à celui des âmes.

Alors le Nègre mort mais qui continue de rôder vous entendait et vous répondait à travers les viscères du poussin sacrifié ou les bouts de bois recouverts de sève d'*umugimbe*, les rejets faits de calebasses taillées ou encore l'eau de la calebasse de divination. Lorsqu'il agréait votre démarche, il vous le signifiait en ces termes :

« J'ai marché, généreuse randonnée de limace, j'ai volé comme une aile d'aigrette ; je me suis régalé de poignées de terre, de bananes, de lait, de sorgho ; j'ai vu, j'ai senti, j'ai pensé, j'ai aimé, j'ai haï, j'ai mangé, j'ai vomi, j'ai parlé, beaucoup jasé. [...] Au soleil rougeoyant du crépuscule, j'entrerai dans la Cité des Temps, la Colline des Morts. J'entends déjà le toucan roucouler dans le nid au coude du sentier des figuiers. Il me chante de revenir dans les entrailles de l'humus et me confie que le python m'attend pour dessiner un coulis protecteur autour de moi. Il m'annonce que le feu flamboie dans l'âtre et lèche le chaudron, lèche ma longue absence. [...] Ne pleurez plus les cantiques des funérailles. Je suis entré à la Cité du Temps » (p. 55-57).

Outre le discours de l'expert jargonnant et sophistique, la phalène narratrice s'insurge contre la visite des musées du génocide remplis d'ossements. Elle utilise alors le thème du cannibalisme associé à cet Occident prédateur d'autres civilisations et de l'africaine en particulier au point d'avilir même les propres fils et filles du continent comme Pelouse présentée comme une *script girl* au compte de l'équipe touristique et expert ès affaires africaines. La Reine-phalène s'offusque qu'une africaine, une Rwandaise grandie en exil et, qui, en plus, est sa propre « filleule née des couches de [sa] sœur cadette » (p. 18) en l'occurrence, serve l'autre bord.

Que diable pouvait glaner une négresse avec un appareil photo ? Une chasse à l'émotion ? Pour nourrir, elle aussi, l'irréfrénable appétit du monde de l'opulence ? Re-tempête de colère ! Ah le siècle cul-de-jatte, irrésistiblement avide de sensationnel et qui adore se gaver de virtualité ; le siècle friand des misères d'hommes à déguster par procuration d'écrans et d'objectifs de caméra. Cannibalisme non avoué ! Et encore plus tendre, plus onctueux quand c'est du nègre qu'on bouffe, la succulente négresse en steak tartare... ! (p. 25).

Ce passage et bien d'autres font passer le génocide du registre du spectacle touristique avec sa métaphore cannibale dans le sens que donne à ce mot Jacques Attali (1979) dans *L'ordre cannibale*, où l'auteur soutient que des formes primitives de l'anthropophagie existent dans le monde moderne, puisque toute l'activité humaine est dédiée contre le mal. En dévorant du regard les ossements des musées-sites-du génocide, les touristes assouvissent leur instinct cannibale et

se prémunissent symboliquement de la mort. Et les images aussi inconvenantes que fugaces se déroulent entre la consommation passive et contemplative par les yeux et définissent le touriste-voyeur-expert et la consommation active d'une bouche gourmande et d'un appétit insatiable et dévorent « la négraille » au menu<sup>6</sup>.

## QUAND LA VOIX DU POÈTE MUYANGO RETENTIT

La violence verbale du roman symbolise la rançon du ras-le-bol pour ceux qui ont désappris la joie de vivre face aux maux causés à l'Afrique par l'Europe impériale représentée par les mots creux énoncés sous forme de litanies nauséuses, de poncifs sur le génocide des Tutsi. Moyen dérisoire. Certes. Mais parole efficace et provocatrice pour dire avec la radicalité possible de la violence verbale cette espèce de mort psychologique et sociale infligée à l'Afrique, en général, et au Rwanda en particulier, sous forme de répression et d'exclusion en cours depuis plusieurs siècles. Elle est portée symboliquement par le personnage du revenant — un zombie —, fou et poète. Il prend la parole, se nomme et raconte son histoire. Crûment. Sans chichi. Il lève le voile sur la face cachée et pourrie du drame. Contre la parole explicative de l'expert occidental, il oppose la sienne plutôt testimoniale. La narratrice raconte, sur fond d'intertextualité du récit de la résistance des Tutsi de hautes montagnes de Bisesero, la mort et la renaissance de Muyango :

Comme un zombie, un homme s'était assis dans un fourré fait de hautes herbes. Il ramassa sur les jambes le cadavre de sa mère que les chiens avaient commencé à dévorer, celui de sa femme et de son unique nourrisson mort contre le dos de la mère. Il pleura toutes les larmes de son corps pendant une journée, s'enduisant les cheveux, la poitrine et les membres, du sang coagulé et de la graisse dégoulinant des corps en putréfaction. Puis il se leva à la tombée du jour, cherchant sans succès une houe. Il répandit un peu de terre sur les corps, à défaut de les enterrer, s'empara du porte-bébé, cette corbeille que sa femme serrait entre les doigts en mourant, puis il disparut dans la nuit... » (p. 123).

C'est seulement une fois le travail de deuil accompli que Muyango recouvre sa raison en même temps qu'il retrouve la joie de vivre au moment où il rencontre Pelouse, femme belle et jeune dont on a déjà vu le symbolisme plus haut. Ce couple de la femme belle et la mort a

6. Cette dimension du tourisme comme métaphore du cannibalisme dans la fiction sur le génocide des Tutsi a fait l'objet d'une thèse de doctorat par Aimable Mugarura Gahutu (2005). La thèse soutenue par l'auteur est que l'idéologie impérialiste occidentale dans le discours tenu sur l'Afrique se manifeste sous forme d'énoncés présentant le continent comme un cas clinique. Il illustre son propos par l'analyse de quelques romans sur le génocide qui a eu lieu au Rwanda en 1994.

une fonction de la joie de vivre. Muyango dit *Le-crâne-fêlé* est poète. Il chante déjà la beauté sur le site même où a eu lieu le massacre de sa famille. Pendant que l'équipe de touristes experts sont sur le lieu du drame et écrivent le récit des événements, il rappelle de temps en temps le côté pittoresque des collines et des vallées entourant les sites du génocide de Bisesero dont la couleur verte évoque l'image d'une nature agréable à l'opposé du cimetière érigé au même endroit. Il évoque la figure du fou du roi, poète et mort ambulante dont le pouvoir sur les êtres et les choses vient de l'imagination, royaume des muses comme le café qu'il fréquente.

On m'appelle *Muyango-Le crâne fêlé*. Je ne suis pas roi. Je n'ai pas de couronne de prince. Mais a-t-on besoin d'un sang de roi pour posséder le monde ? Non ! Ma puissance, je la bâtis dans mon cerveau. Mon royaume c'est le territoire de mes rêves et je fais reculer sans cesse les limites de mon domaine au-delà des volcans. Le monde m'appartient si je veux : les collines et leur rocaille, les plaines et leurs champs de thé, les ruisseaux et leurs tilapias, les bois et leurs gorilles... Moi je conduis au centre. J'ai mon volant planté au centre de ma voiture. Ce pays est fou avec ses volants à gauche et à droite, ses sens giratoires et ses priorités tantôt à gauche, tantôt à droite ! (p. 75-76).

C'est au nom de la liberté de l'artiste que *Muyango-Le crâne fêlé* trouve le courage de dire tout haut certaines vérités que les autres n'oseraient même pas chuchoter. Il fait peur à son entourage, les habitués du café qu'il fréquente, qui doit le ménager « pour éviter de faire passer en revue », une façon bien à lui de les « déculotter » (p. 78). Certes, la parole du poète oppose au discours de l'expert son expérience traumatique et hurle sa rage pour faire taire les litanies creuses de la Raison, mais elle n'en porte pas moins une ambivalence symbolique. D'un côté, Muyango le fou, le poète, le rescapé, le mort, le cannibale pourrait conforter le cliché du nègre anthropophage contenu dans le discours de l'expert et banaliser aux yeux du lecteur le drame dont il est le centre. Et de l'autre, en endossant la figure de la mort, vivant au milieu des cadavres et de la pourriture des corps, Muyango, par sa parole en forme de poésie, assume tragiquement les refus de cette vie normale de l'expert, et rappelle aux lecteurs leurs propres refus des platitudes du monde. Il symbolise à la fois la liberté de dire la violence et la mort subies d'une autre manière que celle de la Raison. La poésie et l'art en général lui servent comme exutoire du refoulé. Aussi, s'il se moque superbement de ses compatriotes « *sopekias* », « *doubai* », « GP » et autres « bidansons » et se met au centre du monde, en dehors de la cité, c'est pour signifier que toute parole sur la mort donnée et la violence subie n'ont d'autre sens profond que celui de

recréer la vie en lui trouvant un sens (p. 76). Fidélité en l'humain que la réalité du génocide et la négation du drame ne justifient, et, par conséquent, fidélité naïve, mais qui, par certains aspects, se manifeste comme le symbole d'une espérance que rien ne peut détruire. C'est elle qui justifie le rituel de la réparation du mal par la Reine pour que la vie continue même après le chaos.

Particulièrement virulente, sa parole s'inscrit dans l'intertexte d'autres discours de *nègres* sur la violence subie dans laquelle se reconnaissent les accents d'un Césaire (1947)<sup>7</sup> et dont on connaît la dureté de ton et la violence verbale comme une forme d'exutoire et de substitut de l'action. La violence prend dans le passage suivant la forme d'une rhétorique de l'invective et de l'injure et dont, par un parcours métonymique, le drame rwandais inclut autant la blessure de l'Afrique que la Passion de tous les Noirs à travers les temps immémoriaux de l'Esclavage et de la Colonisation sanguinaires.

*Festins d'assassins*

*Charognards, hyènes à queue basse, marchands d'esclaves,*

*Voici le grand champ-marché du pogrom!*

*Succulent plat de corps de mères et d'enfants.*

*Entonnez Ma marseillaise, soufflez les bougies...*

*Applaudissez, glapissez de joie.*

*C'est l'anniversaire, chaque jour, de la recolonisation.*

*Le repas est prêt! Bon appétit!*

*Mangez donc les tartines beurrées de nos cervelles.*

*Je vous vois saliver un flot dans la bouche!*

*Ah, tiens, j'oubliais, voici l'arôme Maggi!*

*Et les baïonnettes pour découper nos tendres gigots,*

*Nos côtelettes onctueuses feront plat de résistance.*

*Régalez-vous de nous!*

*Pour la boucle, arrosez le steak avec notre sang chaud.*

*C'est un vin qui pleure. Il a des jambes longues.*

*Plus touffu que Bordeaux ou Bourgogne*

*Plus émoussillant que Champagne des Ardennes*

*Offrande libation aux dieux des diamants, des gaz et*

*des pétroles*

[...]

*Mon peuple est un gâteau de haricot gras et sacré*

*Il constipe l'infâme qui en abuse*

*Vous vous en êtes régalez avec gloutonnerie*

*Vous en crèverez!*

*Tous! (p. 79-81).*

7. Elle rappelle Cahier d'un retour au pays natal où le poète fait une mise en garde analogue, en même temps qu'une définition négative de la «négritude»: Ma Négritude n'est pas une pierre, sa surdité / ruée contre la clameur du jour, / ma Négritude n'est pas une taie d'eau morte / sur l'œil mort de la terre. / ma Négritude n'est ni une tour ni une cathédrale (Césaire, 1947: 117).

Enchâssé dans le roman, ce long poème illustre la volonté d'inscrire la littérature du génocide du Rwanda dans un continuum intertextuel de la littérature de la violence au sein de la littérature africaine. On voit, par là, que le dit du génocide par la fiction participe également du débat classique concernant le rapport entre la parole littéraire et la parole sur la société, débat qui fait de l'écriture littéraire un double procès. De type sémio-littéraire, le *procès esthétique* convoque les formes, motifs ou thèmes déjà disponibles dans le vaste champ de la littérature et de l'art et donc connus du lecteur pour les intégrer à l'organisation d'un texte particulier. En revanche, le *procès axiologique* se constitue par une posture énonciative qui régit et façonne les valeurs énoncées dans l'œuvre. En usant des formes et des contenus en partie conventionnels, la parole littéraire pose outre la question du sens, la question de la valeur en tant que fondement de l'humain. Ce qui engage à repenser la littérature comme un type de parole spécifique et espace où chaque texte transforme les autres qui le modifient en retour, mais où la recherche de l'esthétique s'accompagne toujours d'une parole sur le sens des valeurs humaines dans le processus interrompu de l'intertextualité généralisée (Rabau, 2002: 15). Ce double procès se réalise dans ce long poème par la figure de la parodie que sous-tend une violence extrême comme le thème développé. Il s'exprime également par la parole du personnage de Fred R. dont l'errance, l'exil, l'apatridie sont le lot quotidien de son état d'étranger. À l'insulte du voisin le traitant de « sale petit Rwandais », il pose la question à sa mère: « Maman, c'est quoi être Rwandais? Pour toute réponse, sa mère chanta la berceuse suivante (p. 51-52):

*Agasaza gashira amanga  
Kasanze inkumi iralryamye [sic!]  
Kati « Byuka unyoze ibirenge »  
Iti « Urakozwa na Nyabarongo »  
Nyabarongo umugezi utemba  
Hora mama ihorere none  
Se w'umuntu yaruse byose  
Nyina w'umuntu arabihebuza  
Niyo mwaba mutabanye*

*Murahura ukamwibwira  
N'uruhanga rwuje urukundo  
Hora mama ihorere none  
Murabana akanezerwa  
Wishima agahimbarwa  
Wababara akakuruginga [sic!]  
Akakurebana impuhwe nyinshi*

*N'imbabazi zuzuye amaso  
Hora mama ihorere none*

Fred R. se sent violemment touché par le contenu de la berceuse dont il entame une traduction libre pour le lecteur. Il se dit à lui-même :

Si donc le Nyabarongo est une rivière qui purifie les pieds cornés du petit vieillard. Et si donc toute virginité n'est qu'apparence. Et si donc l'acariâtre et méchante marâtre ne craint pas Lyangombe et n'offre même pas une goutte de sa bière qui déborde la cruche à l'assoiffé. Et si donc elle envoie des rats voraces ronger l'unique ceinture qui protège l'orphelin de la faim. Alors... alors il ne faut pas croire aux nuages même s'ils semblent gonflés de pluie. Seule la mère, la vraie, sait plus que la bière de sorgo rendre euphorique ou consoler de la peine, regarder avec tendresse et indulgence. Cette mère, même si on ne l'a jamais connue, on l'embrasse, on l'adore le jour où on la rencontre. Elle est une terre qui fertilise les rêves de justice. Elle est la mère patrie (p. 52-53).

Tout en s'inscrivant dans une tradition littéraire, le roman se hisse ici en suggérant une violence extrême à un niveau plus métaphysique où l'auteur qualifie les colonialistes « d'assassins », « d'hyènes à queue basse » et « de marchands d'esclaves », c'est-à-dire dépouillés de leurs qualités d'humains. Visiblement excédé par la scandaleuse hypocrisie de la mort lente infligée à l'Afrique, Lamko choisit ici le *terrorisme du discours* lisible dès la première strophe. Et sur la même lancée, l'image du cannibalisme se poursuit dans la métaphore du sang. La dernière strophe boucle la boucle sur une menace : « Vous en crèverez ! Tous ! » Tel est le sort qui attend ceux qui ont pris part au festin qui ouvre le poème. Et c'est dans le motif du gâteau, allusion au gâteau-Afrique de la colonisation, aujourd'hui parodié en « gâteau de haricots gras » qui « constipe », que le poète se venge sur les prédateurs responsables des malheurs du continent. Comme Césaire, à son époque, quelle que soit la forme du jugement, l'ambition est toujours de s'élever à une vision dominante où il n'est plus question d'un simple combat pour l'Afrique et le Rwanda, plutôt d'une quête philosophique et morale touchant l'homme en général. L'épreuve de la cruauté invite à explorer l'absolu et à repenser la densité de la vie, l'échelle des obsessions qui sous-tendent le déchirement de l'autre. Ici la parole littéraire, quel que soit le sujet, se manifeste comme consubstantiellement violente. Elle exprime le mal fait à l'autre, non pour l'expliquer ni le dénoncer, mais littéralement pour le vomir (p. 98). En cela, rappelle Eliette Abécassis, « l'Art est une Apocalypse, qui consiste à dire aux mortels : repentez-vous ! » (2003 : 119). En lutte contre l'anthropophagie dont font l'objet les siens, le poète Muyango dit alors aux



assassins : « Vous vous en êtes régalés avec gloutonnerie. Vous en creverez ! Tous ! » (p. 81). Il n'explique pas le monde. Il est en haine contre lui. Sa parole est violence incarnée, violence qui réveille le monde par le choc de ses cris et l'excès des termes utilisés. De la relation d'un récit de témoignage d'un génocide, celui des Tutsi, le roman contient une portée universelle par la réflexion sur le mal, en plus de s'interroger sur les mécanismes de sa transmission efficace : comment dire le mal sans le propager ?

## **QUE PEUT LA LITTÉRATURE DANS LE PROCÈS SOCIAL DU GÉNOCIDE ?**

*La phalène des collines* s'inscrit dans le récit qui le commence et le prolonge, celui de Fest' Africa « Rwanda, écrire par devoir de mémoire ». Quelle mémoire du génocide ? Quels lambeaux de paroles faut-il retenir sur les ossements qui couvraient le Rwanda en 1994 ? Telle est la posture énonciative et éthique sous-tendant le récit. Elle veut dire de facto que la vie est possible après le chaos. Une parole prophétique. Une parole d'espérance qui fait vivre l'humanité malgré l'histoire des tragédies qui la sillonnent et la constituent en partie. La mémoire est témoignage du passé pour la vie présente et future<sup>8</sup>.

À travers les paroles et les actions des personnages dont la portée symbolique est manifeste, la conclusion revient sur certains thèmes développés pour répondre à la question de départ du paratexte, c'est-à-dire comment dire le génocide pour que sa mémoire serve à une juste cause — le combat pour la croyance en l'humain malgré les vicissitudes du mal — et non une simple reproduction des événements du passé. On a vu comment le viol de l'Église devient par métonymie celui de tout le peuple rwandais et de toute l'Afrique. Au viol de la Reine débouchant sur la mort, s'oppose le coût réparateur entre Pelouse et Muyango. Leur acte sexuel, vidé de toute jouissance immédiate, est tourné entièrement vers la procréation dont l'enjeu est public. C'est un acte politique. La naissance expiatoire est le prix à payer pour chasser le profane, le mal. La rédemption est envisagée prophétiquement. Pelouse, tout comme Muyango, est voyante. C'est pourquoi les deux

---

8. Sur cette question de l'usage de la mémoire et de l'événement traumatisant dans le présent, Tzvetan Todorov (1998) parle du danger qu'il y a à utiliser de manière abusive la mémoire, et rappelle, en citant Jacques Le Goff, que « [l]a mémoire ne cherche pas à sauver le passé que pour servir au présent et à l'avenir. Faisons en sorte que la mémoire collective serve à la libération et non à l'asservissement » (p. 7).



personnages ont un destin exceptionnel : réparer l'outrage subi par la Reine et son peuple.

Leur amour est-il pour autant un exemple à suivre comme processus de sublimation du génocide ? Une telle morale de la renaissance rappelle déjà le refus par la narratrice témoin de la théologie chrétienne qui fonde le salut de l'humanité sur le rachat par la mort de Jésus. La Reine phalène rejette le Dieu de l'Histoire parce qu'il n'est pas incompatible avec le mal radical. Comment peut-on croire en ce Dieu qui a laissé faire ? Un Dieu dont les représentants l'ont violée ? Pour la Reine phalène, Pelouse ou Muyango, le génocide est un mal radical causé par les humains dans l'histoire de l'humanité. Il est radical. C'est un scandale qui ne saurait avoir une quelconque valeur expiatoire. En refusant le christianisme, la Reine phalène prône une redécouverte de l'ancienne religion du Rwanda, pour renouer avec les pouvoirs de vie et de mort de Lyangombe. Mais ce n'est pas pour réparer le mal commis. Elle sait que la terre est une mère cannibale qui, tôt ou tard, consume ce qu'elle a mis au monde. Si la mort a un sens, c'est celui du cycle naturel de la vie et de la renaissance. Car il ne saurait être sacrifice, le génocide ne peut pas avoir un sens anthropologique et culturel. Les génocidaires étaient des anti-chrétiens. Des prêtres du Diable. Ils célébraient une *messe noire*, par laquelle, tels des religieux rebelles, ils inversaient les règles de la religion établie. Leur acte est sans transcendance. Muyango, le poète dit *Le-crâne-fêlé* l'exprime sans ambages à un jeune Père blanc de race noire qui lui parle de Jésus : « Laissez-le tranquille [le Christ] ! Avec tout ce que vous lui avez fait dans ce pays ! Vous avez tué le Christ un million de fois » (p. 78).

Ainsi, la parole de la Reine phalène fait écho subrepticement à la question théologique du mal face à un Dieu tout omnipotent et omniscient intervenant dans l'histoire de l'humanité. Des accents camusiens ? Pas tout à fait. À propos du mal radical du génocide, *La phalène* va plus loin. Plutôt que de chercher à répondre à la question pourquoi Dieu permet ou laisse faire le mal, la narratrice — la Reine phalène — rejette l'idée de Dieu intervenant dans l'histoire. On y entend plutôt les registres de Kourouma (2000) dans *Allah n'est pas obligé*. Le récit écarte tout lien entre le mal et Dieu. Il établit l'origine du mal dans l'homme lui-même, le mal fait dans le seul but de faire du mal.

Quelle est la valeur du témoignage ? Le choix de la Reine violée est crédible sur le plan de la narration face au négationnisme de l'expert

aux bajoues d'opulence venu de l'Europe expliquer aux survivants du Rwanda que les témoins présents sont de faux témoins puisque les vrais témoins sont morts. Un tel subterfuge rend les émotions de la Reine plus vraisemblables. La parole de la phalène est inattaquable par le négateur. Elle ne revient pas de l'enfer. Elle vient de la Cité des Temps. Elle est vérité atemporelle. Elle ne veut pas de réconciliation avec les génocidaires et autres négateurs scribouilleurs experts et autres africanistes jargonneux sur les *mobiles* et les *causes* du génocide. Elle sait désormais qu'il n'y a que deux transcendances : la transcendance sombre — le crime radical — et la transcendance claire — la réparation du mal ou le bien absolu. Elle rejette l'alternative de la zone grise prônée par le négateur. Elle est remémoration du mal subi autant que réparation et justice.

Une telle mémoire *exemplaire* exige de séparer les attitudes morales des protagonistes. Car le passé ne saurait avoir la même signification. À la suite de Primo Levi (1983) dans *Les naufragés et les rescapés*, Lamko exige du bourreau et du négateur, présentés respectivement sous la figure du prêtre violeur et milicien et celle du « *musungu* aux bajoues d'opulence », d'ériger un musée du souvenir pour les maux que l'Europe a causés à l'Afrique en général, et au Rwanda en particulier, et exige également aux victimes d'oublier si elles le pouvaient afin de recréer la vie. Telle est la volonté des mânes des ancêtres comme en témoigne la Reine, narratrice :

Je vogue vers la Cité des Temps. Dans la traversée, sur le grand fleuve, en pirogue, je jubile. Tout autour de moi, les oiseaux pépient liberté. [...] Ils racontent aussi les victoires des femmes à la queue leu leu, les femmes qui se courbent et ramassent des briques, confectionnent la rigole sur le bas-côté de la voie que l'on bitume. Pour drainer le ruissellement des pluies» (p. 216).

Ces derniers mots du roman sur la vie après le chaos répondent au credo en la vie qui l'ouvre. Le serpent se mord la queue dans une nasse de paroles sur le mal et sur sa sublimation. Car la réponse de la littérature à la radicalité du mal, c'est la sublimation ou la transformation du mal en bien. Face au génocide, mal radical, la littérature se retrouve face à l'indicible et à l'irreprésentable, sous peine de verser dans le voyeurisme et l'obscénité. Est-ce à dire que « le Bien reste un au-delà, au-dessus du Beau, comme un ineffable, un idéal qui est aussi le sien qu'il contemple, de son murmure, de son regard en coin, de son sourire ironique, et qu'il observe comme son absolu, son origine » ? On peut se le demander à la suite d'Éliette Abécassis (2003 : 123). Face au mal cosmique et humain, le romancier se fait interprète du

désir de la vie face à la mort. Il cherche les structures originaires et universelles de la lutte entre le Bien et le Mal.

La question est de savoir comment exprimer le mal dans la société. Alors, tous les ossements de Murambi, Nyarubuye, Ntarama, Gisozi, Nyamure, Butare, etc., ne sont-ils pas, après tout, un amas de souvenirs pour touristes cannibales venus des quatre coins de la planète, alors que les massacres se sont déroulés devant les écrans de télévision du monde entier ? Du point de vue artistique, ce texte touche également à quel degré de surenchère scabreuse l'énorme concurrence des mots dans la course à une parole voulant attirer l'attention du lecteur sur l'indicible du génocide peut conduire l'écriture littéraire, même pour un écrivain de talent comme Lamko. Comment défricher de nouvelles avenues esthétiques en la matière sans tomber dans le voyeurisme et l'obscénité ? À travers une lecture serrée de scènes de voyeurisme, il se pose la position du lecteur/spectateur. Une telle lecture, où l'on assiste au récit de telles exactions, ne conduit-elle pas à une certaine complaisance envers la violence ? Car la monstration de la violence sous forme de voyeurisme lisible dans *La phalène* est loin d'être un cas isolé et limité aux récits de fiction ; au contraire, elle semble rythmer nombre de récits sur le génocide des Tutsi, même les récits des journalistes, comme celui de Philip Gourevitch (2002).

Les morts de Nyarubuye étaient beaux, je le crains. Inéluctablement. Le squelette est une belle chose. L'agencement au hasard des formes tombées, l'étrange tranquillité de leur cruelle exposition, le bras plié en un geste mystérieux — ces choses étaient belles et leur beauté ne faisait que renforcer l'infamie de l'endroit. Il m'était impossible d'arrêter une attitude pertinente : révolusion, frayeur, chagrin, honte, incompréhension — j'éprouvais tout cela bien sûr, mais rien ne fut réellement adéquat. Je me contentai de regarder ; et je pris des photos, parce que je n'étais pas sûr de pouvoir réellement voir ce que je voyais en ce moment-là et il me fallait aussi une excuse pour examiner de plus près (p. 29).

Quand un journaliste évoque la « beauté d'un squelette » au sujet des ossements des sites de génocide, on se demande ce que valent les mots devant les massacres. Il en est de même de la scène du roman où l'évocation de la sexualité du prêtre violeur — la Mort — et de la femme belle dans le coït est une vision sans détour, vision voisine de l'obscénité. Ce sont les images qu'on n'avait jamais vues dans le roman en général et dans le roman africain en particulier. Elles témoignent du degré de radicalité, de l'absolu auquel Lamko a porté ce thème. Le roman, tout en continuant de témoigner du chaos du génocide, se dégage du contenu initial pour se charger d'un contenu final propre de la quête d'une parole efficace pour secouer la léthargie des

lecteurs sur le mal humain dans le monde comme le génocide et dont les occurrences en font de plus en plus un massacre parmi tant d'autres longeant l'histoire de l'humanité. À travers la position de l'expert rationalisant le génocide en le réduisant à une simple statistique, Lamko s'insurge contre la négation et l'oubli de certains alors que les massacres se faisaient en direct par la médiation de la télévision. Il permet de s'interroger sur le statut du témoignage et sa fonction pragmatique si les images de télévision en direct n'ont pas ému le monde en 1994. Aussi, le viol de la Reine est-il métaphorique. Le drame de la Reine, souveraine du peuple du Rwanda, affecte les sujets et les institutions qu'elle représente, et, dans le même ordre d'idées, l'Église, par le truchement de son ministre, devenu violeur incestueux, viole le peuple du Rwanda. La question demeure de savoir pourquoi l'auteur semble en rajouter en insistant sur les détails d'une violence inouïe comme si la réalité crue ne suffisait pas.

Cependant, le roman ne semble pas s'arrêter à cette note de désespoir par ailleurs suggérée. Car l'auteur évoque aussi les figures mythiques de l'humanité rwandaise et universelle faisant notamment de la femme à la fois le bouc émissaire d'une humanité en furie et un messie pour la résurrection de l'humanité. Une écriture volontairement violente serait ainsi, du point de vue symbolique, une forme de réponse à la violence sociale de la guerre. Elle renverse le rapport de forces en anéantissant l'agent du mal, dans la mesure où l'œuvre d'art en révèle les mécanismes et les dénonce. Ce qui soulève indirectement la dimension de la culpabilité collective dans un contexte de génocide. À travers la figure du prêtre, de l'expert et de l'intellectuel, la question du sentiment de culpabilité d'appartenance est abordée pour s'interroger sur la parole comme résilience du mal subi dans la société. Assumer la responsabilité collective et la dénoncer est, en réalité, un appel à un repentir collectif permettant à un peuple où le crime de génocide a eu lieu d'accomplir un retour sur soi collectif. Au lieu de ce sursaut moral, on a ici le colon qui continue à justifier les forfaits de son pays d'origine, le prêtre devenu milicien soutenant le régime *parmehutu* et l'intellectuel qui a collaboré ou s'est tué durant le génocide. On bricole. On cherche le côté positif d'un système sanguinaire comme la colonisation. La mauvaise foi s'installe. Participant du refus de l'avènement d'une humanité nouvelle, l'hypocrisie règne dans la cité et embrouille les valeurs<sup>9</sup>. On a ici deux visions du génocide — la vision esthétique

9. Sur ce sujet de la culpabilité collective, la lecture des travaux de Karl Jaspers (1990) est éclairante. Le philosophe allemand envisage la culpabilité de l'Allemagne comme une entité dans les crimes nazis et dit avoir été déçu que son peuple n'ait pas accompli ce retour sur soi de façon collective.

et la vision éthique — mises bout à bout dans une perspective faisant entendre le rire désenchanté d'un poète comme Muyango et le combat acharné pour la survie comme celui du D<sup>r</sup> Rugeru sans que le récit se réduise à la défense d'un point de vue plutôt qu'un autre. C'est dans ce décalage entre le sérieux pour la survie et l'artifice du rêve que Lamko confère à son roman une dimension littéraire inégalée et captivante qui dit le génocide à partir du genre adopté par l'auteur : le fantastique et ses fonctions sur l'imaginaire du lecteur. À la métaphore du voyage dans les cieux de l'âme de la Reine, le récit évoque les rites de la culture traditionnelle du Rwanda sur la vie des âmes des ancêtres, mais aussi la littérature africaine, notamment le poème de Birago Diop sur l'idée que le souffle de vie continue à travers les générations. Reine-la phalène reviendra à la terre pour enfouir le deuil, après avoir persuadé Pelouse, sa nièce, de rester au pays. Le message est porté par Muyango : « Laisse plutôt à la vie nouvelle tapie dans le bourgeon, une goutte de sève, un rayon de soleil ! Redresse-toi et recommence. Tu es la vie têtue qui veut vivre parmi les autres vies [...] » (p. 150). La polyphonie des discours et des formes permet au roman de Lamko de condamner plusieurs discours — la coopération, l'humanitaire ou la démocratie — et de réfléchir sur le sens de l'humain où l'on sent les accents d'un Levinas, d'un Césaire, d'un Fanon ou d'un Sartre. On y découvre aussi l'intertexte avec l'art, la peinture et la littérature à partir du thème de la belle femme et la mort, ainsi que les ressorts philosophiques sur la menace constante de la vie par la mort. Ici la parole ou le pinceau de l'artiste se veulent comme le théâtre d'un affrontement entre les forces du bien et les forces du mal. Elle présente le génocide, le mal radical, comme le principe cosmique de la séparation entre la vie et la mort, mais où l'ambivalence maintient les deux contraires dans un glissement pendulaire entre, d'une part, l'horreur et la mort et, d'autre part, entre la beauté et l'amour. Tout se passe comme si *La phalène*, tout en faisant le *procès axiologique* et *social* du génocide, ne savait s'y réduire, puisque son *intentionnalité* est d'être d'abord *littéraire* : dire la *beauté* du monde malgré les horreurs causées par les hommes. Son *procès esthétique* commence et se termine par l'hymne à la femme belle, Viviane Rugwabiza au début, et Pelouse à la fin. Le rêve du poète fou — Muyango — rétablit la beauté niée : celle de la Reine violée et tuée par le prêtre milicien. À l'horrible du génocide, Lamko oppose le rêve et la beauté. En encadrant *narrative-*

---

On pourrait lire également le livre de Marie de Solenne (1998), ouvrage composé d'une série d'entretiens avec beaucoup de philosophes, dont Paul Ricoeur.

ment l'horreur par deux scènes de la beauté et de l'amour sous les airs poétiques, la fiction permet de rêver un monde meilleur. Et, après un génocide, il faut l'avouer, c'est déjà beaucoup !

## BIBLIOGRAPHIE

- ABÉCASSIS, E. (2003), *Petite Métaphysique du meurtre*, Paris, PUF, coll. « Perspectives ».
- ARENDT, H. (1972), *Le système totalitaire*, Paris, Seuil.
- ATTALI, J. (1979), *L'ordre cannibale. Vie et mort de la médecine*, Paris, Grasset/Fasquelle.
- CÉSAIRE, A. (1947), *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine.
- COURTEMANCHE, G. (2000), *Un dimanche à la piscine à Kigali*, Montréal, Boréal.
- DELUCVELLERIE, J. (dir.) (2004), « La représentation en question », dans Laure CORET (dir.), *Rwanda 1994-2004. Des faits, des mots, des œuvres*, Paris, L'Harmattan, p. 127-140.
- DIOP, B.B. (2000), *Murambi. Le livre des ossements*, Paris, Albin Michel.
- GAHUTU MUGARURA, A. (2005), *Afropessimisme et génocide rwandais : clinique, voyeurisme et cannibalisme*, London, The University of Western Ontario, Thèse de doctorat, inédit.
- GOUREVITCH, Ph. (2002), *Nous avons le plaisir de vous informer que, demain, nous serons tués avec nos familles. Chroniques rwandaises*, Paris, Denoël.
- JASPERS, K. (1990), *La culpabilité allemande*, Paris, Minuit.
- KOUROUMA, A. (2000), *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil.
- LACGER, L. de (1939), *Le Ruanda*, Kabgayi, s.l., s.e.
- LEVI, P. (1983), *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard.
- MUKAGASANA, Y. (1997), *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot.
- RABAU, S. (2002), *L'intertextualité*, Paris, Flammarion.
- RAWICZ, P. (1961), *Le sang sous le ciel*, Paris, Gallimard.
- SEHENE, B. (2005), *Le feu sous la soutane*, Paris, L'Esprit frappeur.
- SEMPRUN, J. (1994), *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard.
- SEMUJANGA, J. (2008), *Le génocide, sujet de friction ? Analyse des récits du massacre des Tutsi dans la littérature africaine*, Québec, Éditions Nota Bene.
- SOLEMNE, M. de (1998), *Innocente culpabilité*, Paris, Dervy.
- TODOROV, T. (1998), *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa.

*This page intentionally left blank*





*Haine*. Esquisse 60 × 91 cm.



*This page intentionally left blank*

# Co-construction du sens, sémio-contextualisation et théâtralisation du génocide des Tutsi du Rwanda en 1994

*Issa ISSANTU Tembe*

## **RÉSUMÉ**

L'analyse qui va suivre est une tentative de refondation d'une sémiotique narrative textuelle et artistique sur le génocide des Tutsi du Rwanda en 1994. Elle se veut une esquisse qui milite pour l'avènement d'une sémiotique narrative post-génocidaire. À travers elle, nous tentons d'emprunter les trouvailles applicables au récit, histoire, discours et narration en général, pour les appliquer au récit sur le génocide et pour créer une filière scientifique à part entière qui fait de la narration sur le génocide son cheval de bataille.

## **ESQUISSE D'UNE REFONDATION DE LA SÉMIOSIS, DE L'ÉCRITURE ET DU DISCOURS**

Voici bientôt treize ans que l'humanité a vécu ce qui demeure encore le plus sombre incident de ces cinquante dernières années en Afrique. Par devoir de mémoire, nous sommes contraints de nous souvenir de ce qu'a été ce génocide qui a fait près d'un million de victimes. Et là, nous avons entrepris de rendre inoubliable, grâce à nos plumes, nos mots, nos phrases, nos pincesaux, nos tableaux, nos scènes

et scénarios, ce qui se transcrit difficilement. En fait, pour être inoubliable, le génocide l'est déjà par lui-même. Toutes les histoires contées autour de ce drame sont une sorte d'euphémisme qui tente de trouver un langage pour exprimer l'indicible, pour écrire et décrire l'indescriptible et établir un jeu de rôles impossible entre des bourreaux et des victimes dans le réel. En tant que schéma de construction ou de co-construction du sens, la théâtralisation et la narration du génocide permettent une présentation réduite de la sémiotique particulière de ce qui s'est passé au Rwanda en 1994.

Avant d'aller plus loin, nous nous sommes imposé le questionnement suivant : le génocide peut-il être saisi par le langage humain et décrit par une verbalisation ? En d'autres termes, existe-t-il des mots pour écrire, lire, faire lire, comprendre, chanter, décrire et faire comprendre le génocide ? En plus, il y a aussi lieu de se poser la question suivante : peut-on entrevoir à travers tous les travaux sur le génocide le cheminement vers la constitution d'une sémiotique narrative particulière sur le génocide ?

L'objet de cette réflexion est de présenter quelques hypothèses résultant d'une longue observation d'attitudes littéraires dans la sous-région des Grands Lacs africains autour du génocide du Rwanda et, dans la mesure du possible, de proposer une refondation au niveau de l'écriture et du discours sur le génocide. Le génocide des Tutsi du Rwanda en 1994 peut être considéré comme une étincelle qui est à la base d'un incendie qu'on n'est pas encore parvenu à éteindre. Cette partie du continent africain (la région des Grands Lacs) porte les stigmates de cette haine de l'homme contre lui-même qui a abouti à cette catastrophe en 1994.

Le débat sémiotique autour du port des significations par les différents signes, aujourd'hui, porteurs d'un message sur le génocide peut être appréhendé sous le couvert de plusieurs disciplines. Ici particulièrement, le statut souvenir du génocide peut être vu sous un angle à la fois sociologique et constructiviste. « Le sujet puise dans son environnement, dans et par la communication, les éléments contextuels de la construction du sens<sup>1</sup> » du génocide du Rwanda.

La sémiotisation et la contextualisation de ce génocide n'ont de forme que lorsqu'on les perçoit comme une théâtralisation ou une narration élégiaque. Du point de vue métaphorique et métonymique,

1. Martine Zangerlu, Un modèle d'élaboration du sens en système de contextualisation, [en ligne], [http://www.ugrenoble3.fr/les\\_enjeux](http://www.ugrenoble3.fr/les_enjeux).

l'évocation du génocide de 1994 n'est rien d'autre qu'une transposition qui, grâce à une verbalisation d'emprunt, et une décoration fondée sur un « *make believe*<sup>2</sup> » — alors que le génocide n'en est pas un —, tente de se saisir d'une réalité difficilement mise en scène. C'est de cette manière que Jean-Pierre Meunier<sup>3</sup>, réfléchissant autour de l'opposition image-verbal, a ramené à la surface la problématique « proximité-distance par rapport aux choses représentées » (Meunier, 1998 : 1). L'autre questionnement motivant notre réflexion serait libellé de la manière suivante : « lequel du verbal, de l'écrit ou de l'image est mieux indiqué à être utilisé » pour évoquer le génocide ? De tous les débats suscités par cette question dans le monde des sciences de la communication et de la sémiologie, il ressort clairement que l'image est polysémique alors que les mots sont insuffisants pour se saisir d'une situation globale telle que celle-là. C'est là l'essence d'un autre débat, aussi fameux que le premier, selon lequel les images jouiraient des avantages de proximité par rapport à ce qu'elles représentent alors que les mots établissent arbitrairement une distance entre le représenté et la représentation. Geneviève Jacquinet-Delaunay (1998) est d'ailleurs allée plus loin lorsqu'elle a statué sur les valeurs pédagogiques de l'image ; nous y reviendrons.

## INTRODUCTION

La mémoire collective dans la sous-région des Grands Lacs africains n'est pas prête à oublier « avril 1994 ». Le génocide perpétré au Rwanda par des Rwandais contre leurs frères a ajouté quelque chose et a modifié la perception de l'autre d'une manière générale dans cette partie du monde. Du point de vue informatif, on pourrait ouvrir un débat autour du génocide lui-même comme *un fait communiqué* ou *un fait qui communique*. Un tel débat nous ramène à la problématique de l'identification des intentions informative et communicative. Pierre Livet (1991 : 1) nous a sans doute proposé une piste de compréhension sur cette question, nous le verrons plus loin. Il nous suggère que « la communication est une opération de codage pour le locuteur et de décodage pour l'auditeur ». Il convient de se représenter que le génocide perpétré au Rwanda en situation post-génocidaire est considéré comme une information qui est transmise par un locuteur vers un auditeur. Mais il faut aussi noter qu'il relate une communication

2. Entendez par là « faire croire », autrement dit : fiction.

3. Professeur au Département de communication à l'Université Catholique de Louvain.

comportementale entre deux acteurs sociaux, l'un codant et l'autre décodant. À cet effet, relater le génocide devient une méta-communication.

Sperber et Wilson (1989 : 33) rajoutent un aspect tout aussi important que cette première considération. Ils soutiennent quant à eux que « la signification communiquée [dans une narration autour du génocide] est définie par l'énoncé codé, que l'auditeur n'a plus qu'à le retrouver ». Si le génocide est un acte de communication, ou s'il contient une communication ou une information, quelle signification contient-il en tant qu'énoncé, se demandera-t-on ? Le plus pertinent dans tout cela est lorsqu'il faut tenter de composer avec la conception inférentielle. Le message sur le génocide lui-même pouvant être considéré comme incomplet, l'auditeur, le lecteur ou le récepteur devra l'enrichir grâce à son propre *background* et grâce à la prise en compte des données sémio-contextuelles. On part ainsi de la position de Lazarsfeld et Berelson (1952), qui négligent la relation qui s'établit entre un émetteur (narrateur) et un récepteur (lecteur), laquelle fait partie intégrante de l'analyse du contenu. Ces auteurs négligent cette relation au profit de l'analyse de contenu d'une communication.

À cette étape de notre réflexion, considérer les deux acteurs sociaux en interaction lors du génocide en 1994, et ceux en interaction dans une communication post-génocide, nous a conduit à réexaminer les processus qui ont concouru et qui concourent à cette co-construction du sens et de la signification du génocide. Ceci « permet [...] d'une part, de comprendre autrement la place et le rôle de la contextualisation et, d'autre part, d'établir des liens entre les activités cognitives, les processus sociaux et les processus communicationnels » (Zangerlu, en ligne : 1).

L'insuffisance de l'approche sociologique est qu'elle nous permet de lire et de comprendre le comportement des acteurs dans une interaction comme le génocide. Par contre, elle ne nous permet pas de saisir les processus qui concourent à cette construction du sens dont nous avons parlé, à travers les environnements sociaux et sémiotiques. Seules certaines approches psycho-cognitives peuvent rendre compte de telles activités. Mais seulement, celles-ci ne considèrent pas les acteurs en tant qu'éléments sociaux. Alex Mucchielli (1999) avec la théorie sémio-contextuelle pourrait nous aider à nous saisir de cette donne. Cependant, cette dernière aussi ne met plus d'insistance que sur les processus de la communication et fait fi des aspects sociologi-

ques. C'est ainsi qu'on peut choisir de regarder du côté des travaux des auteurs comme Bernard Miège par exemple, pour élucider ce type de repositionnement du génocide en tant que « fait à communiquer » ou « information à transmettre » (Miège, 1998 : 21-36), ou en tant que communication comportementale entre un bourreau et une victime, ou, encore, entre des bourreaux et des victimes. Ce repositionnement se fera entre le communicationnel, d'une part, et le socio-relationnel, d'autre part.

### **LE GÉNOCIDE COMME « FAIT SOCIAL À COMMUNIQUER »**

Une perception purement journalistique concevrait le génocide comme un fait informationnel, ce qui n'est pas faux tant le génocide sort de l'ordinaire et entre dans le lot des nouvelles catastrophiques. Il est à la limite l'expression la plus cruelle de la haine de l'autre et de l'égoïsme, nous ne le dirons pas assez. Selon certaines perceptions éthiques, le génocide se trouverait d'ailleurs de l'autre côté des garde-fous. Sa diffusion médiatique devrait tenir compte de plusieurs aspects et devrait être gérée avec beaucoup de délicatesse, de peur de tomber dans la banalisation et le non-respect de ses centaines de milliers de victimes, dont les narrations font l'épopée.

L'artiste qui tient son pinceau, l'écrivain qui prend sa plume, le chanteur qui donne le ton, pour dire, énoncer, écrire, décrire, chanter le génocide, le réalisateur qui se saisit du génocide comme objet d'art pour son septième art, etc., tentent tous de « communiquer sur le génocide ». Et les sciences de l'information et de la communication, plus particulièrement la science journalistique, existent à cause de tels faits qui valent la peine d'être communiqués. Militant sans cesse pour réduire les limites de l'incertitude du public, elles communiquent sur les faits sociaux globaux. L'homme moderne, friand d'informations, ajoute un stimulus à cette quête des organes de presse. Pour le satisfaire et toujours le satisfaire, ceux-ci se lancent dans la recherche effrénée de l'information à travers le monde. Les faits les plus souvent retenus pour être communiqués sont ceux qui sortent de l'ordinaire.

L'anecdote suivante, devenue générique dans toutes les écoles des journalistes du monde, illustre bien ce qu'on attend des récipiendaires d'une formation dans ce domaine : « Quand un chien mord un homme, il n'y a pas d'information. Mais quand l'homme mord le chien, il y a une information. »

Le génocide de 1994, tel qu'il s'est déroulé, avec tous ses contours et détours, jeux et enjeux, offre autant d'éléments sur lesquels on peut

communiquer. D'autres diraient : « le génocide est une vraie aubaine pour la presse ! » On comprend donc pourquoi cette quête justifiée à tort ou à raison se saisit d'un fait comme le génocide des Tutsi du Rwanda.

Elle se saisit de lui non pour le communiquer (comme le feraient les médias de la haine<sup>4</sup>) mais pour communiquer sur lui en tant que fait social. La tristement célèbre richesse de cette catastrophe fait que toutes les sciences de la communication y trouvent de l'inspiration. De la littérature à la musique, en passant par tous les autres arts, le génocide trouve toujours une place, dans les lignes, entre les lignes, sur les portées, dans les interlignes, au bout des pinceaux, sur les toiles, dans les discours, dans le silence, dans les regards, dans les mimiques, dans les postures et dans les paralangages.

Il va donc sans dire que le génocide trouve toujours une place dans les médias de toutes les catégories. Et, même si les médias se taisent pour ne pas le dire, les souvenirs vivants gravés dans la mémoire du temps trouveront chaque fois d'autres moyens, d'autres expressions et d'« autres mots pour dire, lire et comprendre le génocide ».

### **Approche expérimentale de la réception d'une communication sur le génocide**

Il va sans dire que le génocide peut faire l'objet d'une quête communicative ou informative de la part des sciences qui communiquent car, dans le point précédent, nous l'avons compris comme une catastrophe, mieux, un « fait social ». Beaucoup de pédagogues soutiennent déjà trop que le langage humain n'est plus la seule voie d'accès au savoir et aux connaissances. Selon Daniel Perraya<sup>5</sup>, d'autres « médiations sémiotiques » (Perraya, 1998 : 103-130) audiovisuelles, peuvent véhiculer le savoir. Ne l'oublions pas, toute information, fût-elle sur le génocide, est une connaissance transmise à un récepteur. Cette information a ainsi comme premier objectif : reculer les limites de l'ignorance de celui qui la reçoit. Nous avons aussi dit au départ que le génocide peut être saisi comme un « fait social à communiquer » par les arts auquel s'ajoute la communication interpersonnelle. Treize ans après, lorsqu'on se saisit du génocide, Pierre Fastrez (1998) dit qu'on

4. Cas typique de la « Radio des Mille Collines », radio qui a joué un rôle déterminant dans l'avènement du génocide des Tutsi au Rwanda.

5. D. Peraya (1998), « Une approche expérimentale des représentations visuelles fonctionnelles. L'icône : méthodologie, instrumentation et résultats », dans *Images et sémiotique*, Paris, Publication de la Sorbonne.

le fait selon deux approches : documentaire et fictionnelle. Les différents domaines communicationnels issus de la famille des arts, y compris la communication interpersonnelle sous toutes ses formes, ne peuvent se saisir du génocide que selon ces deux approches. La narratologie, voire la sémio-pragmatique du génocide aborderaient sans doute ces questions. En nous situant sous un angle purement expérimental, nous pourrions comprendre que ces deux perceptions du génocide, tout en recherchant ce que le récepteur de cet acte de communication ressent ou affirme ressentir au sujet de ce qui lui est communiqué à propos du génocide de 1994, tentent de dire sous forme de mots, des discours de toutes sortes, ce qu'a été le génocide des Tutsi.

Mais avant d'aller plus loin, nous voulons faire ressortir le fait que la communication sur le génocide est une quête double. En effet, le génocide lui-même, en tant que comportement, peut être appréhendé comme une communication, nous l'avons déjà dit. Suite aux travaux des chercheurs de l'École de Palo Alto<sup>6</sup> avec le célèbre axiome « on ne peut ne pas communiquer », le comportement a accédé au rang de communication. Premièrement, en tant qu'acte de communication, le génocide est une interaction entre deux entités dont les comportements distinctifs sont des communications. Le bourreau et la victime du génocide interagissent dans un contexte socio-communicationnel spécifique. Il y a de part et d'autre une double intention ou une intention doublement nivelée : au niveau informatif et au niveau communicatif. Deuxièmement, en tant que fait communiqué ou à communiquer, la communication sur le génocide, qui est elle-même métacommunication, est aussi une communication. Pour ce deuxième aspect, nous étudierons plus loin le niveau intentionnel à l'aide des analyses de Pierre Livet (1991). La dimension intentionnelle de cette métacommunication est aussi importante en tant que perception du génocide.

Pour revenir à la différenciation entre le documentaire et le fictionnel, G. Jacquinot, spécifie que la distinction se situe au niveau du discours. Ceci pourrait être dit de la manière suivante : « ce qui différencie le documentaire de la fiction, ce n'est pas la nature des objets rapportés mais la nature de l'acte de s'y rapporter, fictif dans un cas, réel dans l'autre » (Jacquinot, 1994 : 64-65). Pierre Fastrez (1998) situe la différenciation entre ces deux catégories au niveau de la conception. « Deux conceptions s'opposent à cet effet, dit-il, la première repose sur la nature du référent : le documentaire donne à voir

6. Du nom du collège invisible constitué des chercheurs comme Watzlawick, Bateson, Helmick-Beavin, Jackson...



des objets existant ailleurs indépendamment de lui [alors que] la fiction ne montre que des objets fictifs, et donc inexistants» (Fastrez, 1998 : 2). Pour Fastrez, la fiction « s'appuie sur le mode d'énonciation du message » (Fastrez, 1998 : 2). Par rapport à l'énonciateur et au récepteur, « le documentaire serait ainsi le fait d'un énonciateur réel, qui s'adresse au spectateur en tant que personne réelle, par opposition à la fiction, énoncée par un énonciateur fictif » (Fastrez, 1998 : 2). Ne perdons pas de vue que pour la fiction, c'est un énonciateur fictif qui accomplit l'acte d'énoncer, a poursuivi Fastrez. Il le fait sans en assumer les engagements qui sont normalement requis par ces actes.

La plus grande différence — Fastrez l'a aussi étudiée — réside dans les attitudes des récepteurs des actes de communication. S'il faut revenir au génocide de 1994, sur lequel on peut établir et des documentaires et des fictions, on dira que les récepteurs des messages sur le génocide du Rwanda ne dérogent pas à la vieille logique issue des travaux sur la littérature. Faute de temps pour mener une étude expérimentale approfondie sur les attitudes par rapport au « génocide rapporté » comme un documentaire ou une fiction, nous nous contenterons des résultats modélisés, comme ceux proposés par Fastrez (1998 : 4-5) :

Dans le cas du documentaire, le mutisme et la prudence du spectateur peuvent s'expliquer en partant de la *position d'existence* propre à l'objet représenté. Le spectateur du documentaire pose d'emblée l'objet qu'il observe à l'écran comme absent [...] il distingue donc l'objet tel qu'il le perçoit de l'objet tel qu'il est réellement ailleurs, les conduites telles qu'il les appréhende des conduites telles qu'elles sont vécues en réalité par le personnage, etc. Ceci, en toute logique, doit l'empêcher de se permettre d'extrapoler, d'inférer à l'objet des traits qu'il ne peut observer. D'où son relatif mutisme, et sa prudence lorsqu'il parle de ce qu'il [...].

Entend, lit, voit, comprend quelque chose sur le génocide. Par ailleurs, lorsqu'il parle de la fiction, le même Fastrez (1998 : 5-6) nous fait voir ceci :

Pour le spectateur de fiction, les choses sont bien différentes. Tout d'abord, s'il pose l'objet représenté comme absent, il ne le considère ni comme existant, ni comme inexistant par ailleurs, mais il y *croit*. Il y a en effet – dans le chef du spectateur de fiction – croyance, et non « position d'existence ». Le mode de croyance au monde représenté, propre à la fiction, peut être résumé par la (célèbre) formule d'O. Mannoni : « je sais bien... mais quand même... ». Face à la fiction, le spectateur se change en un être au Moi clivé, une part de lui-même étant consciente de la nature fictive de ce qu'il voit (« *je sais bien* que tout ceci n'existe pas vraiment »), laissant l'autre s'adonner pleinement au jeu de la fiction, et y croire totalement (« *...mais quand même* j'y crois comme si c'était vrai »). Créant un monde détaché du réel, l'image de fiction pousse la position de réception pro-

pre à l'image à son paroxysme : elle met le spectateur dans un état d'indifférenciation (entre lui et le monde de l'image, entre image et réel extérieur), dans lequel il est fortement centré à la fois sur son point de vue et sur les conduites qu'il perçoit.

Après avoir survolé ces deux aspects documentaire et fictionnel, il convient aussi de voir du côté des représentations mentales et de la psychologie pour cerner de manière globale le génocide de 1994 en tant que système de signes interagissant dans une communication sémio-contextualisée. Depuis le développement de la pragmatique, a dit Meunier, « l'explication de la communication linguistique [audio-visuelle, artistique, interpersonnelle] ne peut plus se passer du recours à l'énonciation et à la relation en contexte (théorie de l'énonciation, théorie austinienne des actes illocutionnaires); ni du recours à la cognition (pragmatique inférentielle, sémantique cognitive) » (Meunier, 1998 : 2).

P.N. Johnson-Laird, auteur très référencé dans le domaine de l'imagerie mentale, a déclaré en son temps que les humains perçoivent le monde à partir des discours des autres (Johnson-Laird, 1994). Ils en reproduisent des comportements symboliques censés transmettre ces modèles à quelqu'un d'autre. « De son côté, l'individu qui décode ces expressions linguistiques construit un modèle qui ressemble à l'état du monde que le locuteur a connu et a voulu transmettre » (Johnson Laird, 1994 : 17). Déjà, à ce niveau, il apparaît clair qu'un bon narrateur du génocide des Tutsi de 1994 au Rwanda doit avoir une perception du monde qu'il tente de représenter par ses mots, ses couleurs ou ses images. De même, celui qui décode ou qui décodera cette communication doit reconstruire le modèle mental du représenté pour avoir l'esprit et la lettre de l'intention de celui qui lui transmet le message. Au niveau du discours, on peut aisément entrevoir la différenciation de ces perceptions lorsqu'on a affaire à un discours linguistique, iconique ou symbolique. Celui qui communique sur le génocide des Tutsi doit « connaître » ce dont il veut parler. Et connaître quelque chose, a dit Meunier, « c'est avoir de ce quelque chose une représentation iconique : une image plus ou moins précise et plus ou moins multisensorielle ou, aux niveaux supérieurs de complexité, un modèle plus ou moins abstrait » (Meunier, 1998 : 3-4). Et, si l'objectif de la communication est que le récepteur du message arrive au partage de ce même monde de représentations, il faut alors qu'à l'issue de la communication sur ce génocide des Tutsi, ce récepteur puisse lui aussi « connaître » au sens de Meunier ce qui a fait l'objet de la communication. Tout

ceci, on le voit, plaide en faveur d'un certain degré d'iconicité de la pensée. Ce qui constitue une autre trame de recherche au sujet de la narration sur des faits vrais.

## **PERCEVOIR ET PERCEPTIONS DU GÉNOCIDE DES TUTSI DE 1994**

Le génocide des Tutsi en 1994 au Rwanda est une catastrophe qui nous est contemporaine. Il est donc possible de trouver parmi ses narrateurs des gens qui l'ont vécue, soit directement, soit indirectement. Même si ceux-ci ne sont pas obligatoirement des narrateurs du génocide, ils nous fournissent un certain nombre d'éléments en mesure de construire ou de participer à cette construction du sens du génocide tel qu'il peut être perçu en situation post-génocidaire. Il existe pour ainsi dire autour de cette catastrophe, une quadripartition de rôles : les bourreaux, les victimes, les témoins directs et les témoins lointains.

Plus tard, il viendra une autre catégorie d'acteurs. Ceux qui auront tout simplement appris à propos génocide. À leur sujet, on sentira les implications du phénomène « mort kilomètre<sup>7</sup> » bien compris du monde journalistique. Toutefois, ce que nous déplorons et déplorerons autour du génocide des Tutsi, ce n'est pas seulement le nombre de morts – près d'un million de morts ce n'est pas peu tout de même –, mais c'est aussi le système qui a concouru à ces massacres. Pour revenir aux acteurs de la communication sur le génocide, toutes les quatre catégories ont chacune une perception du fait. Selon Meunier (1998 : 12) :

Lorsqu'une image [mentale ou matérielle] comporte des scènes avec des personnages, sa réception comme sa production suppose des processus de projections-identifications multiples portant sur tous les personnages. Quant aux modèles mentaux — dont il va être bientôt question —, même réduits à quelques entités abstraites en interaction, on peut raisonnablement supposer qu'ils induisent des processus similaires.

Cette idée s'accorde avec les vues de plusieurs des théoriciens des modèles mentaux. [sic] Lakoff est l'un de ces théoriciens. Il nous a proposé une théorie de la connaissance basée sur l'expérience du monde telle qu'elle se construit à partir du corps et de la culture (Lakoff et Johnson, 1985). Pour Langacker (1987), par contre, « les conventions lexicales et grammaticales utilisées pour représenter une situation opèrent la sélection de certains aspects, règlent leur saillance relative,

7. Phénomène qui diminue le choc d'une nouvelle relative à une mort d'hommes au fur et à mesure qu'on s'éloigne du lieu du crime.

la perspective sous laquelle ils sont vus, le niveau d'abstraction auquel on les considère». Ce perspectivisme, pour ce qui est du génocide du Rwanda, dépend de la position de son narrateur selon qu'il est de la catégorie des bourreaux, des victimes, des témoins directs (c'est-à-dire des rescapés) ou de témoins lointains (nous). Langacker poursuit en disant que les différentes «perceptions [les faits et les choses] ainsi conceptualisées [au sujet du génocide ou de chaque élément porteur d'une signification à ce sujet] sont l'objet d'un *ajustement focal* que les expressions linguistiques ont à charge de préciser». Ainsi, s'il existe des mots pour dire le génocide, ceux-ci doivent rendre compte de toutes les mises en profil effectuées par les conceptualisations de ce dernier. Une telle connaissance du génocide, conçue comme essentiellement iconique, est farcie de mises en perspective tant au niveau des modèles mentaux abstraits qu'à celui des images mentales simples issues de l'environnement immédiat de ce génocide.

La perception du génocide en tant que fait s'opère ainsi avec une intervention considérable de la métonymie et de la métaphore. Le narrateur du génocide, qui doit l'avoir conceptualisé ou qui doit l'avoir iconisé, à travers quelques éléments porteurs de significations, ou tout simplement vu d'un angle précis de perception, ne peut que recourir à la rhétorique pour dire ce qu'il a vu, perçu ou ressenti. «L'essence d'une métaphore, écrivent Lakoff et Johnson, est qu'elle permet de comprendre quelque chose (et d'en faire l'expérience) en termes de quelque chose d'autre» (Lakoff et Johnson, 1985 : 15). Quant à la métonymie, elle évoque le génocide à partir de ses quelques éléments porteurs de sens. Ce sera la notion de la partie qui représente le tout ou du contenant qui évoque le contenu et vice versa. Comme on le voit bien à travers la métonymisation et la métaphorisation, on ne saura jamais décrire le génocide de 1994 au Rwanda dans sa plénitude. On ne se contente jusque-là que des bribes d'informations narrées par métaphore ou métonymie.

## INTENTIONS INFORMATIVES ET COMMUNICATIVES

Nous avons déjà dit à propos du génocide du Rwanda qu'il pouvait être considéré comme un acte de communication à deux niveaux. Nous avons situé cet état de choses au niveau de la perception du génocide comme l'expression d'un comportement entre deux individus ou groupes d'individus. Selon l'acception de l'École de Palo Alto, nous l'avons déjà souligné, ce comportement est perçu comme une

communication. Par ailleurs, un autre degré de communication est celui relatif à la narration du génocide. Nous avons dit à propos de cette deuxième acception qu'elle était une méta-communication. Pour la réussite d'un acte de transmission d'information ou d'un acte de communication, les intentions informative et communicative sont à considérer comme des préalables. Dans le cas plus précisément de la communication sur le génocide, il convient de situer le partage de cette information au niveau des locuteurs ou des participants à l'acte de communication.

L'intention informative revient à ce que Pierre Livet qualifie de la volonté d'« avertir autrui de l'information, de vouloir la lui rendre disponible » (Livet, 1991 : 4). Quand on en vient à l'intention communicative, les choses changent. Pour cette dernière, « le communicateur souhaite non seulement que le destinataire accède à l'information qu'il lui rend disponible, mais aussi que le destinataire arrive à reconnaître cette intention du communicateur de lui donner cette information » (Livet, 1991 : 8).

Si pour le génocide d'avril 1994, en tant qu'acte de communication au niveau comportemental, les intentions informatives et communicatives ont été perceptibles tant au niveau des bourreaux qu'au niveau des victimes — ce qui d'ailleurs a permis à certains d'échapper à cette épée de Damoclès —, pour le génocide relaté, il n'en est pas question. À ce deuxième niveau, les intentions informatives et communicatives ne sont pas clairement élucidées. Certains autres chercheurs ont fait intervenir à cette étape la notion de la *manifesteté mutuelle* (Sperber et Wilson, 1989 : 65). À la question « qu'est-ce qu'être manifeste pour un individu ? », P. Livet, citant ces deux auteurs répond en ces termes : « il faut qu'il soit capable au moment présent d'avoir une représentation mentale de ce fait et d'accepter cette représentation comme vraie ou plausiblement vraie » (Livet, 1991 : 12). Un autre concept à prendre en compte est celui d'*environnement cognitif*. Par rapport au génocide, on peut le comparer à l'ensemble de faits qui lui sont manifestes, perçus ou inférés, ou qui peuvent être manifestes, perçus ou inférés. Lorsque parlant du génocide, tel que relaté par un narrateur, qu'il évoque un fait relatif au génocide bien connu, il doit s'agir d'un fait vrai avec un opérateur épistémique comme « savoir que » au sens logique classique. On peut aussi recourir aux faits manifestes (inférables) qui sont soit faux, soit dont la véracité n'est pas démontrée. Ici, le narrateur peut avoir appliqué ses propres procédures inférentielles plausibles.

Allant plus loin que Sperber et Wilson, Recanati (1979: 68-79) scinde même les intentions informatives et communicatives en deux sous-intentions : l'intention de manifester son intention communicative et l'intention que le destinataire reconnaisse cette intention de communiquer. Ces deux dernières interviennent le plus souvent lorsqu'on doit ressortir du discours sur le génocide des actes de langage et des performatifs. Là, aussi, il s'agit d'une autre vague, un champ que nous laissons pour l'instant faute de temps. Toutefois, cette intentionnalité dans la communication sur le génocide doit être perçue comme l'élément conditionnant le succès et la réussite de cet acte de communication.

## **LE GÉNOCIDE DU RWANDA: RÉCIT, DISCOURS ET HISTOIRE**

Le génocide de 1994 reste et marque encore les esprits. En tout cas, rien ne semble occasionner, du moins pour l'instant, les possibilités d'oubli tant le souvenir de ces crimes et massacres est encore vif. Il existe plusieurs catégories de narration sur le génocide. Elles peuvent prendre la forme d'un récit, d'un discours, d'une histoire ou d'une narration. Pour bien différencier ces catégories, nous allons nous référer aux travaux de Benveniste, qui a pu distinguer, en 1966, deux catégories ou systèmes d'énonciation en général<sup>8</sup>.

### **Le génocide en tant qu'histoire ou énonciation récit**

En tant qu'énonciation, récit ou histoire, le génocide apparaît comme le produit d'un acte de parole ou d'écriture dans un contexte bien déterminé. La particularité qu'il revêt ici est que son énoncé est dépourvu de toute référence à une énonciation ou à une mise en fonctionnement de la langue par quelque acte de parole que ce soit. Le sujet énonciateur s'efface dans les circonstances précises de son énonciation et place son énonciation dans un contexte spatio-temporel hors lui. E. Benveniste statue là-dessus en ces termes: «Les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici, les événements semblent se raconter eux-mêmes. Le temps fondamental est l'aoriste, qui est le temps de l'événement hors de la personne du narrateur» (Benveniste, 1980: 241).

---

8. E. Benveniste, *Les problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 1980, au chap. XIX.

Cependant, Benveniste remarque que, parfois, on peut assister à des immixtions de l'énonciateur. Par exemple, lorsque le narrateur introduit un bref commentaire dans ce récit sur le génocide sous forme d'une réflexion. Ce discours, intrusion du narrateur, apparaît donc clairement à travers le jugement porté. Le temps verbal utilisé est le présent de l'indicatif : les déictiques signalent aussi cette intrusion du narrateur. Benveniste constate que l'on passe du récit au discours sans aucun protocole pour ce cas d'espèce.

L'historien du génocide, par exemple, peut aussi introduire dans son récit historique les paroles d'un personnage ou un jugement, un commentaire sur les faits rapportés. Les indices formels de l'énonciation, récit ou histoire, sont remarquables au niveau du mode temporel de la plupart des verbes qui se retrouvent souvent au passé simple de l'indicatif, à l'imparfait, au plus-que-parfait ou au passé antérieur. En plus, on y remarque une dominance de la troisième personne du singulier ou du pluriel et des adverbes de temps et de lieu.

### **Le génocide en tant qu'énonciation discours**

D'après Benveniste, l'énonciation discours se rapprocherait de l'énonciation histoire, à la seule différence qu'ici, il est supposé qu'il y a un locuteur et un auditeur. Le premier devra avoir l'intention manifeste<sup>9</sup> d'agir sur l'autre de quelque manière que ce soit. Un tel énoncé sur le génocide semble alors bien ancré dans la situation semio-contextuelle d'énonciation. E. Benveniste soutient à ce sujet ce qui suit :

Il faut entendre par discours dans sa plus large extension : toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre de quelque manière. C'est d'abord la diversité des discours oraux de toute nature et de tout niveau, de la conversation triviale à la harangue la plus ornée. Mais c'est aussi la masse des écrits qui reproduisent des discours oraux ou qui en empruntent le tour et les fins : correspondance, mémoires, théâtre, ouvrages didactiques, bref tous les genres où quelqu'un s'adresse à quelqu'un, s'énonce comme locuteur et organise ce qu'il dit dans la catégorie de la personne» (Benveniste, 1980 : 241-242).

Pour ce qui est des indices formels du discours, nous pouvons citer, comme l'a fait Benveniste : 1) les premières et les deuxièmes personnes ; 2) tous les temps, surtout le présent, le futur et le passé composé ; 3) les adverbes de temps comme : ce jour-là, en ce moment-là... ; 4) le *Moi-Ici-Maintenant*. On remarque ainsi donc dans un discours la

9. Voir P. Livet et la double intention communicative et informative.



présence, de manière entremêlée, des discours des personnages, ici particulièrement des bourreaux et des victimes, ponctués par les guillemets, les tirets, etc., et celui de l'auteur ou du narrateur qui commente le récit. De même, il existe aussi des formes mixtes qui entremêlent les deux catégories de narration. À propos de ces deux catégories, nous pouvons aussi nous référer aux remarques du linguiste Herald Weinrich (1964: 25-65) qui évoque les notions conceptuelles du « monde raconté » et du « monde commenté ». Ces dernières, très voisines de la catégorisation de Benveniste, peuvent nous aider à stigmatiser la différenciation entre les deux types de catégories narratives susmentionnées. Nos deux auteurs précités (Benveniste et Weinrich) sont arrivés à des constatations semblables au niveau de la conjugaison selon les catégories. Pour Benveniste par exemple, le présent, le passé composé, le futur et tous leurs dérivés sont des temps du discours, alors qu'ils sont « des temps commentatifs » pour Weinrich. Le passé simple et le passé antérieur sont des temps de l'histoire pour Benveniste et des « temps narratifs » pour Weinrich. Quant au passé simple, il est à la fois un signal pour situer la littérarité d'un texte, et aussi un indice pour situer sa temporalité.

Lorsqu'un journal qui tire sur une périodicité quotidienne commente le génocide, ou narre sur lui selon l'évolution de l'actualité, le passé simple, par exemple, n'a pas sa place. Lorsqu'un narrateur y recourt, il s'en sert pour des rappels historiques pour marquer une rupture diégétique et se mettre à distance par rapport au temps de l'énonciation.

Par rapport à une narration sur le génocide, le signalement explicite qu'il s'agit d'un « commentaire » ou d'un « récit », d'une énonciation histoire ou d'une énonciation discours, place l'auteur, le narrateur ou l'énonciateur dans une position susceptible de modifier ou non le statut psycho-cognitif et sentimental de son locuteur, auditeur ou lecteur. Il peut influencer son lecteur ou destinataire en agissant précisément sur la manière dont ce dernier va recevoir le message. Weinrich a pu dire : « en employant les temps commentatifs, je fais savoir à mon interlocuteur que le texte mérite de sa part une attention vigilante. Par les temps du récit, au contraire, je l'avertis qu'une autre écoute, plus détachée, est possible » (Weinrich, 1964: 25-65).

### **Le génocide en tant que récit**

Pour qu'une narration sur le génocide soit un récit, il faut qu'il rapporte une succession d'événements et d'actes vécus par des per-



sonnes de manière à ce que tous ces événements et actes successifs ou concomitants soient en corrélation et constituent une même action, appelée ici le « génocide des Tutsi en 1994 ». Par ailleurs, il faut que cette succession temporelle d'événements et d'actions soit doublée d'un rapport de causalité. Ainsi, pour Roland Barthes, le récit est la généralisation du syllogisme abusif : « *post hoc ergo propter hoc*<sup>10</sup> ». On remarquera que pour la voix unique, le narrateur rapporte l'ensemble des événements et fait parfois intervenir les discours des personnages en les rapportant aussi. Certains éléments constitutifs du récit ont été clairement identifiés par des auteurs comme Gerald Prince (1973) ou Jean-Michel Adam (1985) dont :

- 1) l'*élément statique d'ouverture* : la situation de départ ;
- 2) la *connexion temporelle* : les adverbes de temps ;
- 3) l'*élément intermédiaire (actif/dynamique)* : situation passagère avant le massacre ;
- 4) la *connexion causale* : élément charnière introduit le complément circonstanciel de cause ;
- 5) l'*élément statique final* : l'état des lieux après le massacre, le viol ou le meurtre.

Les critères suivants ont été fixés par J.-M. Adam (1985). On peut les considérer comme valables aussi pour le récit sur le génocide des Tutsi en 1994. Il y en a six que cet auteur cite comme déterminants :

- 1) La succession des événements dans le temps : au minimum deux périodes ;
- 2) L'unité de thème, le plus souvent assurée par le(s) personnage(s) principal(aux) ;
- 3) De(s) personnage(s) susceptible(s) des transformations ;
- 4) L'unité de l'action, sinon on a plusieurs récits ;
- 5) Une logique de l'histoire, une « causalité narrative », car la simple succession chronologique d'événements ne fait pas de la narration un récit ;
- 6) La leçon « morale » qui doit être clairement exprimée ou sous-entendue. On ne raconte pas le génocide des Tutsi pour rien.

10. Littéralement traduit comme suit : « après cela, donc à cause de cela ».

## **LA NARRATOLOGIE DU GÉNOCIDE : POINTS SAILLANTS ET PARTICULARISMES**

Tous les travaux et recherches sur le récit, en commençant par ceux de Greimas, jusqu'aux plus récents, évoquent le récit dans sa généralité et dans sa fonctionnalité. Chacun de nous est conscient, par contre, de la particularité de la narratologie du génocide des Tutsi du Rwanda. Narré comme un documentaire ou comme une fiction partant des faits vrais, ce dernier est en train de se construire son propre schème de constructivisme de sens et sa propre disciplinarité. Il convient donc pour nous de placer ici les fondements d'une narratologie élégiaque, laquelle narratologie englobe une sémantique et une dialectique particulières. Tous les chercheurs en littérature et autres sciences sémiotiques arrivent petit à petit au constat particulier que la relecture du génocide des Tutsi impose un regard sémio-contextuel et un bagage d'éléments sémiotiques. Dans la partie qui va suivre, nous allons faire ressortir les éléments qui rendent particulière la narration de ce génocide.

### **Le cadre spatio-temporel de l'action**

Narrateurs et narrataires, locuteurs et locutaires du génocide doivent avant tout se représenter le cadre spatio-temporel de l'action même qui est narrée. Il y a un grand nombre d'éléments porteurs de significations qui doivent être pris en compte pour une narration qui ne s'éloigne pas de ce qui s'est réellement passé au Rwanda. Le but de la narration, ne l'oublions pas, est une sorte de fixation de souvenirs, autre façon de dire, comme on l'a entendu ici et là : « plus jamais ça ! » La description de l'espace répond, en principe à la question : « Où se passe l'action ? » Mais le rôle de l'espace dépasse ce seul cadre limitatif du théâtre de l'action. Ainsi, deux autres questions doivent être posées pour mieux entrevoir cette acception : « Comment le théâtre de l'action est-il représenté ? » et « Quelle signification ajoute-t-il à l'action narrée ? » Ceci nous conduit à la certitude qu'une bonne représentation de l'espace apporte directement des informations sur l'action, les personnages et le temps.

Le Rwanda, ses voisins directs et le monde entier deviennent ainsi un espace d'actions liées au génocide des Tutsi. La donne spatio-temporelle nous indique le cadre de l'action et son temps dans le réel, par rapport au temps de la narration. Étant donné que chaque récit s'élabore nécessairement selon une structure temporelle qui lui est propre,

la narration du génocide utilise le temps de l'action comme élément porteur de signification. Les différents problèmes que soulève la représentation du temps de déroulement de l'action du génocide et de sa narration sont liés à la différence de nature entre le temps physique, mathématiquement mesurable, et le temps existentiel, celui où les minutes ne sont jamais des unités constantes. Le temps du génocide, s'il est littéraire, peut être envisagé de manière externe à travers l'époque de l'action et le moment de la création scripturaire. Il peut aussi être interne par rapport à la durée de la fiction, de la narration ou du temps de la lecture. Dans la mesure où le temps de la conjugaison est un autre élément marqueur, on peut remarquer que le présent et le passé composé, ainsi que le futur, sont utilisés pour marquer les faits qui se déroulent au moment même où le lecteur les découvre. Si seulement l'auteur efface sa médiation, un tel récit est plus vivant.

Si le système temporel est au passé simple ou au plus-que-parfait, les faits se sont produits antérieurement à la lecture. C'est le cas le plus fréquent dans la narration post-génocidaire. Avec une telle narration, l'auteur installe une plus grande distance entre le lecteur et l'action. La sensibilité de chaque lecteur entre aussi en lice. Elle donne au temps une durée très subjective en fonction de ses états d'âme. Ici, il faut retenir qu'il ne s'agit pas du temps mesurable. Le temps du récit est un temps fictionnel qui ne respecte pas le temps réel. L'auteur peut en modifier la vitesse d'écoulement en installant par exemple une pause. Là, il cesse de s'écouler. Avec l'aide d'un sommaire, le temps est passé en revue accélérée. Le narrateur a donc la manie de ralentir l'action du génocide, de la comprimer ou même de l'escamoter par une ellipse.

### **Les personnages en action**

La narration du génocide dispose d'une particularité extraordinaire, relative à la bipolarité des personnages en action. Loin d'instaurer un manichéisme accentué, la narration du génocide tourne essentiellement autour de la relation d'actions entre un bourreau et une victime. Même au second degré, c'est-à-dire pour les témoins et autres observateurs, il y a toujours lieu d'entrevoir cette séparation nette de rôles pour ou contre la survie, pour ou contre la mort. Cette bipolarité, pour le moins qu'on puisse dire, ne rend pas la tâche facile au narrateur. Comme on pouvait s'en douter, le schéma actanciel fera peser son impact dans la narration sur le génocide. Le système de personnages

dans la narration sur le génocide se limite tout simplement à la démonstration d'un antagonisme entre des bourreaux et des victimes, essentiel dans la sémiotique narrative textuelle. Une relecture des travaux de Propp (1965), Souriau (1992) et consorts nous renseigne sur la classification des personnages et des actants dans la narration des contes et des histoires. Ces auteurs nous apprennent sur la répartition des rôles dans un récit cohérent. Mais leurs trouvailles ne suffisent pas pour évoquer les narrations du genre documentaire ou fictionnel sur le génocide des Tutsi. Le premier a établi une classification de sept rôles allant du héros en passant par l'adversaire, le faux héros, le donateur, l'auxiliaire, la princesse et son père (couple), le mandateur...

Abondant dans le même sens, Souriau a, quant à lui, établi une classification dite astrologique. Il cite les rôles sous la forme symbolique du Lion (la force thématique orientée), le Soleil (représentant du Bien souhaité, de la Valeur orientant), la Terre (obteneur virtuel de ce Bien, recherché par le Lion), Mars (l'opposant), Balance (l'arbitre, attributeur du Bien), Lune (la rescousse, redoublement d'une des forces précédentes)...

Pour plus d'efficacité, nous allons voir cette question sous les lampadaires des recherches de Greimas. En effet, ayant fait la synthèse des travaux de Propp sur le conte russe et du livre de Souriau sur le théâtre, et ayant rapproché les rôles ainsi définis des fonctions syntaxiques dans la grammaire de la phrase, Greimas (1966) a inventorié des actants dont le système de relations. Il a ainsi défini ce qu'il a appelé le « schéma actantiel ». La plus grande différence avec le schéma actantiel tel qu'établi par Greimas est que dans la narration du génocide des Tutsi, le héros est une victime. Il est inoffensif. Ceci diminue un peu le concept de héros tel que relaté dans les contes de fées. Ceci marque définitivement la ligne directrice de la sémiotique narrative textuelle et artistique du génocide. L'histoire du génocide reste donc un récit sur ce qu'on peut appeler la *via dolorosa* des héros victimes. Un autre élément aussi important du modèle de Greimas est sans doute l'adjuvant. Celui-ci, dans la narration du génocide, apparaît être tantôt un témoin, tantôt un observateur qui a aidé le héros à sortir vivant du génocide ou à éviter de justesse l'épée de l'exterminateur. Ainsi donc, vu sous cet angle, on peut rétablir dans leurs rôles tous les concepts greimassiens :

1. Le *sujet* qui représente la « force thématique orientée » de Souriau (1950 : 32, 33, 38). Le héros est porteur d'un désir et,

porté par son désir, il accomplit des actions, entreprend éventuellement une quête, celle d'échapper par exemple au massacre. Le récit sur le génocide montre bien souvent un conflit désir/loi avec le héros victime, qui est doublement sujet : sujet psychologique et sujet en tant qu'acteur dans une histoire. Enfin, dans la narratologie, le héros s'incarne dans le sujet grammatical des verbes, au plan de la phrase.

2. L'*objet* est le bien souhaité, pas forcément une personne ou un objet (enfant, femme, vie...).
3. Le *destinateur* est l'arbitre, l'attributeur, le possesseur du bien désiré (Dieu, le Rwanda, la Justice ou le héros). Il est l'obten-  
teur virtuel du bien souhaité, il peut aussi être confondu au sujet.
4. L'*adjuvant* et/ou l'*opposant* sont ceux qui aident le sujet ou ceux qui lui nuisent (la Communauté Internationale à un certain niveau, les soldats français présents au Rwanda) ou même l'ensemble des forces qui participent au jeu des rapports : des objets, des réalités matérielles (armes mécaniques, armes blanches), des qualités ou défauts « moraux » (naïveté, avidité, haine...) peuvent intervenir dans un sens ou un autre et se combiner.

### La narration du génocide

Par rapport à sa narration, le génocide des Tutsi apparaît comme une île en pleine mer. Il existe plusieurs voies pour y arriver. Ainsi donc, il est clair qu'il y a plusieurs façons de conter le génocide. Si on emprunte le parler d'André Gide, on dira que la narration du génocide est un foisonnement de « mises en abyme<sup>11</sup> ». Le narrateur ou l'auteur d'un texte sur le génocide doit désormais savoir que le thème qu'il s'évertue à décortiquer exige des préalables pour faire une bonne ouverture et placer les faits dans leur contexte sémiotique face à l'évolution de la narratologie comme une science. Deux possibilités s'offrent à toute personne désireuse de narrer, de conter, de peindre ou de représenter l'action du génocide :

- 1) Si le narrateur n'est pas représenté, le récit est écrit à la troisième personne. On trouve aussi certains récits écrits à la deuxième personne ; \_\_\_\_\_

11. C'est l'insertion d'un autre récit dans le récit du génocide. Emprunté à l'héraldique, ce terme a été utilisé pour la première fois en littérature par André Gide.

- 2) Si le narrateur est représenté, le récit est écrit à la première personne, soit que le narrateur est le héros, soit que le narrateur raconte l'histoire d'un autre personnage héros.

Plusieurs techniques de narration peuvent être utilisées. On peut retrouver :

- 1) *La technique du monologue intérieur* qui favorise la participation à la vie intérieure du personnage et fait découvrir les autres au hasard de sa pensée ;
- 2) *Les relais de narration*, c'est-à-dire un microrécit inséré dans une œuvre et entretenant avec celle-ci des rapports logiques. Parfois ces récits constituent des événements de l'histoire. Par ailleurs, l'histoire du génocide nous impose d'elle-même sa propre focalisation par rapport à ce qui s'est passé. Dans ce cas, il pourra se présenter trois situations :
  - a) *La narration non focalisée* : le narrateur délivre plus d'informations que ne pourrait le faire un personnage. Le narrateur n'est qu'un auteur, qui délivre plus d'informations, car il relate le génocide en situation post-génocidaire. Il dispose de toute l'information et des détails tels qu'aucun des protagonistes de l'action ne peut le contester. Un tel narrateur, omniscient et omniprésent, domine les personnages, il connaît leurs pensées les plus secrètes, dévoile leurs masques ; il se trouve derrière plusieurs personnages à la fois, en plusieurs lieux simultanément. Pour les documents destinés à l'audiovisuel, la caméra, par exemple, objective sans commentaires.
  - b) *La narration à focalisation interne* : dans ce cas d'espèce, le narrateur s'identifie à un personnage en action dans le « narré » pour délivrer des informations relatives à ce qu'il a vécu. Ce sont, comme on peut s'en rendre compte, des témoignages des rescapés, des témoins, ou des victimes ou parfois des bourreaux du génocide. Lorsque le narrateur s'identifie à un personnage constant, la focalisation interne est fixe ; dans le cas contraire, elle est variable. Pour les documentaires ou la fiction audiovisuels, la caméra subjective avec l'aide d'un champ visuel d'un personnage de l'histoire, ou elle subjective et ajoute un flash-back accompagné d'un monologue intérieur compatible et considéré en situation de *make believe*<sup>12</sup> comme le monologue

12. « Make believe » est un anglicisme usité pour évoquer une situation similaire à un jeu où l'in vraisemblable est prétendu être vraisemblable. Le terme est souvent évoqué lorsqu'on parle dans le cinéma du rôle des acteurs et de la diégèse.

du personnage (voix du personnage sans le mouvement des lèvres).

- c) *La narration à focalisation externe* : lorsque le narrateur s'identifie à un observateur extérieur, dont l'activité essentielle se borne à décrire un comportement décrit, appréhendé de l'extérieur. En audiovisuel, cela correspond à une caméra objective (champ visuel d'un observateur étranger à l'histoire) et un commentaire.

## **LA MODALISATION DE LA NARRATION DU GÉNOCIDE**

Certains auteurs définissent la modalisation comme la distance plus ou moins grande du texte vis-à-vis du réel. On ne se représentera jamais suffisamment le génocide, et tout ce que l'humanité entière entendra ne comprendra jamais tout ce qu'il faut relater à ce sujet. Car de nombreuses victimes héroïques de ce massacre sont parties avec leurs témoignages poignants sur ce qui s'est réellement passé. Ainsi donc, tous les textes jouent sur l'illusion quand ils présentent certains faits comme réels. On ne le dira pas assez, ils jouent aussi sur l'allusion lorsqu'ils expriment explicitement la médiation opérée par le narrateur, lorsqu'ils signalent ouvertement qu'il s'agit non du réel du génocide, mais d'une représentation du réel du génocide des Tutsi. Il en va clairement que le débat reste ouvert à ce sujet, quant à la manière de véhiculer une communication du génocide écrite, discursive ou même représentée de manière artistique, tout en sachant que toutes les représentations restent à un certain degré un regard métonymique ou métaphorique.

Lorsqu'un auteur ou littérateur du génocide est représenté, ses marques sont des marques d'authenticité. Par contre, lorsqu'il n'est pas représenté, il y a moins de marques dans le récit. Or, moins il y a de marques du narrateur, plus le récit semble vrai. Cet effet de réel pourra être vu d'une manière accentuée lorsque le narrateur se dissimule derrière une sorte de narrateur-témoin. Nous n'oublierons pas, par contre, que les interventions du narrateur, toutes les fois qu'il annonce, rappelle, justifie ou montre sa complicité au récepteur lecteur, diminuent l'effet de réel. Là alors, on parle d'allusion. Il y a ainsi deux modes alternés de narrer le génocide (nous en avons déjà parlé), modes qui fournissent au récit du génocide des Tutsi son rythme propre. Nous pouvons citer :

- 1) *La relation* : le narrateur raconte des événements et des résumés des faits relatifs au génocide, qu'il fait accompagner ou non d'analyses et de commentaires. Un tel récit est, pour le moins qu'on puisse dire, plus rapide mais moins direct ;
- 2) *La représentation* : les faits narrés se déroulent ou se sont déroulés sous les yeux du lecteur (scènes, dialogues...). La médiation réalisée par le narrateur semble disparaître, tandis que l'impression de vécu s'accroît sous la forme d'un effet de réel.

### **LES FONCTIONS DE LA DESCRIPTION PAR RAPPORT À LA NARRATION SUR LE GÉNOCIDE**

Dans tout récit, la description joue un triple rôle. Par rapport au génocide, il importe de faire ressortir les aspects suivants :

- 1) *La fonction visualisatrice* : un énoncé descriptif du génocide doit chercher à rendre le Rwanda, son climat socio-politique ou des aspects de celui-ci présents aux yeux des lecteurs, à l'imagination et à sa sensibilité. Le narrateur devra donc accumuler des éléments décoratifs pour nourrir l'imaginaire collectif et l'imaginaire du lecteur dans le but de recréer, dans son cerveau, un décor semblable à celui de 1994 ;
- 2) *La fonction dilatoire ou esthétique* : un énoncé descriptif sur le génocide est aussi un moyen permettant de retarder le vrai récit des événements de 1994. Généralement, cette fonction produit un effet de suspense, ou provoque une attente. Dans de nombreux cas, on pourrait parler de fonction esthétique parce que c'est souvent l'occasion pour l'auteur d'écrire des pages relatives aux à-côtés du génocide ;
- 3) *La fonction dramatique* : un énoncé descriptif doit participer et s'intégrer à la dramatisation. Il peut servir de frontière, de démarcation entre certaines séquences du récit : une description peut servir de transition entre deux éléments narratifs ou permettre de passer d'un personnage à l'autre, etc. Il permet également au lecteur ou au destinataire, de manière générale, de deviner la suite du récit. Enfin, il oriente le destinataire en apportant un complément d'information au niveau direct et indirect.



## LES CRITÈRES D'APPRÉCIATION D'UN RÉCIT SUR LE GÉNOCIDE

Il n'existe pas encore de critères d'appréciation fixe sur toute narration relative au génocide. Pour tenter de fixer ici un critérium, nous allons emprunter ça et là les résultats des recherches pour échafauder notre bâtisse sur la sémiotique narrative textuelle et artistique sur le génocide. Ainsi donc, Decroix, Dezutter et Ledur dans leur « Note critique de lecture » (2001) nous ont fourni la toile de fond de ces critères d'appréciation. Nous croyons qu'au fur et à mesure que les travaux sur le génocide des Tutsi abonderont, nous pourrons arriver à un critérium final et efficace pour évaluer toutes les catégories de narration.

**Tableau des critères d'évaluation de la narration du génocide**

<b>Critère de lisibilité ou de complexité</b>	Le récit sur le génocide est-il facile ou difficile à lire à cause du vocabulaire, de la longueur des phrases, du nombre de personnages, des noms et appellations en kinyarwanda ou autres dialectes étrangers, des histoires parallèles incises, de son caractère symbolique, du non-respect de la chronologie, etc. ?
<b>Critère de réalisme et/ou de vraisemblance</b>	Le récit plaît-il ou non au lecteur, auditeur ou récepteur pour sa vraisemblance ou au contraire pour son côté invraisemblable ? Est-il un habile mélange des deux ? Est-il un documentaire ou une fiction ?
<b>Critère du genre et du thème</b>	Le thème du récit plaît-il ? Y a-t-il possibilité de comparaison avec la vraie expérience d'un témoin du génocide ou avec l'actualité du sujet ? Le récit attire-t-il ou non par son genre (policier, fantastique, science-fiction, récit de vie, d'aventures) ?
<b>Critère du style</b>	Le récit est-il ou non remarquable du point de vue du niveau de la langue, des images créées, des jeux de mots, de la musicalité des phrases, de la prédominance des verbes, des adjectifs ?
<b>Critère de l'originalité</b>	Le récit surprend-il par sa fin inattendue ? Constitue-t-il une surprise par rapport au genre ? Ce récit est-il au contraire trop prévisible ?
<b>Critère de la tension émotionnelle</b>	Le récit permet-il d'identifier la situation qui a prévalu en 1994 ? Entretient-il le suspense ? Le récepteur reste-t-il extérieur, indifférent à ce récit ?
<b>Critère de la tension dramatique</b>	Le récit paraît-il bien ou moins bien construit du point de vue du dévoilement progressif des informations ? Le rythme est-il suffisamment soutenu, est-il trop lent, etc. ?
<b>Critère du caractère moral</b>	Le récit présente-t-il des valeurs auxquelles l'humanité adhère : solidarité, amour, amitié, justice, respect d'autrui, etc. ? Ce récit te semble-t-il trop moralisateur ?
<b>Critère « objet-livre »</b>	Le format, les caractères, les illustrations, l'écriture de la première, etc. favorisent-ils ou non l'entrée en lecture ?

## CONCLUSION

L'idée de militer pour l'avènement d'une sémiotique narrative textuelle sur le génocide des Tutsi nous a conduit à l'analyse que nous venons d'effectuer et que, pour des raisons d'efficacité, nous pourrions résumer en ces termes :

- 1) La narration du génocide est une double activité : elle peut relier les interactions entre différents protagonistes dans un commerce d'un type particulier que l'humanité entière a décrié. Il s'agit d'une communauté sociale qui a intériorisé des manières égoïstes et les a rendues manifestes à l'occasion de cette activité visant l'effacement d'un groupement humain de la surface de la Terre. Lorsque la narration relate de tels faits, elle devient en fait une méta-communication car le fait qu'elle relate est lui-même une communication ;
- 2) La compréhension du génocide et de tout ce qui a eu lieu au Rwanda aux alentours d'avril 1994 est une quête qui ne peut pas seulement être prise en charge par le langage humain. En effet, il existe toute une série d'éléments porteurs de signification et de sens au-delà des mots et des verbes. Ceux-ci sont tellement pleins de significations qu'il faut que les narrateurs du génocide les trouvent et les découvrent. S'ils peuvent bien les rendre, ceux-ci sont des vecteurs de renseignements sur l'état des lieux et la situation qui a prévalu au Rwanda et dans la sous région ;
- 3) Tous les domaines des arts peuvent se saisir de la quête de la narration sur le génocide des Tutsi, en commençant par la littérature, les autres arts et la communication interpersonnelle ;
- 4) Le génocide peut être narré sous deux formes : documentaire ou fictionnelle. Dans chacune de ces formes, le degré de l'intentionnalité de la communication est saisissable au niveau de deux entités en interaction ;
- 5) Quelle que soit la forme que pourra prendre la narration du génocide, il y a lieu de mettre en exergue une apologie des victimes, qui en fait sont les héros des récits sur le génocide. Ceci a comme impact direct la valorisation de la personne humaine en général qui a été diminuée par l'acte génocidaire ;
- 6) La description du cadre spatio-temporel a une incidence dans la circonscription et la compréhension de la communication sur le génocide en général ;

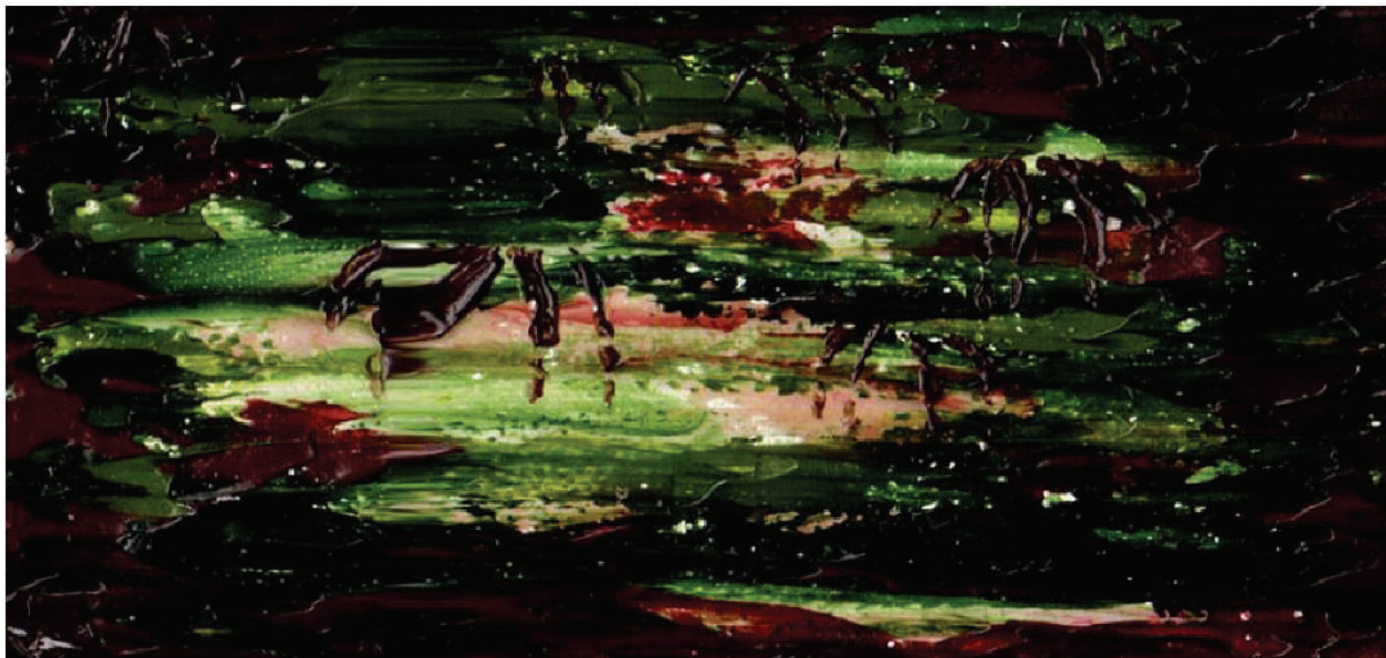
- 7) L'avènement d'une sémiotique narrative sur le génocide sera le fait des discours considérables à trois niveaux : verbal, iconique et symbolique. Dans chacun de ces cas, il reste maintenant de déterminer les « technologies de l'intelligence » (Goody, cité dans Meunier, 1998 : 33) avec lesquelles le narrateur, l'auteur ou l'artiste pourra se saisir des faits vrais ou relativement vrais du génocide de 1994, pour leur donner une forme à travers une esthétique particulière d'un deuil que l'humanité porte toujours, afin de narrer « avril 1994 au Rwanda » avec les mots qu'il faut pour l'écrire. Les signes utilisés pour comprendre le génocide étant les produits des interactions sociales, la narration sur le génocide pourra produire des œuvres, patrimoines de notre humanité.
- 8) La narration du génocide par le verbe véhicule au moyen d'une syntaxe ce qu'a été cette catastrophe ; mais, faite dans un langage avec des images, elle devient plus forte et plus proche de nous à travers ce que nous avons appelé « la proximité image verbe » (Meunier, 1998 : 2) ;
- 9) La métonymie et la métaphore participent de manière efficace à la recreation des décors spatio-temporels. Cette description exerce des fonctions très utiles dans la narration et reste l'apanage d'une verbalisation souple et agile.

Le génocide des Tutsi est un événement très marquant et nous sommes convaincus que nos seuls mots ne suffisent pas pour le rendre inoubliable. Quel que soit le degré de notre souvenir, nous croyons aussi que le jeu de rôles bourreau-victime est une interaction impossible dans le réel de nos jours. Puissent donc les âmes de tous ceux qui sont tombés sous le coup de notre propre haine contre nous-mêmes, trouver ici l'expression d'un plus grand respect pour ce repos que nous leur avons imposé. Que tous ceux qui sont morts au cours du génocide des Tutsi d'avril 1994 vivent éternellement.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ADAM, J.-M. (1985), *Le récit*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», n° 2149.
- BENVENISTE, E. (1980), *Les problèmes de linguistiques générales*, Paris, Gallimard, De Boeck-Wesmael.
- DECROIX, S., DEZUTTER, O., et LEDUR, D. (2001). «La note critique de lecture. Notes à l'usage de l'enseignant et Fiches-documents à l'usage de l'élève», dans *S'exprimer en français*, Bruxelles, De Boeck.
- FASTREZ, P. (1998), «Pour une approche expérimentale de la réception: approches documentaires et fictionnelles», *Recherches en communication*, n° 10, Bruxelles, Université catholique de Louvain.
- GREIMAS, A.-J. (1966), *La sémantique structurale*, Paris, Larousse.
- JACQUINOT-DELAUNAY, G. (1994), «Le documentaire, une fiction (pas) comme les autres», *Cinemas, Revue d'études cinématographiques*, vol. 4, n° 2, Québec, Université de Montréal, hiver, p. 64-65.
- JOHNSON-LAIRD, P. (1994), *L'ordinateur et l'esprit*, Paris, Odile Jacob.
- LAKOFF, G., et JOHNSON, M. (1985), *La métaphore dans la vie quotidienne*, Paris, Minuit.
- LANGACKER, R.W. (1987), *Foundation of cognitive grammar*, vol. 1, Stanford (CA), Stanford Press.
- LIVET, P. (1991), «Les intentions de la communication», dans *Réseaux*, n° 50, Paris, Hermès,
- MEUNIER, J.-P. (1969), *Les structures de l'expérience filmique: l'identification filmique*, Louvain, Librairie universitaire.
- MEUNIER, J.-P. (1998) «Connaître par l'image», *Recherche en communication*, n° 10, Bruxelles, Université catholique de Louvain.
- MEUNIER J.-P., et PERAYA, D. (1993), *Introduction aux théories de la communication*, Bruxelles, De Boeck.
- MIÈGE, B. (1998), «Le communicationnel et le social: déficits récurrents et nécessaires (re)positionnements théoriques», *Loisirs et société*, vol. 21, n° 1, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- MUCCHIELLI, A. (1999), *Théorie systémique des communications*, Paris, Armand Colin.
- PERRAYA, D. (1998), «Présentation du dossier», *Recherches en communication*, n° 10, Bruxelles, Université catholique de Louvain.
- PRINCE, G. (1973), «Introduction à l'étude du narrataire», *Poétique*, n° 14, p. 177-196.
- PROPP, V., et MÉLÉTINSKI, E. (1965), *La morphologie du conte*, Paris, Seuil.
- RECANATI, F. (1979), *La transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil.
- SOURIAU, E. (1992), *Les 200 000 situations dramatiques*, Paris, Flammarion.
- SPERBER, D., et WILSON, D. (1989), *La pertinence*, Paris, Minuit.
- TROCME-FABRE, H. (1972), *J'apprends donc je suis*, Paris, Éd. d'Organisation.
- WEINRICH, H. (1964), *Le temps. Le récit et le commentaire*, Paris, Seuil.
- ZANGERLU, M., «Un modèle d'élaboration du sens en système de contextualisation», [en ligne], [http://www.ugrenoble3.fr/les\\_enjeux](http://www.ugrenoble3.fr/les_enjeux) (page consultée le 22 février 2006).

*This page intentionally left blank*



*Hands of Devil.* Gel et acrylique, 15 × 9 cm.

*This page intentionally left blank*

# Lorsque la langue devient une arme prônant la destruction de l'Autre. Parcours diachronique

*Jean-Marie Vianney Rurangwa*

## RÉSUMÉ

Dans cet article, l'auteur fait une analyse socio-historique du langage utilisé par les idéologies racistes pour persécuter, opprimer et exterminer sans remords, dans le cas des génocides, les groupes pris pour cibles. Il souligne que la caractéristique commune aux idéologies de la haine est la déshumanisation du groupe victime, à travers l'usage d'expressions empruntées au vocabulaire animal. L'analyse s'appuie sur des textes qui rendent compte de ce processus et ce, dans quatre cas particuliers : la Shoah, l'extermination des Indiens d'Amérique à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'esclavage des Noirs et le génocide des Tutsi du Rwanda en 1994.

## INTRODUCTION

Historiens, sociologues et autres spécialistes des sciences humaines s'accordent pour dire que le génocide n'est jamais le fait du hasard, mais toujours le fruit d'une idéologie raciste savamment inculquée à un groupe humain aux fins de le dresser contre un autre groupe humain en raison de son appartenance nationale, raciale, religieuse et ethnique. À titre de rappel historique, la *Kristalnacht* (Nuit de cristal : le



9 novembre 1938) au cours de laquelle furent incendiées, en Allemagne, 119 synagogues, détruits 7 500 magasins juifs, tués 91 juifs et déportés 26 000 autres vers les camps de concentration, ne fut pas causée par l'assassinat, à Paris, le 6 novembre de la même année, d'Ernst von Rath, secrétaire d'ambassade allemande, par Herschel Grynszpan, un fils de déportés juifs, comme le firent croire les chefs nazis, mais par l'idéologie antisémite diffusée par Hitler et ses disciples depuis sa prise de pouvoir, la Shoah n'en étant que le point culminant communément appelé « solution finale ».

Dans cette dynamique conflictuelle apparaissent deux groupes antagonistes : le groupe des oppresseurs (agresseurs) qui s'attribue des qualités exceptionnelles et le groupe des opprimés (victimes) auquel sont attribués tous les défauts. Et la déshumanisation des victimes par les agresseurs est l'une des caractéristiques principales de cette idéologie raciste qui mène inéluctablement aux crimes les plus affreux tels que le génocide. Et elle est nécessaire parce qu'elle tranquillise les consciences. En effet, dès leur plus jeune âge et à tous les niveaux de la socialisation, les individus sont généralement éduqués dans le respect de la vie d'autrui. Ils savent que supprimer cette vie est un acte moralement et juridiquement répréhensible. Il leur sera par conséquent difficile d'avoir le cœur net après un acte meurtrier. La déshumanisation se pose alors comme un mécanisme rassurant, tranquillisant parce qu'elle permet de contourner le code génétique qui défend à tous les êtres humains, au niveau supérieur, de tuer au sein de la même espèce afin de ne pas s'affaiblir. À ce propos, le sociologue italien Roberto Guiducci, dans son introduction au *Suicide* d'Émile Durkheim, écrit :

Un uomo o un gruppo o una nazione ottengono la «licenza di uccidere» considerando un altro uomo, un altro gruppo o un'altra nazione come estranei alla specie umana, tanto da essere considerati a livello animale inferiore e senza qualità sociali di tipo superiore e quindi da poter essere soppressi aggirando il divieto assoluto del codice genetico<sup>1</sup> (Guiducci, dans Durkheim, 1987 : 46).

La déshumanisation peut être définie comme un procédé qui consiste à utiliser les expressions humiliantes et dégradantes empruntées pour la plupart au vocabulaire animal afin de désigner les individus que l'on veut persécuter, opprimer ou décimer. Un voyage dans le temps et dans l'espace nous permettra de voir comment les idéologies

1. «Un homme ou un groupe ou une nation obtiennent la "licence de tuer" en considérant un autre homme ou un autre groupe ou une autre nation comme étrangers à l'espèce humaine au point d'être considéré comme un animal inférieur et sans qualités sociales de type supérieur et par conséquent pouvant être supprimé, contournant ainsi l'interdit absolu du code génétique.» N.B. : Toutes les traductions m'appartiennent.

racistes, avant de produire des hécatombes humaines, se sont servies d'abord des mots. Des mots que l'écrivain marocain Tahar Ben Jelloun qualifie de « dangereux » dans *Le racisme expliqué à ma fille*, en ce sens qu'ils humilient et déshumanisent. Notre réflexion portera sur quatre groupes humains qui, au cours de l'histoire, ont été victimes de génocide ou d'actes criminels de nature génocidaire, à savoir les Juifs, les Indiens, les Noirs et les Tutsi du Rwanda.

## LA SHOAH OU LE GÉNOCIDE DES JUIFS

Le terme hébreu « Shoah » que les Juifs préfèrent à celui d'« holocauste » est utilisé pour désigner la destruction massive des Juifs d'Europe sous le III<sup>e</sup> Reich. Il traduit mieux que le terme « holocauste » la réalité du calvaire juif et le sentiment qu'avaient les Nazis en envoyant six millions d'êtres humains dans les camps de la mort. À ce sujet, Annette Wieviorka écrit :

Aux États-Unis, on n'utilise que le mot « holocauste ». Je ne l'aime pas. Il signifie « sacrifice par le feu » et peut laisser croire que les Juifs se sont, ou ont été sacrifiés à Dieu. En 1985 un cinéaste, Claude Lanzmann, a produit un étrange chef-d'œuvre dans lequel il filmait parfois sur les lieux mêmes de la destruction, des survivants et des témoins. C'est un film aride, celui qui rend le mieux compte de ce que fut la destruction des Juifs. Il dure près de dix heures et il faudra absolument que tu le regardes quand tu seras plus âgée. Il l'a intitulé d'un mot hébreu, *Shoah*, qui veut dire destruction. La Shoah est une autre façon de nommer le génocide des Juifs [...] (Wieviorka, 1999 : 30).

La Shoah est le fruit de l'idéologie antisémite du régime nazi mais dont les origines remontent dans la nuit des temps. En effet, si le terme « antisémite » entre dans le vocabulaire des langues européennes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle quand le journaliste allemand Wilhelm Marr l'emploie pour la première fois dans son journal « Die Antisemitische Wochenzeitung » (L'Hebdomadaire antisémite), l'hostilité contre les Juifs en revanche commence déjà aux temps bibliques. Les Saintes Écritures nous apprennent en effet qu'aux environs de 1850 avant l'ère chrétienne Abraham conduisit sa famille au pays de Chanaan où allait naître une nouvelle nation, le peuple d'Israël, et qu'au cours de ces siècles avant Jésus-Christ, les Hébreux (ancien peuple juif) ont dû subir des persécutions intermittentes car ils étaient contre la coutume répandue à l'époque qui consistait à adopter la religion du lieu ou du dirigeant. Ils refusèrent d'adorer les idoles des royaumes du Moyen-Orient. Cette opposition au culte des idoles considérée comme un entêtement était mal ressentie par les peuples qui les hébergeaient.

L'avènement du christianisme s'accompagna de sentiments d'hostilité contre les Juifs qui refusaient de voir dans le personnage du Christ leur messie. Et quand après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 après Jésus-Christ par l'empereur romain Titus, événement qui occasionna la diaspora, le christianisme devint la seule religion officielle de l'Empire romain et, plus tard, de l'Europe tout entière, un antagonisme acerbe naquit entre les Juifs qui voulaient rester fidèles à leurs traditions et les Chrétiens selon lesquels la nouvelle religion avait remplacé le judaïsme. Accusés de déicide, les Juifs virent tomber sur eux une cascade de mesures discriminatoires institutionnalisées : les mariages mixtes entre Juifs et Chrétiens furent interdits, les Juifs furent écartés des hautes sphères gouvernementales, leurs témoignages à charge contre les Chrétiens furent exclus.

Bref, ils furent mis au ban de la société. Il se développa alors à leur sujet des légendes noires destinées à les rendre exécrables auprès des autres peuples. Le bruit courut que les Juifs avaient une queue et des cornes. Un portrait physique déshumanisant qui les rendait plus proches des bêtes ou du diable que des hommes !

Les Juifs furent pendant longtemps accusés d'« homicide rituel » : selon la rumeur populaire, à la veille de la *Pesah*, la Pâque juive, les Juifs tuent un enfant chrétien et, avec le sang de ce dernier, ils fabriquent le pain azyme. L'accusation du meurtre rituel a servi pendant longtemps à perpétuer dans la croyance populaire le mythe de la nature mauvaise et inhumaine des Juifs et a appelé bien des fois à des vengeances sanglantes. Et pourtant, la consommation du pain azyme joue dans la religion juive la fonction symbolique de la purification morale. À la question d'Alain Elkann de savoir comment se fête la Pâque juive, Elio Toaff, chef rabbin de Rome, répond :

Bisogna vedere il significato spirituale della festa e che cos'è Pesah. Non si deve mangiare niente di lievitato ; hamez e hamas sono la stessa cosa ; hamez è il prodotto di una decomposizione di farina e acqua che inacidisce e quindi dà luogo a lievito ; hamas è la violenza, che si forma nell'animo dell'individuo quando i suoi sentimenti si pervertono e danno origine alla violenza. Lievito è sinonimo di violenza, quindi bisogna toglierlo come lo togliamo da noi, dal nostro cuore, lo dobbiamo togliere anche dalle cose che noi mangiamo. Il pane è prodotto col lievito. Quindi sono le azzime, pane azzimo, pane senza lievito che noi dobbiamo mangiare per tutti gli otto giorni di Pesah<sup>2</sup> (Toaff et Elkann, 1994 : 82).

2. « Il faut voir la signification spirituelle de la fête et ce qu'est la Pesah. On ne doit pas manger de levure ; hamez et hamas sont la même chose. Hamez est le produit d'une décomposition de la farine et de l'eau qui acidifie et par conséquent donne lieu à la levure ; hamas est la violence qui se forme dans l'âme d'un individu quand ses sentiments se pervertissent et donnent naissance à la violence.

Au Moyen Âge où le christianisme en Europe était la religion dominante, les Juifs étaient appelés « déicides et traîtres ». Dans beaucoup d'églises apparaissaient des images symbolisant la victoire du christianisme (*ecclesia*) sur le judaïsme (synagogue) et les Juifs étaient représentés avec un porc, image très insultante dans la mesure où les Juifs considéraient les porcs comme des bêtes impures. Et nous apprenons de l'histoire que quand, en 1095, le pape Urbain II proclama, à Clermont-Ferrand, la première croisade et exhortait les Fidèles à aller libérer Jérusalem des mains des Infidèles parce que, selon lui, Dieu ainsi le voulait, les croisés décimèrent, en chemin pour la ville sainte, les communautés juives. Nous apprenons en outre que le 15 mars 1096, environ 800 Juifs furent assassinés à Worms (Allemagne) et que beaucoup d'autres furent jetés dans le Danube pour y être baptisés. À Mayence, à Cologne et dans beaucoup d'autres villes, des milliers de Juifs furent tués et leurs biens pillés. Les dogmes de l'Église catholique, les lois des États de l'Europe chrétienne considéraient les Juifs comme des citoyens de seconde zone qui étaient destinés à vivre dans l'oppression et l'insécurité jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Un autre mythe antisémite qui naquit au Moyen Âge et qui survécut jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle est la profanation de l'hostie par les Juifs. En 1215, l'Église proclama que la chair et le sang du Christ étaient condensés dans l'hostie et le vin consacrés. Une légende entra dans l'imaginaire populaire selon laquelle l'hostie mutilée saignait. La rumeur circula selon laquelle les Juifs volaient, mutilaient puis brûlaient l'hostie afin de tuer le Christ pour la seconde fois. Cela suffisait aux Chrétiens pour perpétrer des pogroms contre des communautés juives chaque fois qu'ils en avaient envie.

En 1215, par décret du pape, les Juifs durent porter sur leurs vêtements des marques spécifiques pour les distinguer plus clairement des autres citoyens. Ces signes étaient dans certains endroits la rouelle jaune ou rouge, dans d'autres le bonnet pointu, le bonnet juif. Ils furent parqués dans les ghettos où l'unique métier qui leur était permis était le prêt usuraire. Cela leur valut au cours des siècles le qualificatif métaphorique de « sangsue ».

Après les croisades, les Juifs furent expulsés de France, d'Angleterre et les seigneurs locaux, magistrats municipaux et marchands sai-

---

Levure est synonyme de violence ; par conséquent, nous devons l'enlever et comme nous l'enlevons de nous, de notre cœur, nous devons l'enlever de toutes les choses que nous mangeons. Le pain est produit avec la levure, par conséquent ce sont les azymes, le pain azyme que nous devons manger durant les huit jours de Pesah. »

sirent l'occasion pour se débarrasser de leurs créanciers indésirables. Entre 1240 et 1300, l'épidémie de peste fit des ravages dans toute l'Europe. Des millions de gens moururent. La cause réelle fut inconnue, mais des boucs émissaires étaient là. Les communautés juives furent accusées d'être des agents porteurs de peste ou d'empoisonner des puits publics pour se venger des persécutions dont ils étaient victimes. Elles furent alors massacrées ou expulsées.

En 1478, le pape permit en Espagne la création de l'Inquisition, tribunal ecclésiastique visant à persécuter les Juifs restés fidèles au Judaïsme après les conversions forcées. Les Juifs convertis étaient appelés *marranos*, ce qui veut dire « porc » en castillan. Au cours des autodafés (actes de foi), des milliers de Juifs étaient brûlés sur des bûchers. En 1492, les Rois Catholiques Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille expulsèrent les Juifs du Portugal et d'Espagne, qui se réfugièrent en Pologne et en Russie.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, en Allemagne et en Russie, les seuls métiers réservés aux Juifs (petits commerçants, colporteurs, prêts usuraires) étaient qualifiés de contre nature. Leurs coutumes religieuses, leur langue, leur habillement étaient jugés barbares. Leur assimilation leur permit d'exercer de nouvelles professions, mais ils étaient toujours considérés comme des anormaux et étaient difficilement acceptés. En outre, la montée du nationalisme dans beaucoup de pays d'Europe qui définissait les peuples selon la communauté de sang, de langue et de culture fit que les Juifs étaient considérés comme des étrangers, y compris ceux qui étaient assimilés. De manière générale, le Juif était la personne indésirable qui symbolisait la faiblesse, les mœurs faciles, la laideur physique.

Au stéréotype du Juif exploiteur et usurier s'ajouta celui du traître, que confirma, aux yeux des antisémites de France, l'Affaire Dreyfus. Alfred Dreyfus, officier français d'origine juive, fut injustement accusé, en 1894, d'être un espion à la solde de l'Allemagne, adversaire de la France. La France pensante fut divisée en deux opposants dreyfusards et antidreyfusards. Alfred Dreyfus fut déclaré innocent mais après des années de galère. La majeure partie des Juifs d'Europe prirent conscience de la précarité de leur statut de citoyens et l'« Affaire Dreyfus » fut déterminante dans la création de l'État d'Israël.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à Paris, fut publié, pour le compte de la police secrète russe *Okhrana*, un faux document, *Les protocoles des Sages de Sion*, qui connut un succès éditorial en Europe et même dans

les pays arabes. *Les protocoles* sont censés être le procès-verbal d'une conférence de dirigeants juifs qui complotaient pour dominer le monde. Les Sages de Sion étaient accusés d'empoisonner l'État en répandant les idées libérales, en contestant la juste place de la noblesse, en fomentant le désordre social et la révolution. Adolf Hitler, dans *Mein Kampf*, fit référence à la conspiration des Juifs dont le peuple allemand devait se défendre du moment qu'il connaissait leurs visées hégémoniques :

To what an extent the whole existence of this people is based on a continuous lie is shown incomparably by the *Protocols of the Wise Men of Zion*, so infinitely hated by the Jews. They are based on a forgery the Frankfurter Zeitung moans and screams once every week : the best proof that they are authentic. What many Jews may do unconsciously is here consciously exposed. And that is what matters. It is completely indifferent from what Jewish brain these disclosures originate; the important thing is that with positively terrifying certainty they reveal the nature and activity of the Jewish people and expose their inner contexts as well as their ultimate final aims. The best criticism applied to them, however, is reality. Anyone who examines the historical development of the last hundred years from the standpoint of this book will at once understand the screaming of the Jewish press. For once this book has become the common property of a people, the Jewish menace may be considered as broken<sup>3</sup> (Adolf Hitler, 1971 : 307-308)!

Edouard Drumont, un des penseurs français antisémites et auteur de *La France juive* (1886), fait du Juif un portrait qui le rend plus proche de l'animal que de l'homme : « Les principaux signes auxquels on peut reconnaître le Juif resteront donc ce fameux nez recourbé, les yeux clignotants, les dents serrées, les oreilles saillantes, les ongles carrés au lieu d'être arrondis en amande, le torse trop long, le pied plat, les genoux ronds, la cheville extraordinairement en dehors, la main moelleuse et fondante de l'hypocrite et du traître. Ils ont assez souvent un bras plus court que l'autre » (Drumont, dans Fontette, 1982 : 78).

3. « Jusqu'à quel point l'existence entière de ce peuple est fondée sur un perpétuel mensonge, est montré d'une manière incomparable dans les Protocoles des Sages de Sion si infiniment haï par les Juifs. Ils sont basés sur une falsification que le « Frankfurter Zeitung » déplore et décrie une fois par semaine : la meilleure preuve c'est qu'ils sont authentiques. Ce que beaucoup de Juifs font inconsciemment y est exposé consciencieusement. Et c'est ce qui compte. On est tout à fait indifférent vis-à-vis de ce que ces révélations peuvent générer dans le cerveau des Juifs ; ce qui importe, c'est que les Protocoles révèlent avec une certitude terrifiante, la nature et l'activité des Juifs et exposent leurs contextes internes ainsi que leurs objectifs ultimes. La meilleure critique que l'on puisse leur faire, c'est qu'ils sont vrais. Quiconque examine le développement historique de ces dernières années depuis la création de ce livre comprendra tout de go les protestations de la presse juive. Pour une fois, le livre est devenu la propriété collective d'un peuple, la menace juive peut être considérée comme anéantie. »

De ce portrait déshumanisant se rapproche un autre fait par Julius Streicher, éditeur allemand du journal antisémite *Der Stürmer* («L'Assaillant») et dont le contenu fait des Juifs une race non seulement différente des autres par son essence, mais aussi dangereuse. En 1936, il écrit : «Un seul coït d'un Juif avec une Aryenne suffit à empoisonner le sang de cette dernière. Avec l'albumine étrangère, elle ne pourra plus jamais, même en épousant un Aryen, mettre au monde des enfants purement aryens mais des bâtards dont la poitrine abritera deux âmes et dont l'aspect physique trahira l'hybridité» (Fontette, 1982 : 860).

Ce texte de Julius Streicher semble justifier les lois de Nuremberg qui retiraient la citoyenneté allemande aux Juifs et qui interdisaient les mariages entre Juifs et Aryens. Deux ans plus tôt, les SA (*SturmAbteilungen*), sous la direction des SS (*SchutzStafeln*), boycottaient le commerce juif en apposant sur les magasins juifs des affiches portant : «Wer beim Juden kauft ist ein Volksverräter<sup>4</sup>» (Fontette, 1982 : 92). De même, les jeunes Allemandes qui avaient des amoureux juifs étaient promenées dans les rues avec au cou un écriteau sur lequel on pouvait lire : «Ich bin am Ort das grosste Schwein und lass mich nur mit Juden ein<sup>5</sup>» (Oriani, 1995 : 143).

L'idéologie nazie ne se limite pas à discriminer ou à marginaliser les Juifs. Elle exhorte les Allemands à leur extermination parce qu'ils constituent une menace mortelle pour le peuple allemand. La déshumanisation est poussée à outrance : les Juifs sont qualifiés de virus, de bacilles, dont il faut purement et simplement se débarrasser. Vers la fin de 1936, Julius Streicher écrit encore dans *Der Stürmer* : «La mobilisation des volontés du peuple allemand pour détruire le bacille logé dans son corps est une déclaration de guerre à tous les Juifs du monde. Son issue finale tranchera la question. On saura si le monde sera rédimé par la vertu allemande ou s'il périra par le poison juif» (Fontette, 1982 : 88-89).

L'antisémitisme virulent de Julius Streicher qui s'exprime par des propos désobligeants à l'égard des Juifs est partagé par la plupart des chefs nazis, sinon tous. Ainsi Joseph Goebbels, ministre du Reich chargé de la propagande, dit en 1937, au Congrès de Nuremberg : «Le Juif... Voilà l'ennemi universel, le destructeur des civilisations, le parasite des peuples, le fils du chaos, l'incarnation du mal, le ferment de la décomposition, le démon qui cause la dégénérescence de l'humanité» (Fontette, 1982 : 89).

4. «Celui qui achète chez les Juifs est un traître au peuple.»

5. «Je suis la plus grande truie de l'endroit et j'ai des relations avec des Juifs.»



En 1937, Julius Streicher, qui poussait son hostilité antijuive à l'extrême, trouve une solution définitive au problème que posent les Juifs comparés aux bactéries et à la peste. Ainsi, dans *Der Stürmer* (1938), Julius Streicher écrit encore : « On ne peut pas tolérer les bactéries et la peste. La propreté et l'hygiène nous obligent à les rendre inoffensifs en les exterminant » (Fontette, 1982 : 89).

Avec de tels discours, il est aisé de comprendre pourquoi les chefs nazis ont eu l'idée de créer des infrastructures de destruction massive connues sous le nom de camps de concentration ou camps d'anéantissement (*vernichtungslager*). Ils voulaient d'une Europe *judenrein* (nettoyée des Juifs).

## LE GÉNOCIDE DES INDIENS D'AMÉRIQUE

Communément surnommés « Peaux-Rouges », référence faite à la couleur rougeâtre de leur peau, les Indiens d'Amérique connurent également des actes d'expropriation et d'extermination de la part des *Conquistadores*. Ces actes étaient « légitimés » par des théories racistes dont les origines remontent déjà à Aristote qui divise les peuples et les personnes entre ceux qui sont naturellement libres et ceux qui sont naturellement destinés à être esclaves. Juan Ginés de Sepulveda, théologien et historiographe de l'empereur Charles Quint, soutenait que les Indiens étaient naturellement destinés à l'esclavage du moment qu'ils étaient barbares, sans lois, sans roi, sans Dieu. Ces propos aux relents racistes de la part d'une autorité religieuse et intellectuelle ne faisaient que légitimer l'asservissement des Peaux-Rouges par les *Conquistadores* comme le souligne José Oscar Beozzo : « La teoria razzista è il passaggio obbligatorio, sia per giustificare la dominazione e la colonizzazione di un popolo su di un altro, sia per instaurare e legittimare la pratica dello schiavismo nei confronti di gruppi etnici<sup>6</sup> (Beozzo, 1990 : 39-40).

L'expropriation, l'asservissement et le génocide des Indiens divisèrent le peuple espagnol en deux camps antagonistes : le premier était composé de *Conquistadores*, qui considéraient que les Indiens étaient une race inférieure, animale et dépourvue, au dire de Juan Ginés de Sepulveda, de raison (*seres irracionales*) et de vertu par la loi divine, et par conséquent destinée naturellement à l'esclavage. Le deuxième camps était composé de beaucoup d'Espagnols révoltés par l'arrogan-

6. « La théorie raciste est le passage obligé soit pour justifier la domination et la colonisation d'un peuple par un autre, soit pour instaurer et légitimer la pratique de l'esclavage envers les groupes ethniques. »



ce des colons enrichis par les pillages et se rangeait du côté du moine dominicain Bartolomeo de Las Casas qui, dans sa *Brevissima Relacion de la destruccion de los Indios*, rapportait les atrocités commises par les *Conquistadores* dans le Nouveau Monde au nom du Christ et de la religion chrétienne, tels que l'asservissement des populations, l'exploitation dans des conditions infrahumaines, les tortures, les viols systématiques, les mutilations gratuites, etc.

Défenseur de la cause des Peaux-Rouges et surnommé pour cela le « Bouclier des Indiens », Bartolomeo de Las Casas affronta Juan Ginés de Sepúlveda, le 15 août 1550, à Valladolid, alors capitale de l'Empire espagnol et où Charles Quint avait rassemblé au monastère de Valladolid un tribunal religieux chargé de déterminer le degré d'humanité des Indiens du Nouveau Monde, de savoir s'ils avaient été rachetés par le sang du Christ ou s'ils étaient des esclaves-nés. Débat qui de nos jours ferait tout simplement rire, mais dont on comprend aisément la pertinence quand on sait qu'à l'époque l'imaginaire populaire était nourri de préjugés selon lesquels qui n'était pas chrétien était sans âme, sous-homme, animal et que, par conséquent, les Indiens étaient une race ayant plus d'affinités avec les animaux qu'avec les hommes, que leurs femmes pouvaient être engrossées par les chimpanzés ou accoucher d'animaux divers.

Bartolomeo de Las Casas eut gain de cause. Le caractère humain des Indiens fut reconnu conformément à la Bulle du Pape Paul III du 2 juin 1537. Mais l'abolition de leur esclavage fut subordonnée à une autre option : asservir les populations africaines et les exporter vers les Amériques.

Si la voix de Bartolomeo de Las Casas mit officiellement fin à l'esclavage des Indiens, elle ne mit pas fin en revanche aux exactions des colons espagnols envers ces populations pour lesquelles ils n'avaient que mépris et qu'ils continuèrent à décimer chaque fois qu'ils en sentaient la « nécessité ». Un des principes validés par les catholiques espagnols dans les colonies était la certitude que tuer un Indien n'était pas un péché. Ainsi quand, au XIX<sup>e</sup> siècle, la plupart des pays de l'Amérique latine accédèrent à l'indépendance, l'élite au pouvoir, quoiqu'hybride, s'identifia à son ancêtre blanc et adopta les méthodes d'extermination des indigènes qu'elle avait héritées du système colonial.

L'histoire nous apprend en effet que, en avril 1834, Juan Manuel de Rosas, président de l'Argentine à partir de 1835, coordonna avec le

gouvernement du Chili et Fructuoso Rivera, chef du premier gouvernement constitutionnel d'Uruguay, la *campaña del desierto* qui n'était rien d'autre que l'extermination des survivants indigènes occupant la pampa. L'extermination ne réussit pas, au grand déplaisir de Juan Manuel de Rosas selon qui les Indiens se reproduisaient comme des insectes.

En 1878, le ministre de la Guerre Julio Argentino Roca lança la deuxième « campagne du désert » qui devait vider la pampa de sa population indigène et qui lui valut le surnom de *Conquistador del desierto*. À ce moment-là, le même phénomène se produisit en Amérique du Nord où les indigènes étaient massacrés ou refoulés afin de libérer, disait-on, un espace vital pour les familles blanches. L'histoire rapporte que, vers 1550, des 80 millions d'Indiens qui peuplaient le Nouveau Monde avant la conquête, 10 millions survécurent à ce que les historiens appellent à juste titre le premier génocide des temps modernes.

## LE CALVAIRE DES NOIRS

Vidée de sa population indigène, l'Amérique se trouva dans le besoin d'une main-d'œuvre capable de résister aux conditions difficiles que supposaient l'extraction des pierres précieuses, la culture et la cueillette de la canne à sucre, du coton, du café et du tabac.

L'Afrique noire devint alors une pourvoyeuse d'esclaves pour le Nouveau Monde. Une entreprise de déshumanisation systématique permit d'apaiser la conscience des puissances coloniales. Les Noirs furent exclus de l'espèce humaine. Les vocables utilisés pour les désigner étaient singes, macaques, bêtes de somme, bois d'ébène, pièces d'Inde. Réduits en esclavage, ils devinrent des biens échangeables. Le Code noir de l'esclavage (mars 1685), concocté par Colbert sur les ordres de Louis XIV, au profit des colons aux Antilles, en Louisiane, en Guyane, à la Réunion, etc. déclare officiellement, dans son article 44, que l'esclave est un meuble. Conformément à cet article, une annonce parue dans la *Gazette de la Martinique*, du jeudi 17 mars 1780, était écrite en ces termes : « À vendre. Une habitation située au Trou du Chat, de seize carrés de terre, cuisine, magasin, lapinière, garnis, un cheval, quatre nègres, etc. » Déshumanisés, les Noirs étaient déportés outre-Atlantique dans des conditions inhumaines. Voici un témoignage d'un négrier sur ce qui se passait entre 1685 et 1700 sur un des comptoirs du Dahomey (l'actuel Bénin) :

Quand les esclaves sont arrivés, on les met tous ensemble dans une prison et lorsque nous voulons les acheter, on nous les amène dans une grande place où après qu'ils ont été mis nus, ils sont visités par nos chirurgiens. On met à part ceux qui ont été trouvés en bon état... il y a au feu un fer avec les armes de la compagnie et on applique ce fer chaud sur la poitrine de ceux que l'on a choisis... Le prix est réglé, et les femmes valent un quart ou un cinquième moins que les hommes [...]. Leurs maîtres leur ôtent avant cela tout ce qu'ils ont et ils entrent dans les vaisseaux tout nus et demeurent dans cet état. Il y en a quelquefois jusqu'à six ou sept cents dans un navire (M'Bow, Ki-Zerbo et Devisse, 1975 : 15).

La déportation en Amérique se faisait dans des conditions atroces et montre suffisamment que les négriers n'avaient aucun égard envers ces Noirs animalisés. Voici ce que dit un prêtre jésuite dans une lettre au Provincial du Portugal en date du 29 juin 1638 :

Maintenant avec la grâce de Dieu je raconterai à votre Révérend ce que je fis pendant le voyage d'Angola jusqu'à Rio de Janeiro qui dura un mois. Nous étions six cents personnes moins dix et presque tous des Noirs ; quatre cents cinquante tombèrent malades et j'affirme à votre Révérend que jamais je n'ai vu semblable misère et tant d'abandon même au Royaume de Congo parce que si les Blancs sont peu nombreux, les Noirs eux ne peuvent se mouvoir sur ce navire trop petit, d'autant plus qu'il y avait tant d'esclaves... ceux-ci étaient entassés comme des sardines en boîte. Ainsi beaucoup de Noirs tombaient malades et mouraient... Il y a des maîtres qui, pour se voir délivrés de l'incommodité et de la mauvaise odeur des Noirs moribonds, les laissent jeter à l'eau encore presque vivants. J'en ai vu quelques-uns qui agitaient leurs mains au-dessus de l'eau... Il y eut sur ce petit navire beaucoup de passagers qui quand les esclaves étaient malades, les battaient cruellement avec des cordages parce qu'ils ne mangeaient pas un peu de farine et des sardines salées... Dieu appela à lui trente esclaves pendant la traversée... » (Père Tavares, cité dans M'Bow, Ki-Zerbo et Devisse, 1975 : 16).

La révolte des esclaves sur les navires était matée de manière cruelle, comme l'atteste ce négrier :

Le 27 novembre 1738, une révolte éclate à bord du navire négrier, l'Africain, qui venait de quitter la côte de Guinée. Elle est maîtrisée et le lendemain l'équipage punit les chefs de cette révolte. Parmi eux un Noir surnommé l'Anglais parce qu'il a déjà voyagé sur un navire anglais. Hier à huit heures, nous amarrâmes les nègres les plus fautifs, autrement dit les nègres auteurs de la révolte, aux quatre membres et couchés sur le ventre dessus le pont, et nous les fîmes fouetter. En outre nous leur fîmes des scarifications sur les fesses pour mieux leur faire ressentir leurs fautes. Après avoir mis leurs fesses en sang par les coups de fouet et les scarifications nous leur mîmes de la poudre à tirer, du jus de citron, de la saumure, du piment, tout pilé et brassé ensemble avec une autre drogue que le chirurgien mit, et nous leur en frottâmes les fesses, pour empêcher que la gangrène s'y soit mise et de plus pour que cela leur eût cuit sur leurs fesses... Nous avons mis l'Anglais aux fers, qui était le chef, cramponné sur le gaillard d'avant et aussi

emmenotté, à cette fin de le faire mourir en languissant (Gaston Martin, cité dans M'Bow, Ki-Zerbo et Devisse 1975 : 16-17).

La fin de la traversée ne signifiait pas pour l'esclave la fin de son calvaire. Au contraire, il continuait à être déshumanisé selon les caprices du négrier ou de l'acheteur :

Coups de canon. Le négrier est en rade : il a « de la marchandise humaine ». De la marchandise bien parée, reposée parfois par un court séjour dans une escale, cheveux coupés, barbe faite, peau luisant d'huile de palme, maladies cutanées masquées pour quelques jours par un onguent, le corps dopé par les chirurgiens, de telle sorte que l'esclave hissé sur la table de vente, paraisse une « pièce d'Inde » dans toute la vigueur de la jeunesse. Peut-être, après qu'il aura apposé, au moyen d'une lame d'argent brûlante, ses initiales comme la signature sur la poitrine d'un individu en bonne forme, l'acquéreur aura-t-il à déchanter (de La Roncière, cité dans M'Bow, Ki-Zerbo et Devisse, 1975 : 17).

En Amérique du Nord, comme en Amérique du Sud, ainsi qu'aux Antilles, le Noir était traité avec mépris et n'était considéré que comme un instrument de travail animé. Une bête de somme en d'autres termes. Le Brésil est un exemple illustratif de la déshumanisation et de l'asservissement du Noir déporté d'Afrique.

Dans un texte paru en 1998 dans *Vida Pastoral* n° 136, *A escravidão que fez e explica o Brasil* (« L'esclavage qui a fait et qui explique le Brésil »), le père José Oscar Beozzo fait une analyse très pertinente de l'esclavage au Brésil et les conclusions qu'il tire sont dignes d'intérêt. Beozzo part de deux citations pour appréhender la société esclavagiste du Brésil. La première est du père Antonio Vieira qui, en 1648, écrivit : « Senza neri, non c'è Pernambuco, e senza Angola non ci sono neri<sup>7</sup> » (Beozzo, 1990 : 35). La deuxième est du sénateur Silveira Martin : « Il Brasile è il caffè e il caffè è il negro<sup>8</sup> » (Beozzo, 1990 : 50). Ces deux citations montrent suffisamment à quel point le destin du Brésil est lié à l'esclavage. Mais cet esclavage est selon Beozzo le racisme le plus ignoble comme l'atteste Benci, un jésuite italien qui prêchait à Bahia, en 1700, et que Beozzo cite : « Tutti gli schiavi, per il solo fatto di essere schiavi, sono tenuti in poco conto e trattati col disprezzo che abbiamo appena visto; ancor più vile e ignobile è il trattamento che si dà agli schiavi neri, per il solo fatto di essere neri<sup>9</sup> » (Beozzo, 1990 : 40).

7. « Sans Noirs il n'y a pas de Pernambuco et sans Angola il n'y a pas de Noirs. »

8. « Le Brésil, c'est le café et le café c'est le Nègre. »

9. « Tous les esclaves, pour le seul fait d'être esclaves, sont déconsidérés et traités avec un mépris encore jamais vu; encore plus vil et plus ignoble est le traitement que l'on réserve aux esclaves noirs, pour le simple fait qu'ils sont noirs. »

Pour Beozzo, l'esclavage est une forme extrême d'exploitation du travail qui, pour atteindre son but, transforme la personne en propriété absolue du maître. Celle-ci devient un objet et peut être achetée et vendue comme tout autre marchandise. L'esclavage est fondamentalement lié au travail. Les esclaves étaient obligés de faire des travaux exigeants et difficiles qui présentaient des risques importants pour la santé et la vie. L'esclave était privé de manière absolue de la faculté de choix. Il pouvait être envoyé d'un endroit à un autre, vendu et revendu, passer d'un travail à un autre et prêté et loué. Il dépendait de la bonne volonté et de la bonne humeur de son maître, de sa prospérité ou de sa disgrâce, de son bon ou de son mauvais caractère.

L'esclave était totalement soumis à son seigneur qui en contrôlait la sexualité et la force reproductive ainsi que la force productive. Les femmes, et quelquefois les hommes, étaient des objets sexuels soumis aux caprices de leurs seigneurs et à leurs perversions. Les enfants nés des rapports stables ou fortuits étaient la propriété du maître qui, pouvant les vendre à n'importe quel moment, séparait les parents des enfants et les maris des femmes.

La loi du droit romain, *Partus sequitur ventrem* («la progéniture suit la condition du ventre maternel»), était en vigueur. En effet, si la mère était esclave, le fils le devenait aussi. Cela eut comme conséquence que beaucoup de femmes esclaves avortaient pour éviter que leur progéniture subisse le même sort qu'elles.

Comme le montre encore l'analyse de Jose Oscar Beozzo, l'esclavage a eu sur le Noir des conséquences psychiques très fâcheuses : la perte et la négation de son identité. Privé de tout droit, le Noir sait qu'il dépend totalement de son patron qui ne se trompe jamais à son endroit, qui a toujours raison. Tout ce qu'il fait à son esclave est pure bonté, un devoir de justice. Cela est inculqué au Noir au moyen de paroles et du fouet. Et il devra le transmettre à son fils : le Noir est inférieur, le Noir doit obéir au Blanc. Le Blanc a toutes les qualités et le Noir, tous les défauts. Ces préjugés sont véhiculés par les expressions proverbiales qui peuplent l'imaginaire populaire brésilien :

- Negro insaponato, tempo perso, sapone sprecato.
- Il negro ruba, il bianco trova.
- Il negro non si sposa, si accoppia.
- Il negro non muore, finisce.
- Il negro non ha gambe, ha trampoli.

- Il negro, se non sporca quando entra, sporca quando esce.
- Di umano il negro ha solo gli occhi<sup>10</sup>» (Dussel, dans Beozzo, 1990 : 157-158).

À côté de ces expressions qui dévalorisent ou déshumanisent le Noir, s'en trouvent d'autres qui embellissent l'image du Blanc jusqu'à la mystification :

- Il Bianco è quello che si comporta bene.
- Il bianco viene da Adamo, e il negro no.
- Al negro il lavoro, al bianco la fama.
- Il negro lavora solo per ingrassare il bianco<sup>11</sup> (Dussel, dans Beozzo, 1990 : 159).

Toutes ces expressions aux relents racistes serviront de base fondamentale sur laquelle se construira une idéologie discriminatoire et oppressive au détriment des Noirs et au profit des Blancs au sein du système social politique et économique du Brésil. À ce propos, Enrique Dussel écrit : «Il razzismo è un ideologia. E in questo caso un' ideologia di dominazione. Vale a dire un'insieme strutturato d'idee la cui funzione pratica è di coprire e giustificare la dominazione di una classe su un'altra<sup>12</sup>» (Dussel, dans Beozzo, 1990 : 101).

Il importe de souligner que partout où le Noir a vécu après sa déportation de sa mère patrie, il a été objet de mépris, d'oppression et de discrimination et a subi les traitements les plus inhumains à cause de la couleur de sa peau. L'esclavage qui a arraché au continent noir plus de cent millions d'hommes a laissé dans l'imaginaire populaire des préjugés racistes dont les Noirs continuent même aujourd'hui à être victimes.

## **LE GÉNOCIDE DES TUTSI DU RWANDA**

Comme dans le cas de la Shoah, le génocide des Tutsi perpétré au Rwanda en 1994 n'a pas été le fruit du hasard. Il a été la phase finale d'une idéologie raciste inculquée aux populations hutu pendant plus

10. Nègre savonné, temps perdu, savon gaspillé./ Le Nègre vole, le Blanc trouve./ Le Nègre ne se marie pas, il s'accouple./ Le Nègre ne meurt pas, il finit./ Le Nègre n'a pas de jambes, il a des échasses./ Le Nègre, s'il ne salit pas quand il entre, il salit quand il sort./ D'humain le Nègre a seulement les yeux.
11. Le Blanc est celui qui se comporte bien./ Le Blanc vient d'Adam, le Nègre, non./ Au Nègre le travail, au Blanc la renommée./ Le Nègre travaille seulement pour engraisser le Blanc.
12. «Le racisme est une idéologie. Et dans ce cas une idéologie de domination. C'est-à-dire un ensemble structuré d'idées dont la fonction pratique est de couvrir et justifier la domination d'une classe par une autre.»

de trois décennies et dont les origines remontent aux théories racistes en vogue en Europe dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. En France, Joseph-Arthur de Gobineau publie, entre 1853 et 1855, *Essai sur l'inégalité des races humaines* où il divise les groupes humains en races supérieures et en races inférieures. À ce sujet, Roger-Gérard Schwartzberg écrit :

Selon lui (Gobineau), il y aurait biologiquement des races supérieures et des races inférieures et leur métissage serait une faute suprême. Race supérieure : la race blanche. Dominée par la branche aryenne. Elle-même dominée par le rameau germain, qui l'emporte sur les rameaux celtes et slaves très métissés. Mais – conclusion pessimiste – : même ce rameau germain pratique le mélange des sangs si bien que les Allemands de 1855 sont bien peu germaniques (Schwartzberg, 1998 : 232-233).

Son compatriote Georges Vacher de Lapouge, professeur de sciences politiques à Montpellier de 1886 à 1891, publie en 1899 *L'Aryen et son rôle social* où il distingue la race des Maîtres et la race des Esclaves :

Vacher de Lapouge distingue selon la forme du crâne, le grand dolichocéphale, blond de la race des maîtres et le petit brachycéphale, brun de la race des esclaves. Contrairement aux brachycéphales (France, Autriche, Turquie), les dolichocéphales (Angleterre, Hollande, Allemagne du Nord, Scandinavie) sont faits pour être maîtres. Leur supériorité sociale est acceptée par les autres comme un phénomène naturel. Solution préconisée en conséquence et inspirée par le darwinisme social : pratiquer le sélectionnisme biologique pour multiplier les types admis comme les plus beaux et les meilleurs (Scharwatzenberg, 1998 : 233).

En Angleterre, Houston Stewart Chamberlain, né anglais et naturalisé allemand en 1916, publie en 1899 *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (« Les fondements du XIX<sup>e</sup> siècle ») dont s'inspirera plus tard Adolf Hitler. Schwartzberg dit également un mot sur lui : « Houston Stewart Chamberlain assimile les Aryens aux Germains et s'applique à démontrer que tous les grands génies de l'humanité étaient de sang Teuton : quiconque a prétendu que Jésus était un Juif ou bien s'est montré stupide ou bien a menti... Jésus n'était pas juif » (Schwartzberg, 1998 : 233).

En Allemagne, Wilhelm Marr publie en 1879 *Der Zieg des "Judentum über des Germanentum"* qui connut un succès éditorial sans précédent. Luciano Garibaldi fait là-dessus ce commentaire :

Sull ondata del successo editoriale, Marr si butta in politica e fonda la « Antisemiten Liga », dando così prova di ulteriore ignoranza in quanto la definizione di « semita » negli ambienti accademici, si era sempre adoperata per indicare le lingue di quel ceppo (compreso dunque l'arabo) e differenziarle da quelle di ceppo ariano (indoeuropeo). Fu dunque a seguito del successo di un popolare



libello che due inocui aggettivi (semita e ariano) diventeranno il metro di designazione di una differenza razziale anticipatrice di morte<sup>13</sup> (Garibaldi, dans Orinai, 1995 : 26).

C'est à travers le miroir de ces théories racistes que les explorateurs, missionnaires et colonisateurs lurent la réalité anthropologique du Rwanda. Frappés par le génie organisationnel de la monarchie rwandaise devant lequel tombaient les préjugés de l'époque selon lesquels les Africains étaient des peuples sans histoire, sans culture et incapables d'organisation, les premiers visiteurs du Rwanda trouvèrent dans la théorie hamitique la clef du mystère : les Tutsi, créateurs de la monarchie rwandaise ne sont pas des Nègres, mais des Blancs à peau noire (Hamites) venus coloniser les Hutu (Bantous) déjà installés dans la région. Seuls les Blancs ou les gens d'origine blanche étaient capables d'une telle organisation.

La théorie hamitique à laquelle recourent les historiens et anthropologues pour désigner les populations du Rwanda commet une erreur scientifique qui portera préjudice à l'unité du peuple rwandais. Elle fait subir aux concepts purement linguistiques une migration sémantique qui les transforme en concepts raciaux. En effet, les termes de « bantou » et de « hamite », que l'on applique respectivement aux Hutu et aux Tutsi, étaient au départ utilisés pour désigner des catégories linguistiques. L'histoire de la linguistique africaine nous apprend en effet que vers les années 1850, à Freetown (Sierra Leone), naît avec le missionnaire allemand Wilhelm Sigismund Koelle (1823-1903) la linguistique africaine comparée. Koelle regroupe les langues ouest-africaines dites ouest-atlantiques à partir de leurs affinités et du critère géographique. Peu après, au Cap, en Afrique du Sud, le bibliothécaire allemand Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek (1827-1875) crée la *Bantuistik* moderne, en 1859, en faisant une analyse comparée des langues des régions australe et centrale de l'Afrique, auxquelles il donne le nom de « bantues ». Les travaux de ces linguistes essaient de classer ces langues pour formuler ensuite des hypothèses sur l'histoire de la mise en place de leurs locuteurs.

---

13. « Grisé par le succès éditorial de son livre, Marr se lance en politique et fonde Antisemiten Liga (la "Ligue antisémite") prouvant ainsi son ignorance en ce sens que la définition de sémite adoptée dans les milieux académiques était celle qui indiquait les langues de cette souche-là (y compris l'arabe) et qui les distinguait de celles de souche aryenne (indo-européenne). C'est donc suite au succès d'un libelle populaire que deux adjectifs inoffensifs (sémite et aryen) deviendront le mètre étalon de la différence raciale qui devait conduire à la mort. »



Après Koelle et Bleek, d'autres linguistes célèbres, Carl Meinhof (1857-1944) et Dietrich Hermann Westermann (1875-1956) poursuivent l'étude des langues d'Afrique occidentale et centrale par la méthode comparative historique utilisée jusqu'alors dans l'indo-européen. L'école allemande divise alors l'Afrique en trois grandes zones linguistiques dont l'étude relève de trois spécialités : l'*orientalistik*, qui s'intéresse à l'Égypte et au monde arabe, la *Bantuistik* ou la science des langues bantoues et enfin la *Sudanistik*, qui a pour objet les langues soudanaises d'Afrique occidentale envisagées à partir de la côte sénégalienne. Selon Carl Meinhof, créateur de la théorie hamitique, les Hamites sont des porteurs de civilisation (*Kulturbringer*) à la peau claire, venus conquérir les populations primitives d'Afrique. Le concept classificatoire hamitique a d'abord été utilisé en *Afrikanistik* pour identifier un certain nombre de langues (peul, haoussa, massai, nama, etc.) par opposition aux langues bantoues, Khoï-San et sémitique d'Afrique du Nord et du Proche-Orient.

Exactement comme le terme « sémitique », au départ utilisé pour désigner les langues parlées par les Juifs, les Arabes, etc., fut récupéré par les théoriciens racistes qui en firent un concept racial, les termes « bantou » et « hamite », concepts linguistiques au départ, furent récupérés par les explorateurs, missionnaires et administrateurs coloniaux qui, à l'instar de Carl Meinhof, les utilisèrent comme des concepts raciaux. Ainsi les Hutu et les Tutsi furent respectivement rangés dans les catégories raciales bantoue et hamitique.

Les chercheurs ne sont pas unanimes sur l'origine du mot « hamite ». Certains disent que les Hamites seraient les descendants d'un des fils de Noé, Cham, qui se dit « Ham » en anglais. D'autres, tel Louis de Lacger, disent que le mot hamite est d'origine arabe et signifie brun rougeâtre :

Avant d'être ainsi nigrifiés, ces hommes étaient bronzés. Les Grecs qui les auraient visités au royaume de Méroé ou rencontrés sur le littoral méditerranéen, à Jérusalem, comme à Alexandrie, avaient été frappés de leur teint foncé et les avaient appelés visages brûlés (*Aetiops*). Les Romains adoptant ce terme l'appliquaient aux Maures, nomades des confins sahariens au sud de l'Atlas. Les Arabes traduisirent en leur langue « Éthiopien » par « Hamite », mot qui signifie « brun rougeâtre » (Lacger, 1959 : 56).

Divergents sur l'origine du mot « hamite », les tenants de la théorie hamitique sont cependant d'accord sur l'origine non africaine des populations auxquelles s'applique ce terme. Ainsi, les Tutsi seraient venus d'Asie et auraient transité par l'Égypte et l'Abyssinie avant de

s'installer définitivement dans la région des Grands Lacs où il y avait de beaux pâturages pour leur bétail. Par la ruse ou par la force, ils se seraient imposés aux Hutu de race «bantoue» qui s'étaient imposés à leur tour aux Twa de race «pygmoïde». Les Hutu dont le métier de prédilection était l'agriculture seraient arrivés au Rwanda en provenance du Tchad ou du Cameroun, tandis que les Twa seraient venus de la forêt équatoriale où ils vivaient de la cueillette et de la chasse.

La théorie hamitique soutient que les Tutsi ne sont pas des Noirs, mais plutôt des Blancs qui se seraient métissés avec des Noirs trouvés dans la région qu'ils avaient conquise. Ainsi, l'explorateur autrichien Oscar Baumann, un des premiers Européens à fouler le sol rwandais, affirmait dans son livre *Durch Massailand zur Nilquelle* qu'il y avait partout des Tutsi qui surprenaient par leur sveltesse et leur type presque européen ; que certains étaient à peine bruns et qu'ils avaient été sans doute à l'origine de la légende des Nègres blancs. Le père blanc Léon Paul Classe écrivit en 1902 que les Tutsi étaient des hommes superbes, aux traits fins et réguliers, avec quelque chose du type aryen et du type sémite. Son confrère Ménard affirmait en 1917 que le Tutsi était un Européen sous une peau noire. De même le chanoine Louis de Lacger écrivait :

Ces seigneurs bouviers ou vachers, qui sont-ils ? Et d'où viennent-ils ? Quand on arrive de la Haute Égypte ou des plateaux d'Abyssinie au Rwanda, on les reconnaît de suite : on les a déjà vus ces hommes de haute taille, atteignant la moyenne de 1,79 mètres et dépassant deux mètres chez quelques géants, minces de corps, aux membres longs et grêles, réguliers de traits, de port noble, graves et hautains. Ce sont les frères des Nubiens, des Galla, des Danakil. Ils ont le type caucasique et tiennent du sémite de l'Asie antérieure. Mais ils sont noirs de teint, parfois cuivrés ou olivâtres : leurs cheveux sont crépus, leurs femmes sont affectées d'une stéatopygie souvent très accusée, autant de traits empruntés aux bantous et qui témoignent d'un commerce prolongé avec eux (Lacger, 1959 : 56).

De même, l'ancien Résident colonial du Rwanda-Urundi, Jean-Paul Harroy écrivit dans son livre *Rwanda. De la féodalité à la démocratie* (1984) que le Tutsi, à part la couleur de la peau, n'a rien de nègre.

La théorie hamitique fut enseignée à l'élite rwandaise. La revue *Servir*, destinée aux anciens diplômés d'Astrida (Butare), dans son numéro de 1948, décrivait les Hamites comme étant de race caucasique aussi bien que les Sémites et les Indo-Européens, qu'ils n'avaient à l'origine rien de commun avec les Nègres ; que physiquement, ces races étaient superbes et que malgré les inévitables métissages résul-

tant d'un contact prolongé avec les Nègres, la prépondérance du type caucasique était restée nettement marquée chez les Batutsi, que leur taille élevée était rarement inférieure à 1 m 80, que leurs traits fins étaient imprégnés d'une expression intelligente, et que tout contribuait à leur faire mériter le titre que leur avaient donné les explorateurs : «Nègres aristocratiques».

Convaincue de la supériorité naturelle du Tutsi sur le Hutu, l'administration coloniale allemande, puis belge, de concert avec l'Église catholique, privilégia les Tutsi dans tous les domaines (social, politique, économique et culturel). Monseigneur Classe en avait vanté les vertus exceptionnelles. En septembre 1927, dans une lettre adressée au Résident Mortehan, il écrivait : «Actuellement si nous voulons prendre le point de vue pratique et l'intérêt du pays avec la jeunesse mututsi, nous avons un élément incomparable de progrès» (Terras, 1999 : 21).

Bien avant, dans un courrier envoyé à la maison-mère des Pères Blancs, il avait expliqué pourquoi la tutelle belge et l'Église catholique devaient s'appuyer sur les Tutsi : «Quant à nous-même, au point de vue religieux, puisque c'est le nôtre, nous croyons expérience faite que l'élément mututsi est pour nous le meilleur, le plus actif, le plus convaincu, le plus capable de faire dans la masse le rôle de ferment» (Terras, 1999 : 22).

La sympathie et l'admiration de Monseigneur Classe à l'égard des Tutsi généra des frustrations chez les Hutu qui se voyaient mésestimés et écartés de la gestion des affaires du pays. Mais quand le vent de l'indépendance souffla sur le continent africain et que le parti UNAR (Union nationale du Rwanda), majoritairement tutsi, réclama l'indépendance à l'instar des autres élites africaines, l'administration coloniale belge fit une volte-face en faveur cette fois-ci des Hutu du PARMEHUTU (Parti du mouvement de l'émancipation hutu). Avec l'appui de l'Église catholique, le PARMEHUTU abolit la monarchie et proclama la république en 1959. Ce fut ce que l'on appela la «Révolution sociale» qui occasionna des pogroms contre les Tutsi et provoqua des exils massifs dans les pays limitrophes. La théorie hamitique fut exploitée par les Hutu au détriment des Tutsi cette fois-ci. Ceux-ci furent considérés, dans la jeune République exclusivement hutu, comme des envahisseurs étrangers qui ne devaient rien réclamer au Rwanda, propriété légitime des Hutu. Une idéologie raciste fut créée et diffusée à travers les médias du pays. La chanson *Turatsinze*

(nous l'emportons) dont nous avons repris deux couplets dans notre essai *Le génocide des Tutsi expliqué à un étranger* est un exemple illustratif :

<i>Gahutu<sup>1</sup> aho uri hose</i>	Gahutu, où que tu sois
<i>Cyo vuza impundu</i>	Réjouis-toi!
<i>Impaka zirashize</i>	Le sort en est jeté
<i>Rwanda ibonye beneyo</i>	Le Rwanda a retrouvé ses légitimes propriétaires
<i>Gahutu, ganza nta mpaka</i>	Gahutu, règne, il n'y a plus d'obstacles!

<i>Ganza ganza gahutu</i>	Règne, règne, Gahutu!
<i>Rwanda ni iyawe</i>	Le Rwanda est tien
<i>Ganza Republika</i>	Que vive la République
<i>Na Perezida wayo</i>	Et son Président!
<i>Mu myaka yose amagana</i>	Pour des siècles et des siècles!
<i>Pe! Pe! Turatsinze ga ye!</i>	C'est vrai, c'est vrai! Nous l'emportons!

(Rurangwa, 2000 : 34-35)

1. Selon la légende, Gahutu serait l'ancêtre éponyme des Hutu et serait le frère de Gatutsi et de Gatwa respectivement ancêtres éponymes des Tutsi et des Twa et tous les trois descendants de Gihanga, fondateur historico-mythique du Rwanda.

Le message livré à travers les couplets de cette chanson est on ne peut plus clair : le Rwanda est le pays des Hutu où les Tutsi n'ont plus de place. Écartés du pouvoir, discriminés dans toutes les sphères de la vie nationale, insultés et persécutés, les Tutsi, étrangers dans leur pays, deviennent des boucs émissaires chaque fois que de besoin. Ainsi, quand, à plusieurs reprises, les rebelles tutsi monarchistes *Inyenzi* (anagramme de *Ingangurarugo ziyemeje kuba ingenzi* (*Ingangurarugo*<sup>14</sup> : qui se sont promis d'être des braves)) attaquent la jeune république, les Tutsi de l'intérieur payent les pots cassés. Le mot *Inyenzi*, qui dans sa première acception signifie cancrelat ou cafard, ainsi que le mot *Inzoka* (serpent) seront utilisés pendant trente ans pour désigner les Tutsi. Et quand le 1<sup>er</sup> octobre 1990, les rebelles du Front patriotique rwandais (FPR, actuellement au pouvoir) attaquent le pays à partir de l'Ouganda, les Tutsi de l'intérieur qualifiés d'*Ibyitso* (complices du FPR) sont emprisonnés, molestés et tués. Tous les Tutsi, sans distinction d'âge, de sexe ou de statut social, seront, dès lors, considérés comme les ennemis de la nation (*inyangarwanda*). Une campagne anti-Tutsi débute dans les médias et le crash de l'avion du président Juvénal Habyarimana dans la nuit du 6 avril 1994 ne sera qu'un prétexte

14. Littéralement « milices avant-garde », surnom d'une ancienne milice royale du Rwanda que les rebelles monarchistes des années 1960 ont adopté.

pour perpétrer un génocide qui avait déjà été planifié. Le bilan est connu : plus d'un million de morts en trois mois.

## CONCLUSION

Au terme de cet exposé sur les effets pernicieux du langage des idéologies racistes, nous voudrions conclure en disant que les groupes humains qui, au cours de l'histoire, ont été objet de persécution, d'oppression et d'extermination, avaient d'abord été désignés sous les vocables désobligeants dont la gamme varie du simple dénigrement à la déshumanisation. Les Juifs furent appelés pendant des siècles déicides, homicides rituels, empoisonneurs de puits publics, porteurs de peste, usuriers sans scrupules, puis vermine, typhus et virus, avant de finir dans les fours crématoires. Les Indiens furent qualifiés d'êtres dépourvus de raison et d'âme et plus proches des animaux que des hommes, avant d'être décimés par les *Conquistadores*. Les Noirs furent pris pour des êtres mi-hommes mi-animaux avant de subir tous les sévices de l'esclavage et de la colonisation. Les Tutsi du Rwanda furent qualifiés d'ennemis de la nation, de cafards et de serpents avant d'être « génocidés » en 1994.

La langue, disait Ésope, est dans l'homme ce qu'il y a de pire et de meilleur. Elle peut être utilisée en effet à des fins heureuses comme à des fins diaboliques. À ce sujet, le poète martiniquais Aimé Césaire accuse par exemple le pédantisme chrétien d'« avoir posé des équations malhonnêtes : christianisme = civilisation ; paganisme = sauvagerie d'où ne pouvaient que s'ensuivre d'abominables conséquences colonialistes et dont les victimes devaient être les Indiens, les Jaunes, les Nègres » (Césaire, 1955 : 9). Et l'écrivain marocain Tahar Ben Jelloun met en garde contre l'usage de certains mots afin de combattre le racisme. Dans la conclusion de son livre *Le racisme expliqué à ma fille*, il écrit :

La lutte contre le racisme doit être un réflexe quotidien. Notre vigilance ne doit jamais baisser. Il faut commencer par donner l'exemple et faire attention aux mots qu'on utilise. Les mots sont dangereux. Certains sont employés pour blesser et humilier, pour nourrir la méfiance et même la haine. D'autres sont détournés de leur sens profond et alimentent des intentions de hiérarchie et de discrimination. D'autres sont beaux et heureux. Il faut renoncer aux idées toutes faites, à certains dictons et proverbes qui vont dans le sens de la généralisation et par conséquent du racisme. Il faudra arriver à éliminer de ton vocabulaire des expressions porteuses d'idées fausses et pernicieuses. La lutte contre le racisme commence avec un travail sur le langage (Ben Jelloun, 1998 : 59).

## BIBLIOGRAPHIE

- BEN JELLOUN, T. (1999), *Le racisme expliqué à ma fille*, Paris, Éditions du Seuil.
- BEOZZO, J.O. (1990), *Le Mani nere del Brasile*, Bologne, Quadermi EMI-SUD.
- CÉSAIRE, A. (1955), *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence africaine.
- DURKHEIM, É. (1987), *Il Suicidio. Studi di sociologia. Introduzione di Roberto Guiducci e Interpretazioni del Suicidio fino a oggi*, Milan, Rizzoli.
- FONTETTE, F. (1982), *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- HITLER, A. (1971), *Mein Kampf*, traduit par Ralph Manheim, Boston, The Houghton Mifflin Company.
- LACGER, L. de (1959), *Le Rwanda ancien*, Kabgayi, Éditions de Kabgayi.
- M'BOW, A., KI-ZERBO, J., et DEVISSE, J. (1975), *La traite négrière. Paroxysme et recul*, Paris, Hatier.
- ORIANI, M. (1995), *Dalla diaspora all'olocausto allo Stato di Israele*, Milan, Arnoldo Mondadori Editore.
- RURANGWA, J.-M.V. (2000), *Le génocide des Tutsi expliqué à un étranger*, Lille/Bamako, Éditions Fest' Africa/Le Figuier.
- SCHWARTZENBERG, R.-G. (1998), *Sociologie politique*, Paris, Éditions Montchrestien, EJA.
- TERRAS, C. (1999), *L'honneur perdu de l'Église*, Villeurbanne, Éditions Golias.
- TOAFF, E., et ELKANN, A. (1994), *Essere Ebreo*, Milan, Bompiani.
- WIEVIORKA, A. (1998), *Auschwitz expliqué à ma fille*, Paris, Éditions du Seuil.

*This page intentionally left blank*





*The Search (Grèbe)*. Huile sur toile, 30 × 30 cm.



*This page intentionally left blank*

# Comprendre les processus de médiation testimoniale du génocide. L'exemple de l'œuvre de Jean Hatzfeld

Audrey Alvès

## RÉSUMÉ

Cet article s'intéresse à l'œuvre de l'écrivain-journaliste français Jean Hatzfeld qui a recueilli dans une petite bourgade du Bugesera au Rwanda, après 1994, les témoignages des rescapés et des bourreaux du génocide. Son entreprise s'est cristallisée en deux livres : *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais* et *Une saison de machettes*. L'auteur de cette contribution propose d'élucider les processus de conception et de médiation de ces productions testimoniales, par le biais de la génétique textuelle : une méthode critique à même de reconstituer la formation de ces discours « à l'état naissant ». Cerner les enjeux des procédés de médiations entre une pensée européenne qui s'organise et l'organisation matérielle par laquelle elle choisit de s'exprimer et de se transmettre ; démonter les mécaniques discursives à l'œuvre dans les avant-textes de l'auteur, les questions d'identité, de transmission, de projection, si ce n'est de transformation de l'expression des sentiments rwandais.

## INTRODUCTION

Débuter la présente contribution en situant l'étude proposée parmi la pluralité des approches qui concourent à la recherche sur le génocide des Tutsi se révèle essentiel. La réflexion qui va suivre s'inscrit pleinement dans l'axe « sémiotique et arts », puisqu'il s'agit d'observer la transmission testimoniale du génocide lorsque celle-ci est opérée par un tiers occidental. Notre approche s'inscrit donc résolument dans la logique des sciences humaines et de la théorie du texte, son objectif étant d'élargir la notion d'écriture en offrant à comprendre l'étude structurale des témoignages sur le génocide des Tutsi. D'ailleurs, aujourd'hui, la communauté scientifique n'est pas la seule à produire des écrits sur cet événement tragique ; bon nombre de textes littéraires lui font également échos : fables, fictions, poèmes, dramaturgies, récits divers et montages de témoignages « plus ou moins esthétisés », « plus ou moins littérisés ». Parmi cette dernière catégorie, parmi ces écrits testimoniaux « aux confins génériques incertains », l'œuvre de Jean Hatzfeld — à la croisée du journalisme et de la littérature —, influe considérablement sur la transmission et sur la connaissance du génocide en France. Jean Hatzfeld est journaliste de profession au quotidien *Libération*, il est plus exactement grand reporter et a couvert les principaux conflits armés de ces vingt dernières années. Sur le terrain comme à l'écrit, il est imprégné par la guerre et reste l'un des rares journalistes à s'être terré dans les caves avec les habitants de Vukovar pour décrire au plus près « les vrais temps de la guerre : l'attente, l'ennui, le quotidien<sup>1</sup> ». Débordant les cadres habituels d'un article de journal, Hatzfeld recueille « après coup », en 1998, dans une petite bourgade du Bugesera, les témoignages des victimes et des bourreaux du génocide des Tutsi ; son entreprise se formalise dans l'écriture de *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais* et d'*Une saison de machettes*<sup>2</sup>. Ces recueils de témoignages montrent comment un regard extérieur à l'événement, en l'occurrence un journaliste français, choisit de raconter et de transmettre le génocide des Tutsi. Catherine Coquio, dans *Rwanda. Le réel et les récits*, ouvrage qui se donne comme objet d'analyse les récits pré- et post-génocidaires, présente l'œuvre de Hatzfeld comme un « tournant dans la perception de

1. Entretien avec Jean Hatzfeld, dans *Le Monde*, 2 mars 2004. Toute la singularité des deux premiers romans de Jean Hatzfeld sur le conflit yougoslave tient dans ce choix d'écrire les « blancs » de la guerre, ses interstices. J. Hatzfeld, *L'air de la guerre*, Paris, L'Olivier, 1994 ; *La guerre au bord du fleuve*, Paris, L'Olivier, 1999.
2. Jean Hatzfeld, *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris, Seuil, 2000 ; *Une saison de machettes*, Paris, Seuil, 2003.

l'événement en France [...] salué par la presse [...] l'œuvre connaît un succès que n'a rencontré jusqu'ici aucun livre d'histoire ni de témoignage sur ce génocide » (Coquio, 2004 : 97). Cet intérêt suscité auprès du public montre combien l'œuvre de Hatzfeld implique<sup>3</sup> les lecteurs français, lesquels, jusqu'à cette parution, à en croire les propos de la présidente de l'Aircrige<sup>4</sup>, seraient restés « indifférents » sinon insouciantes à la tragédie rwandaise. On s'interroge alors sur les raisons qui conditionnent le succès<sup>5</sup> des livres signés Hatzfeld ; le seul usage du témoignage serait-il gage de transmission ? Les deux livres en question présentent en effet, des récits de témoignages, au sens le plus fort : la forme prise par ces derniers semble « être transparente à ce qui a été vécu » (Dornier et Dulong, 2005 : 13) et en même temps, on y sent — il s'y affirme — une puissance d'œuvre. Rares sont les livres consacrés au génocide des Tutsi, écrits par une tierce personne, qui ont accordé une place centrale à la figure du témoin ; on a entendu les voix de nombreux témoins certes, mais entre guillemets ou à la base de diverses fictions, la démarche de Hatzfeld sur ce point est singulière et cette démarche, assimilée à son identité sociale de journaliste, semble motivée par un souci de transparence, d'objectivité. Mais il serait précipité de penser que le témoignage comme régime d'écriture du génocide assurerait une transmission certaine, comme si le fait de donner la parole aux témoins rendait le texte indiscutable et que l'esthétique naissait spontanément de leurs récits. Révisons cette image unilatérale du témoignage (Dulong, 1998 : 11) puisque la réalité est beaucoup plus complexe et donne davantage de poids au journaliste qui recueille ces récits. Produire de tels récits nécessitent une relation dialogique<sup>6</sup>, au sein de laquelle le témoin est sollicité pour prendre la parole, son discours narratif est improvisé dans le présent certes, mais reste conditionné par « l'horizon d'attente » de l'interlocuteur. Le témoignage est surdéterminé par la société puisqu'il prend place dans un réseau de discours (Bédarida, 2001 : 158) et c'est précisément en ce sens que réside l'approche communicationnelle et que nos recherches en sciences de l'information et de la communication sont envisageables.

3. Claude Mouchard évoque également « l'implication du lecteur » dans « Absence et retour du tiers », dans L. Coret (dir.), *Rwanda 1994-2004 : des faits, des mots, des œuvres*, Paris, L'Harmattan, coll. « Esthétiques, culture & politique », 2005, p. 186.
4. L'Association internationale de recherche sur les crimes contre l'humanité et les génocides, présidée actuellement par Catherine Coquio, cofondée en 1997 avec Irving Wohlfarth.
5. Nous reprenons ici le mot « succès » employé par C. Coquio et cité plus haut, dans le sens d'une réussite en termes de transmission et non d'un succès éditorial.
6. Dans le cadre de notre étude, il s'agit d'une relation triangulaire, puisque le traducteur, en l'occurrence Innocent Rwililiza, rescapé, est présent lors des entretiens.

Hatzfeld est effectivement un passeur de mémoire, mais il reste avant tout un monteur : les livres ne sont pas le rendu brut d'enregistrements, ils ne peuvent pas l'être, il y a élaboration d'une forme.

Au cours du colloque « Les langages de la mémoire. Littérature, médias et génocide au Rwanda » organisé à Metz en novembre 2003, plusieurs interventions ont évoqué le travail de Jean Hatzfeld, souvent comme référence, ou comme objet de comparaison, quand bien même le travail de l'auteur, en tant que producteur de témoignages, resterait suspect et n'aurait pas donné lieu à de véritables études ni même à des polémiques publicisées<sup>7</sup>. Il est intéressant, ici, de s'attarder sur l'opération qui consiste à fabriquer des témoignages sur le génocide ; dans le cadre de cet article, il s'agira de proposer une méthode pour mesurer le rôle du tiers dans l'élaboration et la transmission des témoignages rwandais.

## LES RAISONS D'UN SUCCÈS ÉDITORIAL

*Dans le nu de la vie* et *Une saison de machette* se caractérisent par un flou générique, malgré des contenus de pensée bien distincts, l'un laissant la parole aux victimes et l'autre aux bourreaux ; ces récits ont tout des répercussions et principes communs : il s'agit de mises en forme élaborées qui permettent de faire connaître le génocide des Tutsi en France. *Dans le nu de la vie* est constitué de quatorze récits de survivants reliés par des textes<sup>8</sup> écrits par Hatzfeld et illustrés de portraits, en noir et blanc, réalisés par le photographe Raymond Depardon. Ce livre à plusieurs voix est un objet hybride, il adopte un principe, celui du montage entre des témoignages, des descriptions et des portraits photographiques ; il ne se limite pas à la publication soi-disant brute de témoignages, comme le titre pourrait le supposer ; d'ailleurs, rares sont les projets qui prévoient de publier *in extenso* des témoignages recueillis. *Dans le nu de la vie* ne relève pas de la même logique qu'un livre utilisant le témoignage à des fins de recherche. Les textes de témoignages fonctionnent ici comme des illustrations, faciles à lire, qui

7. Colloque organisé par le Centre Michel Baude et par le Centre de recherche sur les médiations de l'Université de Metz. Citons les intitulés de deux interventions qui ont abordé le cas Hatzfeld : D. Delas, « Fiction/témoignage, deux "régimes d'écriture" du génocide des Tutsi à la recherche d'une innocence énonciative : Antoine Ruty et Jean Hatzfeld » ; Béatrice Fleury-Vilatte et Jacques Walter, « Témoins oculaires, témoignages auriculaires : là-bas si j'y suis au Rwanda ».
8. À la fois descriptifs et poétiques, ces textes introduisent les témoignages (situent le contexte d'énonciation, évoquent les statuts et occupations des interviewés...) et posent en quelque sorte le décor. Bien qu'ils aient une fonction de vraisemblance manifeste, ces textes permettent aux lecteurs de pénétrer l'horreur des marais ; ils rappellent involontairement le récit de voyage, genre propre à ce que Coquio nomme « l'africanisme colonial » (Coquio, 2004 : 170).

attirent immédiatement l'attention du lecteur, de la même façon qu'en feuilletant un ouvrage illustré, on va d'abord aux images, parce qu'elles parlent immédiatement et intimement à l'imaginaire :

Claudine Kayitesi :

Je pense que malgré tout il est bénéfique de raconter ce qui s'est passé. Même s'il est tourmentant, pour nous rescapés, de remuer ces souvenirs devant des étrangers, et même si la vérité ne pénètre pas les cœurs durs. Mais je ne peux pas vous aider par des éclaircissements très utiles sur l'origine du génocide. Je pense d'ailleurs que personne n'écrira jamais toutes les vérités ordonnées de cette tragédie mystérieuse ; ni les professeurs de Kigali et d'Europe, ni les cercles d'intellectuels et politiciens. Un génocide n'est pas une mauvaise broussaille qui s'élève sur deux ou trois racines, mais sur un nœud de racines qui ont moisî sous terre sans personne pour le remarquer (Hatzfeld, 2000 : 197).

L'emploi fréquent des images dans les récits des rescapés permet de mieux parler à l'imagination du lecteur. Comparés aux fictions réalisées, à la même époque, dans le cadre de l'opération « Rwanda, écrire par devoir de mémoire » (Fest' Africa 2000), ces témoignages tranchent par leur nudité tant l'horreur est décrite avec des mots simples. Cette capacité, par l'image et la nudité, à donner à penser le génocide, participe activement au succès du livre. Un autre élément à mentionner, le fait que, on le sait, la valeur esthétique est changeante selon les époques ; l'an 2000 et ses proches alentours assisteraient à un phénomène considérable de création d'œuvres dites « d'autobiographies ». Or, le témoignage comme genre de récit entretient des liens étroits avec l'autobiographie<sup>9</sup>. La forme des livres essentiellement constituée à partir de témoignages semble pouvoir correspondre aux critères de la demande, puisque l'autobiographie instaure manifestement une mode dans le champ de la création actuelle. Ce phénomène participe certainement à la réception du livre en France, en tant que littérature. L'étude de l'autobiographie se fonde, depuis Philippe Lejeune, sur la notion de « pacte autobiographique ». La vérification de ce principe se fait à l'aide du hors-texte que constitue le nom de l'auteur. Citons Lejeune : « Le pacte autobiographique est l'affirmation dans le texte de cette identité, renvoyant en dernier ressort au nom de l'auteur sur la couverture<sup>10</sup>. » Or, le nom de Jean Hatzfeld apparaît sur la couverture de *Dans le nu de la vie*. La démarche de l'auteur semble confuse. Et comme le souligne Catherine Coquio, « le succès du livre proviendrait

9. Lire à ce propos l'article de Fransiska Louwagie, « "Une poche interne plus grande que le tout". Pour une approche générique du témoignage des camps », Presses universitaires de Nancy, Questions de communication, n° 4, 2003.

10. Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, p. 26.

du non-dit volontaire des principes de sa réécriture» (2004 : 170). Hatzfeld n'expose pas les étapes de la production des témoignages ; les entretiens, la traduction, la transcription, le montage et la poétisation, toutes ces étapes sont tuées. Coquio parle de « brouillage camouflé » lorsqu'elle évoque le travail du journaliste ; « brouillage camouflé » qui fait, selon elle, du journaliste un écrivain et de *Dans le nu de la vie* un livre de littérature. Récompensés en 2001 par France Culture, les récits des marais sont effectivement reçus comme un texte littéraire. Le deuxième livre pose moins clairement le problème de la reconstruction littéraire, Hatzfeld donne plus de précision sur son travail de production en amont ; il cite les traducteurs, justifie le choix des interviewés : une bande de tueurs, emprisonnés, déjà jugés. Les entretiens se déroulent au pénitencier de Rilima, mais tous ces détails, à défaut de ne pas les avoir développés dans le premier livre, révèlent, cette fois, un problème d'ordre éthique. En effet, Hatzfeld, dans *Une saison de machettes*, publié en 2003, laisse raconter les tueurs, avec leurs propres mots, leur participation au génocide — ce qu'ils ont fait, ce qu'ils ont pensé, comment ils ont rationalisé leur conduite meurtrière. Le pacte d'entretien qui noue les tueurs et Jean Hatzfeld peut interroger le lecteur ; la motivation qui sous-tend sa démarche peut être perçue comme inconvenante. Le récit reste cependant édifiant toujours dans ce français désarmant. Hatzfeld ne décrit plus, mais commente les témoignages en apportant des éléments de comparaison avec la Shoah, parfois éclairants. Ce qu'on retient des témoignages des bourreaux, non sans trouble, c'est que le génocide apparaît comme un système clos, une fatalité. Les tueurs se soumettent aveuglément aux ordres en entreprenant leur « boulot » quotidien, sans prendre conscience du contenu de leur tâche, ils l'accomplissent conformément au groupe et parce qu'ils en retirent un bénéfique matériel.

Alphonse Hitiyaremye :

C'étaient des jours très ressemblants, comme je vous l'ai dit. On endossait les vêtements de champs. On s'échangeait des racontars au cabaret, on parlait sur nos tués, on s'envoyait des blagues sur des filles coupées, on se chamaillait devant des bagatelles de grains. On aiguisait nos outils sur des pierres ponceuses. On s'échangeait des tricheries, on rigolait des « merci » des chassés ; on dénombrait et on abritait nos biens. On multipliait toutes sortes d'occupations humaines sans anicroches, à condition de s'adonner aux tueries dans la journée évidemment. À la fin de cette saison des marais, on était trop déçus d'avoir raté. On était découragés de ce qu'on allait perdre, on était très apeurés de la mauvaise fortune et de la vengeance qui nous tendaient les bras. Mais au fond, on était fatigués de rien. (Hatzfeld, 2003 : 296).

Ce récit de témoignage est une pièce précieuse qui décrit les comportements de l'homme pris dans une idéologie génocidaire. Les tueurs se sont confiés à l'auteur de façon complètement libre, avec une placidité et une sérénité stupéfiantes ; rares sont les « génocidaires » du siècle à avoir témoigné de cette façon. Cette singularité fait la force et le succès du livre. Une lecture génétique<sup>11</sup> des travaux de Hatzfeld montre l'influence de l'œuvre de Christopher Browning sur la production d'*Une saison de machettes*. L'historien américain a reconstruit et analysé l'action meurtrière du 101<sup>e</sup> bataillon de police allemande qui a opéré en Pologne de juillet 1942 à novembre 1943. *Des hommes ordinaires* rassemble les témoignages de 125 hommes ; l'auteur explique notamment l'intérêt d'interroger un groupe et révèle également l'aptitude ordinaire des hommes à une extraordinaire inhumanité<sup>12</sup>. Les listes de questions posées par Hatzfeld aux tueurs se nourrissent en partie de cette lecture et ce point de genèse montre que les témoignages recueillis n'échappent pas à l'interdiscours et demeurent tributaires du journaliste qui les façonne.

Ainsi, entreprendre l'étude de l'œuvre d'Hatzfeld conduit tout naturellement à s'interroger sur les phases de production des témoignages ou plus précisément sur la fabrication, le modelage de deux produits testimoniaux. La médiation des témoignages, pour notre cas, relève de l'intention de l'écrivain qui intervient à chaque étape de leur production, en opérant des choix stratégiques, orientant les entretiens avec les témoins et en personnalisant son identité dans l'espace public selon la nature du projet éditorial. Ces différents constats ont pu émerger par l'analyse de divers aspects du cadrage qui se sont révélés efficaces pour observer les opérations de fabrication<sup>13</sup>. Cependant, les phénomènes de médiation des témoignages sont repérables avant tout à l'écrit puisque l'objet qui nous préoccupe est somme toute un produit de littérature. Considérer l'écriture comme un processus nous permet d'observer au plus près la médiation des témoignages. Pour ce faire, pour comprendre les processus de médiation de témoignage en

11. Ces deux livres signés Hatzfeld, considérés comme suspects et donc refoulés aux limites du « littéraire » devraient occuper une position particulièrement sensible par rapport aux questions de genèse compte tenu du pacte testimonial qui les sous-tend ; ces écrits légitiment pleinement, selon nous, l'étude de leur genèse.
12. Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101<sup>e</sup> bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, traduit de l'anglais par Elie Barnavie, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire », 1994.
13. Se référer au programme de recherche sur le cadrage comme opérateur de fabrication et d'analyse des témoignages proposé par Jacques Walter, dans *La shoah à l'épreuve de l'image*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.



littérature, il nous semble intéressant d'examiner ces témoignages publiés à la lumière de leurs brouillons, de leurs formations. Il s'agit de cerner le jeu des médiations entre une pensée qui s'organise et l'organisation matérielle à travers laquelle elle s'exprime et se transmet, examiner les mécanismes à l'œuvre dans les brouillons ou avant-textes, les questions d'identité, de transmission, si ce n'est de transformation des sentiments rwandais. Consciente que la médiation des témoignages, pour notre cas, relève de l'intentionnalité, les stratégies d'écriture peuvent se lire en termes de dynamiques de textualisation et de processus, et peuvent constituer pour notre cas des phénomènes observables. Pour étudier ces processus rédactionnels, il faut recourir à une méthode, méthode que nous empruntons à la critique littéraire ; *de facto* il s'agira de suggérer, d'envisager la compréhension des écrits testimoniaux par la critique génétique.

### **LES ÉCRITS TESTIMONIAUX COMME ESPACE POTENTIEL POUR LA CRITIQUE GÉNÉTIQUE**

Parmi les méthodes qui s'efforcent de renouveler l'approche du texte, la critique génétique constitue la principale innovation de ces trente dernières années, si l'on en croit les propos de Pierre-Marc de Biasi, spécialiste de la génétique des textes, auteur de plusieurs ouvrages sur les processus d'écriture et également à l'origine de publications d'éditions génétiques. Cette méthode, la génétique des textes, consiste à « analyser les processus d'écriture à travers les manuscrits, les brouillons d'écrivains [manuscrit au sens original d'un texte qu'il soit écrit à la main ou dactylographié] » (de Biasi, 2000 : 8) ; ce principe intéresse notre démarche, puisque la méthode ainsi décrite participe à la compréhension des mécanismes de la production et permet d'élucider l'entreprise de l'écrivain tout en cernant les procédures qui ont permis l'émergence de l'œuvre. De Biasi précise : « L'approche génétique consiste à renouveler la compréhension des textes finalisés à la lumière de leurs manuscrits de travail, de leurs brouillons » (de Biasi, 2000 : 10). Michel Contat, spécialiste également des questions de genèse, définit ainsi la démarche génétique : « déplacer l'interrogation critique de l'auteur vers l'écrivain, de l'écrit vers l'écriture, de la structure vers les processus, de l'œuvre vers sa genèse » (Contat, 1991 : 11). Jusqu'à présent les généticiens s'intéressent d'abord à la littérature, c'est-à-dire au corpus d'auteurs, de préférence aux auteurs canoniques. Mais depuis peu, les recherches portant sur les textes autobiographiques ont montré l'extension possible de cette méthode :

On sait que la critique génétique s'est développée à partir de corpus d'écrivain largement consacrés, et pour l'essentiel d'œuvres de fiction [...]. En étendant son champ de recherche non plus à tel ou tel auteur célèbre mais, de manière transversale, à toute une catégorie d'écrits, elle s'offre ainsi l'occasion de se tourner également vers les écrits ordinaires, y compris ceux de groupes sociaux considérés comme marginaux à des titres divers : jeunes filles, prisonniers [...] (Viollet, 2001 : 1).

La critique génétique constituerait une nouvelle approche pour étudier les opérations d'écriture propres à tout scripteur. Catherine Viollet argumente sa position en pointant les reproches adressés à la critique génétique : quand bien même l'approche génétique d'un roman ou d'un essai ne serait pas forcément justifiée et aurait suscité diverses controverses, on lui reproche de « traquer les secrets d'une œuvre », de « déflorer son mystère » ; à l'inverse, cette critique perd sa principale raison d'être lorsqu'il s'agit d'écrits autobiographiques « se voulant par principe vérifiables » (Viollet, 2001 : 2). Cette réflexion menée sur les écrits autobiographiques peut se transposer à l'étude des écrits testimoniaux sur le génocide ; en effet, une lecture génétique du phénomène testimonial paraît « légitime » dans le cas de notre objet d'étude. Il semble que ces montages de témoignages plus ou moins esthétisés caractérisant l'œuvre d'Hatzfeld, et qui sont d'ailleurs considérés comme suspects et donc refoulés aux limites du « littéraire », devraient occuper une position particulièrement sensible par rapport aux questions de genèse, puisque l'usage du témoignage préfigure un engagement de la part de l'auteur et suppose la possibilité d'une vérification. Le dossier génétique serait le lieu le plus « légitime » et le plus instructif pour une telle recherche, recherche qui se situerait du côté de l'historiographie ; mais également, ce même dossier génétique donnerait à voir le mouvement d'une construction, les stratégies, les objectifs, les enjeux que l'écrivain rendrait actifs, mais pas forcément repérables dans la forme finale de l'œuvre testimoniale. Philippe Lejeune, exprime « le sentiment de légitimité » (2000 : 12) que le contrat autobiographique donne selon lui aux approches génétiques, par extension, comme on le sait, l'autobiographie et le témoignage entretiennent des relations particulièrement étroites<sup>14</sup> ; les écrits testimoniaux, compte tenu du pacte testimonial qui les sous-tend, légitiment ainsi pleinement selon nous l'étude de leur genèse. On peut supposer que la génétique se propose comme l'une des réponses possibles aux questionne-

14. Pour distinguer les pactes autobiographiques et testimoniaux, voir l'article de Fransiska Louwagie, « "Une poche interne plus grande que le tout". Pour une approche générique du témoignage des camps », Presses universitaires de Nancy, Questions de communication, n° 4, 2003.

ments d'ordre finalement éthique et générique immanents à la médiation des témoignages.

Les écrits testimoniaux constituent un espace potentiel pour la critique génétique, cependant, pour un même dossier de genèse, il pourra y avoir bon nombre de points de vue pour l'interpréter. Interprétation poétique, linguistique, psychanalytique, historique, etc. Bref, il s'agit d'étudier les processus d'écriture testimoniale et leurs significations selon les principes d'une approche critique déterminée. Pour envisager une approche communicationnelle, il faut considérer, d'une part, l'objet de notre étude, mais également les questions récurrentes évoquées dans les manuels des généticiens, à savoir le problème des « écritures à programme » (avec plan) et des « écritures à processus » (celles des brouillons improvisés sans plan)<sup>15</sup>. Une des questions essentielles que pose la génétique textuelle concerne les habitudes concrètes de l'écriture en fonction des divers métiers des rédacteurs. C'est à partir de ce premier constat que l'on peut poser ensuite la question de savoir si un écrivain travaille avec ou sans plan, puisque les écrivains improvisent dans des degrés très divers qui dépendent des genres choisis ; c'est la sociologie des métiers de l'écrit et des pratiques de communication qui pourrait envisager d'aborder cette question : dans bien des situations d'écriture, apprendre à écrire sans brouillon, c'est souvent apprendre à écrire tout court, tandis que la conception romantique de l'écrivain, au contraire, ce fut longtemps d'apprendre à faire et à refaire ses brouillons (selon la pratique de Flaubert, par exemple). Donc, la génétique ne concernerait pas uniquement la littérature, mais la création littéraire en général et en particulier les microtechniques du travail des écrivains, ce qui pourrait constituer une approche intéressante dans une perspective qui est la nôtre. Puisque, rappelons-le, Jean Hatzfeld est journaliste de profession, l'approche génétique pourra peut-être nous aiguiller sur l'influence de cette pratique dans le processus de médiation du témoignage.

Les questions qui ont émergé à partir de la lecture génétique des deux livres ont été les suivantes : y a-t-il, dans l'acte testimonial de Jean Hatzfeld, tel qu'on peut l'observer dans le dossier d'avant-textes, quelque chose de spécifique ? En fonction de quelles règles personnelles, mais aussi de quelles contraintes sociales, s'organise son

15. Louis Hay est à l'origine de cette distinction entre l'écriture à programme et l'écriture à processus ; nous renvoyons ici à son article : « Nouvelles notes de critique génétique : la troisième dimension de la littérature », *Texte*, 1986-1987, p. 313-328.

«chantier d'écriture testimonial»? Du brouillon au texte définitif, comment le «je» d'Hatzfeld s'inscrit-il dans le procès génétique? Comment des calepins peuvent-ils devenir le lieu ou le matériau d'une construction testimoniale? Comment des choix d'ordre esthétiques se manifestent-ils à travers les brouillons de l'auteur? Dans le cadre de cet article, l'objectif était de proposer l'approche génétique comme mode de compréhension des phénomènes testimoniaux et de justifier notre choix. La présente contribution ne sera pas le lieu d'exposition des réponses à ces interrogations énoncées plus haut, ni celui retraçant la genèse fort complexe des deux livres; nous nous limiterons donc à présenter le corpus génétique afin de relever quelques points critiques de cette genèse.

### **OBSERVER UN CORPUS GÉNÉTIQUE POUR ANALYSER UN PROCESSUS CRÉATIF DE TÉMOIGNAGES**

Le dossier de genèse des deux œuvres publiées fait apparaître quatre grandes phases de travail qui se succèdent avec des durées et une importance relativement variables: les phases génétiques conventionnelles sont pré-rédactionnelle, rédactionnelle, pré-éditoriale, éditoriale (de Biasi, 2000). Chacune de ces quatre phases se définit par les processus et les fonctions opératoires qu'elle met en œuvre pour se réaliser à travers des documents de genèse spécifique que nous avons classifiés.

Avant de se lancer dans une rédaction qui l'occupera plusieurs mois, Hatzfeld commence par se consacrer à un travail de réflexion préliminaire au cours duquel il utilise sa bibliothèque et ses propres dossiers de notes pour déterminer la nature de son prochain projet. L'étude de genèse doit prendre en considération le processus «provisionnel» pour reprendre la terminologie des généticiens, des documents que l'écrivain a antérieurement accumulés; les documents dont nous disposons sont les articles de Hatzfeld parus dans *Libération* après le génocide, et qui composent l'environnement spécifique dans lequel ce projet est orienté, puisque son projet consiste en la défamiliarisation du traitement journalistique du témoignage. Toujours dans cette même phase pré-rédactionnelle, on observe des processus exploratoire et préparatoire: les listes des questions et leurs évolutions, les retranscriptions d'entretiens, listes de noms, de mots, d'idées. On est en présence de documents de «programmation» qui vont progressivement se développer, se structurer et se textualiser au cours de la rédac-

tion, ce que les généticiens appellent véritablement les brouillons de l'œuvre, le cœur de la genèse. Trois processus distincts sont repérables dans les brouillons de l'écrivain, d'abord un processus scénarique qui a pour fonction opératoire la structuration, avec des documents comme le sommaire provisoire, les plans partiels des chapitres, l'ordre des récits. Puis, on observe un processus documentaire à usage rédactionnel, notamment constitué de notes de ses différents voyages à Nyamata, au Rwanda : notes topographiques, croquis, photos, et enfin le processus rédactionnel, en somme la textualisation qui combine la structure et l'intégration documentaire. Ces premières phases ne peuvent pas être interprétées comme les indices d'une irréversible avancée vers le texte imprimé, puisqu'on le sait les prescriptions éditoriales vont, elles aussi, modeler les témoignages et on parlera de « processus de finalisation post-rédactionnelle » (de Biasi, 2000). La dernière phase éditoriale, consiste en la réédition du texte, dans une autre collection ; en l'occurrence, les deux livres seront réédités en format poche. À partir de notre classement, largement inspiré des méthodes génétiques, deux types de recherche sont envisageables, une analyse microgénétique qui va chercher à élucider les éléments premiers de la textualisation testimoniale (les ratures, les ajouts, les remaniements) et l'autre macrogénétique qui s'intéresse à des phénomènes de plus grande envergure comme la structuration des témoignages, leur traitement, la logique des possibles à l'œuvre dans les avant-textes.

## QUELQUES POINTS CRITIQUES DE LA GENÈSE

La lecture génétique du travail de l'écrivain accorde une place importante aux questions de construction de sa propre posture ; les phénomènes d'auteur sont particulièrement repérables dans les endroits stratégiques que sont les avant-textes. Cet aspect est plus évident dans le manuscrit du second livre, puisque *Une saison de machettes* donne la parole aux bourreaux, le pacte d'entretien qui noue les tueurs ; Jean Hatzfeld peut interroger le lecteur, la curiosité qui motive l'écrivain peut se révéler contestable. Hatzfeld en a conscience, et sur les 625 folios recensés pour ce deuxième livre, une cinquantaine environ concerne les conditions des entretiens et les ressentiments d'Hatzfeld. Sur le folio 100, on peut lire : « Expliquer les conditions des entretiens. Raconter ma relation avec ces personnes parfois presque sympathique ou tout du moins touchante. [le mot touchante est rayé] Insister sur le contrat de parole rien ne sera divulgué à personne, procureur, juge,

chercheur, famille, avoisinants, rien ne sera publié avant la fin de leur peine ce qui pourra ni les servir ni les desservir. » Il est intéressant de voir se construire, en parallèle à la mise en forme des témoignages des rescapés et des tueurs, la légitimation de la démarche de l'écrivain. L'autre phénomène chargé de significations est la présence de l'inter-texte dans le *process* génétique. Selon, Philippe Lejeune, le brouillon est le lieu privilégié où « l'on peut identifier et évaluer le rôle exact que telle ou telle source a pu jouer dans la rédaction » (Lejeune, 1975 : 67). La lecture génétique sur ce point met en évidence des orientations et transformations du témoignage selon des idées et des thèmes préexistants. Des notes de lectures sont présentes dans les carnets de l'écrivain ; pour le deuxième livre, une quinzaine de folios sont consacrés notamment aux *Hommes ordinaires* de Christopher Browning (voir note n° 14), on trouve également des apports de *La destruction des juifs d'Europe* de Raul Hilberg<sup>16</sup>, et des renvois à *Si c'est un homme* de Pimo Levi<sup>17</sup>. À partir du folio 73, on peut lire en titre : « idées, remarques 1<sup>er</sup> chapitre des hommes ordinaires » ; Hatzfeld inscrit sous forme de tirets les thèmes traités par Browning : « brutalité inhérente à la guerre, racisme, sélection des tueurs, carriérisme, obéissance aux ordres, endoctrinement idéologique... ». Des thèmes qui recouvrent plusieurs folios, au cours des deux premières phases pré-rédactionnelles et rédactionnelles ; Hatzfeld classe, confronte et complète les éléments des témoignages qu'il recueille, le travail de Browning constituant une sorte de grille de lecture. On a beaucoup de mal, de surcroît, à distinguer sur l'ensemble des folios, la parole de l'écrivain et celle des témoins, une espèce de flou constant qui nous donne à penser ces relations suspectes entre « fonction auctoriale et fonction testimoniale » (Dornier et Dulong, 2005 : 16).

## CONCLUSION

Ces phénomènes de « capture et d'intégration » du déjà écrit, qu'on observe dans les avant-textes d'Hatzfeld, montrent que le processus d'écriture des témoignages est empreint de la littérature de la Shoah. Ce que met en évidence l'étude génétique c'est, d'une part, la préexistence de grilles de questions élaborées avant le voyage et qui constituent les trames principales, les lignes directives du contenu des té-

16. Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, traduit par Marie-France Paloméra et André Charpentier, Paris, Fayard, 1988.

17. Pimo Levi, *Si c'est un homme*, traduit de l'italien par Martine Schruoffenegger, 1947, Paris, Julliard, 1994.

moignages et, d'autre part, l'examen génétique nous révèle l'importance des sources dans la conception des questions et dans l'orientation des entretiens.

Explorer les manuscrits et les brouillons de travail d'écrits testimoniaux relatifs au génocide ; observer les sources, les préoccupations de l'écrivain, ses stratégies ou les lacunes de son édition non repérables dans la forme finale s'avère une étape incontournable, du moins lorsqu'elle est possible, tant pour la critique génétique que pour les études qui se préoccupent du témoignage écrit ; cette approche permet de mesurer le rôle du tiers dans le processus de médiation du témoignage. Un tiers occidental capable de « déréaliser » l'événement par son ancrage culturel (Coquio, 2004 : 170), son bagage mémoriel : Hatzfeld évolue dans une société où le phénomène de testimonialisation est particulièrement lié avec l'événement qu'est la Shoah ; la production, le montage et l'esthétisation des témoignages sont de fait orientés par cette donne.

On peut s'interroger, pour finir, sur notre démarche de recherche, puisqu'il y a eu des échanges sur le processus rédactionnel, dès le moment où Jean Hatzfeld nous a confié ses documents pour mener l'étude génétique. La connaissance de la contiguïté de deux récits de genèse a influencé profondément les résultats du travail dont certaines hypothèses découlent directement des entretiens que nous avons menés avec l'écrivain ; le statut d'intermédiaire du chercheur reste, lui également, à méditer.

## BIBLIOGRAPHIE

- BÉDARIDA, Fr. (2001), «Le temps présent et l'historiographie contemporaine», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 69.
- BIASI, P.-M. de (2000), *La génétique des textes*, Paris, Nathan, coll. « 128 ».
- BROWNING, C. (1994), *Des hommes ordinaires. Le 101<sup>e</sup> bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, traduit de l'anglais par Elie Barnavié, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire ».
- CONTAT, M. (1991), *L'auteur et le manuscrit*, Paris, Presses universitaires de France.
- COQUIO, C. (2004), *Rwanda. Le réel et les récits*, Paris, Belin, coll. « Littérature et politique ».
- CORET, L. (dir.) (2005), *Rwanda 1994-2004 : des faits, des mots, des œuvres*, Paris, L'Harmattan, coll. « Esthétiques, culture et politique ».
- DORNIER, C., et DULONG, R. (dir.) (2005), Actes du colloque à la Maison de la recherche en sciences humaines de Caen du 18 au 21 mars 2004, *Esthétique du témoignage*, Caen, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.



- HATZFELD, J. (2003), *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris, Seuil.
- HATZFELD, J. (2000), *Une saison de machettes*, Paris, Seuil.
- HAY, L. (1986-1987), «Nouvelles notes de critique génétique : la troisième dimension de la littérature», *Texte*, p. 313-328.
- HILBERG, R. (1988), *La destruction des Juifs d'Europe*, traduit par Marie-France Paloméra et André Charpentier, Paris, Fayard.
- LEJEUNE, P. (1975), *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil.
- LEJEUNE, P., et VIOLLET, C. (dir.) (2000), *Genèses du «je»*. *Manuscrits et autobiographie*, Paris, CNRS Éditions.
- LEVI, P. (1994), *Si c'est un homme*, traduit de l'italien par Martine Schruoffenegger [1947], Paris, Julliard.
- LOUWAGIE, F. (2003), «“Une poche interne plus grande que le tout”. Pour une approche générique du témoignage des camps», Presses universitaires de Nancy, *Questions de communication*, n° 4.
- VIOLLET, C. (2001), «Petite cosmogonie des écrits autobiographiques. Genèse et écriture du soi», *Genesis*, n° 16, Paris, Presses universitaires de France.
- WALTER, J. (2005), *La shoah à l'épreuve de l'image*, Paris, Presses universitaires de France.



*This page intentionally left blank*



*The Last Door.* Gel et acrylique, 6 × 13 cm.

*This page intentionally left blank*

# Parcours discursif : rôle majeur du langage dans la reconstruction de soi et du monde environnant

*Catalina Sagarra Martin*

## **RÉSUMÉ**

Les récits de témoignage sur lesquels repose la présente analyse ont ceci de particulier qu'ils s'organisent et organisent le monde à partir de souvenirs en souffrance, seuil pathologique (P. Ricœur). Les survivantes qui prennent la parole pour rapporter au nom des leurs ce que fut le renversement de toutes les valeurs humaines lient le devoir de mémoire au devoir de survivre et de témoigner pour les générations futures. Entre la remémoration et l'appropriation de l'espace vide qu'elles ont accusé avec la perte des leurs, les survivantes se reconstruisent, grâce à la parole, un univers dans lequel elles peuvent habiter et à partir duquel elles peuvent se projeter vers l'avant dans une lutte acharnée contre l'horreur. Cette analyse sémiologique d'une parole en souffrance s'inspire aussi grandement des derniers travaux de Paul Ricœur sur la mémoire, travaux qui à leur tour coïncident dans une large mesure avec la sémiotique des passions développée par A.J. Greimas et J. Fontanille.

De quelque pays que tu viennes, tu n'es pas un étranger. Fais en sorte que ton voyage ne soit pas inutile, que notre mort ne soit pas inutile<sup>1</sup>.

## INTRODUCTION

Cet exergue invite à reconnaître comme sien, dans une sorte de *hic et nunc*, où le subjonctif s'allie au présent, et par ricochet le passé au présent, dans une sorte de passerelle entre l'extérieur et l'intérieur, le dehors et le dedans, et où l'espace présent devient un lieu où tout un chacun peut se reconnaître, indépendamment de son pays d'origine, voire de ses origines. La mêmeté accueille dès lors l'ipséité des uns et des autres. Dans cette généreuse invitation, se mêlent un espace commun et un espace collectif, un partage universel où tous devenons citoyens du monde devant cette plaque commémorative d'une des plus atroces tragédies de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, si tant est que de telles horreurs soient effectivement quantifiables. Comme le signale P. Ricœur, lorsque la démesure s'est emparée de la raison, il n'y a plus place pour la comparaison (Ricœur, 2000). Pour revenir à l'inscription, le lieu où elle enjoint l'étranger à se sentir chez lui, le somme aussi et tout aussi puissamment à habiter cet espace et tous les espaces à venir, de façon conséquente, autrement dit en assumant le deuil qu'elle exhorte d'endosser pour que le partage, que ce soit celui du passé tragique où s'inscrivent les morts ou le vœu exprimé dans l'inscription, ne soit pas un *momentum* perdu dans les chaînons de l'histoire, pour que tout cela ne reste pas lettre morte, ni le passé, ni le présent, ni le futur. En fait, à travers l'usage de l'impératif, le texte somme à ce que l'appropriation de l'espace collectif devienne un espace de remémoration commun par-delà la douleur, dans l'espoir qu'expriment toutes les victimes de crimes de génocide ou de violences extrêmes et massives, celui de dénoncer pour que « cela » ne se reproduise plus. En espérant éveiller chez l'autre, qui n'a peut-être pas vécu l'horreur, qui ne s'est peut-être même jamais penché sur la question des responsabilités qui incombent à tous les individus de par leur existence, envers eux-mêmes, mais aussi, voire surtout, envers tous les autres individus qu'ils ne côtoieront sans doute jamais, le devoir de mémoire qui est dû aux morts, même si ces derniers ne sont pas ses

1. Texte de la plaque commémorative au mémorial italien d'Auschwitz, rédigé par Primo Levi, en 1978. Cité dans François Rastier, *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi le survivant*, Paris, Cerf, 2005, p. 195.

compatriotes, pour que les générations futures n'aient plus à revivre ce que Paul Ricœur nomme le mal absolu. Car ce devoir de mémoire ne doit pas incomber exclusivement aux survivants, il relève de l'engagement de tous à perpétuer la mémoire des disparus et à se remémorer ce par quoi ils ont été massacrés, pour que ce qui est arrivé puisse ne jamais se reproduire : « C'est arrivé, cela peut donc arriver de nouveau », écrivait Primo Levi (1975 : 196). Il nous incombe donc aussi à nous, chercheurs universitaires, d'honorer la mémoire des morts en répondant à l'appel des survivants qui, comme Primo Levi, nous somme de les écouter, au-delà de l'empathie que les récits peuvent inspirer, de comprendre leurs douleurs, leurs tragédies et les pertes sans fin qu'ils revivent au quotidien. Primo Levi invite ainsi l'étranger à devenir un passeur de mémoire.

En prenant pour matériau d'analyse les textes des survivants du génocide des Tutsi du Rwanda en 1994, les chercheurs s'inscrivent eux aussi dans cette démarche. Et les analyses assument de quelque façon la dette que les survivants lèguent en témoignant, dette dont nous nous acquittons partiellement en devenant à notre tour passeurs de connaissances, de re-connaissances, de devoirs et enfin, voire peut-être surtout, passeurs de responsabilités pour que ceux qui ne savent pas ou qui ne veulent pas savoir, ceux qui n'incluent pas dans leur agenda le devoir de mémoire que l'on doit aux victimes de barbaries, ceux qui refusent que les enfants des rescapés, voire toute personne concernée, reprennent la parole des survivants, pour que tous ceux-là et bien d'autres s'indignent à leur tour et assument cela même que l'exergue emprunté à Primo Levi enjoint d'embrasser. Notre responsabilité éthique nous somme sinon de comprendre, du moins d'essayer de comprendre les propos des survivants. Nous tenterons ici d'en saisir et d'en exposer les profondeurs et la magnitude, ce qui en sémiotique correspond à l'étendue et l'intensité avec lesquelles (grâce auxquelles) un discours organise la pensée du locuteur et les passions qui le traversent.

## **MÉMOIRE DÉCLARATIVE**

### **Un espace habitable**

En ce sens, disons tout d'abord, à l'instar de P. Ricœur (2000), que les survivants du génocide des Tutsi qui ont décidé de prendre la plume ou ont confié à un autre la mise en forme scripturaire de leurs mémoires, travaillent aussi, à travers la reconstitution du passé, à une reconstruc-

tion de leur être, autrement dit de leur *étant*. Ils récupèrent à travers une parole vive (ou scripturaire s'ils rédigent eux-mêmes leur récit testimonial) un espace intérieur habitable. L'espace discursif devient une passerelle entre la conscience de soi et son expression pour autrui (mémoire déclarative), soi-même étant dès lors aussi perçu dans l'altérité prêtée à l'Autre. Ce passage de l'intime à la sphère publique permet aux instances témoignantes de se réinvestir dans un faire (discursif, mais aux intentions multiples, voire aux formes discursives multiples) qui, à son tour, assure la résurgence de l'être, en insistant, bien entendu, sur l'état d'urgence dans lequel ce faire s'inscrit. Cette parole permet à Y. Mukagasana, à Marie-Aimable Umurerwa et à Esther Mujawayo, textes sur lesquels reposera cette analyse, de se hisser hors de l'abîme dans lequel le traumatisme a plongé tous les rescapés. Leurs paroles deviennent dès lors une manifestation de l'urgence de ne pas sombrer : « Je vais témoigner du génocide des Tutsi. Je suis torturée, vous comprenez ? J'ai besoin d'écrire. Sinon, je deviendrai folle » (Mukagasana, 1999 : 266). En d'autres termes, la parole n'est jamais automatique, elle est le résultat d'une longue agonie qui risque constamment de faire basculer l'individu dans la folie, l'isolement et la négation de soi : « Suis-je une femme rwandaise ? Suis-je une femme ? Suis-je, seulement ? » (Umurerwa, 2000 : 17).

C'est dans cette immense nébuleuse où les témoins se sentent engouffrés que se situent les pré-conditions du malaise énonciatif que ces femmes ressentent en tant que survivantes. Nous faisons ici une distinction entre SurVivantes — graphie que j'emprunte à Esther Mujawayo — et témoins, la parole étant la lumière au bout du tunnel vers laquelle il leur faut se diriger pour pouvoir « s' » en sortir. Il y a donc une démarche double à ce niveau-ci : il s'agit de sortir d'une situation dangereuse (le traumatisme) pour que l'être s'en sorte (le traumatisé). De là la majuscule à « vivante » sur laquelle insiste E. Mujawayo, pour souligner que le substantif est surdéterminé par la préposition :

Rescapé(e), on essaie de rester en vie plus que de tendre vers la mort parce qu'on vit encore avec ceux qui nous ont voulu morts.

Celui qui me voulait exterminée, il ne me verra pas finie. Au contraire, je voudrais bien que me voir bien seyante le ronge et qu'il se dise : « J'ai fait tout ça pour rien, elle vit. » Je ne sais pas si cette réaction chez moi relève de la fierté ou d'un instinct à tenir le coup. Je sais seulement qu'être vivante-vivante, plutôt que survivante, est une façon de les punir. C'est ma seule vengeance possible » (Mujawayo, 2004, préface).

Cette revendication rejoint les réflexions d'Emmanuel Levinas dans *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, où il oppose à «l'être-pour-la-mort» heideggerien, un «être malgré-la-mort, un contre-la-mort» (1961 : 213) «Ce que le meurtre, nous dit Levinas, met à nu [...], c'est la marque du néant, par le biais de l'anéantissement visé» (1961 : 209). Ce qui amène P. Ricoeur à poursuivre que le meurtre se réfléchit dans le rapport de soi à sa propre mort (2000 : 169).

### Un espace indicible

Le paradoxe des récits testimoniaux réside précisément dans cet abîme où tout bascule et à partir duquel la parole devient étrangement possible, en dépit ou grâce à son urgence même. C'est pour contre-carrer un enlisement de leur être qu'il faut que les instances témoignantes s'inscrivent dans un faire, un faire pertinent et efficace pour leur reconstruction ontologique. Leurs paroles répondent à des pulsions multiples certes, mais dont l'essentiel (au sens latin de «*esse*») est la pulsion de vie. L'être humain est un être de paroles, c'est donc en disant que ces trois «SurVivantes» vont être à même de saisir cet espace où le langage n'a plus de sens, où l'extrême souffrance et l'extrême meurtrissure ne sont plus énonçables, le langage ne permettant malheureusement pas de traduire le déchirement proprioceptif qu'elles ont accusé. Ainsi le montre cet extrait de Y. Mukagasana où elle se donne à voir aux prises avec des passions qu'elle ne peut nommer : «Cela me vient un beau jour. Un coup de tête. Je veux quitter l'Afrique. Je demande à Isabelle du papier à lettres, j'écris à une amie de Suisse et à une autre de Belgique» (1999 : 259). La succession d'énoncés brefs veut dire, mais ne le peut, le texte signifie pourtant toutes les tensions que la survivante ressent et que rien ne peut plus contenir. C'est alors que, face à la page blanche sur laquelle il va lui falloir poser et catégoriser son objet, ce dont elle veut parler — syncrétisé dans le texte par l'indéfini «cela» et par le «coup de tête» dont elle ne saisit encore pas la visée et que nous avons précédemment nommé l'urgence de la parole —, elle découvre la nature de son déchirement : «Je leur raconte mon histoire. C'est la première fois que j'écris mon histoire. *C'est la première fois que je découvre vraiment que le temps est irréversible et que les morts ne reviendront plus<sup>2</sup>*» (1999 : 259). C'est parce que la dimension pathémique, autrement dit toute la partie sensible et passionnelle de la personne, est mise en

2. Les italiques m'appartiennent et visent à mettre en relief cette évidence — la mort des siens — que Y. Mukagasana voulait jusque-là fuir.



discours que le sujet prend soudainement conscience de la sommation qui lui est faite de se positionner face à son discours et d'en définir la visée tout en essayant d'en cerner l'objet. Nous pourrions résumer cette prise de conscience de la sommation par le verbe «témoigner» qui, pour tous ceux et celles qui racontent le génocide, semble définir leur «étant» et leur «faire», dans la mesure où les sujets se construisent en tant que sujets témoignants dans et par le témoignage, et c'est en témoignant qu'ils cernent l'objet de leur discours, les états d'âme qui les traversent et les bousculent, et les visées à partir desquelles ils pourront enfin se re-bâtir une proprioceptivité stabilisante : «Je vais témoigner du génocide des Tutsi. Je suis torturée, vous comprenez ? J'ai besoin d'écrire. Sinon, je deviens folle» (Mukagasana, 1999 : 266). «Témoigner» va donc bien au-delà de la simple mise en discours d'un objet passéiste, et qui consisterait à rapporter froidement le génocide de 1994. «Témoigner» implique un mouvement constant entre : 1) les modulations (c'est-à-dire le pouvoir, le devoir, le savoir et le faire — ou dire, puisqu'il s'agit d'actes de parole), 2) les actualisations, c'est-à-dire les figures et images par lesquelles passent les textes pour être clairs et 3) les modalisations ou dimensions déontique, pragmatique, esthétique ou pathémique d'un individu aux prises avec la proprioceptivité (la perception qu'un individu a de soi dans son rapport au monde, donc dans la perception qu'il a aussi de l'autre) et la visée ou intentionnalité des textes dans laquelle le témoin doit s'inscrire : passé, présent et futur rivalisent dans les témoignages, parce que les instances témoignantes se savent être des passeurs de mémoire.

## **UNE MÉMOIRE EMPÊCHÉE ?**

### **Dimension pathologique**

C'est à partir de la croisée du schéma narratif que j'ai énoncé précédemment que je vais à présent tenter de saisir comment deux femmes — Y. Mukagasana et M.-A. Umurerwa —, «*SurVivantes*» du génocide, tentent de mettre en discours les événements qui les ont anéanties et qui les ont obligées à repenser : 1) leur «être» : tous les êtres chers ou presque ont été massacrés, parfois même sous leurs yeux, comme se fut le cas pour Y. Mukagasana qui vit comment progressivement ses enfants s'approchaient de leur mort, même si cette mort-là, elle n'y assista pas, ce qui paradoxalement a créé un traumatisme supplémentaire : celui de ne pas savoir où se trouvaient

leur corps, savoir qui lui aurait permis de leur offrir une sépulture qui eût pu lui permettre d'entamer son difficile deuil. Les survivants accusent ainsi une déchirure au plus profond de leur être. Tronquées de la présence des leurs, les SurVivantes (Mukagasana et Umurerwa) doivent faire face au vide, à la place vide qui leur rappelle que les leurs ne sont plus. L'intensité de la perte, compte tenu des circonstances dans lesquelles celle-ci est advenue, et la profondeur dans laquelle s'inscrit la dysphorie soulignent que c'est bien dans la dimension pathologique que l'ontologique se noie; 2) leur présence au monde: tous les repères ont été détruits dans la haine et le mépris le plus absolu des valeurs humaines les plus élémentaires. La mort de l'autre, parce que multiple («Ma tante Bibiana, assassinée [...] Mon frère Robert, assassiné [...] Mon frère Éric, assassiné [...] Innocent, Valentine, Claude, Jean-Pierre, Théogène, assassinés [...] Athanase, Catherine, Eugène, Poudé, Mababazi, Jeanne, Joyce, assassinés [...] Et toute la famille de Bosco, assassinée [...]» (Umurerwa, 2000: 166)), constitue une amputation retorse du soi-même, puisque le rapport avec le disparu fait toujours partie intégrante de l'identité propre. La perte de l'autre est en ce sens décrite comme perte de soi.

C'est donc dans un renversement drastique de leurs entours et de leur intimité, dans une dissolution absolue et excessivement conflictuelle de tous les repères, dans une violente irruption de l'adversité la plus morbide du monde environnant que ces femmes se re-pensent. Les textes ont dès lors aussi pour objectif la transmission de cette dissolution de soi et du monde. Mais l'appréhension de l'objet du témoignage et des affects du témoin dans des structures lisibles et interprétables se heurte très rapidement à l'appareillage cognitif, obligeant les témoins à se replier sur un imaginaire accessible à leurs destinataires apparents (les lecteurs) au détriment des dédicataires réels de leur témoignage (les morts)<sup>3</sup>. À travers les modulations passionnelles qui traversent les textes sous diverses formes, des moins articulées en termes lexicaux, faisant ainsi état d'un ne-pas-pouvoir/ne-pas-savoir, tels que les nombreux points d'exclamation et d'interrogation qui ponctuent inlassablement les mêmes énoncés: «Où sont mes enfants ?<sup>4</sup>» (Mukagasana, 1997: 181, 210, etc.), ce qui l'amènera à dire: «Jusqu'à

3. J'emprunte cette différenciation entre destinataires et dédicataires à F. Rastier (2005: 128).

4. Les récits de témoignages des survivants du génocide des Tutsi foisonnent de point d'exclamation et d'interrogation. Ce signe doit donc s'appréhender comme étant une aspectualisation de leur être passionnel où les cris et les interrogations ne cessent de cogner la raison. L'indicible passe par cet usage excessif de l'émotivité discursive. Les signes de ponctuation tentent désespérément de transmettre ce que le langage ne peut véhiculer qu'imparfaitement.

mon dernier jour, chaque fois que je penserai à la mort de mes enfants, ce sera comme si je venais de l'apprendre » (Mukagasana, 1997 : 254), aux manifestations lexicales plaçant le sujet de l'énonciation dans une situation de disjonction avec soi-même, ces femmes veulent éveiller la conscience de leurs lecteurs occidentaux, voire de leurs lectrices :

Ce soir, je sais que la France n'est pas l'amie du Rwanda. Et je songe à toutes les mères de France qui maternent leur enfant et qui regardent la télévision égrener nos douleurs. Savez-vous, mères de France, que vous êtes trompées, que ceux qui disent déplorer notre génocide sont ceux-là mêmes qui l'ont permis ? Savez-vous, mères de France, que votre président Mitterrand a soutenu notre président Habyarimana, celui qui a préparé le génocide des Tutsi ? Savez-vous, mères de France, que vos maris et vos enfants soldats sont venus entraîner les soldats rwandais qui ont perpétré le génocide ? Savez-vous, mères de France, que les soldats de votre pays, grimés pour paraître africains, se sont battus contre les Rwandais qui réclamaient le droit de rentrer dans leur patrie ? Savez-vous, mères de France, que des soldats français commandaient l'armée rwandaise, celle qui préparait le génocide ? [...] Pardonnez-moi, femmes de France, de Belgique et d'ailleurs, hommes aussi, qui ne savez pas ce qu'est porter un enfant, pardonnez ma colère. [...] Pardonnez mes errements. J'essaie de trouver une explication à mon malheur. Pardonnez mes excès. Pardonnez-moi d'être une femme meurtrie dans sa chair » (Mukagasana, 1999 : 127-128).

## **Disjonction ontologique**

Pour comprendre comment les témoins rendent de façon cognitive l'irruption de la violence et de l'inhumanité qui a eu raison des leurs, il faut cerner l'espace tensif qui précède à l'articulation sémiotique, là où les textes signifient l'évidement de soi et le non-sens du monde qu'affrontent les témoins dans leur intellection du témoignage. Or cet espace de signification non articulable rend compte d'une réalité existentielle, à savoir, tout témoin-survivant est torturé par deux exigences : sa survie et le devoir de mémoire auquel cette survie l'oblige. À titre d'exemple, je prendrai cette citation de Y. Mukagasana : « Je crois que je suis devenue folle. / Non. Je *suis* devenue folle. Tout simplement » (1999 : 128). Elle pose ici les balises d'une scission dans son devenir passionnel par rapport au monde vivant. Ces deux énoncés, qui à première vue pourraient sembler identiques, parce que se rapportant tous deux à la folie dans laquelle le sujet croit avoir sombré, se présentent en fait en opposition claire et catégorique : l'adverbe « Non » servant d'énoncé transitionnel. Cette négation adverbiale vient contrecarrer le premier énoncé, pour que l'énoncé suivant s'inscrive dans l'opposition. Là repose, en principe, la valeur de l'adverbe négatif, sec et sans appel. L'opposition retomberait, à première vue, sur le passé

composé puisque, dans le deuxième énoncé, le verbe «être» est mis en italique: «Je *suis* devenue folle.» La mise en relief de l'attributif souligne en fait qu'il y a eu disjonction ontologique de la survivante, de son *étant*. Or, Y. Mukagasana ne s'arrête pas là dans sa reconnaissance ontique, puisque c'est sur ce que le deuxième énoncé ne reprend pas – «Je crois» – que le texte insiste. En omettant «Je crois», le texte énonce une certitude, celle de la disjonction de soi à soi et au monde. Comme si soudainement Y. Mukagasana s'interdisait de croire que ce à quoi elle a échappé pût déboucher sur autre chose que la folie. Ce même doute apparaît aussi chez M.-A. Umurerwa, franchissant cette fois, dans une sorte de prospection, l'espace temps qui lui fait craindre le futur, celui-ci pouvant être ce temps où son *étant* se dissout: «Je ne me retrouve plus, je ne comprends plus les événements, je vais devenir folle ou je le suis déjà» (2000: 155). Ces constats auxquels semblent parvenir les SurVivantes rendent surtout compte de la rupture qu'a aussi accusée leur extéroceptivité. Le monde environnant ne fait plus de sens. Elles se trouvent confrontées à un ne-pas-pouvoir-comprendre à partir des grilles de lecture d'avant le génocide, aucune autre grille n'étant venue remplacer celles-ci. Or, la figure absolue du mal n'est pas saisissable, parce que hors norme; comme le souligne P. Ricœur, il n'y a pas d'échelle de l'inhumain, parce que l'inhumain est hors échelle, dès lors qu'il est hors normes même négatives (2000: 435).

Avoir survécu au génocide relève pour tous les survivants de l'inconcevable. Sans doute est-ce pour cela que les récits des survivantes rwandaises recourent à la seule explication qui puisse faire sens à leurs yeux, celle de la folie dans laquelle l'horreur hors norme les aurait fait basculer. Seule la folie semble pouvoir «excuser» les SurVivantes de ne pas être mortes. Mais, ce même hors norme de l'horreur qui les pousse à se penser dans la folie, leur fait aussi ressentir une inconcevable honte. L'immense majorité des survivants la ressent inmanquablement devant tous ceux qui sont morts: «Comment oses-tu encore vivre après cela? Comment oses-tu leur survivre?» (Mukagasana, 1999: 197). Il y a une honte à gérer sa propre vie, honte qui relève de la difficulté que les survivantes éprouvent à se saisir après le déchirement ontique qu'elles ont accusé et dont elles ne savent pas gérer les fractures, parce qu'elles ne peuvent pas et ne savent pas nommer ce par quoi elles se trouvent dans leur situation actuelle. «Quelque chose ne tourne plus rond dans ma tête. J'éprouve à nouveau cette honte, cette honte inexplicable. / Je travaille d'arrache-pied [...]

Pour m'oublier. C'est comme si j'avais commencé à avoir peur des moments où je peux me retrouver. J'essaie d'échapper à moi-même. Mais que se passe-t-il donc en moi ? » (Mukagasana, 1999 : 178).

Cette impossibilité nominative débouche sur une autre impasse qui accentue la modalisation du ne-pas-savoir : « [...] je ne sais plus ce qui se passe en moi, sinon que j'ai honte. Je ne sais toujours pas de quoi » (Mukagasana, 1999 : 179).

Comme il leur est impossible de pénétrer les ressorts de la proprioceptivité et des projections cognitives que requiert leur témoignage, la paralysie que les survivantes ressentent pendant et après le génocide semble se syncrétiser par la honte dont elles ne conçoivent non plus les dessous. Si cela traduit l'état fracturé de leur interoceptivité, l'extéroceptivité ne s'en trouve pas mieux lotie.

En effet, la honte, la peur et la folie, Y. Mukagasana les ressentira de toutes parts. Ce qui lui fera dire, en tentant de communiquer les meurtrissures qui traversent son esprit : « Je suis le Rwanda » (1999 : 57), non pas parce qu'elle a vocation nationaliste, mais parce qu'elle revoit l'état d'anéantissement dans lequel le pays a sombré ; elle revoit les crimes auxquels elle a survécu, la peur qui l'a traversée depuis le crash de l'avion présidentiel. Mais pour ne laisser aucun doute aux lecteurs, elle prendra tout de même le soin d'explicitier cet énoncé pour montrer que l'intérieur et l'extérieur sont affectés, le dedans et le dehors souffrent d'un même mal, d'une même torture, d'une même folie : « Je suis meurtrie de l'intérieur » (1999 : 57). Ces deux énoncés où l'interoceptivité et l'extéroceptivité ne font plus qu'un traduisent l'éclatement vécu par Y. Mukagasana dans les attributions qu'elle se reconnaît. Elle se donne comme objet double : le pays et la meurtrissure intérieure se confondant en une seule entité. Autrement dit, le texte montre un témoin incapable de se définir dans sa relation au monde vivant autrement que par la meurtrissure qui affecte l'ensemble de sa perception, parce que ce témoin est d'abord et surtout un survivant, cette fois sans majuscules (celles-ci ne viennent se greffer aux rescapés qu'une fois que la volonté de ne plus être survivants émerge). Il faut donc qu'une amorce de jonction s'opère en leur for intérieur pour que la volonté propre au faire surpasse la latence propre à l'être.

## **SURVIVANTES**

Après ce premier constat, il m'est apparu qu'étaient convoquées, dans la résistance des témoignages face à l'irruption du mal extrême,

des modulations que j'appellerai « paralysantes », pour souligner la dimension pathémique qui leur est propre et l'état de suspension que ressentent les témoins. De par les événements dont il est ici question, il va sans dire que la praxis énonciative relève d'états d'âme dysphoriques et de cadres modaux dissolvants, tels que ne-pas-pouvoir-faire / ne-pas-pouvoir-être, ne-pas-savoir-faire / ne-pas-savoir-être, vouloir-ne-pas-faire / vouloir-ne-pas-être et devoir-ne-pas-faire / devoir-ne-pas-être propres à un sujet terrorisé :

Oui, les dents de cette bouche aux mâchoires fortes qu'est le Rwanda me broieront un jour. À moins que je ne sois déjà broyée ? (Umurerwa, 2000 : 53).

Une voix intérieure m'accompagne partout et me murmure toujours la même phrase. « Yolande, tu n'as pas le droit de vivre » (Mukasana, 1999 : 223).

Cette première négation de soi en appelle une seconde, non plus intéroceptive, mais extéroceptive cette fois et qui les amène à envisager la projection d'une négation de l'irruption, comme si effectivement la perception de l'horreur extrême que leur a envoyé le monde vivant relevait de la non-perception. Trop de cruauté, trop de violence devient inconcevable, même pour les sujets la subissant :

À force de rêver, je finis par me dire que la guerre n'a peut-être pas eu lieu, ni le génocide, que tout cela n'a été qu'un cauchemar (Umurerwa, 2000 : 95).

Je pense qu'après ce mauvais film je sortirai de la salle de cinéma obscure et que la vie recommencera (Mukasana, 1999 : 123).

[...] le film des événements depuis avril 1994 se déroule sans cesse sous mes yeux, avec obsession. Je ne me retrouve plus, je ne comprends plus les événements, je vais devenir folle ou je le suis déjà (Umurerwa, 2000 : 155).

Ces extraits montrent comment ces femmes recourent à l'imaginaire du cauchemar, du mauvais film et de la folie, d'une non-relation à leur *étant* et au monde vivant, pour pouvoir gérer ce qu'au niveau sémio-narratif elles ne peuvent traduire, c'est-à-dire la disjonction extéroceptive qu'elles ont aussi accusée. Par ailleurs et pour répondre aux fins communicationnelles des textes — ce sont des témoignages —, la mise en discours de cet ébranlement cosmogonique et ontique contraint les témoins à se replier, dans leur interlocution, sur des simulacres passionnels qu'ils partageraient avec leurs interactants. C'est ainsi qu'elles convoquent, par exemple, la démonisation associée à la Seconde Guerre mondiale pour tenter d'expliquer ce à quoi elles ont échappé :

C'est à force de pardons et de retrouvailles et d'absolutions et d'oublis que l'humanité recommence ses génocides à intervalles réguliers. Les Arméniens, en

1915. Les juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, le Rwanda aujourd'hui<sup>5</sup> (Mukagasana, 1999 : 321).

La juxtaposition des deux dernières convocations montre la proximité sémantique et interprétative à laquelle Y. Mukagasana escompte que parviennent ses lecteurs. Mais d'autres imaginaires sont aussi convoqués, comme c'est le cas d'une interpellation que rapporte Marie-Aimable Umurerwa par laquelle un veilleur fait appel au napalm, autre cristallisation morbide occidentale, pour expliquer ce qu'il a vu dans les collines :

« Madame, madame, la colline se vide. Il paraît qu'on va la brûler au napalm.  
– Qu'est-ce que tu racontes ? Du napalm ? Mais il n'y a pas de napalm au Rwanda. »

Le veilleur de nuit réitère son avertissement. *Du napalm dans son esprit, c'est du feu*. Et c'est vrai que déjà des maisons brûlent, un peu plus haut<sup>6</sup> (Umurerwa, 2000 : 51).

Non seulement le napalm renvoie-t-il effectivement au feu, mais d'après cette mise en discours, ce « napalm » aurait pour effet de vider la colline de la vie qui lui est propre. Le napalm, c'est somme toute l'anéantissement d'êtres humains. Il n'est donc pas uniquement question de la destruction des maisons par le feu, c'est aussi un renversement complet du monde vivant que rapporte le veilleur et que ne pourrait rendre un énoncé convoquant uniquement les incendies provoqués. Comme le souligne M.-A. Umurerwa, il s'agit bel et bien d'un avertissement ; la visée des incendies est bien plus tragique et lourde de conséquences que les maisons brûlées que le texte rapporte plus froidement. Par ailleurs, le monde vivant tel que les témoins le représentent devient dans cette convocation aspectuelle un objet virtuel surdéterminé par une actualisation qui le transformerait en anti-objet, parce que devenu invivable, parce que devenu inhumain : le projet qui sous-tend cette aspectualisation étant précisément d'exterminer l'humain.

Devant « cela », les témoins oculaires que sont les survivantes veulent ne pas vivre leur réalité tout en sachant qu'il leur est impossible de s'y soustraire. Coincées entre ces deux visées, elles laissent à leurs interactants le soin d'élucider les présuppositions de leurs discours.

5. La référence aux juifs aurait pu se faire sur le modèle de l'énoncé précédant, à savoir « les juifs, en 1939-1945 ». Si la référence chronologique passe par la dénomination « Seconde Guerre mondiale », c'est que la périphrase éveille des modulations passionnelles qui ne résonneraient pas et ne résonnent pas avec une date précise, comme c'est le cas de l'énoncé précédant.
6. Les italiques m'appartiennent et visent à mettre en relief comment l'instance témoignante s'adresse aux lecteurs pour qu'il saisissent l'ampleur de la catastrophe que veut rapporter le veilleur.



Les présumés voulant que le monde, saisi comme objet, soit accueillant, alors que les présumés énoncent qu'elles ne peuvent pas vivre dans le monde tel qu'il se donne; autrement dit, leur monde n'est plus vivable, parce que devenu inhumain.

C'est parce que le monde a perdu son humanité que Y. Mukagasana et M.-A. Umurerwa rapportent leur désarroi, leur meurtrissure et le «film» des événements qu'elles revivent au présent. Le premier constat à faire relève donc du manque dans lequel s'inscrivent les témoignages. Désarroi, meurtrissure, désespoir, folie imprègnent l'esthésie du discours. Mais ces états d'âme qu'elles rapportent dans leur témoignage relèvent d'une saisie discursive postérieure au morcellement du monde vivant et de leur étant — 5 et 6 ans se sont écoulés entre les événements et les récits. Il convient dès lors de se demander comment s'opère l'ancrage du sens dans le sensible au moment de mettre en discours l'indicible, autrement dit, comment les actes perceptifs premiers deviennent des actes cognitifs dans la praxis énonciative.

Les récits témoignants ont ceci de particulier qu'ils visent à reprendre ce qui s'est passé sans vouloir comprendre comment cela a pu se produire — qui d'ailleurs pourrait comprendre une «culture nécrosée par la folie identitaire» (Rastier, 2005 : 181)? Certes, les récits de témoignages tentent de rapporter dans un langage normatif ce qui précisément échappe à toute norme, mais les textes n'envisageront pourtant jamais de saisir l'«être» des génocidaires, là n'étant absolument pas leur propos, là n'étant pas leur volonté, cela ne leur permettant pas de devenir des SurVivantes. Si les témoins rapportent la déshumanisation dont ils ont été les cibles et les victimes parce que Tutsi, ils le font pour lancer le même avertissement qu'ont lancé les rescapés des camps allemands, les rescapés des camps russes, voire aujourd'hui des camps espagnols dont on commence timidement à dévoiler l'existence: «les consciences peuvent à nouveau être déviées et obscurcies: les nôtres aussi» (Le Bihan<sup>7</sup>, 2000 : 84). En d'autres termes, «cela» peut se reproduire. Et c'est sur cette sombre note que les récits testimoniaux misent leurs enjeux pour que précisément «cela» n'arrive plus jamais.

À la lumière de ces succinctes réflexions, il apparaît que, dans leur témoignage, les témoins perçoivent que leur volonté n'a pas été «détruite» dans les dispositions pathémiques dont elles se souviennent.

7. Cité dans Rastier, 2005, p. 195.



D'autres affects viennent côtoyer et rivaliser avec la peur, la meurtrissure, le désespoir, le désarroi et la folie, comme le soulignent les extraits suivants : « La femme meurtrie a laissé la place à la femme révoltée » (Mukagasana, 1999 : 128). « Je suis Yolande Mukagasana. En plein deuil, je me rebiffe » (Mukagasana, 1999 : 133). Or, « se rebiffer », c'est se concevoir à nouveau comme un être agissant, c'est vouloir sortir de la disjonction, c'est vouloir réparer l'ébranlement des sens par le recours aux mots. « Témoigner » a d'abord trait aux affects du sujet témoignant qui, mené par des modulations passionnelles et une visée non clairement identifiées, obéit à la seule disposition modale qui puisse tenter de mobiliser le sujet vers la cicatrisation que requiert sa survie.

## CONCLUSION

Tous les textes de témoignages dont l'objet de la praxis énonciative est une catastrophe individuelle et collective, comme l'est un génocide, visent en fait à rétablir la quiétude et la complétude du sujet alors même que les discours les écartèlent au propre et au figuré. De là le foisonnement de discours et de modalités qui donnent une impression de dispersion discursive et d'écholalie spatio-temporelle. Les témoins sont tiraillés entre deux tensions contraires, l'une morbide se soldant dans la honte et la disjonction de soi à travers la folie — tension qui ramène les survivantes vers le passé —, l'autre prospective, inscrivant l'individu dans la durée, dans une projection vers l'avenir grâce au faire, au pouvoir-faire et au savoir-faire que s'approprie le témoin dans et par les mises en discours de la première tension. Témoigner revient ainsi à apprendre à gérer sa lecture du monde vivant : 1) dans le recentrement de sa proprioceptivité ; 2) en convoquant des projections banalisantes qui soient à même de rendre un discours accessible à tous les interactants du discours ; et 3) tout cela se fait dans le vain espoir que les paroles rapportées aient valeur de dénonciation et, surtout, d'avertissement pour les générations futures. Témoigner revient à sommer le monde d'être à l'écoute, et les témoins se donnent corps et âme dans ce projet : elles ont survécu et, parce que SurVivantes, la dette qu'elles ressentent envers ceux qui sont morts les oblige à revivre souffrances, désespoir, désarroi, folie, tous ces états d'âme qui mettent leur survie

même en danger et que leur volonté de veiller à la mémoire des leurs les oblige à surmonter jour après jour.

Il n'est ni facile ni agréable de sonder cet abîme de noirceur, et je pense cependant qu'on doit le faire car ce qu'il a été possible de commettre hier pourra être tenté à nouveau demain, pourra nous concerner nous-mêmes ou nos enfants.

Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*.

## BIBLIOGRAPHIE

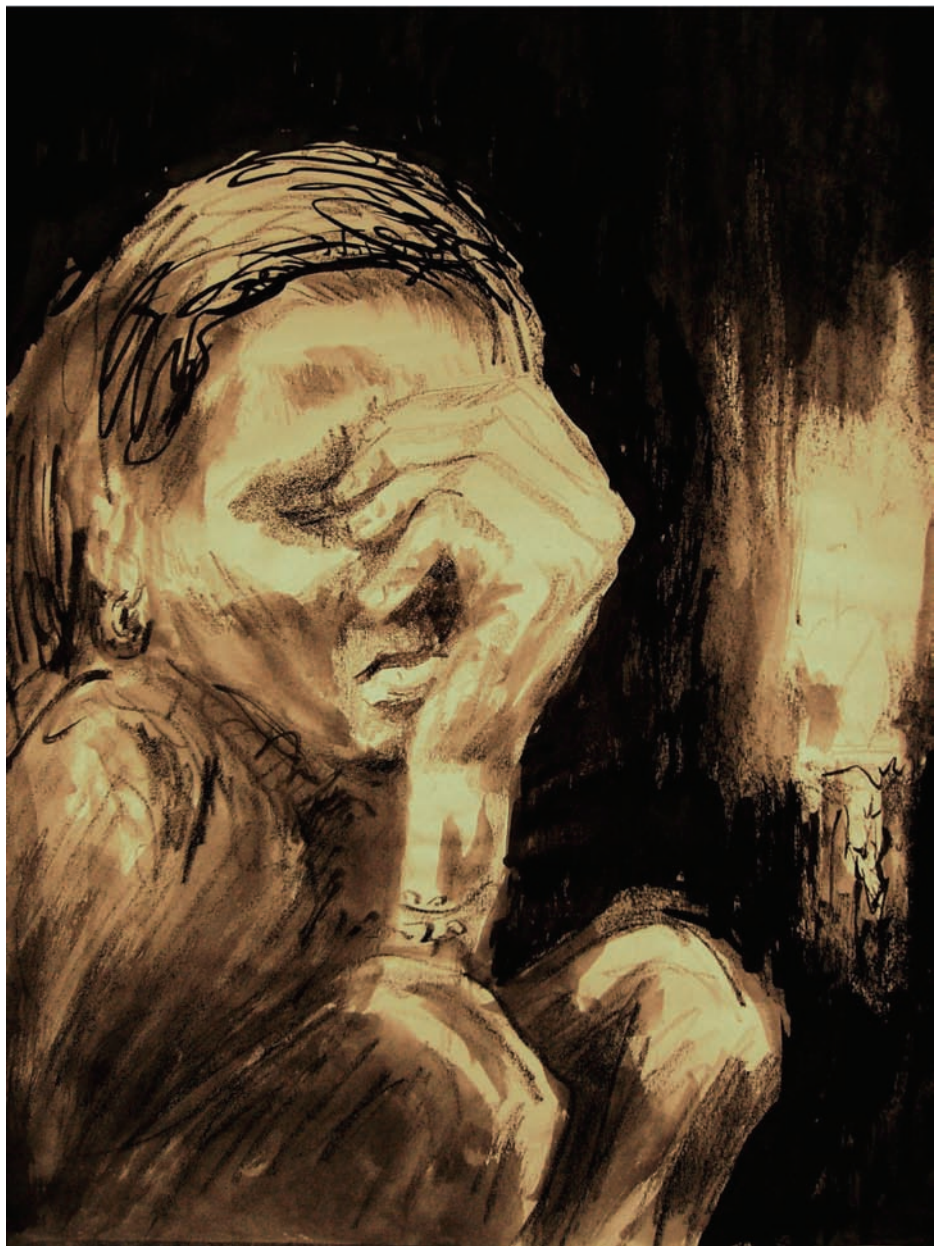
### Récits de témoignage

- CORRÉA, M. (1998), *Tutsie, etc.*, Grolley (Suisse), Éditions de l'Hèbe.
- HERRMANN-GRISIUS, J. (2001), *Le visage oublié*, Luxembourg, Éditions de l'Aube.
- LEVI, P. (1989), *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard.
- MUJAWAYO, E., et BELHADDAD, S. (2004), *Survivantes*, Luxembourg, Éditions de l'Aube.
- MUKAGASANA, Y. (1997), *La Mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot.
- MUKAGASANA, Y. (1999), *N'aie pas peur de savoir. Rwanda : une rescapée tutsi raconte*, Paris, Robert Laffont.
- MUSAYIDIRE, E. (2004), *Ma pierre parle*, Villeurbanne, Éditions Golias.
- UMURERWA, M.-A. (2000), *Comme la langue entre les dents. Fratricide et piège identitaire au Rwanda*, Paris, L'Harmattan.
- UMUTESI, M.B. (2000), *Fuir ou mourir au Zaïre. Le vécu d'une réfugiée rwandaise*, Paris, L'Harmattan.

### Essais

- COLLECTIF (1994), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, Série Morales.
- DULONG, R. (1998), *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, Éditions des hautes études en sciences sociales.
- FONTANILLE, J. (1999), *Sémiotique et littérature. Essais de méthode*, Paris, Presses universitaires de France.
- FONTANILLE, J., et ZILBERBERG, C. (1998), *Tension et signification*, Liège, Mardaga.

- GREIMAS, A.J. (1991), *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil.
- LEVINAS, E. (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
- RASTIER, F. (2005), *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*, Paris, Éditions du Cerf.
- RICŒUR, P. (1986), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- TODOROV, T. (1989), *Nous et les autres*, Paris, Seuil.



Sans titre (femme recroquevillée). Encre de chine sur papier, 35,5 × 28 cm.

*This page intentionally left blank*

# Habiter au Rwanda, habiter le Rwanda

*Florence Prudhomme*

## RÉSUMÉ

Entre avril et juillet 1994, le Rwanda est le lieu d'une chasse à l'homme systématique, qui a fait un million de morts parmi les Tutsi et les Hutu modérés. Douze ans ont passé, les conditions de vie des survivants restent très précaires, mais ce qui s'impose davantage encore, c'est l'expression d'une détresse psychique difficile à soutenir. L'auteure s'efforce de saisir les effets du trauma dans ses dimensions les plus manifestes : la perte des repères temporels et la destruction de l'habiter. Le texte qui suit se situe dans le contexte du projet de construction d'une Maison de quartier pour les rescapées à Kimironko (Kigali). Comment reconstruire, comment se reconstruire après un génocide ? Comment reconstruire les dimensions spatio-temporelles qui ont volé en éclats ?

Quand le vent soulève les tuiles du toit,  
je pense à mon fils qui aurait pu les  
réparer.

Béatrice<sup>1</sup>

---

1. Quéméner et Bouvet, 1999 : 58.

## INTRODUCTION

Mon travail s'intitule « Habiter au Rwanda, habiter le Rwanda » ; il aurait pu s'appeler « Une Maison de quartier pour les veuves rescapées du génocide (c'est le projet que je poursuis ici), ou encore « La maison de votre enfance, la maison de vos rêves, la maison perdue », ou encore « Paroles de survivants » — *tant ce texte leur doit tout.*

### « TOUT ME MANQUE »

Parmi les rescapés, on compte 500 000 veuves (Human Rights Watch, 2004), dont on a tué les enfants, les maris, la famille, dont on a brisé l'honneur et détruit l'avenir, dont on a pillé et brûlé les maisons. Celles et ceux qui nous parlent aujourd'hui ont survécu à une chasse à l'homme systématique, planifiée, organisée, qui les visait un par un. Chacun, chacune. Et tous les leurs. Enata, une rescapée, dit : « J'avais neuf enfants, cinq ont été tués. J'ai perdu aussi mon mari, mon père, ma mère, mes frères et toute leur famille. Voilà mes enfants, ils m'ont suivie quand vous m'avez appelée, ils sont toujours derrière moi » (Mukamabano, 2001 : 39). « Comment oublier ça ?, poursuit Cécile, Seule la mort le peut. Que faire aujourd'hui ? Qu'est-ce que j'ai ? Rien ! Tout me manque » (Quéméner et Bouvet, 1999 : 110). Le projet de construction d'une Maison de quartier est né ici, à Kigali. Je m'étais rendue au Mémorial de Gisozi avec deux veuves rescapées, l'une d'elles a soudain poussé des cris terribles. Elle était terrassée, écroulée de douleur, effondrée. La seconde semblait ne plus même supporter le moindre paysage, tout entier emplis de sombres remémorations. Que faire quand le pays est devenu inhabitable ? Que faire quand « tout » vous manque et qu'a été détruite la maison, qui contenait les souvenirs, les secrets, les traces et les trésors « d'avant » ?

De retour à Paris, j'ai assisté à la projection d'un film sur l'architecture traditionnelle au Niger, au Cameroun, au Burkina Faso... J'ai vu des maisons en terre crue, aux lignes parfaites qui donnent un sentiment immédiat d'intériorité apaisée. J'ai aussitôt associé ces images à celles auxquelles je n'avais cessé de penser depuis mon retour à Paris : les veuves du Rwanda. *À Paris, je pensais à elles. Je pensais « au Rwanda ».*

J'ai imaginé une maison pour les survivantes, j'ai visualisé un lieu : une maison bienfaitrice, vivante, enveloppante. Une maison qui entoure, qui rassemble, qui reconstitue une famille, qui donne un sol sur

lequel s'appuyer. Qui s'ouvre sur des paysages, sur un horizon, sur des perspectives, qui rétablissent autant de repères dans l'espace.

Plus récemment, c'est un film d'Amos Gitai qui m'a ramenée au Rwanda. Il s'intitule *News from home, news from house. Nouvelles de chez soi, nouvelles de la maison*. Les différents protagonistes du film ont construit cette maison située à Jérusalem-Est ou alors ils y ont vécu. À l'origine, la maison était arabe, comme l'ensemble du quartier où elle est située. Les Palestiniens ont perdu leur terre, ils ont perdu leur maison. «Être chassé de sa maison. Aucune langue ne peut l'exprimer», dit l'un d'eux, en écho aux survivants rwandais. Dans un autre pays, à des milliers de kilomètres, c'est aussi ce que dit Saidullah, 46 ans, huit enfants, victime du séisme qui a ravagé son pays, le Pakistan : «j'ai tout perdu, je n'ai nulle part où aller<sup>2</sup>».

J'ai pris ces quelques exemples pour indiquer le champ de la perte («tout me manque») et faire entendre l'investissement singulier que chacun porte à «la maison». Elle est un lieu privilégié. Un lieu de passage, à l'intersection du dedans et du dehors, du proche et du lointain, de la maison intérieure et de l'espace géographique. Autour d'elle, s'étend un territoire illimité où le paysage intime, la rêverie, l'espace psychique sont directement associés à l'espace public, au quartier et aux avoisinants. Tous ces espaces sont reliés les uns aux autres par des mouvements incessants qui se nourrissent réciproquement et construisent ou reconstruisent le monde où nous habitons. J'ai imaginé qu'on pouvait retrouver quelque chose de la «première» maison (la maison natale) en construisant ici une Maison de quartier, qui rendrait la dimension spatiale de nouveau accessible et familière.

## HABITER AU RWANDA

### Là, aujourd'hui, le paysage

Là, dans les collines, avant le génocide, beaucoup se mariaient, indifférents à une quelconque ségrégation et tous faisaient partie d'une même communauté ; ils parlaient une même langue, le kinyarwanda, et partageaient une même culture. «Avec les Hutus, on faisait des partages, des parrainages, des mariages, et les voilà tout à coup chassant comme l'animal sauvage», dit Marie-Louise Kagoyire, commerçante à Nyamata (Hatzfeld, 2002 : 126).

2. Séisme d'octobre 2005, *Libération*, 29 mars 2006, p. 14.



Imprégné de la mémoire du génocide, le paysage est devenu hostile. Le regard qui se projette ne peut qu'y rencontrer la mort : chaque poignée de terre, chaque parcelle, chaque colline, chaque espace semble recouvert des restes des suppliciés. C'est un pays détruit, déchiré, pour les unes, un espace hanté pour d'autres : « Quelquefois, je me dis que je n'ai plus envie d'aller où que ce soit », explique Abatessi (Mukamabano, 2002 : 42). Pourtant, « le long d'un triste trajet », Édith, enseignante et économiste scolaire, est revenue dans son village après le génocide. Les voisins ont été tués, ses deux frères ne sont plus là, la maison a brûlé, la brousse a repris du terrain. Elle ne veut plus vivre, même une seule matinée, à N'tarama, « de peur de croiser des souvenirs » (Hatzfeld, 2002 : 163).

Esther décrit : « [...] tu vois les bananeraies et les eucalyptus se toiser à distance, et les collines, dont le vert se confond avec le bleu du ciel, s'étendre à perte de vue. La nature est décidément très jolie au Rwanda, mais la nature, chez nous, va aussi de pair avec la mort : tant de défunts sont ensevelis dans les buissons et les roseaux, tant de noyés dans les marais et les lacs » (Mujawayo, 2006 : 85-86)<sup>3</sup>. Pour d'autres, la poursuite mortelle à travers les champs et les marais reste figée à tout jamais dans leur regard et les voix surprises entre les feuilles des bananeraies réveillent les mêmes frayeurs qu'alors.

#### «AUCUN LIEU. NULLE PART»<sup>4</sup>

Au cœur du paysage, au sein de cet espace mal maîtrisé et parfois redouté, les maisons. Elles ont été détruites, et avec elles la mémoire familiale. « Depuis le génocide, écrit Esther Mujawayo, je me suis régulièrement rendue à Mwirute. Je ne veux pas revenir sur le choc de la toute première fois : tu es dans le lieu le plus familier au monde pour toi, et la terre est rase » (p. 108). « À gauche de ce qui était l'enclos, là où tous les corps des parents et des amis avaient été jetés, seul un amas de terre les recouvrant vaguement parlait encore d'eux » (p. 109).

À plusieurs reprises, Esther retourne sur le lieu de son enfance ; elle dit : « Je restais là, toujours aussi abasourdie devant cette négation vivante de tout ce qui avait été ma famille, mon enfance, mes racines, mes liens. [...] Plus rien, plus une trace » (p. 110).

En écho à Esther, Marie-Louise Kagoyire explique : « Ils voulaient tellement nous éliminer qu'ils avaient la manie de brûler nos albums

3. Dorénavant, les références à cet ouvrage seront données entre parenthèses dans le corps du texte.

4. Wolf, 1981.

de photos pendant les pillages, de sorte que les morts n'aient même plus l'opportunité d'avoir existé. [...] ils voulaient tuer les gens et leurs souvenirs [...]. Aujourd'hui, beaucoup de rescapés ne disposent plus d'une seule petite photo de leur maman, de leurs enfants, de leur baptême ou mariage pour étendre avec une image un peu de douceur sur leur nostalgie » (Hatzfeld, 2006 : 126).

La maison comme les photos correspondent à des représentations internes qui permettent à l'individu d'élaborer son moi, et qui sont l'architecture de sa rêverie. Des représentations chargées de couleurs, d'odeurs, de sensations qui construisent l'espace mental et s'agentent entre elles comme les pièces d'une maison. La psyché est remplie de ces représentations. Détruire des photos, c'est détruire des fragments, voire des pans entiers de notre mémoire.

Face à ce paysage dévasté, il faut rappeler les efforts incessants des thérapeutes et des associations de veuves. À Kimironko, c'est la principale d'entre elles, l'Association des veuves du génocide d'avril (AVEGA), qui a été à l'initiative de la construction des maisons où vivent une centaine de veuves, auxquelles est destiné notre projet de Maison de quartier. Dans le sud du pays, près de Butare, c'est l'association *Duhozanye* (300 veuves) qui a pris une initiative identique. Les veuves ont parfois participé aux travaux de reconstruction, elles partagent un même sentiment de fierté, que leur confère l'approche d'une réparation possible. Elles disent : « Ils croyaient avoir détruit nos maisons, nous avoir privées d'un toit. Nous sommes fières d'avoir reconstruit nos maisons » (Quéméner et Bouvet, 1999 : 46). « Je croyais ma vie finie après le génocide, mais je revis dans cette maison. Malgré tout. Alors si tout reste calme, peut-être la vie reviendra-t-elle... », dit Bernadette (Quéméner et Bouvet, 1999 : 62).

Conçu en 2005, le projet d'une Maison de quartier à Kimironko tente de répondre à cet espoir énoncé par Bernadette. Peut-être la vie reviendra-t-elle...

Au cœur de la ville, dans sa matérialisation même, dans ses fondations qui l'assurent et la soutiennent, dans l'architecture sur laquelle elle s'étaye, la Maison de quartier nous constitue habitantes d'un pays. Elle ouvre ses portes sur le monde. Elle va à la rencontre du monde. Mais, pour y parvenir, la localisation dans l'espace ne suffit pas. Il faut s'enraciner dans la dimension temporelle.

## LE TEMPS ARRÊTÉ

### La scène de frayeur et le récit réitératif

Il y a « avant » et « après ». Le génocide fait date, il marque la temporalité, sert de repère, de référence, de point de départ ; il devient « l'origine » de la temporalité. On compte à partir de lui ; il impose sa marque à toutes les années : présentes, passées, à venir. Comme le dit Édith : « Pour moi, le génocide, c'est hier dans ma mémoire, ou plutôt l'année dernière ; et ça restera toujours l'année dernière, car je ne discerne aucun changement qui permette au temps de reprendre convenablement sa place » (Hatzfeld, 2002 : 166)<sup>5</sup>.

Le temps est arrêté ; l'accès à tout projet, à toute projection dans l'avenir, semble proprement impensable. L'avenir a été stoppé net dans son élan ; la vie a perdu son sens. Sa direction. Son avancée. Ses lendemains. Certains le disent mieux que je ne saurais le faire : « On avait fait des pas dans la vie, dit Sylvie, on a été coupés, et on a reculé. C'est trop grave pour un être humain, de se retrouver derrière la marque où il se trouvait dans la vie. [...] Les survivants [...], ils ont été coupés dans leur existence » (p. 225).

Le présent est un temps vide que remplit la mémoire. Dans un manière incessant, chacune des dimensions temporelles prend la place de l'autre. Le temps vole en éclats, sa cohésion tripartite disparaît. C'est un temps à une seule dimension, où deux d'entre elles (le passé et le présent) sont confondues en une seule. Le passé est un présent figé, sans futur. Il anéantit le présent à travers deux figures qui envahissent la temporalité : la scène de frayeur et le récit réitératif.

C'est une même scène que les survivants revivent et revoient inlassablement. La mort est passée si près, elle a frappé tellement des leurs, qu'elle reste omniprésente. La poursuite mortelle à travers les champs et les marais reste fixée à tout jamais dans leur mémoire. Revue au présent, revisitée, cette scène devient le présent même. Elle s'insinue dans le regard auquel elle dérobe toute autre vision. Le regard impuissant ne voit qu'elle, face à lui, et l'expérience du génocide persiste tel un roc indissoluble. Le présent est occupé par une scène aveuglante, un point aveugle, dans un regard noyé de larmes ou d'horreur.

Énoncé au présent, le récit réitératif occupe tout l'espace mémoriel. Les mots tentent en vain de comprendre le génocide. « Chez le rescapé, dit Innocent Rwililiza, je crois que quelque chose de mysté-

5. Dorénavant, les références à cet ouvrage seront données entre parenthèses dans le corps du texte.

rieux s'est bloqué au plus profond de son être pendant le génocide. Il sait qu'il ne va jamais savoir quoi. Alors il veut en parler tout le temps. Il y a toujours quelque chose de nouveau à dire et à écouter. Par exemple, quelqu'un qui était à Kibuye et qui raconte comment c'était à Kibuye, et l'autre répond comment c'était à Cyangugu, et ça ne peut jamais finir » (p. 112-113).

Dans ce récit subsistent toujours des zones d'ombre et de sinistres secrets. Beaucoup s'efforcent de connaître « la vérité » sur la disparition des leurs, notamment à l'occasion des *gacaca*. Mais loin de calmer la souffrance, les déclarations des tueurs révèlent douze ans après l'insoutenable, dans le moindre détail.

Quelque chose échappe à la narration et reste indicible. Le récit n'atteint jamais à dire ce dont on le voudrait porteur. D'où sa répétition compulsive. À travers le récit, le présent est pris en otage par la force d'attraction quasi hypnotique que conserve parfois le souvenir traumatique.

Certains retrouvent pourtant, un jour, fragiles et presque effacées des images qu'ils croyaient à jamais perdues. « Je revois de plus en plus la vie d'auparavant, dit Berthe, dans la famille, dans la compagnie des vivants, autour de la maison et sur les sentiers de colline. Il me revient comment la vie m'était profitable au milieu de mes parents et avoisinants. Mais me souvenir plus directement des bons moments d'autrefois n'allège pas ma tristesse » (p. 181). Dix ans après, douze ans après, se souvenir ne console toujours pas.

## HABITER LE RWANDA

Au cœur de l'indicible, au cœur de cette expérience « nue » (Hatzfeld, 2002) s'inscrit un jour ou l'autre un mouvement, une motion, une pulsion à se reconnaître et à s'accepter vivant parmi les vivants. Quand elle cesse de compter le nombre de disparus dans sa propre famille, quand elle pense à celles et ceux, vivants, qui ont besoin d'elle, Esther Mujawayo retrouve la grâce du langage et de l'échange. D'autres encore ont témoigné de ce frémissement qui accompagne la vie et la mémoire retrouvées au-delà du trauma.

Je garde l'espoir dans l'avenir, dit Sylvie, parce que des relations bougent sur les collines, des gens se frôlent timidement. Peut-être, un jour, une cohabitation ou une entraide repasseront entre les familles de ceux qui ont tué et de ceux qui ont été tués (p. 225).

Moi, je vis encore. Si j'ai cette chance, il faut que le plaisir m'emmène à une vitesse calme qui me convienne, ni lente ni excessive. Je regarde le temps aller son train, je ne lui cours pas après, je ne le laisse pas toutefois filer sans mot dire (p. 219).

Réconciliée avec le temps, la mémoire laisse place à un étayage de l'avenir sur le passé.

Souvent, dit Claudine, cultivatrice sur la colline de Rugarama, je me revois jadis, avec papa et maman, avec les frères et sœurs, je pense aux bancs de l'école, aux livres que je caressais du plat de la main, au métier d'enseignante que j'entrevois, et je peine à goûter à la vie. Avant, j'aimais lire les histoires dans les livres. Aujourd'hui le temps ne me vient guère en aide, je n'en trouve plus l'opportunité, et je n'en croise plus le moindre exemplaire. [...] Quand je me trouve trop isolée, au milieu de tristes pensées, je me lève et je me dirige chez les voisins, des enfants non accompagnés comme nous, et nous écoutons des morceaux de théâtre à la radio. Je les apprécie beaucoup. Ça nous fait imaginer des personnages lointains et toutes leurs bagatelles (p. 197). Des « bagatelles », quel joli mot pour désigner la vie imaginée de ces « personnages lointains » : la culture, le livre, le théâtre, et toutes les identifications qui s'y mettent en jeu. Dans le même registre, les mythes fondateurs, les récits d'origine constituent un infini réservoir patrimonial. Une richesse commune, porteuse de réconciliation.

Par le biais de la métaphore, l'espace intérieur s'ouvre au processus de création<sup>6</sup>. Si l'on laisse venir les images, il n'est pas hasardeux de penser que photographeur aujourd'hui le Rwanda, c'est reconstruire son imaginaire. C'est le repeupler. C'est retrouver un regard mobile qui entraîne la dissolution de ce qui s'imposait jusque-là comme une image fixe, immuable, hors temps, hors espace. Le paysage a changé, ce n'est plus le même. Des mouvements s'y font sentir, des signes de reconstruction s'y lisent, des paroles de réconciliation s'entendent. Les photos « révèlent » le Rwanda, elles le (re)découvrent.

Mon souhait le plus vif est de contribuer à reconstituer aujourd'hui, à Kimironko – demain, peut-être ailleurs –, un sol où poser les pieds. Une Maison, un lieu, d'où part le regard vers le paysage étendu, vaste, onduleux, qui est celui des collines rwandaises, pour faire retour sur la psyché, où il compose une fresque vivante comparable aux formes et

6. Il peut être relayé par des artistes, mais aussi par des artisans, qui transmettent leurs traditions : peintures murales ou tissage de nattes végétales sophistiquées. Des dizaines de végétaux étaient utilisés : bambou des forêts, lamelles de papyrus, tiges dépouillées de leur première écorce, éleusine sauvage, roseaux, joncs, écorces de bananier, fibres du ficus, sorgho, raphia du Rwanda...

aux couleurs que découvre émerveillé le jeune enfant. À la découverte du monde, confiant.

Je remercie les thérapeutes et les associations dédiées aux survivants qui prennent chaque jour en charge la détresse d'une population meurtrie. Ils sont les artisans de la reconstruction, de la paix et de la réconciliation, ils m'ont appris à aimer leur pays.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- HATZFELD, J. (2002) [2000], *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris, Points Seuil.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2004), «Toujours en lutte : la justice, un parcours semé d'obstacles pour les victimes de viol au Rwanda», [en ligne], <http://hrw.org/french/reports/2004/rwanda0904/> (page consultée le 12 septembre 2006).
- MUJAWAYO, E., et BELHADDAD, S. (2006), *La fleur de Stéphanie. Rwanda entre réconciliation et déni*, Paris, Flammarion.
- MUKAMABANO, M. (2001), «Rwanda : des étoiles éteintes», *Autodafé*, Denoël, n° 2, automne, p. 33-51.
- QUÉMÉNER, J.M., et BOUVET, E. (1999), *Femmes du Rwanda*, Paris, Catleya éditions.
- WOLF, C. (1981), *Aucun lieu. Nulle part*, Bibliothèque allemande, P.O.L., Paris, Hachette.

*This page intentionally left blank*



*Lophophore*. Huile sur toile, 30 × 30 cm.



*This page intentionally left blank*

# Justice réparatrice et *gacaca* : la création d'un lieu de parole<sup>1</sup>

*Marie-Claude Côté*  
*Dany Rondeau*

## RÉSUMÉ

La justice réparatrice favorise la prise de parole par les victimes, les agresseurs et la communauté dans laquelle une agression est survenue. Les tribunaux *gacaca* rwandais, créés suite au génocide des Tutsi en 1994, semblent se présenter comme une forme de justice réparatrice. Dans cet article, les auteures analysent les rôles et fonctions des *gacaca*, identifient les éléments de convergence et de divergence par rapport au concept de la justice réparatrice, afin de montrer les limites et la contribution des tribunaux *gacaca* et de la justice réparatrice dans la reconstruction de la société rwandaise.

## INTRODUCTION

La mise en discours d'un génocide requiert des lieux où la parole des victimes et des survivants peut être entendue publiquement. Le tribunal est un de ces lieux. Si certains témoignages oraux ou écrits ont, dans d'autres contextes, une finalité principalement cathartique et

---

1. Cet article a été produit dans le cadre d'un financement accordé à la professeure Dany Rondeau et provenant du Fonds institutionnel de recherche de l'Université du Québec à Rimouski et du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture pour un projet de recherche intitulé Contribution des éthiques narrative, discursive, reconstructive et dialogale à la réconciliation nationale. Le cas des commissions de vérité et de réconciliation.

thérapeutique, la parole prise devant une cour de justice sert une fin juridique : identifier les coupables, punir, réparer. Au Rwanda, dans le but de désengorger les prisons et les cours de justice conventionnelle, on a institué des tribunaux *gacaca*, une instance juridique qui constitue un amalgame de justice traditionnelle et de justice moderne. Un trait intéressant de ces tribunaux réside dans le fait que l'habitude de l'approche procédurière des tribunaux conventionnels se trouve modulée par un processus plus souple d'expression et d'écoute de la parole.

Ce texte veut montrer que les tribunaux *gacaca* s'apparentent à une forme de justice dite réparatrice axée sur l'expression de la parole et sur l'écoute et que, pour cette raison, ils s'inscrivent dans une perspective de réconciliation. Dans un premier temps, nous examinons la nature, le rôle et le fonctionnement des tribunaux *gacaca* au Rwanda ainsi que le contexte de leur émergence. Puis, nous définirons brièvement la notion de justice réparatrice et ses finalités dans le but de voir en quoi on peut dire que les tribunaux *gacaca* relèvent d'une justice réparatrice et en quoi ils s'en distinguent, sous l'angle de la parole laissée aux victimes du génocide.

## LES TRIBUNAUX GACACA

Le Rwanda a vécu un génocide en 1994, où les Tutsi et les Hutu modérés ont été massacrés systématiquement, souvent par des gens qu'ils connaissaient. Depuis, les victimes survivantes côtoient certains auteurs de ces crimes, leurs complices — actifs ou silencieux lors des événements —, ainsi que des Rwandais exilés à l'étranger à la suite des différents massacres de Tutsi qui ont marqué l'histoire du Rwanda depuis son indépendance, et revenus après le génocide. Dès lors, comment vivre ensemble ? Comment reconstruire une société dans ces circonstances ? Faut-il privilégier la réconciliation, la punition, ou l'oubli<sup>2</sup> ? Le Rwanda a refusé d'oublier. Il a plutôt décidé de rendre justice. À côté du Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR), le gouvernement rwandais, fort des cinq juges et quelque cinquante avocats restants dans le pays après le génocide, a décidé de juger individuellement chacun des 125 000 prisonniers que contenaient les prisons rwandaises (Wierzyńska, 2004 : 1955). Devant l'énormité de la tâche, il promulgue en 2001 la *Loi organique portant organisation*,

2. Cette phrase est directement inspirée du titre de l'article de L.S. Graybill (2004), « Pardon, punishment, and amnesia: three African post-conflict methods », *Third World Quarterly*, vol. 25, n° 6, p. 1117-1130.

*compétence et fonctionnement des juridictions gacaca*, instituant les juridictions *gacaca*<sup>3</sup>, une version modernisée des tribunaux *gacaca* traditionnels qui font partie de la justice traditionnelle communautaire rwandaise de résolution de conflits. *Gacaca* (prononcer « ga-cha-cha ») signifie « herbe » en kinyarwanda (Tiemessen, 2004 : 60 ; Rose, 2005 : 921). Cette appellation vient du fait que traditionnellement les juges (personnes intègres et aînés), les agresseurs, la victime, les témoins et la communauté se rencontraient sur l'herbe et discutaient de l'agression présumée. Chaque partie intervenait pour dire ce qu'elle connaissait des faits, ce qu'elle en avait vu et ce qu'elle en pensait. Puis des discussions avaient lieu et une décision était rendue.

Les juridictions *gacaca* créées par la loi organique de 2001 ont institué une autre forme de *gacaca*, qui amalgame des notions de droit international au respect de la structure traditionnelle des tribunaux communautaires. Des différences importantes distinguent toutefois les juridictions *gacaca* « modernes » des tribunaux *gacaca* traditionnels. Les *gacaca* modernes s'appuient sur un processus semi-juridique très structuré qui relève de la Cour suprême, et leur structure est imposée au niveau national, même si elle se déploie au niveau local. Contrairement aux tribunaux traditionnels, la peine d'emprisonnement est rendue possible. Finalement, alors que, dans les *gacaca* traditionnels, les cas jugés sont de nature civile et non criminelle, la raison d'être des *gacaca* modernes est de juger les coupables de crimes de génocide (Sarkin, 2000 : 118-120 ; Wierzyńska, 2004 : 1956-1957 ; Oomen, 2005 : 903-904).

Les juridictions *gacaca* constituent l'unique forum dans lequel les tensions interethniques et politiques peuvent être exprimées et discutées de manière relativement ouverte et constructive (Wierzyńska, 2004 : 1939). Cela tient entre autres au fait que si le processus est centré sur la victime, toutes les parties impliquées participent activement en prenant la parole devant un auditoire et en donnant leur version des événements. Les visées de vérité, de pardon et de réconciliation sont au cœur des *gacaca*. De plus, l'implantation locale et communautaire des juridictions *gacaca* fait que le crime est jugé dans la communauté où il a été perpétré. Finalement, diverses formes de compensation sont prévues. Ces facteurs font partie des caractéristiques de ce qu'on appelle la justice réparatrice. Bien que celle-ci n'ait pas été pensée à

3. Le terme exact pour les *gacaca* « modernes » est *inkiko-gacaca* (« juridiction-gacaca ») (Honeyman et al., 2004 : 5). Pour le détail du processus et de la structure pan-nationale des *gacaca*, voir Uvin et Mironko (2003 : 224-226) ; Uvin (2004 : 147-148) ; Oomen (2005 : 902-903).

l'origine pour les crimes de masse, elle offre une alternative à la justice conventionnelle qui semble convenir davantage aux visées de reconstruction sociale des pays qui sortent d'un génocide ou d'un épisode de crimes de masse. C'est pourquoi on la retrouve à la base du processus de plusieurs commissions de vérité et de réconciliation. Examinons maintenant d'un peu plus près cette notion de justice réparatrice.

## LA NOTION DE JUSTICE RÉPARATRICE

La justice réparatrice est un concept difficile à définir si on tente de le faire à partir de la diversité de ses manifestations. Beaucoup de pratiques s'en arrogent le titre mais aucune ne regroupe tous les éléments de la justice réparatrice (Zehr et Mika, 1998 : 48). Marshall (1999 : 5) en a proposé une définition souvent reprise : « Restorative Justice is a problem-solving approach to crime which involves the parties themselves, and the community generally, in an active relationship with statutory agencies. » La justice réparatrice vise à rétablir un équilibre rompu dans une perspective curative à l'endroit des victimes, des agresseurs et de la communauté dans son ensemble qui se trouve ébranlée par le crime ou le méfait. Cette insistance sur le « rétablissement » d'un équilibre rompu explique pourquoi la justice réparatrice est perçue comme un engagement qui implique toutes les parties concernées et qui les convie à regarder vers l'avant, à considérer les répercussions qu'un geste peut avoir pour l'avenir. Il y a donc engagement des parties envers l'avenir (Llewellyn et Howse, 1999).

Bien que la justice réparatrice soit souvent présentée comme un concept juridique nouveau datant des années 1970, développé et appliqué initialement dans les pays anglo-saxons, généralement pour les délinquants juvéniles et les autochtones, il s'agit en fait d'une ancienne notion qui existait dans les justices traditionnelles des sociétés occidentales pré-modernes. On la retrouve très présente dans le droit anglais au moins jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle (Zedner, 1994 : 231 ; Daly, 2004 : 93). Cette origine est toutefois partiellement oubliée, et de nos jours on insiste plutôt sur ses similitudes avec les justices autochtones, notamment celle des Maoris en Océanie et des Amérindiens d'Amérique du Nord<sup>4</sup>, ainsi que sur l'apport que ces traditions peuvent apporter à la justice dans les sociétés occidentales.

4. Au Canada, la justice réparatrice se retrouve principalement dans les cas de délinquance juvénile ou dans les communautés autochtones. L'exemple du cercle de guérison holistique de la Communauté des Premières Nations de Hollow Water est l'un des plus connus et des mieux documentés. Voir à cet effet Ross (1993) ; Jaccaud (1999) ; Service correctionnel du Canada (2003) ; Bushie (n.d.).

La justice réparatrice se distingue de diverses manières de la justice plus conventionnelle. Dans un État de droit, le système pénal est conçu autour de la justice dite punitive qui favorise la peine, le châtement, l'emprisonnement. Il faut une preuve « hors de tout doute raisonnable », une exigence qui requiert un système de justice coûteux, une procédure qui peut être longue et qui laisse toute la place aux experts. Ce système exclut souvent les victimes et contribue parfois à éluder la responsabilité des auteurs du crime en laissant les avocats, procureurs et juges négocier et déterminer la faute et la réparation (Dzur et Olson, 2004 : 91-92). En étant orientée vers les offenseurs et la faute, la justice punitive néglige les besoins des victimes, la réintégration des agresseurs ainsi que les traces émotionnelles laissées par le crime dans la communauté ; laquelle est souvent la même pour la victime, l'agresseur et leurs proches (Llewellyn et Howse, 1999 ; Marshall, 1999 : 6-7 ; Morris, 2002 : 603-604 ; Dzur et Olson, 2004).

L'intérêt actuel pour la justice réparatrice apparaît en réponse à ces critiques. Alors que la justice punitive conçoit le crime comme « une infraction commise contre l'État », la justice réparatrice considère plutôt le crime comme « une atteinte à des personnes et à des relations et une perturbation de la paix de la collectivité » (Ministère de la Justice du Canada, cité par le Réseau pour la résolution de conflits Canada, 2003 : 4). Pour rétablir ces interrelations, la justice réparatrice se déroule autour de trois éléments centraux (Llewellyn et Howse, 1999) : des rencontres qui réunissent toutes les parties (victimes, agresseurs, communauté), une participation volontaire, et le récit des faits à la fois par les victimes et par les agresseurs. À travers ce processus, qui vise à redonner aux victimes la dignité qu'elles ont perdue par suite d'une agression, chaque partie y trouve son compte. L'agresseur reconnaît sa responsabilité et les torts qu'il a causés, les répare afin d'être ensuite réintégré dans la communauté. Pour sa part, la victime raconte le mal qui lui a été fait, la peur, la haine, la tristesse qu'elle ressent. La communauté doit ressortir guérie et ressoudée de ce processus. Parce que la justice se réalise dans la communauté même, celle-ci y participe et se transforme dans le processus.

À la base de la justice réparatrice se trouvent donc le récit et l'écoute. Les victimes prennent la parole, peuvent confronter ceux qui les ont attaquées, être écoutées et écouter leurs agresseurs. Ceux-ci écoutent les victimes, ils peuvent aussi argumenter, se défendre ou expliquer pourquoi ils ont agi ainsi. La communauté est aussi impliquée

étroitement. En effet, les agressions reprochées se déroulent dans un contexte social où d'autres personnes existent, et ces personnes participent à la nature et à la signification des gestes (Cohen, 2001 : 227-228), par leur complicité, leur silence, leur action ou leur douleur. Évidemment, ce processus de prise de parole, d'écoute et de responsabilisation est beaucoup plus exigeant que la justice conventionnelle.

Dans un système rétributif, tout ce que le contrevenant aura à faire, c'est de subir son châtiement de façon passive. La justice réparatrice, quant à elle, exige que l'auteur d'un délit cherche activement le rétablissement de la relation. Non seulement le système pénal offre une échappatoire pour les contrevenants, il est également plus facile pour les membres de la société. L'individualisme qui sous-tend la justice rétributive permet de jeter le blâme sur certaines personnes et de les isoler. Cela nous permet de les condamner, et donc d'éviter de reconnaître, d'organiser et de financer les tâches et réformes sociales permettant de remédier à la gravité du crime. En effet, la punition peut inciter l'auteur d'un délit à éviter d'assumer toute responsabilité, parce qu'il peut alors se concentrer sur l'injustice dont il devient victime sous la forme du châtiement (Llewellyn et Howse, 1999).

Tout le contraire se produit dans la pratique de la justice réparatrice. Dans celle-ci, l'agresseur, la victime et les autres personnes de la communauté sont traités en sujets moraux et de droit, en acteurs responsables (Radzik, 2003). En mettant l'accent sur la personne et sa dignité, la reconnaissance de cette dignité, et non sur les droits juridiques de la société, la justice réparatrice procède plus de l'éthique — qui cherche à co-construire un vivre-ensemble — que du juridique.

## **JUSTICE RÉPARATRICE ET CRIMES DE MASSE**

S'il est n'est pas toujours facile d'appliquer la justice, punitive ou réparatrice, à la suite d'un crime individuel, on peut se demander comment rendre justice ou donner un sentiment de justice dans une société qui sort d'une situation de crimes de masse, quand les frontières entre victimes, agresseurs et complices peuvent être floues ou interchangeables. La justice réparatrice, comme la justice punitive, cherche à retrouver l'équilibre qui a été rompu par un acte criminel et elles répondent toutes les deux à une interpellation morale (Llewellyn et Howse, 1999). Mais l'application de l'une ou de l'autre forme de justice ne va pas de soi.

La justice punitive pointe quelques accusés et les témoignages se concentrent exclusivement sur certains événements et le rôle qu'y ont joué les accusés. Pour parvenir à un procès équitable pour les accusés et prouver « hors de tout doute raisonnable » leur culpabilité, il faut la

présence d'un système judiciaire structuré et impartial. Or, dans un pays qui se relève d'une tragédie, les institutions en place sont souvent soit inexistantes, soit inopérantes, soit discréditées par leur participation à la tragédie (Roht-Arriaza et Gibson, 1998 : 845 ; Kiss, 2000 : 75 ; Chapman et Ball, 2001 : 5 ; Huyse, 2004 : 131-137). Et ce, sans parler du fait que les priorités du gouvernement peuvent se trouver ailleurs (établissement d'un climat de sécurité, rétablissement des systèmes de santé et d'éducation, distribution d'eau et de nourriture, etc.).

La notion de justice réparatrice, quant à elle, a été développée dans le cadre de petites communautés et traite de crimes individuels. Lors d'un crime de masse, il y a eu quantité d'agressions sur de multiples personnes perpétrées par plusieurs individus — qui peuvent avoir été agressés eux-mêmes — et les agressions sont survenues en plusieurs endroits où vivent des groupes ayant des valeurs différentes. L'appliquer à des crimes de masse vient en contradiction avec des concepts fondamentaux de la justice réparatrice : une offense, une victime identifiable, un agresseur identifiable et une communauté.

Pourtant, par sa visée de redonner dignité et parole aux gens, la justice réparatrice est une piste pour les sociétés qui se remettent de crimes à grande échelle. L'écoute des souffrances vécues par les victimes ainsi que des motivations et des dilemmes moraux des auteurs de crimes forme la trame d'une mémoire collective des événements. En donnant la parole aux victimes, aux auteurs de crimes et en impliquant activement la communauté — régionale et nationale —, elle dégage un portrait social plus complet des événements : Pourquoi la tragédie est-elle survenue ? Quelles conditions l'ont favorisée ? Comment a-t-elle pu se dérouler ? Qui a fait quoi ? Que faire, que réformer pour que la violence ne se reproduise ?

Au-delà de la théorie, la justice réparatrice se retrouve déjà dans des contextes de société en post-conflit. À ce jour, il y a eu plus de 25 commissions de vérité et de réconciliation nationales (CVR) qui ont été instaurées afin de faire la lumière sur des crimes de masse survenus dans leur pays, et plusieurs d'entre elles ont appliqué des éléments de justice réparatrice. Le paradigme actuel d'une CVR qui a réuni les conditions gagnantes pour la réconciliation, en reprenant explicitement le concept de justice réparatrice, est la CVR d'Afrique du Sud. Plusieurs éléments — même modifiés — de justice réparatrice s'y retrouvent (Leebaw, 2001 : 272-273) : audiences publiques, récits par les victimes et les agresseurs, accent mis sur la réconciliation,



présence des agresseurs et des victimes dans un processus non totalement juridique, aucune peine de prison ou poursuite judiciaire dans les cas acceptés d'amnistie, participation de la communauté via la diffusion des travaux dans les médias.

Dans leur version « moderne », les *gacaca* empruntent également de nombreux éléments à la justice réparatrice<sup>5</sup> : centration sur la victime, place de la parole et des différentes versions des faits, réparation, rôle de la communauté, etc. Néanmoins, plusieurs aspects importants de la justice réparatrice sont absents. Au premier plan, la reconnaissance de la responsabilité des coupables et la demande de pardon aux victimes ne sont pas obligatoires. Ensuite, l'écoute des victimes et des témoins — souvent des femmes — n'est pas toujours respectée, entre autres à cause des tabous. Leur sécurité n'est pas non plus toujours assurée. Puis, ce ne sont pas tous les crimes qui sont assujettis aux *gacaca*. Ceux commis par les forces du FPR en 1994 ou qui sont survenus après le 31 décembre 1994 ne peuvent être jugés ; ce qui de fait confère une impunité à certaines personnes et à certains groupes. Finalement, le rattachement des juridictions *gacaca* à une instance nationale, la Cour suprême, va à l'encontre de l'ancrage et de la motivation communautaires de la justice réparatrice.

Bien que ces critiques soient fondées, il ne faut pas sous-estimer ni surestimer les résultats attendus des *gacaca*. À l'heure actuelle, en août 2006, les premiers tribunaux ont terminé leurs audiences et s'appêtent à rendre leur verdict. Il est trop tôt, que cela concerne l'évaluation des *gacaca* ou la réconciliation post-génocide, pour en évaluer le degré de réussite et son effet sur la réconciliation individuelle et communautaire. Plusieurs facteurs empêchent actuellement de conclure à l'efficacité ou à la réussite des *gacaca*, et laissent planer un doute sur l'influence immédiate et à moyen terme qu'ils auront sur la réconciliation, notamment : la difficulté qu'ont les femmes de recouvrer une certaine estime de soi après avoir été violées souvent à plusieurs reprises, de retrouver le respect des autres et d'obtenir une compensation lors des audiences (Pavon, 2004 ; Uvin, 2004 : 151-152), le nombre peu élevé de juges féminins, la nomination à des postes de juges d'individus connus pour leur rôle lors du génocide, la formation juridique insuffisante enseignée aux juges pour faire face aux nouvelles responsabilités non traditionnelles, le manque de reconnaissance des souffrances imposées, le peu d'aveux de la part des agresseurs et l'impos-

5. Pour un tableau qui résume les points communs, voir Tiemessen (2004 : 62).

sibilité de juger les crimes commis par des Tutsi ou commis après le 31 décembre 1994. On retrouve également ici les mêmes critiques que celles qui sont généralement formulées à l'endroit de la justice réparatrice appliquée aux crimes de masse, dans les commissions de vérité et de réconciliation, par exemple : politisation du processus, imposition d'une vision réconciliatrice nationale et impression d'une justice de victorieux. Ainsi, en ce qui concerne la Commission de vérité et de réconciliation sud-africaine, on constate que la justice réparatrice qui y fut appliquée a ignoré deux éléments importants. D'abord, en n'établissant pas toujours les responsabilités et en n'exigeant ni excuses, ni remords, ni reconnaissance des torts faits à la victime pour octroyer l'amnistie (Leebaw, 2001 : 277). De plus, le processus de réparation a été complètement défaillant. Bien peu d'argent a été remis aux victimes et, le cas échéant, l'argent venait de l'État et non des agresseurs (Leebaw, 2001 : 280-282). Cette dernière difficulté est fréquente et commune à plusieurs pays qui se trouvent en situation de post-conflit, souvent exsangues financièrement et fragiles politiquement. Au plan d'une réparation monétaire, la pauvreté reste le fait d'une majorité de la population, celle-là même qui généralement souffre le plus dans les crimes de masse. Au plan d'une réparation symbolique, est-ce que les victimes retrouvent leur dignité quand les auteurs de crimes ont obtenu une amnistie et conservé leur travail alors qu'elles-mêmes n'ont rien reçu — monétairement et symboliquement ?

Bien entendu, il ne s'agit pas ici de diminuer ou de dénigrer le rôle des *gacaca* et leur influence sur le processus de guérison, mais il serait regrettable de les amplifier par excès d'optimisme ; ce ne serait pas rendre justice aux survivant(e)s et aux communautés, ni favoriser la réconciliation.

## CONCLUSION

La justice réparatrice appliquée aux situations de crimes de masse représente un défi important. Si les impératifs de réconciliation et d'unité nationale risquent parfois de l'emporter sur la réparation économique, sociale et psychologique de la majorité des citoyens, la justice réparatrice offre néanmoins une alternative à la justice conventionnelle qui non seulement peine à s'acquitter de sa tâche, mais qui souvent contrevient aux efforts de reconstruction et de réconciliation exigés par la restauration des États de droit. La somme des récits personnels qui résulte de la place laissée à la parole des personnes permet

de créer une histoire collective, une mémoire commune, et pas seulement l'histoire des vainqueurs ou de l'élite. Jointe à la reconnaissance des torts subis par les victimes, cette mémoire publique, qui provient d'une pluralité de sources, permet de ne pas oublier ce qui s'est passé et les causes des événements, et, il faut l'espérer, d'empêcher la répétition des violences. Elle permet également que s'engage un dialogue posant les bases d'un langage commun menant à une histoire et à une mémoire collectives.

Une des grandes constantes, commune aux commissions de vérité et de réconciliation et aux *gacaca*, est l'espoir immense que suscitent ces institutions. Elles représentent un maillon dans la reconstruction du tissu social, bien qu'elles ne soient pas la fin de ce très lent processus. La réconciliation ne s'impose pas, mais il y a des balises qui en jettent les bases et la justice réparatrice est une de ces balises.

## BIBLIOGRAPHIE

- BUSHIE, B. (n.d.), *Community Holistic Circle Healing : A Community Approach*, [en ligne], Community Holistic Circle Healing, Hollow Water, Manitoba, site Internet de l'International Institute for Restorative Practices (IIRP), [http://www.restorativepractices.org/library/vt/vt\\_bushie.html](http://www.restorativepractices.org/library/vt/vt_bushie.html) (page consultée le 23 janvier 2006).
- CHAPMAN, A.R., et BALL, P. (2001), «The Truth of Truth Commissions : Comparative Lessons from Haiti, South Africa, and Guatemala», *Human Rights Quarterly*, vol. 23, n° 1, p. 1-43.
- COHEN, R.L. (2001), «Provocations of Restorative Justice», *Social Justice Research*, vol. 14, n° 2, p. 209-232.
- DALY, K. (2004), «Restorative justice: The real story», dans D. ROCHE (dir.), *Restorative Justice*, Hants (England)/Burlington (Vermont), Ashgate/Dartmouth, p. 85-109.
- DZUR, A.W., et OLSON, S.M. (2004), «The Value of Community Participation in Restorative Justice», *Journal of Social Philosophy*, vol. 35, n° 1, p. 91-107.
- HONEYMAN, C., HUDANI, S., TIRUNEH, A., HIERTA, J., CHIRAYATH, L., ILLIFF, A., et MEIERHENRICH, J. (2004), «Establishing Collective Norms : Potentials for Participatory Justice in Rwanda», *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, vol. 10, n° 1, p. 1-24.
- HUYSE, L. (2004), «Justice», dans D. BLOOMFIELD, T. BARNES et L. HUYSE (dir.), *La réconciliation après un conflit violent : un manuel*, Stockholm, IDEA, p. 122-145.
- JACCAUD, M. (1999), «Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada», *Criminologie*, vol. 32, n° 1, p. 79-105.

- KISS, E. (2000), «Moral Ambition Within and Beyond Political Constraints : Reflections on Restorative Justice», dans R.I. ROTBERG et D. THOMPSON (dir.), *Truth v. Justice : The morality of Truth Commissions*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, p. 68-98.
- LEEBAW, B. (2001), «Restorative Justice for Political Transitions : Lessons from the South African Truth and Reconciliation Commission», *Contemporary Justice Review*, vol. 4, n° 3-4, p. 267-289.
- LLEWELLYN, J.J., et HOWSE, R. (1999), *La justice réparatrice : cadre de réflexion*, [en ligne], Mémoire préparé pour la Commission du droit du Canada, Ottawa, [http://www.lcc.gc.ca/research\\_project/sr/tj/rp/howse/howse\\_toc-fr.asp](http://www.lcc.gc.ca/research_project/sr/tj/rp/howse/howse_toc-fr.asp) (page consultée le 8 novembre 2004).
- MARSHALL, T.F. (1999), *Restorative justice : an overview*, London, Home Office Research Development and Statistics Directorate.
- MORRIS, A. (2002), «Critiquing the Critics : A Brief Response to Critics of Restorative Justice», *British Journal of Criminology*, vol. 42, n° 3, p. 596-615.
- OOMEN, B. (2005), «Donor-Driven Justice and its Discontents : The Case of Rwanda», *Development & Change*, vol. 36, n° 5, p. 887-910.
- PAVON, B. (2004), «Le Rwanda : dix ans après. Les survivants du génocide font face à un avenir incertain, [en ligne]», *Chronique ONU*, XLI (4), <http://www.un.org/french/pubs/chronique/2004/numero4/0404p63.html> (page consultée le 22 mars 2006).
- RADZIK, L. (2003), «Do Wrongdoers Have a Right to Make Amends ?», *Social Theory & Practice*, vol. 29, n° 2, p. 323-341.
- RÉSEAU POUR LA RÉOLUTION DE CONFLITS CANADA (2003), *La justice réparatrice*, Waterloo, Réseau pour la résolution de conflits Canada/Institute of Peace and Conflict Studies, 4 pages.
- ROHT-ARRIAZA, N., et GIBSON, L. (1998), «The Developing Jurisprudence on Amnesty», *Human Rights Quarterly*, vol. 20, n° 4, p. 843-885.
- ROSE, L.L. (2005), «Orphans' Land Rights in Post-War Rwanda: The Problem of Guardianship», *Development and Change*, vol. 36, n° 5, p. 911-936.
- ROSS, R. (1993), *Duelling Paradigms? Western Criminal Justice versus Aboriginal Community Healing*, [en ligne], <http://www.usask.ca/nativelaw/publications/jah/ross.html> (page consultée le 23 janvier 2006).
- SARKIN, J. (2000), «Promoting Justice, Truth and Reconciliation in Transitional Societies : Evaluating Rwanda's Approach In the New Millennium of Using Community Based Gacaca Tribunals To Deal With the Past», *International Law FORUM du Droit International*, vol. 2, n° 2, p. 112-121.
- SERVICE CORRECTIONNEL DU CANADA (1997, mis à jour en 2003), *Délinquants sexuels autochtones : allier la guérison spirituelle au traitement cognitivo-comportemental. IV. Programmes destinés aux délinquants sexuels, 2. Cercle holistique de guérison, Première Nation de Hollow Water, Manitoba*, [en ligne], Gouvernement du Canada, [http://www.csc-scc.gc.ca/text/pblct/sexoffender/aboriginal/aborigine-05\\_f.shtml](http://www.csc-scc.gc.ca/text/pblct/sexoffender/aboriginal/aborigine-05_f.shtml) (page consultée le 23 janvier 2006).
- TIEMESSEN, A.E. (2004), «After Arusha : Gacaca justice in Post-Genocide Rwanda», *African Studies Quarterly*, vol. 8, n° 1, p. 57-76.

- UVIN, P., et MIRONKO, C. (2003), «Western and Local Approaches to Justice in Rwanda», *Global Governance*, vol. 9, n° 2, p. 219-231.
- UVIN, P. (2004), «Les tribunaux *gacaca* du Rwanda», dans D. BLOOMFIELD, T. BARNES et L. HUYSE (dir.), *La réconciliation après un conflit violent : un manuel*, Stockholm, IDEA, p. 146-153.
- WIERZYNSKA, A. (2004), «Consolidating Democracy Through Transitional Justice: Rwanda's Gacaca Courts», *New York University Law Review*, vol. 79, n° 5, p. 1934-1969.
- ZEDNER, L. (1994), «Reparation and Retribution : Are They Reconciliable?», *Modern Law Review*, vol. 57, p. 228-250.
- ZEHR, H., et MIKA, H. (1998), «Fundamental Concepts of Restorative Justice», *Contemporary Justice Review*, vol. 1, p. 47-55.



*Danseur*. Huile sur toile, 70 × 100 cm.

*This page intentionally left blank*

# Le récit judiciaire de l'anéantissement : la force des mots du droit pour transmettre le génocide<sup>1</sup>

*Muriel Paradelle*

## RÉSUMÉ

Le crime de génocide, en raison de sa nature, appelle, plus que tout autre crime, une réponse judiciaire, alors même que la justice ne parvient pas à y répondre adéquatement. Témoignent de cette importance de la justice les demandes de jugement inlassablement reconduites, parfois plusieurs dizaines d'années après le crime, par toutes les victimes de génocide, quels que soient les lieux, les époques, les contextes spécifiques à chacun d'eux. Que disent dès lors du génocide le droit, le jugement, le juge que ne disent pas l'historien, le sociologue, le philosophe, le politologue... lorsqu'ils reconnaissent l'existence d'un génocide ? Dans le cadre de cet article, il s'agira de montrer pourquoi

- 
1. Ce travail doit beaucoup à l'ouvrage remarquable d'Antoine Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice pénale internationale*, Paris, Odile Jacob, 2002. Sa lecture m'a permis, en effet, de mieux saisir la portée politique, sociale, historique, morale et psychologique de l'intervention de la justice après des crimes de la nature, de l'ampleur et de la gravité d'un génocide, et, partant, de prendre la mesure aussi du rôle essentiel qu'elle est amenée à jouer dans un processus de reconstruction. Je tiens toutefois à préciser que ma réflexion se situe ici dans le contexte spécifique d'une société aux prises avec une situation post-génocidaire uniquement.



et comment le jugement constitue bien ce récit et cette mémoire judiciaire de l'anéantissement, tout à la fois uniques et essentiels.

## INTRODUCTION

Le Tribunal suprême polonais accuse Rudolf Hoess, en tant que commandant du camp de concentration d'Auschwitz, de « *la mort : b*) d'environ 4 000 000 de personnes, principalement des Juifs amenés au camp par fourgons en provenance de différents pays en vue d'une extermination directe [...] » (Hoess, 1959 : 10-11). À lire un tel chef d'accusation, le lecteur ne peut que faire le constat – amer – de l'impuissance de la justice à se saisir d'un tel crime, celle-ci eût-elle même la possibilité, comme ce fut le cas pour la justice polonaise en ce 4 avril 1947 de prononcer une peine aussi radicale et définitive que la peine de mort<sup>2</sup>. Que vaut en effet une vie d'homme contre celle de quatre millions de personnes, hommes, femmes, enfants, vieillards qui furent gazées, brûlées et dont les cendres furent répandues dans les champs pour servir de terreau à la fantasmagorie d'un Reich qui devait durer mille ans ? Les limites et défaillances de la justice sont à la mesure de la démesure du crime, car à un crime inhumain il n'est possible de répondre que par une justice trop humaine, elle, pensée et organisée pour appréhender des comportements certes déviants, mais dont la déviance demeure dans des proportions « raisonnables ».

Et pourtant, s'agissant d'un crime de l'ampleur, la gravité et la nature d'un génocide, il appert que la justice a un rôle primordial à jouer dans la reconstruction individuelle et collective des sociétés au sortir d'une situation génocidaire. Un rôle qu'aucune autre instance publique ou privée ne peut assumer à sa place, car aucune autre instance, ni publique ni privée, ne peut se prévaloir de son statut — statut d'autorité légitime qui dit la norme —, non plus que de la force de ses mots et catégories — les mots et catégories du droit qui disent une normativité ayant force de loi.

Témoignent de ce rôle et de cette place particuliers qu'occupe la justice dans les mécanismes de sortie du génocide<sup>3</sup> les demandes de jugement inlassablement reconduites, parfois plusieurs dizaines d'années après le crime, à l'exemple aujourd'hui du Cambodge. Devant la récurrence de ces attentes, une question s'impose alors au chercheur : pourquoi cette demande de justice que l'on retrouve iden-

2. Rudolf Hoess fut pendu à Auschwitz.

3. Sortie concrète et immédiate dès après les faits, sortie symbolique longtemps après les faits.

tiquement exprimée de la part de toutes les victimes de génocide, quels que soient les lieux, les époques, les contextes spécifiques à chacun d'eux, et alors même qu'on la sait bien souvent impossible à exaucer en raison du trop grand nombre de coupables et du nombre encore plus grand de victimes ? Que disent le droit, le jugement, le juge que ne disent pas l'historien, le sociologue, le philosophe, le politologue, l'homme d'État ou d'Église lorsqu'ils reconnaissent l'existence d'un génocide ? Quelle est la portée du dire de justice qui donne à son expression une force politique, sociale et symbolique à nulle autre pareille ? En d'autres termes, quel récit du génocide construit la justice ? Que transmet spécifiquement du crime le jugement et quelle place occupe-t-il dans la chaîne de sa transmission ? Quelle mémoire du génocide permet-il de construire et pourquoi celle-ci est-elle perçue et vécue comme essentielle et unique, tant au niveau individuel des victimes, qu'au niveau collectif du groupe social appelé à se relever d'un tel crime ?

C'est à ces questions que nous allons chercher à répondre dans le cadre de ce travail. Il s'agira pour nous de montrer pourquoi le jugement constitue bien ce récit et cette mémoire judiciaires de l'anéantissement tout à la fois uniques et essentiels. Une unicité et une essentialité qui renvoient, pour leur part, et principalement, à la manière dont la justice reconnaît le crime dans les valeurs, catégories et procédures socialement partagées du droit, ce qu'elle dit de lui et comment elle le dit, ce qu'implique sa reconnaissance judiciaire par une autorité seule habilitée à condamner.

## **LA QUALIFICATION PÉNALE CONTRE LA BANALISATION DU RECOURS AU TERME DE GÉNOCIDE**

Parler de la contribution de la justice à la mémoire judiciaire de l'anéantissement suppose au préalable la reconnaissance de celui-ci ; ce n'est qu'à partir de cette reconnaissance qu'une telle mémoire pourra en effet se sédimenter. Or, c'est ici déjà, c'est ici surtout, que le jugement prend toute sa force décisive et spécifique. C'est dans l'acte de reconnaissance du crime pour ce qu'il est et non pas pour ce que ses auteurs ont cherché à faire croire qu'il était, et surtout dans la manière dont le droit opère cette reconnaissance que le jugement se démarque des autres discours sociaux portant sur le même évènement, celui de l'historien, du politologue, du sociologue, de l'homme d'État ou d'Église. Il acquiert de fait une portée dont il est le seul à pouvoir se

prévaloir et qui réside pour l'essentiel dans la procédure de qualification pénale du crime.

### **La qualification pénale de génocide ou la nécessaire réunion des éléments constitutifs du crime**

La qualification pénale, en effet, consiste de la part du législateur à incriminer un comportement déviant en vue d'en organiser la poursuite et la sanction, puis, de la part du juge, à vérifier que la qualification retenue dans l'acte d'accusation est pertinente. La procédure de qualification renvoie dès lors au principe de la légalité des délits et des peines, aux termes duquel nul ne peut être poursuivi ni sanctionné sans qu'un texte de loi n'ait, au préalable, incriminé le comportement déviant et prévu une peine venant le sanctionner<sup>4</sup>. Ce principe suppose que la loi qui autorise les poursuites fasse le détail de ladite infraction en énumérant les éléments qui la constituent. Ce n'est que lorsque les éléments constitutifs du crime sont réunis que celui-ci est reconnu pour ce qu'il est et que son auteur peut être légalement poursuivi.

La tâche du juriste consiste dès lors, prioritairement, à opérer cette qualification qu'il réalise au terme d'un minutieux travail de taxinomie. Dès lors que la qualification pénale est validée au cours du procès par le jeu des preuves, elle emporte une reconnaissance du crime dont l'autorité, appréciée en termes de contestation possible, dépasse de loin tous les autres types de reconnaissance. La raison de ce surcroît d'autorité est à rechercher dans la logique même du fonctionnement du droit, pour lequel aucun terme ni concept juridique n'est et ne peut être employé à mauvais escient. En droit, en effet, il n'est, en principe, jamais possible de tomber dans le travers de la banalisation de l'usage des mots — même si le juriste n'est pas à l'abri d'une mauvaise qualification —, puisque l'on opère toujours dans les termes et catégories du droit, qui sont seuls valides et qui, tous, doivent être vérifiés par le juge avant d'être retenus.

4. Ce principe a pour finalité d'empêcher les autorités d'un État de poursuivre et de condamner arbitrairement un individu sur la base d'une infraction qui n'existait pas au moment des faits et qu'il ne pouvait donc savoir être en train de commettre. Dans une telle situation, en effet, non seulement il viendrait à manquer l'élément intentionnel nécessaire à la constitution de l'infraction, lequel consiste dans la volonté manifestée par son l'auteur de commettre celle-ci, mais encore se trouverait dépourvu de pertinence le principe juridique selon lequel nul n'est sensé ignorer la loi, et qui suppose, pour être pertinent, qu'une loi existe au préalable dont la connaissance s'imposerait alors à tous.

Ainsi s'agissant du crime de génocide<sup>5</sup>, le juge ne retiendra la qualification de « génocide » qu'une fois attestée la réunion de ses trois éléments constitutifs : l'élément légal (son incrimination par un texte de loi), l'élément matériel (les actes qui concrétisent le crime et qui sont en l'espèce l'assassinat, la déportation, la torture, les violences sexuelles, la privation des droits et libertés...<sup>6</sup>), et l'élément intentionnel, lequel suppose ici la prise en compte, non seulement de la volonté de commettre le crime, mais encore — et cela est inusité en droit pénal — du mobile criminel, lequel réside dans l'intention de détruire en tout ou partie le groupe cible. Ce n'est que lorsque les éléments constitutifs du crime sont effectivement réunis et prouvés que l'on peut parler de génocide et poursuivre sous cette qualification les auteurs des actes commis. Ce faisant, nous sommes loin ici de l'usage facile, dramatique, imprudent ou calculé du terme, que le juriste ne saurait jamais employer « à la légère ».

La raison de cette prudence dans le recours aux concepts juridiques tient pour l'essentiel au fait que les mots et catégories du droit, lorsqu'ils sont utilisés par les instances judiciaires, produisent effectivement des effets juridiques. Lorsque le juge emploie le terme « génocide », celui-ci n'a pas la même portée que lorsqu'il est le fait de l'historien, du politologue ou du sociologue, parce que justement lui, et lui seul, emporte qualification pénale. Or celle-ci a pour conséquence : 1) de reconnaître les faits comme étant constitutifs d'un crime au sens du droit ; 2) d'identifier des culpabilités, d'établir des innocences, de reconnaître des victimes ; 3) de tirer les effets juridiques d'une telle reconnaissance, à savoir la condamnation, la sanction et la réparation. En ce sens, le langage du droit est un langage dit « performatif » : de son énoncé découlent des conséquences juridiques immédiates et concrètes à partir de la reconnaissance d'une réalité qu'il fait advenir. Les morts, le sang, la torture, la terreur, la faim, l'humiliation ne deviennent juridiquement des actes constitutifs d'un génocide qu'à partir du moment où le juge les a reconnus comme tels. Avant leur qualification pénale, ils n'étaient pas des actes génocidaires, et le juge leur aurait-il dénié cette nature, qu'ils auraient constitué autre chose

5. Le concept même de « génocide » a été forgé par un juriste américain, Raphaël Lemkin, en 1945, pour rendre compte de la Shoah. En ce sens, il est totalement un produit du droit, qui renvoie à des critères précis de qualification pénale.
6. Voir pour l'énumération complète des actes matériels constitutifs du crime de génocide les dispositions de l'article 2 de la *Convention sur la prévention et la répression du crime de génocide* du 9 décembre 1948, dont les termes ont été repris dans les Statuts du TPIY, TPIR et de la CPI.

qu'un génocide. En ce sens, « le discours [juridique] a le pouvoir de produire de l'apparition ou de la disparition. [...] Si la question de la qualification est importante [...], c'est parce que, de la réponse qu'on lui apporte dépend [...] l'apparition ou la disparition des coupables » (Tévanian, 2006 : 1<sup>re</sup> partie, 2). On a d'ailleurs pu mesurer la force des mots du droit lors des massacres de masse commis au Rwanda au printemps 1994, devant la prudence extrême dont ont fait preuve certains États, lorsqu'il s'est agi de qualifier lesdits massacres. Soucieux de ne pas user banalement (!) du terme « génocide », lequel, employé dans son acception juridique, s'alourdit d'obligations légales — prévention, intervention pour les États membres de la *Convention sur la prévention et la répression du crime de génocide* —, les porte-parole de ces États ont préféré parler de « conflits ethniques », voire de « guerres tribales » à relents archaïques. Il est évident qu'en l'espèce tous avaient conscience de ce qu'en droit il vaut mieux employer précautionneusement certains mots.

Dès lors, si le terme de « génocide » peut être effectivement banalisé par les médias ; s'il peut être instrumentalisé par certains pouvoirs et autres groupes de pression, que ce soit pour porter le discrédit sur un adversaire ou forcer à réagir une communauté internationale souvent réticente à intervenir, il ne l'est jamais par le droit. Lorsque le juge qualifie un crime de masse de « génocidaire », c'est que celui-ci a passé avec succès le test des critères juridiques de la qualification pénale ; en conséquence il ne saurait jamais être taxé d'une quelconque complaisance.

Toutefois la portée du discours judiciaire sur le génocide ne réside pas seulement dans les effets juridiques de la qualification pénale ; elle est également à rechercher dans la manière dont le jugement établit la réalité du crime ; en d'autres termes, dans le type de récit qu'il construit.

### **Le jugement, un récit questionné et attesté du crime : Le jeu des preuves**

Le récit du crime produit par le jugement est, en effet, un récit critique des faits, et non le compte rendu de la seule version des victimes sur ce qu'elles ont vécu et subi. Le prétoire n'est pas la caisse de résonance de la seule voix des victimes<sup>7</sup>, dans la mesure où le jugement est

7. Même s'il est fait une grande place à celle-ci ainsi que l'atteste le grand nombre de victimes rescapées appelées à la barre des témoins lors des procès pour génocide.

le produit de la rencontre des différentes versions du crime, celle de l'accusé comme celle des victimes et des témoins appelés à prendre la parole. En ce sens, le procès est « une instance d'internarrativité pouvant accueillir plusieurs récits » ; ce qu'il met en scène, c'est du « *dis-sensus* » (Osiel, 2006 : 8), au moins au niveau de la reconstitution et de l'interprétation des faits. Le procès repose en effet sur le principe du contradictoire. Le juge, lors des audiences, est amené à questionner les différents protagonistes, à écouter leurs compréhensions opposées de ce qui s'est passé. En d'autres termes, le juge entend à charge (dans le sens de l'accusation) et à décharge (dans le sens de la défense) pour chacun des chefs d'accusation retenus à l'encontre de l'accusé<sup>8</sup>. Par ailleurs, en vertu du principe juridique « *unus testis, nullus testis* » (« un seul témoin n'est pas un témoin »), tous les témoignages entendus doivent être corroborés avant de pouvoir être retenus au titre de la preuve. En ce sens, le témoignage en justice est une parole sous conditions, policée par des règles procédurales qui la contraignent. Son objectif est de convaincre le juge car il n'est pas entendu comme récit de vie, mais bien comme moyen de preuve.

L'application de ces règles de procédure et le respect du jeu judiciaire ne sont d'ailleurs pas vécus sans douleur par ces dernières, dont la parole est questionnée, mise en doute, poussée à la contradiction, dont le souvenir est talonné par l'oubli de la précision des faits (dates, lieux, détails) et le vécu nié. Le critère de vérité qui intervient dans l'appréciation de la recevabilité des moyens de preuve et « qui ne joue pas obligatoirement pour le récit autobiographique, a pour conséquence de placer les témoins en position de ne pas être crus, voire d'être accusés de mensonge » (Waintrater, 2003 : 25). À la différence du témoignage littéraire, le témoignage judiciaire relève, en effet, d'une parole interrogée, mise en doute, sommée de s'expliquer de manière détaillée et précise, parce que c'est une parole qui, si elle est retenue, va produire des effets juridiques lourds. Témoigner en justice se fait d'ailleurs sous serment. « Ce n'est donc pas seulement raconter, mais s'engager et engager son récit devant les autres » (Waintrater, 2003 : 25).

---

8. Il se doit d'ailleurs de faire montre d'un souci particulier s'agissant du respect des droits de ce dernier, afin de combattre le reversement insidieux de la présomption d'innocence, toujours susceptible de basculer lorsque l'on a affaire à des crimes de cette ampleur. De fait, le génocide ayant fait des centaines de milliers de morts et impliqué un très grand nombre d'exécutants, il est très facile de substituer à la présomption d'innocence une présomption de culpabilité. La justice doit donc toujours rester vigilante à ne pas tomber dans ce piège.

À cet égard, la dureté de l'épreuve vécue par les victimes-témoins est à la mesure de l'horreur de ce qu'elles ont subi et l'une des difficultés de la justice est, justement, de parvenir à dépasser cette horreur pour officier dans les règles usuelles de la conduite d'un procès équitable. Or, celles-ci commandent de faire droit aussi à la parole de l'accusé, y compris lorsque son propos présente des relents de négationnisme. Il est essentiel ici, en termes de crédibilité et de légitimité de la justice, de ne pas tomber dans la révérence sans condition du témoignage, aussi douloureux soit-il, de la victime. En d'autres termes, il s'agit de traiter également la victime et l'accusé, même lorsque cette égalité peut paraître intolérable. « Traiter un Maurice Papon<sup>9</sup> comme s'il était innocent, ce que réclame les règles du procès, devient insupportable à certaines parties civiles. Cette simple hypothèse fait horreur : douter — ne serait-ce que méthodiquement — de la culpabilité de Papon est déjà perçu comme une insulte à la mémoire des victimes, car elle revient à mettre en cause la véracité de leurs propos, quant à ce qu'elles disent et ce qu'elles ont vécu » (Garapon, 2002 : 168). Pourtant, c'est dans la parole questionnée aussi de la victime et celle entendue en dépit de tout de l'accusé que réside une grande part de l'autorité du récit judiciaire du crime. C'est parce qu'elle peut se réclamer de l'une ET de l'autre que la justice a, de fait, le pouvoir de se positionner véritablement en tiers : le tiers de justice. Le récit qu'elle construit alors du crime se pare d'une certaine objectivité — sinon toujours d'une objectivité certaine — par opposition à la parole toujours subjective du témoin-rescapé ou de l'accusé. Son autorité, sa crédibilité, sa portée découlent de cette objectivité.

Mais si le dire de justice est une parole de restitution du crime, il n'en est qu'une restitution tronquée qui ne retient des faits que ceux qui ont été attestés au moyen d'un système de preuves recevables juridiquement, et dont le caractère partiel est tout à la fois constitutif de sa limite comme de sa force appréciée en termes de certitude. Non pas que la preuve judiciaire ne puisse être contestée — loin s'en faut —, mais le système qui organise sa recevabilité en cautionne aussi sa crédibilité. Le récit juridique est un récit prouvé, ce qui, au regard de la reconnaissance du crime, le dote d'une force sociale et politique cer-

9. Maurice Papon était le secrétaire général de la Gironde en France durant l'occupation et responsable, à ce titre, de tout ce qui concernait les affaires juives. En octobre 1997, il fut traduit en justice devant la Cour d'assises de la Gironde, pour complicité de crime contre l'humanité en raison de son rôle dans l'arrestation et la déportation de 1 700 Juifs bordelais, dont 225 enfants, entre juin 1942 et août 1944. Il fut condamné à 10 ans de réclusion criminelle.



taine. C'est donc une parole « testée », « éprouvée », et non prise « pour argent comptant », qui résulte du procès, même si par le jeu des règles et de la logique procédurales, c'est une parole corsetée et, par là même, parfois biaisée. La force du droit réside en grande partie dans le fait pour lui de fonctionner autant que faire se peut sur des certitudes.

Des certitudes, toutefois, qui n'adviennent qu'au terme du procès, jamais durant son déroulement. En effet, et là aussi réside la portée du jugement, il s'agit d'une parole dont le contenu demeure aléatoire jusqu'au dénouement final, celui du prononcé du verdict. Par le jeu des preuves, seuls sont sanctionnés les faits légalement prouvés et rattachés à la personne de leur auteur, ce qui revient à admettre que les faits non attestés selon un mode de preuve recevable en justice seront écartés du débat, alors même qu'ils se sont effectivement produits. Il résulte de cette logique judiciaire que l'issue du procès n'est jamais donnée à l'avance et qu'il existe un véritable aléa, dont l'expression la plus douloureuse pour les victimes et la plus odieuse au regard du crime est l'acquiescement faute de preuve, charges insuffisantes ou encore, pour reprendre l'expression utilisée par les juges nord-américains, pour absence de culpabilité « en dehors de tout doute raisonnable ». Mais si une telle décision est effectivement vécue par les rescapés d'un génocide comme « une “seconde mort”, le déni de ce qu'ils ont vécu » (Garapon, 2002 : 174) ; si elle s'apparente à « un second outrage porté non plus par l'agresseur, mais par l'institution elle-même » (Garapon, 2002 : 174) ; et s'il est extrêmement difficile de faire comprendre aux victimes que « la condamnation a une signification, [là où] l'acquiescement n'en a aucune, si ce n'est de constater l'absence de charges suffisantes » (Garapon, 2002 : 174), force nous est de relever que la portée du jugement ne serait pas la même si l'issue du procès était connue à l'avance. Celui-ci ne serait plus alors qu'un simple jeu de scène, amputé d'une grande partie de sa valeur symbolique, politique et sociale.

Ce faisant, le discours juridique a seul le pouvoir, la compétence et l'autorité d'ériger le génocide en crime au sens pénal du terme, tout comme il aurait le pouvoir, la compétence et l'autorité de le nier dès lors que les juges ne retiendraient pas comme probants les moyens de preuves apportés. Aussi rejoignons-nous Hélène Piralian, lorsqu'elle affirme que « les reconnaissances qui ne passent pas par la justice restent des reconnaissances purement éthiques » (Piralian, 1994 : 37), car seul le jugement peut inscrire le génocide dans l'Histoire en tant que



crime juridiquement reconnu, tout comme seule la reconnaissance judiciaire du crime est à même d'emporter une condamnation effective de celui-ci à travers la condamnation de ses auteurs.

### **L'accusation de génocide ou la qualification pénale d'une transgression suprême**

La portée du jugement pénal tient également à la dimension morale dont il est revêtu. De fait, la morale n'est jamais bien loin de la prescription pénale, car celle-ci emporte un jugement au double sens du terme : celui, matériel, de la décision rendue par le juge, celui, plus abstrait, de l'appréciation qui est portée sur le comportement incriminé comme sur le crime lui-même. *A fortiori* en va-t-il ainsi lorsqu'il est question d'un crime de la nature, de la gravité et de l'ampleur du génocide.

À la différence de l'histoire qui cherche à établir l'enchaînement des causes politiques, économiques, sociales, culturelles, religieuses qui ont conduit au crime, la justice, pour sa part, ne prétend en aucune façon expliquer celui-ci. D'ailleurs, le procès contribue peu à faire progresser sa compréhension. Tout ce que propose la justice, mais elle ne propose rien de moins, c'est un jugement et une condamnation du crime, qui sont exécutoires, puisqu'ils emportent des effets juridiques contraignants. Or, s'agissant du génocide, ce jugement acquiert une force d'autant plus grande qu'il opère dans les termes d'une qualification pénale qui classe ce crime dans la catégorie des transgressions suprêmes, celle des crimes contre l'humanité. Des crimes ainsi qualifiés parce qu'ils portent atteinte à la part d'humanité qui réside dans chacun de nous pris individuellement et collectivement. Des crimes qui, pour Antoine Garapon, nous révèlent à tous, victimes et coupables directs ou indirects, l'abîme dans lequel nous sommes tombés et celui duquel nous devons absolument sortir si l'on veut pouvoir prétendre encore à la qualité d'être humain (Garapon, 2002 : 61). Ce faisant, parce que la pénalisation identifie le Mal, le jugement emporte nécessairement une condamnation morale de ce qui s'est passé et prend, par là même, une connotation presque religieuse : « À la différence de l'action politique, nécessairement impure, le jugement judiciaire se présente comme une action pure, peut-être la seule envisageable dans un monde déchu, corrompu par la violence » (Garapon, 2002 : 63).

Le caractère suprême du crime se manifeste également à travers la reconnaissance de sa dimension internationale et de la condamnation

universelle à laquelle en conséquence il donne lieu, faisant des génocidaires des criminels internationaux, susceptibles d'être poursuivis en tout lieu (compétence universelle) et en tout temps (imprescriptibilité du crime). À cette occasion, et ici plus que pour tout autre crime, le droit ne saurait être appréhendé seulement comme un ensemble de dispositions précises ; il est aussi, il est surtout, l'expression d'une normativité socialement — universellement — partagée que des règles juridiques contribuent à faire respecter. Pour le grand sociologue Émile Durkheim, le droit pénal donnerait ainsi corps à une morale commune spontanée en affirmant les éléments forts d'une société ; quant au jugement pénal, il atteindrait son but social « en exprimant [...] le sentiment unanime d'indignation légitime suscité chez tous les citoyens conscients par les actes commis par l'accusé » (Osiel, 2006 : 65). S'agissant du génocide, cet impact de la condamnation morale du crime par le droit pénal prend une dimension d'autant plus essentielle qu'il nous faut le mesurer à l'aune de l'ampleur de la falsification de l'Histoire réussie par les génocidaires, qui sont parvenus à faire naître, au sein de leur société, la fausse croyance en la légalité du crime que l'usage d'un droit hors la loi est venu légitimer. Il revient alors à la justice de rétablir le sens véritable de celui-ci, à partir de catégories juridiques socialement partagées qui disent simultanément le sens partagé du crime et le partage de la révolte à son égard.

Dès lors, la reconnaissance judiciaire du génocide en tant que crime a une portée différente de ce que pourrait être la reconnaissance émanant de l'historien ou du sociologue, car le crime n'est jamais pour le praticien du droit un objet scientifique à explorer, mais bien un comportement déviant à réprimer. Or, il ne revient ni à l'historien ni au sociologue de condamner et moins encore de réprimer. Il fut même un temps où tout un courant d'historiens se refusait à porter un jugement moral sur les événements historiques dont ils avaient à rendre compte, arguant de ce qu'un tel jugement allait à l'encontre de leurs fonctions. Ainsi pouvaient-ils exposer d'une même plume neutre aussi bien la vie des paysans au Moyen Âge que la mise à mort industrielle de plusieurs millions de personnes. Les faits historiques n'avaient alors « pas d'odeur » et le pourpre qui les colorait, pour renvoyer au sang des victimes, n'emportait pas pour autant un jugement, fut-il simplement moral.

On ne saurait, toutefois, rechercher la portée tout entière du discours juridique sur le crime dans la seule reconnaissance de ce qu'il y

a bien eu crime conformément à des critères juridiques précisément identifiés; celle-ci puise également ailleurs, notamment dans la manière dont s'opère cette reconnaissance.

## **LE JUGEMENT OU LA RECONNAISSANCE JUDICIAIRE DE LA RÉALITÉ DU CRIME POUR CE QU'IL EST**

Alors que le génocide, de par son ampleur, est un crime collectif par nature — plusieurs centaines de milliers, voire de millions de victimes et parfois aussi, comme au Rwanda, plusieurs centaines de milliers d'accusés<sup>10</sup> —, le jugement opère une reconnaissance de celui-ci sous une forme fractionnée, qui ne rend certes pas compte de la globalité du crime, mais qui permet en contrepartie de mettre un nom et un visage sur les victimes comme sur les accusés. En ce sens, le jugement permet de sortir le crime de l'anonymat produit par l'effet de masse : masse de criminels, victimes en masse.

### **Le principe de la responsabilité individuelle : le jugement au croisement d'une histoire collective et d'une expérience individuelle**

Le procès pénal obéit en effet à un principe fondamental posé comme une garantie de bonne justice, aux termes duquel les poursuites comme la sentence doivent obligatoirement être ciblées à l'encontre d'une personne précisément identifiée et non d'un groupe dans son entier. En d'autres termes, pour qu'il y ait crime, encore faut-il qu'une culpabilité individuelle soit démontrée. Ce principe dit de la personnalité des délits et des peines évite ainsi que ne soient engagées des poursuites collectives, sujettes à arbitraire pour ne pas toujours faire la part entre les responsabilités réelles et celles qui ne sont que supposées.

Or, on a reproché à ce principe, dès lors qu'il est appliqué à la poursuite de crimes de masse, de ne pas restituer la réalité de ces crimes, non plus que leur nature. Le génocide, en effet, relève d'une criminalité collective, qui n'a pu atteindre son plein « rendement » que parce qu'un collectif de personnes a participé, collaboré, servi d'exécutants à la réalisation de la politique délirante des planificateurs, et plus généralement parce que toute une société ou presque a accepté l'idée qu'un tel crime puisse se commettre. Le génocide est un crime de sys-

10. Dans le cadre du génocide des Tutsi du Rwanda, les aveux recueillis par les juridictions traditionnelles *gacaca* chargées de juger le crime laisseraient entendre que près de deux millions de personnes auraient, directement ou indirectement, pris part au génocide (entrevue réalisée à Kigali, avril 2006).

tème<sup>11</sup>, qui repose sur la perversion de tout un appareil d'État jusques et y compris dans son droit, usurpé aux fins de la légalisation et, partant, de la légitimation de l'anéantissement. Cette réalité collective et massive du crime est particulièrement évidente s'agissant du génocide des Juifs d'Europe, où tout un appareil sophistiqué d'État fut mis au service de l'industrialisation de la mort de tout un peuple, tandis qu'une large partie de la société des pays concernés de l'époque fit chorus dans le silence. Elle l'est plus encore, lorsque l'on considère le génocide des Tutsi du Rwanda, où les massacres, pour avoir pris une dimension « agricole » et usé de moyens beaucoup plus rudimentaires, ont nécessité l'implication de centaines de milliers de « seconds couteaux », tueurs, violeurs, voleurs, délateurs... Comment autrement serait-on parvenu à éliminer près d'un million de personnes en l'espace de seulement dix semaines avec principalement pour armes des machettes, des lances et des gourdins cloutés ? Tout massacre administrativement organisé suppose des actes violents à une échelle collective.

Dès lors, le fait d'engager des poursuites pénales à partir du face-à-face d'un bourreau avec sa victime, seul possible sur la base du principe de l'individualité des délits, introduit incontestablement et inexorablement une distorsion dans la compréhension du crime, lequel ne saurait jamais se réduire à une collection d'actes individuels. Peut-on, en effet, ramener un conflit aussi complexe et sanglant que celui qui s'est déroulé au Rwanda à la criminalité individuelle et personnelle d'un homme, eût-il été le Premier ministre du pays au moment des faits<sup>12</sup> ? Peut-on rendre compte de l'incroyable performance du processus de rafle systématique des Juifs à travers toute l'Europe et leur déportation vers les camps de la mort à partir de la seule culpabilité du personnage étriqué d'un Adolf Eichmann ? Autrement dit, peut-on ramener la violence génocidaire qui relève d'une violence d'État à une simple relation bourreau-victime ? En ce sens, « la responsabilité individuelle est [effectivement] impuissante à rendre compte de la dimension de l'effondrement collectif qui est le propre du [génocide] » (Garapon, 2002 : 202). Pourtant, l'application de ces principes conditionne une reconnaissance du crime dont la qualité n'est comparable à nulle autre, notamment en termes de transmission de celui-ci.

En effet, en poursuivant les faits à partir de la personne d'un accusé individuellement mis en cause, en procédant à la qualification des actes qu'il a personnellement commis, laissés se commettre ou ordon-

11. Antoine Garapon parle de « criminalité de système » (Garapon, 2002 : 148).

12. *Procureur c. Jean Kambanda* ; ICTR 97-23.

nés, en identifiant les victimes de ces actes, le jugement contribue à «désengluer» le crime de sa masse mortifère. Pour être un crime collectif, celui-ci n'en a pas moins été perpétré par des individus qui ont agi à titre individuel ; pour vouloir anéantir tout un peuple, celui-ci n'en a pas moins fait des victimes précisément identifiables, sur lesquelles le juge va pouvoir mettre un nom et un visage. Ce faisant, la justice, en permettant de sortir de la froideur anonyme des statistiques criminelles — six millions de Juifs tués en Europe dans le cadre de la politique nazie, un million de Tutsi au Rwanda en 1994... —, opère une réhumanisation du crime et de ses protagonistes, dans le sens où il donne un visage humain aux bourreaux comme à leurs victimes. C'est seulement en opérant cette réhumanisation qu'il devient possible de penser le crime et, partant, d'en organiser la poursuite, laquelle devient humainement possible, même si aucune peine ni réparation humaine ne peuvent rendre compte du caractère inhumain de la transgression.

Cette individualisation est d'autant plus essentielle ici que l'anonymat dû à l'effet de masse des génocides contribue indubitablement à faciliter le passage à l'acte, en déresponsabilisant partiellement les exécutants, dont la gravité des comportements se trouve diluée dans la masse des crimes commis. Ceux-ci ont pu se sentir d'autant plus autorisés, voire légitimés, à poser les gestes incriminés, qu'ils sont le fait d'un grand nombre d'entre eux. À cet égard, l'effet d'entraînement joue à plein. Lorsque tout le monde est coupable, personne ne l'est plus. En réinscrivant les accusés dans les termes de leur responsabilité personnelle, la justice leur interdit de continuer à se dissimuler derrière le collectif qui, seul, porterait la culpabilité du génocide. Personne ne peut plus échapper à sa part de responsabilité. Avec les poursuites judiciaires pour génocide, «l'individu endosse la responsabilité de ses actes et doit en rendre compte. Ce n'est plus le collectif qui absorbe la liberté individuelle, mais à l'inverse, la liberté individuelle qui doit payer les conséquences de sa participation à des actions collectives» (Garapon, 2002 : 111).

Dans le même sens, parce que les poursuites se concentrent sur la personne d'un accusé précisément identifié, mis en cause pour des faits eux-mêmes précisément établis, elles vont permettre de mettre un nom et un visage également sur les victimes de ces faits, qui se voient ainsi extirpées de la globalité anonyme du groupe ciblé. «À l'intérieur du royaume de la malédiction érigé par l'accusé et ses camarades,

témoignait Élie Wiesel au cours du procès Barbie<sup>13</sup>, tous les détenus juifs avaient le même visage, les mêmes yeux ; tous étaient voués au même destin. Parfois, on avait l'impression que c'était toujours le même Juif qu'en tous lieux on avait tué six millions de fois » (Khan, 1991 : 121). Un destin collectif qui accouche de « cadavres sans sépulture [lesquels] se perdent dans les déserts, les eaux des fleuves, s'éparpillent le long des routes ou sont jetés en des lieux introuvables, rendus aussi méconnaissables, [et qui] constituent un mort collectif anonyme dont le deuil est inépuisable car le deuil peut-il être fait de ce qui est à la fois innommable et innombrable ? » (Piralian, 1994 : 55).

Or, la justice contribue à « re-personnaliser » les victimes. Par-delà le déni de leur identité individuelle en faveur de leur seule identité collective, elle leur permet de reprendre un visage singulier. C'est ainsi que dans le jugement rendu par le Tribunal pénal international pour le Rwanda à l'occasion de l'affaire *Procureur c. Jean-Paul Akayesu*, ce dernier fut accusé de génocide non seulement pour ne pas avoir empêché le massacre d'au moins 2 000 Tutsi dans la commune de Taba, mais également pour ne pas avoir sanctionné les auteurs du meurtre d'un enseignant, Sylvère Karera, perpétré le 19 avril<sup>14</sup>. Si l'on on ne peut manquer de relever le caractère contraint d'une accusation telle que celle de génocide, dès lors qu'elle est retenue pour venir qualifier le meurtre d'une seule personne, on notera, en revanche, combien le fait de permettre l'émergence des victimes en tant qu'individus, et non plus comme simples chiffres tirés de quelques statistiques d'épouvante, permet à celles-ci de recouvrer une identité personnelle dont les génocidaires avaient cherché à les priver en les réduisant à leur seul groupe d'appartenance. Primo Levi, Juif italien rescapé d'Auschwitz et auteur du superbe livre *Si c'est un homme*, fait mention de cette identité qui enferme sans possibilité de sortie, lorsqu'il explique comment son identité juive lui fut imposée par les Lois de Nuremberg, lesquelles lui refusaient la capacité même de la récuser (Levi, 1987). Le génocide se caractérise pour les victimes par leur absence totale de choix à se reconnaître ou non dans l'identité réelle ou fantasmée qui leur est prescrite autoritairement et arbitrairement par un tiers extérieur. Dans le crime de génocide, les victimes ne sont

13. Klaus Barbie était un officier SS allemand envoyé dans la France occupée en 1942. Surnommé le « boucher de Lyon », il dirigea la Gestapo dans la région et organisa la chasse aux Juifs et aux résistants. Son procès s'ouvrit en France en mai 1987 sous les chefs d'accusation de crimes contre l'humanité (17). Il fut condamné à la réclusion criminelle à perpétuité.

14. *Procureur c. Jean-Paul Akayesu* ; ICTR-96-4-I, Acte d'accusation.

pas — ne sont plus — perçues comme un homme, une femme, un enfant, un sage, un intellectuel, un fonctionnaire, un agriculteur, un ami, un voisin, un collègue... ; elles ne s'appellent plus Levi, Bettelheim, Altounian, Minassian, Rurangwa, Kayitesi... Ce qui les identifie désormais et les désigne exclusivement tient pour elles au fait d'être juives, tutsi, arméniennes, cambodgiennes... ; ce qui les distingue renvoie au port d'une étoile jaune, à la hauteur de leur taille ou à la finesse de leurs traits. Une perte d'identité qui est même allée dans les camps de concentration nazis jusqu'à l'octroi d'un numéro tatoué sur le bras au lieu et place d'un patronyme. En redonnant un nom aux victimes, le jugement leur restitue leur identité, il désagrège l'effet de masse du crime et les sort de l'anonymat.

Ce faisant, le récit juridique du crime se construit autour d'une histoire individuelle à dimension collective, qui, de ce fait, appartient à la victime, à l'accusé, comme à la société tout entière qui l'a vécue. Mais cette individualisation du génocide, si elle permet de mettre un visage sur chacun des protagonistes engagés dans le drame, va beaucoup plus loin. Elle a également pour effet de resituer chacun d'entre eux dans ses places et rôles véritables, ce qui, compte tenu de la manière dont se construit le crime de génocide, est essentiel au niveau de sa reconnaissance comme de sa transmission.

### **La réintégration de chacun des protagonistes du génocide dans la réalité de leur statut respectif : la démystification du crime**

Le génocide repose en effet, dès le départ, sur une imposture : celle qui consiste à ériger le groupe cible en ennemi de la société dominante, dont il faut devancer l'agression avant que celle-ci ne survienne. L'un des éléments récurrents de la logique génocidaire réside, de fait, dans la construction de l'ennemi intérieur par le discours propagandiste, lequel opère, ce faisant, un renversement complet des rôles. La victime devient le coupable, tandis que le coupable fait fort logiquement figure de victime, présente ou en devenir ; quant à l'acte d'agression, il s'analyse dès lors en un acte de légitime défense. Par là même, c'est le meurtre de l'Autre qui vient d'être autorisé, légalisé, légitimé et donc, dans le même mouvement, nié. En ce sens, le génocide renvoie toujours à un travestissement de la réalité ; il repose sur une falsification de celle-ci qui justifie son déclenchement, en niant son intention véritable. Le temps du génocide doit alors s'analyser comme un temps d'inversion : inversion des interdits les plus fonda-



mentaux, inversion des valeurs, inversion des codes sociaux et culturels, inversion des rôles. Ainsi, pour la psychiatre Françoise Sironi, les personnes victimes de violences politiques extrêmes et notamment de torture systématisée sont soumises à «une expérience brutale de déculturation», à «un changement radical d'univers de références» (Sironi, 1999 : 139). Par opposition, le temps du procès s'impose alors comme le temps du renversement de l'inversion. Il réinscrit l'interdit du meurtre de l'Autre, il réintègre chacun des protagonistes dans son identité et sa place d'avant l'inversion.

La justice, en effet, lorsqu'elle intervient, procède à une véritable déconstruction du discours génocidaire : elle dévoile le pseudo de la menace et du complot, elle révèle la fantasmagorie du projet d'éradication radicale de l'Autre, elle identifie l'intentionnalité du tortionnaire, elle restitue la théorie de l'agresseur. C'est en cela que la justice opère une véritable démystification du crime. En dénonçant le faux et usage de faux sur lesquels repose la rhétorique génocidaire, en dissipant le fallacieux du discours propagandiste, elle met en lumière la falsification des faits et redonne au crime ses contours véritables. Aux contresens, détournements de sens et double sens de la parole meurtrière euphémisante, le jugement leur substitue les mots et les catégories préconstruits du droit qui parlent, quant à eux, d'assassinats, de tortures, de viols, de stérilisations forcées, de déportation, de privation de tous les droits les plus fondamentaux, et qui dévoilent, selon les règles de la procédure judiciaire, l'intention réelle qui préside au génocide, à savoir l'éradication en tout ou partie du groupe cible. Le langage décodé du génocide révéla ainsi, à Nuremberg comme en Israël et partout ailleurs où se tinrent les procès des criminels nazis, ce qu'il fallait voir derrière l'expression faussement banale de la «Solution finale» : de hautes cheminées qui, à Auschwitz, Buchenwald, Treblinka fumaient une odeur de mort sans jamais réchauffer l'âtre d'un foyer par une dure journée d'hiver ; quant à l'appel au «travail» lancé aux Hutu par les «*médias de la haine*<sup>15</sup>» sur les mille collines rwandaises, il ne renvoyait plus aux habituels travaux des champs, mais bien au découpage systématique des hommes, des femmes, des enfants, des nourrissons et des vieillards tutsi, forcés dans les marais comme un gibier récalcitrant. Le jugement «désempusqué» le crime derrière l'euphémisation et le caractère anodin du vocabulaire employé.

15. Titre de l'ouvrage dirigé par Renaud de La Brosse et Reporters sans Frontières, *Les médias de la haine*, Paris, Collection Cahiers libres, 1995.



Ce faisant, par cette entreprise de démystification, le jugement du génocide fait plus que seulement redonner à chacun son dû : leur culpabilité aux accusés, leur innocence aux victimes ; il les fait naître véritablement à leur statut respectif d'accusé et de victime au sens judiciaire du terme — autrement dit, accusés et victimes d'un crime — en leur restituant leur place respective. À cet égard, le fait pour les génocidaires de devoir abandonner leurs détroques mensongères pour endosser leurs responsabilités effectives est essentiel. Et de fait, affirme Pierre Tevanian, lorsque les victimes s'acharnent à vouloir faire reconnaître la nature génocidaire du crime qui les a presque anéanties, comme c'est le cas pour les Arméniens près d'un siècle après les faits, on ne saurait stigmatiser cet entêtement comme relevant d'une « posture "victimaire" ». « En effet, le statut de victimes, tout le monde ou presque l'accorde aux Arméniens, y compris les négationnistes. Ce qui pose problème, ce pour quoi il faut aujourd'hui lutter — et ce pour quoi on lutte quand on demande la reconnaissance d'un génocide — ce n'est pas le fait que les victimes soient nommées, mais le fait que les coupables soient nommés — qu'on dise de quoi sont morts ces morts que [l'on] consent à reconnaître : sont-ils victimes du sort, de la famine, des brigands, de la méchanceté humaine, ou bien les victimes d'un crime qui a un auteur ? » (Tevanian, 2006 : 3).

Des victimes, pour leur part, dont il est essentiel que l'innocence soit réaffirmée, parce qu'ayant été condamnées à mort en raison de leur seule existence, elles font partie de cette catégorie que certains ont qualifié de « victimes absolues » (Garapon, 2002 : 128) en raison de leur absolue innocence. Le génocide « naissant précisément de la rencontre d'une action et d'une inaction, d'une agression totale et d'une passivité absolue, [...] le contraire d'innocent n'est pas ici "coupable" mais "inoffensif" » (Garapon, 2002 : 126-127). En établissant des culpabilités, en reconnaissant des innocences, le jugement permet dès lors de redonner son sens véritable à la mort des centaines de milliers de victimes des génocides. C'est dans le prétoire, à l'occasion du procès, devant l'auditoire présent, que les uns et les autres sont reconnus officiellement et publiquement pour ce qu'ils sont réellement, pour ce qu'ils ont fait dans le cas des accusés, ou n'ont pas fait dans le cas des victimes.

Cela commence dès le moment de la rédaction de l'acte d'accusation, la justice s'attaque aux fondements de l'imposture génocidaire, en rétablissant chacun des protagonistes dans sa posture véritable.

Cela se poursuit physiquement au moment de la comparution de la personne poursuivie, laquelle prend place dans le box des accusés, occupant ainsi l'espace qui la désigne immédiatement à la vindicte sociale, avant même que ne commencent les débats judiciaires. Cette mise en scène est déjà une remise en situation de la réalité du génocide pour ce qu'elle fut et non pas pour ce que les génocidaires ont prétendu qu'elle était. Face à l'accusé, un procureur qui accuse, et, dans le cadre des procès pénaux de tradition civiliste, une victime qui intervient à titre de partie civile et qui, ce faisant, recouvre la capacité de se faire entendre et surtout reconnaître en tant que victime d'un crime et non pas en tant que victime de quelque destin aux contours obscurs.

Toutefois si la justice démystifie le crime, elle opère également sa démythification en se saisissant du génocide, non pas dans la globalité écrasante de sa masse et de sa puissance, mais de manière casuistique, au cas par cas, en fonction de la personne des accusés qui lui sont déférés et des faits qui leur sont imputés. Ce faisant, elle aboutit à réduire considérablement l'aura de pouvoir absolu qui, au moment des faits, semblait envelopper les acteurs du génocide.

### **Le procès ou le récit détaillé du génocide : la démythification du crime**

Parce que les poursuites obéissent au principe de la personnalité des délits et des peines, les juges sont amenés à juger non pas le génocide dans son entièreté, mais tels crimes précis, commis à tel moment, à tel endroit et rattachés à la personne de tel accusé. La justice opère ainsi par découpage dans la masse mortifère pour en extraire des temps, des espaces, des figures, des actes qui sont autant de bribes du crime. Par là même, elle sort de l'effet massue du génocide. C'est ainsi qu'au procès de Klaus Barbie, la Cour d'assises du Rhône ne devait pas juger la Gestapo et ses méthodes, mais la mort sous la torture du résistant Jean Moulin, arrêté le 21 juin 1943, à Caluire, et la déportation, le 6 avril 1944, des 44 enfants juifs réfugiés à Izieu ; de même, au procès de Maurice Papon, la Cour d'assises de la Gironde ne jugea-t-elle pas la politique de collaboration de la France vichyste, mais l'arrestation et la déportation, entre mai 1942 et août 1944, de 1 700 Juifs bordelais, dont 225 enfants. Certes la globalité du génocide reste toujours présente en toile de fond des procès conduits contre tel ou tel accusé, mais ce sont des faits spécifiquement établis que les juges sont appelés à connaître, la précision factuelle étant essentielle en justice. Le récit du génocide que construit le jugement est donc un

récit détaillé, tronçonné, fractionné, qui réinscrit dans un temps et un espace donnés les crimes poursuivis.

Cette manière de se saisir du génocide, si elle permet effectivement de détailler le crime et d'en préciser les contours, s'accompagne cependant et par là même d'un effet réducteur. Celui-ci, en effet, en perdant l'horreur de sa dimension massive, se ramène au moment du procès à une collection de faits, sordides souvent, d'une extrême cruauté parfois, incompréhensibles la plupart du temps, mais humains toujours, dans le sens où il s'agit bel et bien d'actes commis par des hommes et non des surhommes, comme le déroulement des crimes et la logique implacable du génocide peuvent le laisser croire. Les violences politiques extrêmes, par leur arbitraire absolu, leur systématité et leur totale impunité plongent en effet leurs victimes dans une solitude radicale. Abandonnées de tous, celles-ci intériorisent, en même temps que la terreur, la croyance dans la toute puissance du génocidaire. Durant ces périodes, pour les victimes, «le monde est [alors] partagé entre “ceux d'en haut”, les tortionnaires, les “maîtres”, le régime politique en place, et “ceux d'en bas”, ceux [...] que l'on veut asservir et anéantir» (Sironi, 1999 : 34). «Je suis restée devant Barbie environ trois heures, témoignait au procès de celui-ci une de ses victimes. C'est lui qui détenait le pouvoir absolu» (Khan, 1991 : 36). Or, si durant tout le temps que dure un génocide, ses auteurs peuvent, non seulement se placer au-dessus des lois, mais davantage encore asservir celles-ci à la réalisation de leur politique d'anéantissement en édictant leur propre législation délinquante, à l'heure du procès, les voici contraints de plier l'échine sous ce même droit dont ils avaient cru pouvoir s'affranchir impunément.

De fait, par l'effet de la logique et de la procédure pénales, par la mise en scène du crime telle qu'elle se donne à voir dans le prétoire, la mécanique toute puissante et sans limite du génocide, le pouvoir quasi absolu et prétendument légitime de ses auteurs se retrouvent soudainement déboulonnés pour ne plus se ramener qu'à ces figures dérisoires appelés à répondre de leurs actes dans le box des accusés. Un Adolf Eichmann dans sa cage de verre à Jérusalem, le visage parcouru de tics, à l'écoute des témoignages accablants d'horreur, et tentant vainement d'expliquer son ignorance totale du sort des millions de personnes qu'il avait en charge de déporter vers les camps de la mort, de justifier ses décisions par son obéissance dérisoire aux ordres, de se disculper de sa responsabilité par l'affirmation pathétique de son

absence de haine vis-à-vis des Juifs : qu'il était loin, lors de ce procès, le soldat superbe d'arrogance, sanglé dans son uniforme impeccable, la botte rutilante, qui détenait la haute main sur l'ensemble du processus de déportation nazi<sup>16</sup> ! Un Jean Kambanda, Premier ministre du Rwanda au moment du génocide, empêtré dans des aveux qu'il devait lamentablement récuser par la suite pour ne pas avoir porté les fruits escomptés, à savoir une réduction de peine, alors qu'il était trouvé coupable de la planification et de l'organisation du massacre d'un million de personnes : qu'il était loin, lors de ces tractations sordides, le pouvoir absolu de vie et de mort que s'étaient arrogé les organisateurs et planificateurs des massacres ! Des accusés contraints de se défendre, de se justifier, d'expliquer, de se disculper, en d'autres termes, de rendre des comptes, eux qui, au moment des faits, pouvaient se permettre d'affirmer, comme le fit ce soldat allemand à un Primo Levi qui essayait de comprendre le pourquoi de l'incommensurable barbarie des camps : « Ici [à Auschwitz], il n'y a pas de pourquoi » (« *Hier ist kein warum* ») (Levi, 1988 : 29). Le procès permet de sortir de la sidération du génocide. « À Lyon, déclare un témoin-victime au procès de Klaus Barbie, chacun avait peur de Barbie. Mais dans le fourgon bleu roi, qui d'ici quelques minutes va déboucher sur le parvis, le prisonnier le mieux protégé du pays ne fait plus trembler que les services de sécurité qui redoutent un attentat » (Khan, 1991 : 10). Et un autre de s'écrier : « Ces yeux glacials, cette bouche qui sourit, c'est le visage d'il y a quarante ans. [...] Regarde-moi Barbie, on a quelque chose à se dire tous les deux... Tenez, il clôt les paupières, il détourne la tête, il n'ose pas me regarder en face. C'est un lâche. Admirez cela vous tous : ce SS dépouillé de son armure, de son nerf de bœuf. Ce SS n'est plus qu'un lâche... » (Khan, 1991 : 96).

À cet égard, ce que le procès donne à voir du génocide, c'est bien cette « banalité du mal » dont parlait Hannah Arendt présente au procès Eichmann à Jérusalem, lorsque les crimes les plus atroces apparaissent comme étant, en bout de course, le fait de simples hommes, ni plus pervers ni plus sadiques que la moyenne des gens, pas même plus forts ni plus intelligents. L'inhumanité du crime tient alors à son ampleur, à sa nature, à la barbarie des actes commis, au délire absurde et irrationnel de l'intention génocidaire, à l'arbitraire total de l'octroi du droit de vie et de mort qui, un temps durant, parut sans limite, bien davantage qu'à la personne des accusés. « Le spectacle des deux ex-

16. Voir le film archive du procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem, Sivan Eyal, *Adolf Eichmann. The Specialist*, Israël, 1999, enregistrement vidéo.

dirigeants [sud-coréens], vêtus de costumes de prisonniers comme des criminels ordinaires, démunis devant les trois juges, a frappé la nation » (Osiel, 2006 : 27).

Dès lors, s'il est vrai que le processus judiciaire tend à effectivement faire passer à la trappe la vision d'ensemble du crime et avec elle une partie de sa dimension dramatique, la ré-humanisation de celui-ci — entendue au sens de restitution d'une échelle humaine au génocide — est essentielle pour conjurer l'aura de puissance qui, jusqu'au moment du procès, perdure encore alors même que le génocide n'a pas abouti. Le procès, ses règles de procédure strictes, sa logique, son déroulement souvent fastidieux, long, répétitif, harassant contribuent totalement à réduire d'autant la dimension formidable, fantasmagorique, mythique presque du crime comme de ses auteurs. Le procès met incontestablement fin au mythe de la toute-puissance des génocidaires, dont il permet alors aux victimes comme à la société de se déprendre, en même temps qu'il rompt aussi avec l'impuissance radicale et mortelle qui fut leur réalité durant le génocide. Il opère une véritable démythification du crime et de ses auteurs, puisque leur comparution même dans le box des accusés, le fait pour eux d'être confrontés aux témoignages des rescapés atteste de l'échec du projet génocidaire, marque la chute des exterminateurs. « Pour juger quelqu'un, affirme Svetan Todorov, il faut d'abord nécessairement le vaincre » (cité dans Osiel, 2006 : 350). À cet égard, le témoignage des survivants, et surtout le témoignage en justice qui intervient à titre de preuve à charge pour faire condamner l'accusé, est « le signe [patent] de l'échec d'une extermination totale » (Piralian, 1994 : 23), parce qu'il reste des témoins, parce que ceux-ci sont entendus en justice et que leur parole est reçue à titre de preuve. Le procès apparaît alors comme le démenti le plus fort opposé aux génocidaires, en même temps qu'il constitue une référence majeure à la fois au déni du crime et à sa possible transmission.

## **CONCLUSION – LE PROCÈS AU FONDEMENT DE LA CONSTITUTION DE LA MÉMOIRE DU CRIME DE GÉNOCIDE**

Le jugement, en effet, en redonnant au crime sa nature véritable, s'oppose à la négation du génocide ; il s'impose comme le déni du déni, ce dernier étant consubstantiel à la stratégie génocidaire, laquelle organise, concomitamment à la mise à mort, le travestissement et la

négaration de celle-ci. Le génocide se construit sur le secret, le langage crypté, l'euphémisation et le mensonge, le crime étant par trop délirant, trop grave, trop universellement condamné pour pouvoir se dire ouvertement. Les porteurs de secrets<sup>17</sup> sont aussi les « *assassins de la mémoire*<sup>18</sup> », ceux-là mêmes qui nient la réalité de l'intention génocidaire. Le récit judiciaire du génocide inscrit dès lors en faux sa négation et permet en conséquence que puisse se constituer, non pas seulement une mémoire du génocide, mais bel et bien une mémoire du CRIME de génocide, lorsque la destruction de tout ou partie d'un peuple a été reconnue judiciairement pour ce qu'elle est réellement. En ce sens, le jugement est plus qu'une reconnaissance de l'anéantissement ; il est une reconnaissance de l'anéantissement comme crime et constitue par là même la référence officielle, autorisée et autoritaire de celui-ci.

Ce faisant, le récit judiciaire du génocide est un récit qui vient clôturer le temps du crime. Cette clôture s'opère de trois manières : d'une part, parce que, lorsque la justice intervient, cela signifie qu'il a été mis fin au crime, la justice ne pouvant se saisir que des faits échus ; d'autre part, parce qu'il interrompt ses effets dans le présent par la reconnaissance de sa nature criminelle et génocidaire ; enfin, parce que les décisions de justice présentent un certain degré d'irrévocabilité, le jugement étant considéré comme définitif une fois épuisées les voies de recours pour le contester. En conséquence, le jugement autorise effectivement la constitution d'une mémoire vivante du génocide, qui ne participe ni de la mémoire figée d'un crime encore à venger puisque celui-ci a été jugé, ni de la mémoire amnésique d'un crime toujours dénié puisque celui-ci a été juridiquement reconnu. Par là même, il atteste de l'échec du génocide dans sa double tentative d'éradication totale — celle de l'effacement du groupe victime, celle de l'effacement du meurtre du groupe victime — et autorise la transmission de la mémoire de celui-ci en tant que crime. S'opposant au déni, duquel « ne [peut] procéder aucune descendance, puisqu'il est, en fin de compte, déni de la mort et de la temporalité » (Altounian, 2000 :

17. On appelait ainsi les hauts responsables de l'administration allemande et de la SS présents lors de la Conférence de Wannsee, qui se tint à Berlin le 20 janvier 1942, sous la direction d'Heydrich Reinhard, chef des services de sécurité, et à l'occasion de laquelle fut décidée, dans le plus grand secret, la Solution finale de la question juive. Les minutes des débats furent brûlées à l'issue de la réunion, afin de ne pas éveiller le secret.

18. Titre de l'ouvrage de Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 2005.

48), le récit judiciaire du meurtre devient dès lors le référent autour duquel pourra se cristalliser la mémoire du génocide et s'enclencher le processus de deuil des milliers de victimes dont la mort et surtout le sens de la mort sont réinscrits dans la vie.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- ALTOUNIAN, J. (2000), *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod.
- GARAPON, A. (2002), *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice pénale internationale*, Paris, Odile Jacob.
- HOESS, R. (1959), *Le commandant d'Auschwitz parle*, Paris, René Julliard.
- KHAN, A. (1991), *Personne ne voudra nous croire*, Paris, Payot, coll. « Documents Payot ».
- LEVI, P. (1987), *Si c'est un homme*, Paris, Julliard.
- OSIEL, M. (2006), *Juger les crimes de masses. La mémoire collective et le droit*, Paris, Seuil.
- PIRALIAN, H. (1994), *Génocide et transmission*, Paris, L'Harmattan.
- SIRONI, F. (1999), *Bourreaux et victimes. Psychologie de la terreur*, Paris, Odile Jacob.
- TEVANIAN, P. (2006), « Le génocide arménien et l'enjeu de sa qualification. Réflexion sur « l'affaire Veinstein », (article en deux parties), *Collectif Les mots sont importants*, [en ligne], <http://Imsi.net/spip.php?article271> (page consultée le 15 janvier 2007).
- VIDAL-NAQUET, P. (2005), *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte.
- WAINTRATER, R. (2003), *Sortir du génocide. Témoigner pour survivre*, Paris, Payot.





*A Wake-up Call (Coq)*. Huile sur toile, 30 × 30 cm.



*This page intentionally left blank*

# Revanche et attachement aux disparus comme facteurs de résilience scolaire chez les jeunes rescapés du génocide des Tutsi

*Berthe Kayitesi*

## **RÉSUMÉ**

Cet article présente les résultats d'un projet de maîtrise qui portait sur les facteurs de résilience chez les orphelins vivant seuls comme chefs de ménage au Rwanda. Le but de cette étude était de comprendre les facteurs de protection qui ont permis à certains d'entre eux de poursuivre leurs études jusqu'à l'université, malgré les multiples facteurs de risques auxquels ils se heurtent par suite du génocide et de ses conséquences. Parmi les facteurs de résilience relevés dans les propos des participants à la recherche, comptent la revanche et l'attachement aux personnes chères emportées par le génocide. Dans cet article, l'auteure se concentre sur ces deux aspects en montrant comment l'attachement aux êtres chers et la revanche contribuent, en partie, à leur résilience scolaire.

## **INTRODUCTION**

Cet article présente les observations réalisées par l'auteure dans les différents milieux de vie des jeunes rescapés du génocide, au Rwanda.

Les premières constatations datent d'il y a douze ans, lors de son séjour à l'orphelinat Noël de Nyundo (situé au nord du Rwanda, à une quinzaine de kilomètres de la frontière congolaise), dont le nombre d'orphelins a augmenté après le génocide des Tutsi. Dans cet orphelinat, on pouvait distinguer deux catégories d'orphelins : ceux qui venaient de perdre leurs parents pendant le génocide et ceux qui vivaient à l'orphelinat bien avant le génocide, parce que leurs parents étaient morts d'une mort naturelle, parce qu'ils avaient été abandonnés par leur mère à la naissance, ou parce que la pauvreté de leurs familles biologiques avait contraint celles-ci à concevoir l'orphelinat comme la seule issue possible permettant d'assurer le futur de leur progéniture.

De ces deux catégories, il était étonnant de constater que les orphelins qui venaient de perdre leurs parents durant le génocide essayaient de « s'en sortir » davantage que ceux qui vivaient dans cet orphelinat depuis des années. Dans ce contexte particulier, « s'en sortir » renvoie surtout à la réussite scolaire et à la volonté manifestée par ces orphelins-survivants du génocide de quitter l'orphelinat et de voler de leurs propres ailes. À cette époque, ce constat ne fut pas énoncé tel quel ni analysé en profondeur. Mais quelques années plus tard, en 2002, une situation semblable fut perçue dans un quartier d'orphelins chefs de ménage à Kimironko, dans la banlieue de la capitale Kigali. Cette fois, l'observation portait sur une population d'orphelins rescapés du génocide des Tutsi regroupés dans 84 ménages. Certains d'entre eux réussissaient leurs études en dépit des lourdes responsabilités qu'ils portaient envers leurs frères et sœurs ; ils menaient une vie acceptable tandis que d'autres décrochaient, se livraient à la drogue, à l'alcool et à d'autres formes de délinquance. Les conditions difficiles dans lesquelles vivent ces jeunes en amènent souvent plus d'un à se réfugier et se replier sur soi-même plutôt que de chercher à relever les défis qui se présentent au quotidien. Leurs comportements sont trop souvent jugés inacceptables, mais ces jugements un peu trop hâtifs ne se soucient guère d'analyser leur situation pour saisir les causes de leurs comportements. Certes, la vulnérabilité de ces jeunes a fait l'objet de nombreuses recherches portant sur les problèmes qui sont les leurs, mais aucune d'entre elles n'a abordé la notion de résilience en milieu scolaire. Or, la réussite académique de ces jeunes qui ont tout perdu mérite que l'on s'y attarde, précisément parce qu'ils puisent leur énergie et leur détermination au plus profond d'eux-mêmes, malgré tant de circonstances adverses.

Nous avons donc cherché à comprendre ce qui a permis à certains de surmonter les traumatismes du génocide, leur permettant de poursuivre leurs études jusqu'au niveau universitaire, et d'acquérir ainsi des connaissances pouvant orienter le soutien à d'autres jeunes dans la même situation, d'une part et, d'autre part, de changer le regard qu'autrui porte sur cette population, afin de présenter aussi au monde une figure positive de cette population à risque. Ce changement de regard est aussi avancé par Manciaux : « Il est temps de reconnaître la valeur et les compétences de ceux qui nous entourent, de les aider à faire émerger leurs qualités souvent latentes, de positiver notre regard sur eux. Nous y trouvons des raisons de croire en l'enfant, en l'homme et d'espérer en un avenir meilleur » (Manciaux, 2000 : 56). Cet article se penche sur quelques points constitutifs des résultats de la recherche et non sur l'ensemble de celle-ci. Nous nous attarderons surtout sur trois aspects particuliers de la résilience telle que la définissent ces jeunes : 1) elle est le résultat de la revanche sur la mort à laquelle on voulait les soumettre ; 2) c'est aussi une revanche face aux assassins ; 3) elle est aussi et surtout un geste de fidélité à leurs êtres chers disparus dans d'atroces conditions lors de la tragédie. Autrement dit, il s'agit d'un geste posé à leur mémoire. Le souci d'être fidèles et de représenter les leurs traduit l'attachement qu'ils ont gardé envers eux malgré l'absence physique de ces derniers.

## **CONTEXTE**

La problématique des orphelins qui vivent seuls dans les ménages au Rwanda est très complexe. Elle est l'une des séquelles les plus dures et profondes du génocide des Tutsi. Comme l'a bien souligné Bellamy, directrice générale de l'UNICEF, lors de la 10<sup>e</sup> commémoration du génocide (2004), 101 000 enfants vivaient dans environ 42 000 ménages sans adultes. Ces enfants sont livrés à eux-mêmes parce que leurs parents ont été tués pendant le génocide ou parce qu'ils sont morts du sida, ou encore parce qu'ils se trouvent emprisonnés pour des crimes liés au génocide. Bellamy (2004) précise que le Rwanda est l'un des pays au monde où le taux de ménages dirigés par un enfant est le plus élevé. Pour l'ensemble de ces orphelins et particulièrement pour ceux que le génocide a conduit là où ils sont, Bellamy note que « le génocide n'est pas un simple événement historique, mais un élément de leur vie quotidienne d'aujourd'hui et de demain auquel on ne peut échapper » (UNICEF, 2004). La preuve de cette triste réalité est

l'intérêt croissant des recherches sur la situation des orphelins en général et de ceux évoluant dans les ménages d'orphelins en particulier. Pour ne citer que quelques-unes de ces recherches, mentionnons celles de Dushime (2004), de l'ACORD (2001), de Muragizi Kanama (2004) et de Mukuzanyana (2004) qui décrivent les conditions difficiles des orphelins chez qui sévissent la pauvreté, l'échec scolaire, le décrochage, les problèmes psychologiques, sans oublier les problèmes rencontrés par la communauté rwandaise devant cette situation qu'il lui faut gérer. Plus particulièrement, les travaux de Gishoma (2005) et de Bazigaba (2005) mettent en lumière le poids du traumatisme que portent les orphelins qui vivent seuls dans les ménages après avoir frôlé la mort, après avoir été témoins de violence, du massacre des leurs et après avoir dû rester longtemps parmi les cadavres de ceux qu'on tuait auprès d'eux. Gishoma (2005) va plus loin et souligne que les situations plus difficiles à gérer par ces orphelins sont liées à la perte des parents alors qu'ils étaient encore très jeunes et aux difficultés d'ordre moral et matériel subséquentes. Le fait d'assister impuissants à la mort des leurs et de subir ou d'assister aux scènes de violence extrême, sont des événements plus que difficiles à gérer. Notons qu'en plus de ces traumatismes que partagent jeunes et adultes rescapés du génocide des Tutsi, les orphelins chefs de ménage ont la particularité d'avoir à assumer de très lourdes responsabilités envers leurs jeunes frères et sœurs. L'attention des chercheurs se centre donc sur les problèmes que traverse cette population, tout en négligeant d'observer qu'au sein de ces ménages d'orphelins, tout n'est pas sombre. Un regard plus ouvert devant les réalités de ces jeunes permettrait d'ouvrir de nouvelles voies à la recherche afin de proposer des solutions à la mesure de ces jeunes qui ont besoin de sources d'espérance et d'inspiration pour faire face à l'avenir. Cette positivité provient de ceux qui, malgré les coups du sort, arrivent à poursuivre le cheminement « normal » de la vie, comme le sont les réussites scolaire et professionnelle.

Cette attitude devant les défis porte le nom de résilience et est définie comme étant « la capacité à réussir, à vivre et à se développer positivement de manière socialement acceptable en dépit du stress ou d'une adversité qui comportent normalement le risque grave d'une issue négative » (Cyrułnik, 1999: 10). La résilience qui a été longtemps traitée dans le contexte de cas extrêmes est aujourd'hui étudiée dans le contexte de la vie « ordinaire » et sert ainsi à faire face au quotidien. Dans cette perspective, Vanistendael (2001) affirme que la résilience comme réalité humaine a toujours existé sauf qu'elle s'est long-

temps quasi exclusivement nourrie de nombreux témoignages ne concernant que des cas exceptionnels. L'auteur souligne dans son ouvrage qu'il est temps de conjuguer la résilience dans la vie quotidienne, même apparemment banale de nos contemporains ; car, en dehors des situations extrêmes, il existe également une résilience très présente dans la vie quotidienne de la grande majorité des gens, mais moins spectaculaire, et donc moins visible et moins documentée. Brooks et Goldstein (2006) abondent dans le même sens en indiquant que le terme de résilience a longtemps été utilisé pour caractériser des personnes qui avaient surmonté d'énormes obstacles et suggèrent qu'étant donné qu'on ne sait pas à quel moment on serait confronté à l'adversité ou à la crise, il faut développer notre résilience pour qu'elle puisse nous servir dans tous les aspects de notre vie quotidienne, en facilitant notre relation avec autrui.

Dans la même veine, Poletti et Dobbs (2001) affirment que chacun de nous est appelé à traverser des épreuves dans sa vie (deuil, maladie, chômage, pertes, séparations et bien d'autres phases psychologiquement difficiles...) et qu'il n'y a pas de vie sans traumatismes, car, le fait de vivre représente en soi une affaire très risquée. Cette façon d'appréhender le concept de résilience est très prometteuse en ce sens qu'elle pourrait nous armer pour la vie. Toutefois, il est essentiel de traiter la résilience dans des cas extrêmes qui sont toujours présents et qui, une fois surmontés, nous redonnent confiance en la vie. C'est ce que soutient, entre autres, Csikzentmihalyi, qui, en parlant de la résilience, souligne que « cette aptitude et ce courage qui permettent de traverser les moments difficiles sont des qualités fort admirées » (Csikzentmihalyi, 2004 : 202). Dans cette perspective, il reprend les propos de Sénèque qui stipulait que les bonnes choses qui, relèvent de la prospérité sont désirées, mais que les bonnes choses qui proviennent de l'adversité sont admirées. Csikzentmihalyi (2004) explique que la raison invoquée pour admirer cette qualité est que de toutes les vertus et de toutes les aptitudes, celle consistant à transformer l'adversité en source d'enchantement est la plus utile pour la survie. Et qu'en admirant cette aptitude et ce courage, on se donne une chance d'agir de la même façon si l'occasion se présente.

En ce qui concerne la façon dont se construit la résilience, Cyrulnik (2004) en donne un schéma explicatif. Il indique que la résilience puise ses racines dans l'attachement confiant que l'enfant acquiert auprès de son entourage (mère, père, autre adulte) dès le jeune âge. L'auteur

stipule qu'une fois cet attachement acquit, il permet, après le traumatisme, de trouver en soi et autour de soi les éléments qui permettent de rebondir et de redonner sens à la vie. L'auteur souligne le rôle de la culture dans laquelle évolue l'individu tant en ce qui a trait à l'interprétation de l'événement traumatisant qu'aux appuis qu'offre celle-ci afin d'aider le traumatisé à s'en sortir. Le même cheminement est soutenu par Poletti et Dobbs, qui soulignent que la manière dont le blessé arrive à surmonter la souffrance ou à ne pas la surmonter dépend à la fois «de son patrimoine génétique, des circonstances de sa petite enfance, des messages qu'il a reçus, des attachements qu'il a pu créer et de la sécurité qu'il a ressentie dans ses attachements, de sa manière d'entrer en contact avec les adultes, de sa santé physique et de son apparence, de son intelligence et de sa créativité, mais aussi de l'environnement dans lequel il se trouve, de la présence ou de l'absence de personnes saines dans son entourage, des circonstances politiques, religieuses, sociales et culturelles dans lesquelles il évolue» (Poletti et Dobbs, 2001 : 35). En ce qui concerne les rescapés de génocides, Cyrulnik (2004) constate que certains d'entre eux parviennent à des réussites sociales en dépit de leurs difficultés personnelles. Il écrit «se bagarrer pour ne pas sombrer les a aidés à une réussite sociale dissociée d'un monde intérieur encore endolori» (Cyrulnik, 2004 : 168). Selon cet auteur, cette réussite, qu'elle soit scolaire ou sociale, ne peut être appelée résilience, car pour parler de résilience, «il faudrait que le sujet ait réalisé un travail de remaniement émotionnel de l'idée qu'il se fait de sa blessure» (Cyrulnik, 2004 : 167). Cette façon de voir nous éclaire et nous amène à parler de résilience avec une certaine nuance selon l'histoire de chacun. Dans le cas du Rwanda, il faut redoubler de prudence, les blessures étant encore vives, leur milieu leur rappelant le drame auquel ils ont survécu il y a à peine treize ans. Cette nuance ne nous empêchera pas cependant de remarquer que les jeunes rescapés qui veulent réussir dans leurs études ont déjà emprunté la voie de la résilience. Le travail de remaniement affectif sera alors plus facile à entamer pour ces jeunes-là, par rapport à ceux qui doivent encore répondre à l'urgence d'une survie quotidienne sans pouvoir s'investir dans une activité qui leur permettrait de travailler leur estime de soi.

La résilience scolaire fait, en effet, référence «aux facteurs individuels ou sociaux qui favorisent l'adaptation et la réussite scolaire chez les élèves confrontés à une quantité élevée des conditions adverses» (Larose, Bourque, Terrisse et Kurtness, 2001 : 151). Il est essentiel de souligner que la résilience scolaire ne diffère pas de la résilience en

général, ces deux processus étant interdépendants. Anaut (2003) appuie ses propos en soulignant que le secteur scolaire influence sur la résilience de deux façons différentes. D'une part, ce secteur peut soutenir la résilience chez les élèves qui réussissent bien leurs études et ce, malgré un environnement familial défaillant, inadéquat ou pauvre. Dans ce cas, expérimenter la réussite scolaire peut renforcer le sentiment d'efficacité et de compétence de l'enfant, ce qui favorisera son adaptation plus globale. D'autre part, la scolarisation peut apporter des éléments de stabilité relationnelle, et éventuellement affective, susceptibles de favoriser le processus de résilience. Nous allons à présent élucider quelques aspects qui ont encouragé les jeunes rescapés du génocide des Tutsi à aller de l'avant dans leur scolarité. Les données ici présentées proviennent directement des expériences que ces jeunes ont rapportées.

## **PARTICIPANTS ET MÉTHODE**

Nous allons mettre en évidence certains de ces facteurs de résilience scolaire dans les ménages d'orphelins rescapés du génocide. Ces ménages se trouvent dans le secteur Kimironko, situé à proximité de la ville de Kigali. Tous sont regroupés dans une association nommée «TUBEHO», ce qui en kinyarwanda signifie «VIVONS». Ce village est composé de 84 ménages qui abritent 400 orphelins. Les témoignages ont été recueillis afin d'identifier les facteurs de protection qui ont permis à ces jeunes d'avancer dans leurs études et ce, jusqu'à l'université, malgré un environnement à haut risque. La participation à notre enquête était sur une base volontaire et treize orphelins âgés de 20 à 29 ans ont accepté d'y participer. Lors du génocide, ces orphelins avaient entre 9 et 18 ans. Les récits ont été recueillis durant les mois de juin et juillet 2005, dans leur langue maternelle. La traduction et la transcription ont ensuite été faites en langue française. Le logiciel NVivo a facilité le codage et a permis de repérer, de classer, d'ordonner et de condenser les unités de sens contenus dans les entretiens sous différentes catégories (Van der Maren, 1996). Au moment de l'analyse, un journal de bord a servi de complément à l'enregistrement (Karsenti et Savoie-Zajc, 2004).

## **RÉSULTATS**

Plusieurs sujets abordés lors des témoignages ont permis aux jeunes orphelins de rebondir et d'en arriver, de fil en aiguille, à des aspects



particuliers de la résilience, tels que la vie d'avant le génocide, l'importance du soutien parental ; en effet, en plus du soutien affectif, les familles d'un certain nombre d'entre eux les avaient protégés contre la ségrégation dont ils étaient victimes dans les écoles, en les inscrivant dans des écoles privées pour contourner ce problème. Parmi les facteurs qui sont intervenus après le génocide, il faut noter que tous relèvent de la prise de conscience qu'ils ont eu de tout cela et de leur situation actuelle, de l'aide que leur ont apporté la parenté, les amis, les anciens amis de leurs parents, mais surtout de l'énorme soutien des autres rescapés. La solidarité entre rescapés est immense et se perçoit aisément à travers les associations des rescapés telles que Ibuka, l'Association des étudiants rescapés du génocide (AERG), l'Association des orphelins chefs de ménage (AOCM) ou le Fonds d'assistance aux rescapés du génocide (FARG). L'État a aussi contribué à la résilience scolaire de ces jeunes en supprimant la ségrégation dans les écoles (élimination des quotas) et en créant le FARG.

Nous ne nous attarderons toutefois ici que sur deux aspects particuliers de la résilience : le facteur « revanche » et l'« attachement aux disparus ». Le désir de revanche s'articule autour de deux éléments : 1) préserver la vie qu'ils ont failli perdre ; 2) éviter que leurs bourreaux ne se réjouissent de leurs souffrances. Quant à l'attachement aux disparus, il apparaît dans le souci constant qu'ont ces jeunes de représenter les leurs honorablement. Tout cela les pousse à s'investir dans les études, domaine auquel leurs parents attachaient une grande importance. Ils se sentent ainsi loyaux envers eux, puisqu'ils accomplissent leurs vœux, voire ils surpassent leurs attentes en cherchant parfois à accomplir ce qu'auraient dû faire les disparus.

Voyons dans leurs propres discours comment se manifestent ces deux éléments du processus de résilience :

- 1) Le facteur « revanche » ou la volonté de ne pas donner aux tueurs le plaisir de se réjouir de leur souffrance :
  - 50: E1<sup>1</sup> : « J'ai lutté pour que ceux qui ont tué mes parents, mes frères et sœurs ne me voient jamais dans de mauvaises conditions [...]. Je me suis dit : « Si je retourne chez moi, sale, ceux qui ont tué les miens et qui souhaitaient ma mort seront contents. Non, je dois lutter, étudier et terminer mes études et, après, je

1. La numérotation correspond au repérage thématique effectué avec le logiciel NVivo. Quant au « E », il s'agit d'un renvoi aux entrevues elles-mêmes, numérotées de 1 à 13. Toutes les traductions nous appartiennent.

- chercherai du travail, pour que nous puissions mieux vivre ; pour que nous nous habillions bien. »
- 834: E6: « [...] Et puis on devait continuer nos études pour paraître comme ceux qui n'ont pas vécu les situations semblables aux nôtres. »
- 2) L'attachement aux disparus ou la fidélité aux vœux des disparus :
- 1147: E8: « [...] je suivais les paroles que mon père nous a dites le 7 avril quand il allait être tué, il nous a dit “je vous bénis et faites tout pour survivre.” [...] C'était très difficile pour moi, mais je me disais: “et si mon père revenait, lui qui nous a demandé d'être courageux, que lui dirai-je?” Je suis restée courageuse, car je me disais, si je reste triste ou si je me suicide, ce serait une défaillance de ma part. À qui allais-je confier mes frères et sœurs, lui parti. »
  - 834: E6: « [...] C'est ainsi que nous avons lutté en partant de l'héroïsme que nos parents et nos grands-parents nous ont donné comme modèle. »
- 3) L'attachement aux disparus ou le souci de bien les représenter :
- 358: E3: « Les études m'ont permis d'être le pilier de ma famille, je sentais que ma famille ne devait pas disparaître totalement, après avoir perdu mes parents, j'ai compris que je devrais étudier et que le nom de ma famille devait toujours exister dans tous les chemins de ma vie. [...] »
  - 1654: E11: « Quand j'étais jeune enfant, je sentais que je devrais étudier. J'étudiais sans objectifs, mais après avoir perdu mes frères et sœurs, qui ont suspendu leurs études, j'ai senti que je devrais étudier même les études qu'ils auraient pu faire [...]. J'ai réfléchi et j'ai réalisé que si je n'étudie pas, c'est à ce moment que je ne donnerai pas de valeur à mes proches disparus, et j'ai pris la décision de retourner à l'école. »

## **DISCUSSION**

La volonté de s'inscrire dans la revanche pour « s'en sortir » apparaît aussi chez les enfants abandonnés par leurs pères, une fois qu'ils ont surmonté les conséquences de cet abandon. L'exemple que Hanus donne est celui de monsieur Thorez, qui fantasmaient de dire un jour à son père : « Vous m'avez renié et voici ce que je suis devenu » (Hanus,

2001 : 77). Bien que les situations soient fort différentes, il faut reconnaître que de frappantes similarités existent tout de même. Dans les témoignages des rescapés, l'esprit revanchard envers ceux qui ont voulu leur mort est souvent évoqué par les orphelins-rescapés. C'est ce que révèle le témoignage d'Annick Kayitesi quand elle rapporte sa rencontre avec les personnes qui lui ont tourné le dos pendant le génocide. Rencontrant l'une d'entre elles, elle lui dit que sa vie est devant elle alors que celle de cette personne se trouve derrière elle (Kayitesi, 2004). En ce qui a trait à la détermination de s'en sortir qu'engendre l'attachement des orphelins-rescapés aux leurs et à leur mémoire, le témoignage de Révérien Rurangwa est très révélateur. Il écrit : « Ce n'est pas tant ma vie personnelle que je cherche à préserver, mais celle de l'unique rescapé d'une lignée de mon peuple. À travers moi, c'est ma famille qui doit survivre » (Rurangwa, 2006 : 106). Ce qui rejoint fortement les propos des participants à la recherche. En ce qui a trait à l'attachement aux personnes chères disparues, Cyrulnik nous éclaire comme suit :

Beaucoup d'orphelins de guerre n'ont pas connu une situation plus éprouvante, quand, avant la catastrophe, ils avaient par bonheur tissé les premiers nœuds d'un attachement sécuritaire et que leurs parents ont été soudainement emportés, ils sont restés fidèles à cette image et ont continué à développer un attachement sain avec une personne disparue. Ce lien était parfait puisque les parents morts ne pouvaient commettre d'erreurs éducatives. Ces enfants ont été encore plus fidèles aux vœux de leurs parents défunts (Cyrulnik, 2004 : 237).

Dans le cas de ces orphelins rescapés du génocide des Tutsi du Rwanda, on réalise qu'ils s'investissent dans les études non seulement pour pouvoir affronter l'avenir, mais aussi et surtout pour honorer les leurs ; ils se laissent protéger par les traces affectives que leur ont laissées ceux qui sont partis. Cette façon de penser et d'agir n'est pas le propre des rescapés tutsi, d'autres personnes ayant traversé des traumatismes similaires partagent cette attitude. À titre d'exemple, Sami Dassa, enfant caché lors de la Seconde Guerre mondiale reste toujours attaché à ses parents emportés par les nazis et interprète le geste de sa mère, qui a pris soin de le confier à une voisine avant de partir, comme source de raison de vivre après l'Holocauste. Il le souligne en ces termes :

[...] aujourd'hui, j'ai compris le message de ma mère, elle est partie et elle est morte seule et abandonnée, mais elle a voulu que la vie

qu'elle avait donnée aille à son terme ; c'est dans l'accomplissement de ce vœu que je la célèbre et que je donne un sens à sa vie écourtée par un crime de droit public, œuvre de la violence conjugquée de deux États criminels. C'est aussi cet accomplissement qui donne sens à ma propre vie [...] (Vincenot, 2005 : 98).

Le travail excessif et le courage dont font preuve les survivants font partie de la réparation de leur dignité bafouée par ceux qui ont tenté de mettre fin à leurs jours et qui leur ont pris les êtres chers. Dans ce contexte, Cyrulnik explique que les survivants peuvent étudier et travailler comme des fous parce que c'est là où ils souffrent le moins, qu'ils réparent l'image de soi et se remettent à espérer, alors que les blessures liées aux traumatismes vécus restent enfouies et profondes. Il qualifie les réussites dans ces circonstances de « morbides » (Cyrulnik, 2004 : 237). Ces constats sont proches de ce qu'on observe chez les orphelins rescapés du génocide des Tutsi. Car au-delà de la réussite scolaire des participants à la recherche se cachent aussi une grande souffrance et, paradoxalement aussi, une absence d'épanouissement, car beaucoup d'entre eux sont obligés de mener au moins deux vies parallèles : celle d'un étudiant et celle du chef de famille qu'ils sont devenus, avec toutes les responsabilités et prises en charge que ce rôle implique, alors même qu'ils n'avaient pas atteint l'âge adulte, voire l'adolescence. Ces réussites scolaires sont un passage obligé, même si elles ne représentent pas forcément l'épanouissement total de ces jeunes. Elles peuvent, espérons-le, constituer une étape vers cet épanouissement et, plus spécifiquement dans le cas de ces orphelins, le vouloir survivre devient, en quelque sorte, la première manifestation de cette volonté qui est nécessaire à la résilience. Sans ce vouloir préliminaire, la résilience devient impossible.

## **CONCLUSION**

Comme nous l'avons énoncé précédemment, la revanche et l'attachement aux êtres chers permettent aux rescapés du génocide des Tutsi, d'une part, d'aller de l'avant dans la vie et de relever les défis qui se présentent au quotidien et, d'autre part, de les engager dans des projets de vie qui leur permettront de se hisser, sur le long terme, hors de l'abîme dans lequel les traumatismes du génocide risquent à tout moment de les happer. La résilience, telle qu'elle est définie ici, se retrouve chez un bon nombre d'orphelins-rescapés ayant accepté de participer à notre étude. Tous montrent qu'ils possèdent cette volonté et cette capacité de résilience, en partie grâce à l'esprit de revanche

que leur survie aux leurs leur fait éprouver. La résilience est perçue comme un moyen leur permettant d'honorer la mémoire des disparus, un moyen de leur rester fidèles et une manière de les représenter et de les faire vivre au-delà de leur mort. Ceci étant dit, la revanche prend également les bourreaux de leurs proches pour objet : réussir dans la vie devient un objectif pour prouver aux génocidaires que, malgré tout, la vie continue et que les rescapés ne s'effondrent pas. Les recherches devraient peut-être se pencher davantage sur le cas des orphelins-rescapés-chefs de famille, afin de traiter les profondes meurtrissures dues au surplus de défis que leur rôle les oblige à relever ainsi qu'à leur propre histoire de rescapés. Cette prise en charge leur permettrait d'extérioriser leur douleur, afin de mieux s'épanouir et, par là même, d'accroître leur chance de devenir résilients.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- ACORD (2001), *La situation des enfants chefs de ménage au Rwanda : un défi de taille*, Kigali.
- ANAUT, M. (2003), *La résilience : surmonter les traumatismes*, Paris, Nathan.
- BAZIGABA, J.C. (2005), *Le vécu psychologique des enfants et des adolescents chefs de ménage orphelins du génocide. Cas du village Uyisenga n'Imanzi de Kicukiro*, Mémoire de licence inédit, Butare, Université nationale du Rwanda.
- BROOKS, R., et GOLDSTEIN, S. (2006), *Le pouvoir de la résilience*, Montréal, Éditions de l'Homme.
- CSIKZENTMIHALYI, M. (2004), *Vivre. La psychologie du bonheur*, Paris, Robert Laffont.
- CYRULNIK, B. (1999), *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob.
- CYRULNIK, B. (2004), *Parler d'amour au bord du gouffre*, Paris, Odile Jacob.
- DUSHIME, R. (2004), *Étude des problèmes socio-économiques des enfants orphelins chefs de ménage au Rwanda après le génocide de 1994 : cas du district de Nyamata*, Mémoire de licence inédit, Université libre de Kigali.
- GISHOMA, D. (2005), *Analyse de la situation du traumatisme psychique dans les ménages dirigés par les enfants au Rwanda*, Mémoire de licence inédit, Butare, Université nationale du Rwanda.
- HANUS, M. (2001), *La résilience à quel prix ? Survivre et rebondir*, Paris, Maloine
- KARSENTI, T., et SAVOIE-ZAJC, L. (2004), *La recherche en éducation : étapes et approches*, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, CRP.
- KAYITESI, A. (2004), *Nous existons encore*, Paris, Michel Lafon.
- MANCIAUX, M. (2000), *L'enfant et la résilience*, Suisse, Bull.
- MANCIAUX, M. (dir.) (2001), *La résilience : résister et se construire*, Genève, Médecine & Hygiène.

- MUKUZANYANA, F. (2004), *Situation sociale des enfants orphelins chefs de ménage au Rwanda : cas du district de Kanombe*, Mémoire de licence inédit, Université libre de Kigali.
- MURAGIZI KANAMA, A. (2004), *Les principaux problèmes rencontrés par les veuves et les orphelins du génocide d'avril 1994. Cas des membres d'Avéga et D'AOCM résidents à Remera*, Mémoire de licence inédit, Université libre de Kigali.
- NIZEYIMA, F. (2004), *Résilience par rapport au vécu du génocide rwandais de 1994. Analyse des cas cliniques*, Mémoire de licence inédit, Butare, Université nationale du Rwanda.
- POLETTI, R., et DOBBS, B. (2001), *La résilience : l'art de rebondir*, Saint Julien-en-Genevois, Jouvence.
- RURANGWA, R. (2006), *Génocide*, Paris, Presses de la Renaissance.
- UNICEF (2004), *En bref : Rwanda*. [en ligne], [www.unicef.org /french/media/media\\_20325.html](http://www.unicef.org/french/media/media_20325.html).
- VAN DER MAREN, J.M. (1996), *Méthodes de recherche pour l'éducation*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- VANISTENDAEL, S., et LECOMTE, J. (2000), *Le bonheur est toujours possible : construire la résilience*, Paris, Bayard.
- VINCENOT, A. (2005), *Je veux revoir maman*, Paris, France Loisirs.

*This page intentionally left blank*



*A Trip to Nowhere* (Colin). Huile sur toile, 30 × 30 cm.



*This page intentionally left blank*

# Défis de refaire confiance en l'humanité et en Dieu pour les survivants du génocide des Tutsi

*Jean-Bosco Gakwisi*

## **RÉSUMÉ**

Le génocide des Tutsi au Rwanda a fait plusieurs centaines de milliers de victimes en 1994. Les survivants de cette tragédie doivent vivre avec les conséquences traumatisantes qu'elle a engendrées. Partant des témoignages de rescapés contenus *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais* de Jean Hatzfeld (2000), l'auteur tentera d'étudier comment les rescapés du génocide se perçoivent par rapport à ce qu'ils ont vécu, à ce qu'ils vivent aujourd'hui et à ce qu'ils auront à vivre demain afin de comprendre leur univers de la foi par rapport à leur vécu durant le génocide. L'auteur trace quelques pistes de réflexion à partir des besoins exprimés dans les témoignages des rescapés.

## **INTRODUCTION**

Le génocide des Tutsi au Rwanda a fait près d'un million de victimes en 1994. Les survivants de cette tragédie doivent vivre avec les conséquences traumatisantes qu'elle a engendrées. En plus de cela, ils

sont obligés de vivre dans le même pays, à côté de ceux qui ont tenté de les exterminer. Dans leurs témoignages, on perçoit tristesse, angoisse, désespoir, sentiments de culpabilité — d’avoir survécu —, méfiance, insécurité permanente, colère envers Dieu dont l’image a été ternie par les différentes autorités confessionnelles et religieuses qui ont été complices des bourreaux, etc. Partant des témoignages de rescapés contenus *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais* de Jean Hatzfeld, l’auteur tentera d’étudier comment les rescapés du génocide se perçoivent par rapport à ce qu’ils ont vécu, à ce qu’ils vivent aujourd’hui et à ce qu’ils auront à vivre demain afin de comprendre leur univers de la foi par rapport à leur vécu durant le génocide. Enfin, l’auteur tracera quelques pistes de réflexion à partir des besoins exprimés dans leurs témoignages. Avant d’entrer dans le vif du sujet, il est à souligner que des quatorze rescapés qui ont livré leurs témoignages, seuls trois ont fait allusion à leur expérience de foi. Cependant, l’auteur focalisera son analyse sur deux de ces témoignages. En ce qui concerne les autres témoignages, ce n’est certainement pas parce qu’il n’y a pas eu de référence directe à Dieu que ces rescapés ne croient pas en Dieu, mais simplement parce que la souffrance prend tellement de place que tout le reste vient après.

## **EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET SPIRITUELLE DES RESCAPÉS**

Malgré l’implication des responsables des différentes confessions religieuses dans le génocide, certains rescapés continuent leurs pratiques religieuses. Certains le font peut-être par routine, d’autres pour assouvir une certaine soif de spirituel. Édith, une rescapée, va jusqu’à avouer qu’elle est devenue croyante après le génocide car, selon elle, avant le génocide, elle avait été si gâtée par la vie que Dieu n’avait pas de place dans sa vie. Ce n’est que lorsqu’elle a constaté la méchanceté et la cruauté de l’homme, qu’elle a décidé de ne plus faire confiance en l’humain et s’est tournée vers Dieu :

J’ai entendu que Dieu m’appelait parce que c’est lui qui allait désormais me soutenir. C’est ça, j’ai compris qu’auparavant j’étais trop égoïste et naïve, que Dieu avait voulu que je m’approche de lui. Je sais maintenant que je ne vais manquer de rien grâce à lui et je ne murmure plus parce que mon mari a été tué. Dieu, je n’y pensais pas avant, parce que j’étais trop cajolée, mais il va m’aider et il va m’aimer. Ceci est mon expérience (Hatzfeld, 2000 : 64).

Pour Édith, avant le génocide, elle était choyée, avait une très bonne famille et ne manquait de rien. Après le génocide, elle s’est retrouvée veuve avec deux enfants en bas âge, dont un nouveau-né. Sa maison

avait été incendiée, ses biens pillés. Raison pour laquelle elle a perdu confiance dans le genre humain et seul Dieu est digne de sa confiance.

L'expérience du génocide lui a fait comprendre que lorsqu'on est bien comblé sur la terre, Dieu a moins de place dans la vie, mais une fois confronté à la souffrance, à la persécution et à la solitude, Dieu seul peut aider à trouver le goût et le sens de vivre. D'après Édith, c'est à travers son expérience de victime de la cruauté humaine qu'elle a connu la bonté de Dieu ; c'est après avoir perdu ce qu'elle avait de plus cher au monde qu'elle a entendu la voix de Dieu et c'est de là qu'elle a commencé à mettre sa confiance en lui. Grâce à Dieu, rien ne lui manquera, elle sera soutenue par lui et pourra accepter facilement ce qui lui est arrivé pendant le génocide. Le témoignage d'Édith fait comprendre que sa nouvelle découverte de la foi est une sorte de « chemin de bonheur » qu'elle emprunte pour remplacer celui qu'elle avait avant l'extermination des siens. On dirait un bonheur par substitution.

L'expérience d'Édith sous-entend la problématique du Dieu qui se laisserait découvrir dans la souffrance, la persécution, la tragédie de l'histoire. La question qu'on peut se poser est de savoir si l'homme a vraiment besoin d'être éprouvé pour faire l'expérience de Dieu ?

Dans son témoignage, Édith ne se pose pas cette question, mais son attitude face au drame qu'elle a vécue la sous-entend. En considérant cette apparente assurance trouvée en Dieu, on peut se demander si ce n'est qu'une sorte de réaction par rapport à une souffrance extrême qu'elle essaie de « gérer » pour pouvoir la supporter. Comment alors comprendre cette attitude d'acceptation de la souffrance par le biais de la foi en Dieu ? Selon Guy Durand et Jean-François Malherbe (1992), l'expérience de la foi d'Édith serait inscrite dans la dynamique de l'épreuve-remède selon laquelle « Dieu envoie la souffrance non pour punir ou se venger, mais pour vérifier la solidité de la foi, pour amener la personne à la conversion » (Durand et Malherbe, 2000 : 18). De son expérience de souffrance, Édith a trouvé aussi une voie pour la rendre supportable et la tourner à son avantage pour en faire une sorte de tremplin de survie : « [...] je suis prête à pardonner. Ce n'est pas pour nier le mal qu'ils ont fait, ce n'est ni par trahison envers les Tutsis ni par facilité ; mais c'est pour ne pas souffrir ma vie durant à me demander pourquoi ils ont voulu me couper. [...] Si je ne leur pardonne pas, c'est moi seule qui souffre [...] » (Hatzfeld, 2000 : 167). Cette vision

de la vie d'Édith après son drame trouve sa validation dans l'analyse de Guy Durand sur le rôle éducatif que joue la souffrance qui «peut être occasion de progrès intérieur. Elle permet parfois à la personne atteinte de s'arrêter et de faire le point dans sa vie, de découvrir de nouvelles valeurs, de réorienter sa vie, d'y donner un nouveau sens» (Durand et Malherbe, 1992 : 40).

Contrairement à Édith, il y a des rescapés qui, comme Jean-Baptiste, ont trouvé que, durant le génocide, Dieu leur a tourné le dos pour laisser les bourreaux accomplir leurs forfaits. «Aux premiers temps, on espérait de l'aide dans la profondeur des papyrus. Mais Dieu lui-même montrait qu'il nous avait oubliés, donc à plus forte raison des Blancs» (Hatzfeld, 2000 : 70).

Jean-Baptiste Munyankore, 60 ans, relate son cauchemar dans les marais de papyrus de Nyamata où il s'était réfugié avec des milliers d'autres Tutsi durant le génocide. Il s'est rendu compte que ni la nature (les papyrus) ni la communauté internationale (symbolisée par les Blancs) ni Dieu lui-même ne se sont souciés du sort des Tutsi.

Partant de cette opposition de ces visions de foi des rescapés, il est important de souligner que toute attitude d'une personne par rapport à Dieu est toujours teintée de sa situation concrète, de sa culture, de son milieu social, bref de son identité et de son statut. Édith et Jean-Baptiste parlent de Dieu : un Dieu qui sauve selon Édith et un Dieu qui laisse libre cours au mal selon Jean-Baptiste. De ces deux positions, la question de la toute-puissance de Dieu est donc en jeu, mais indirectement c'est celle de la «toute-puissance humaine» qui semble à l'origine du drame. Il est vrai que des rescapés peuvent trouver des arguments de justification de l'action divine dans cette tragédie comme Édith qui trouve que sa foi a été consolidée par l'expérience du «miracle» de survie après la tragédie. Ces mêmes rescapés peuvent penser aussi que leur survie ne peut se comprendre que par une intervention divine, étant donné la puissance et l'organisation minutieuse du gouvernement génocidaire.

## **LA TOUTE-PUISSANCE DE DIEU ET LES TRAGÉDIES HUMAINES**

En jetant un regard rétrospectif sur le passé, on remarque que ce sont des hommes qui ont perpétré des crimes contre l'humanité, des génocides... Ce qui suscite beaucoup de questions sur le Créateur des hommes et surtout sur sa toute-puissance. On peut se demander qui est

le maître et le responsable de l'ordre dans l'univers? Seraient-ce des hommes qui se permettent de faire ce qu'ils veulent, ou bien serait-ce ce Dieu à qui on accorde la toute-puissance mais qui ne se déploie jamais pour sauver les gens menacés d'extermination. Nous allons explorer la question en la plaçant dans le contexte biblique et en la confrontant avec les tragédies humaines.

### **La toute-puissance de Dieu dans la tradition judéo-chrétienne**

Le concept de la toute-puissance divine a été, dans la tradition chrétienne, le reflet du Dieu du premier Testament. En effet, combien de fois entend-on des gens dire: «qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu pour mériter ça?», ou bien une personne malade qui demande à un proche: «prie pour moi pour que je guérisse», ou encore quelqu'un qui vit une situation dramatique: «Dieu m'a abandonné! Pourquoi Dieu a-t-il permis ça? Dieu m'a puni!»

Toutes ces réactions laissent entendre que Dieu est tout-puissant, qu'il est capable de changer le cours des choses en intervenant directement dans le temps et dans l'espace. C'est un Dieu à qui on accorde le pouvoir d'arrêter les guerres et les autres fléaux qui ravagent le monde. C'est un Dieu à qui on accorde le pouvoir d'enrayer tout ce qui est souffrance et douleur humaine. Dieu est-il responsable des drames humains? Quelle serait la nature de sa toute-puissance? Ce problème nous amène à parler de ladite toute-puissance divine face aux drames humains.

### **La toute-puissance de Dieu et les drames humains**

Hans Jonas, théologien et philosophe juif, a réfléchi sur la question de la puissance divine en rapport avec la présence du mal qui semble faire loi dans le monde. Hans Jonas y réfléchit en partant de l'expérience tragique de la Shoah. Selon lui, cette expérience oblige à changer la conception de Dieu, ce qui apprend en même temps au croyant comment rendre compte du mal et concilier le concept de Dieu et celui d'inhumanité. Dans la Bible, l'existence du mal dans le monde est très souvent liée à l'infidélité, l'incroyance, la faute, le péché... Selon Hans Jonas, on ne peut douter de la bonté de Dieu en faveur de l'homme. Cependant, la toute-puissance que la Bible lui accorde reste une notion contradictoire puisque cette toute-puissance suppose que les autres puissances soient réduites à néant. Or, en créant le monde et l'homme, Dieu les a dotés de certaines puissances autonomes et indépendantes

de celle de Dieu. De là découle que l'homme jouisse d'une certaine puissance et d'une responsabilité importante dans le cours de l'histoire. La puissance de l'homme réduit celle de Dieu qui « s'est entièrement dépouillé de sa toute-puissance dans le fini. En créant le monde, Dieu lui a pour ainsi dire confié son sort, il est devenu impuissant. Après s'être totalement dédié au monde, il n'a plus rien à nous offrir : c'est désormais à l'homme de donner » (Agamben, 2003 : 21).

En créant l'homme, Dieu a procédé à son « auto-dépouillement », et désormais le sort de sa création dépendra de la responsabilité de l'homme. En créant l'homme, le fini, soumis à la temporalité, Dieu lui-même est entré dans l'histoire et dans le temps. Ce qui était un Dieu tout-puissant, devient un Dieu affecté et touché par ce qui arrive à l'homme et à ce qui se passe dans le monde.

Devant les tragédies qui ont endeuillé l'humanité telles que les exterminations des races, des purifications ethniques..., Dieu semble être resté « muet », selon l'expression de Hans Jonas, qualifiant ainsi l'attitude de Dieu dans la Shoah. Dieu semble inactif, spectateur incapable de toute intervention.

Souvent, les croyants victimes de ces tragédies ont l'impression d'avoir été trahis, abandonnés par leur Dieu, qui ne se soucie guère de leur sort, n'entend pas leurs prières et ne fait pas de miracle pour les délivrer de la main des oppresseurs. En poussant plus loin la logique qui préconise que Dieu doit intervenir en faveur de l'homme, on aboutirait à la conception d'un Dieu utilitaire, dont la raison de son existence serait d'être au service de l'homme dans ses plans, ses objectifs, ses visées... C'est un Dieu qui devrait intervenir à n'importe quel moment et dans n'importe quelle situation ; un Dieu qui agirait selon la volonté de l'homme en vue d'un intérêt personnel ou communautaire ; un Dieu qu'on invoquerait par exemple pour être délivré d'une situation dramatique, mais aussi un dieu à qui on peut demander la mort de l'ennemi et le bonheur de l'ami.

En analysant les causes de tragédies humaines, on peut conclure que la responsabilité de l'homme y joue un rôle central. Poussé par la haine, l'idéologie, l'égoïsme, l'orgueil, la mégalomanie, la jalousie, etc., il a la pleine liberté d'user de son intelligence, de sa force, de tout son potentiel humain pour participer à la destruction de l'humanité, tout comme il peut contribuer à son édification. Mais alors qui est ce Dieu des victimes ?

## **DIEU EST-IL VRAIMENT TOUT-PUISSANT ?**

En faisant attention à ce qu'on rapporte dans l'actualité aussi bien nationale qu'internationale, on a l'impression que le monde est aux prises avec des drames qui n'en finissent jamais. Tantôt ce sont des guerres qui ravagent des pays entiers, tantôt ce sont des épurations ethniques qui font disparaître quasiment des populations entières, tantôt ce sont des épidémies qui font des victimes qui se comptent par milliers et par jour, dans les pays appauvris, etc. On ne peut pas passer sous silence la situation des gens qui meurent de faim alors que d'autres vivent dans l'opulence. Toutes ces situations suscitent des sentiments d'impuissance chez ceux qui en sont victimes. Ces drames deviennent la source de la remise en question de certaines valeurs, y compris de la foi en Dieu.

En remettant en question la toute-puissance de Dieu, les victimes croyantes manifestent en même temps le goût d'aller plus loin dans la recherche de nouveaux liens avec Dieu. Selon elles, leur foi sera désormais fondée sur leur expérience vécue et non sur des données traditionnelles et dogmatiques dont certaines valeurs ne cadrent plus avec la réalité présente. Ce processus de remise à niveau engendre souvent des ruptures. La découverte de la limite de la toute-puissance de Dieu constitue le point de départ de ces ruptures. Dieu devient un Dieu vulnérable, impuissant, incapable de sauver ceux qu'il est sensé aimer. Ainsi, l'homme pris dans la tourmente découvre qu'il existe d'autres puissances qui rivalisent avec Dieu.

Parmi ces puissances, il y a l'homme, capable de tuer, massacrer, exterminer, torturer, etc. Les victimes découvrent aussi que l'homme n'est pas que mauvais, puisque les expériences tragiques sont souvent accompagnées d'actions héroïques, pleines de compassion, d'empathie et d'humanité. Ainsi, ceux et celles qui les ont vécues arrivent aussi à la conclusion que l'homme est à la fois capable du pire et du meilleur. Dans leur recherche de voies vers une foi qui soit propre à leur vécu, les victimes auront à composer avec le Dieu à la toute-puissance limitée et l'homme capable du bien et du mal.

Cette dynamique ouvre une nouvelle voie dans la recherche de ce que nous pouvons appeler le bien-être spirituel des victimes. Si on considère que, de par sa nature, l'être humain aspire au bonheur, à l'épanouissement et à la plénitude, nous pouvons déduire que sa relation à Dieu constitue un des éléments qui contribuent à cette harmonie vers laquelle tendent les aspirations humaines. Ainsi la relation avec



Dieu serait-elle personnalisée et tiendrait-elle compte du parcours personnel de chaque individu dans son intégralité.

## **VERS UNE NOUVELLE VOIE D'ÉPANOUISSEMENT DE RESCAPÉS**

Il est vrai que l'expérience du génocide a marqué les rescapés pour le reste de la vie. Cette tragédie leur a appris que la souffrance doit être vécue à la première personne du singulier. La souffrance serait alors une école qui fait comprendre aux victimes qu'il est nécessaire de s'arrêter, de faire une mise au point et de prendre conscience qu'elles ont des forces intérieures qui les habitent et qui peuvent leur permettre de grandir intérieurement après une expérience dramatique. L'expérience de la souffrance permet aussi aux rescapés de se rendre compte qu'il existe de nouvelles valeurs qui leur permettraient de donner un sens à leur vie.

Mais la question est de savoir comment cette expérience permet aux victimes de s'élever vers la dimension spirituelle. Quand on lit les témoignages des rescapés de Nyamata, on est particulièrement touché par la solidarité, l'entraide mutuelle, le courage et la persévérance qui les animent et qui les ont poussés à vivre malgré tout ce qui était mis en place pour les exterminer. On dirait qu'ils ont découvert que la souffrance n'est ni la conséquence du péché, ni celle de l'insouciance de Dieu qui semble indifférent, ni d'une attitude quelconque des victimes, mais qu'elle est inhérente à la nature humaine et qu'il faut apprendre à vivre avec elle.

Face à l'expérience dramatique des rescapés, est-il possible d'apporter un certain soutien aux victimes ? Difficile de répondre à cette question puisque les concepteurs et planificateurs du génocide visaient non seulement l'extermination physique, mais aussi la suppression de la force morale de ceux qui en échapperaient. C'est d'ailleurs ce qu'exprime Jeannette Ayinkamiye (17 ans) :

Moi, je sais que lorsqu'on a vu sa maman être coupée si méchamment, et souffrir si lentement, on perd à jamais une partie de sa confiance envers les autres, et pas seulement les Interahamwe. Je veux dire que la personne qui a regardé si longtemps une terrible souffrance ne pourra plus jamais vivre parmi les gens comme auparavant, parce qu'elle se tiendra sur ses gardes. Elle se méfiera d'eux, même s'ils n'ont rien fait. Je veux dire que la mort de maman m'a le plus attristée, mais que sa trop longue douleur m'a le plus endommagée et que ça ne pourra plus s'arranger. Je sais aussi désormais, qu'un homme peut devenir d'une méchanceté inouïe très soudainement (Hatzfeld, 2000 : 32-33).

Il est vrai que le génocide et ses séquelles accompagneront toujours les rescapés. Ils vivront sans cesse dans une sorte d'insécurité ontologique qui va entretenir la méfiance envers ceux qui ne comprennent pas leur situation ou ne compatissent pas. Le génocide les a si profondément blessés que le processus de « cicatrisation » sera très long, puisque ses conséquences sont devenues leurs « compagnes » de tous les jours. Innocent Rwililiza (38 ans) s'exprime ainsi :

On n'oublie rien. Moi, il m'arrive de passer plusieurs semaines sans revoir les visages de mon épouse et de mes enfants défunts, alors que j'en rêvais toutes les nuits auparavant. Mais pas un seul jour je n'oublie qu'ils ne sont plus là, qu'ils ont été coupés, qu'on a voulu nous exterminer, que les avoisinants de longues dates se sont transformés en animaux en quelques heures. Tous les jours je prononce le mot « génocide » (Hatzfeld, 2000 : 112).

Cependant, certains témoignages laissent entendre que des voies de guérisons sont possibles et que cela proviendrait de différentes ressources. L'entraide et la solidarité sont deux valeurs enseignées et vécues depuis le jeune âge jusqu'à la vieillesse. Déjà en famille, les parents demandent aux enfants plus âgés de s'occuper de leurs petits frères et petites sœurs. Les parents leur apprennent à avoir toujours la responsabilité d'être disponibles pour aider ceux et celles qui sont dans le besoin. Cet héritage culturel semble avoir joué un rôle important dans le processus de « guérison » des rescapés. Jeannette Ayinkamiye constate :

Quand je me retrouve seule au champ, j'ai tendance parfois à revoir ça avec trop de chagrin. Alors je pose la houe et je vais chez des avoisinants pour bavarder. On chante, on se partage un jus et ça fait du bien. Le dimanche je vais à l'Église, je chante et je prie (Hatzfeld, 2000 : 31).

Ce n'est pas seulement la culture traditionnelle rwandaise qui contribue à ce qui peut aider à l'épanouissement des rescapés. Selon ces derniers, une vraie justice peut préparer des voies non seulement de pardon — dans la mesure où le bourreau prendrait conscience de ses forfaits —, mais aussi dans la mesure où les rescapés apprendraient à comprendre l'état intérieur du bourreau. À ce propos, Sylvie Umubyeyi (34 ans) fait la remarque suivante :

Au fond de moi, il n'est pas question de pardon ou d'oubli, mais de réconciliation. Le Blanc qui a laissé travailler les tueurs, il n'y a rien à lui pardonner. Le Hutu qui a massacré, il n'y a rien à lui pardonner. Celui qui a regardé son voisin ouvrir le ventre des filles pour tuer le bébé devant leurs yeux, il n'y a rien à pardonner. [...] Seule la justice peut pardonner. Il faut d'abord penser à une justice pour les rescapés. Une justice pour offrir une place à la vérité, pour que s'écoule la peur ; une justice pour se réconcilier (Hatzfeld, 2000 : 224-225).

Enfin, dans l'univers des rescapés, rares sont ceux qui sont assez découragés pour se donner la mort. Au contraire, ils rêvent de lendemains meilleurs ; de moments heureux dans lesquels la souffrance n'aura pas le dernier mot ; de moments où l'amour et la solidarité auront le dessus sur la haine, où les Rwandais vivront en pleine harmonie mais en gardant vive la mémoire du génocide. Christine Niyonsaba (22 ans) le dit en ces termes :

J'espère que le temps nous offrira de l'aide pour nettoyer les souillures. Si les Hutus essaient de dire la vérité à voix haute, de proposer une entraide, d'aller vers les Tutsis et de demander pardon, on pourra espérer cohabiter comme il faut, sans être séparés pour toujours par ce qui s'est passé (Hatzfeld, 2000 : 143).

## CONCLUSION

En réfléchissant à ces témoignages, on constate que, malgré la douleur, les souffrances du passé, la colère contre les génocidaires, la méfiance contre ceux qui ne sont pas des leurs et la colère contre Dieu jugé trop passif devant la souffrance de l'innocent, les rescapés veulent aller de l'avant, ils veulent vivre malgré un passé trop douloureux pour être assumé. Ceci se traduit par le fait qu'ils cherchent à refaire une vie « normale » après le génocide. Si, dans leurs témoignages, les récits de l'horreur et la souffrance prennent beaucoup d'espace, cela veut dire que pour qu'ils refassent confiance en l'humanité, chaque personne qui les côtoie doit tenir compte de leur expérience et de leur vécu. L'attitude à adopter par rapport aux rescapés peut-être pourra influencer sur la relation des rescapés par rapport à leur foi. Alors, ces témoignages nous mettent devant un grand défi : le problème est de savoir quelle sera cette attitude à prendre pour mieux aider les rescapés à continuer leur long chemin de survie ?

## BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, G. (2003), *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*. Paris, Rivages Poche/Petite Bibliothèque.
- BIZIMANA, J.-D. (2001), *L'Église et le génocide au Rwanda. Les Pères blancs et le négationnisme*, Paris, L'Harmattan.
- COLLECTIF (2000), *Rwanda. L'Église catholique à l'épreuve du génocide*, Greenfield Park (Canada), Éditions Africana.
- COLL. (1983), « Job et le silence de Dieu », dans *Concilium*, n° 189.
- CYRULNIK, B. (2002), *Merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob.
- DESMOND, T. (2000), *Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Comment se réconcilier après l'Apartheid ?*, Paris, Albin Michel.

- DURAND, G., et MALHERBE, J.-F. (1992), *Vivre avec la souffrance. Repères théologiques*, Québec, Fides.
- GUTIERREZ, G. (1987), *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance humaine*, Paris, Cerf.
- HATZFELD, J. (2000), *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris, Seuil.
- HATZFELD, J. (2003), *Une saison de machettes*, Paris, Seuil.
- KAYITESI, A. (2004), *Nous vivons encore*, Paris, Michel Lafon.
- McCULLUM, H. (1996), « *Dieu était-il au Rwanda ?* » : *la faillite des Églises*, Paris, L'Harmattan.
- MÉNARD, C., et VILLENEUVE, F. (1995), *Drames humains et fois chrétienne*, Montréal, Fides.
- METZ, J.-B. (1972), « La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir : une forme actuelle de la responsabilité chrétienne », dans *Concilium*, n° 76, p. 9-26.
- MUJWAYO, E., et BELHADAD, S. (2004), *Survivantes*, Paris, L'Aube.
- MUKAGASANA, Y. (2001), *Les blessures du silence : témoignages du génocide au Rwanda*, Paris, Actes Sud.
- MUKAGASANA, Y. (1997), *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot.
- MUKAGASANA, Y. (1999), *N'aie pas peur de savoir. Rwanda : une rescapée tutsi raconte*, Paris, J'ai lu.
- PAYETTE, D. (2004), *La dérive sanglante du Rwanda*, Montréal, Écosociété.
- ROZENBERG, D. (1997), *Le passage du témoin : portraits et témoignages de rescapés des camps de concentration et d'extermination nazis*, Bruxelles, Ante Post.
- STEMPER, C. (1994), *Le chemin vers l'autre*, Salvador, Mulhouse.
- TODOROV, T. (2002), *La mémoire du mal et la tentation du bien*, Paris, Hachette.
- WEISENTHAL, S. (1999), *Les fleurs de soleil*, Paris, Albin Michel.

*This page intentionally left blank*



*Deuil*. Esquisse, 60 × 91 cm.

*This page intentionally left blank*

# Réconciliation nationale au Rwanda : comment pardonner ?

*Passingbamba Grégoire Sama*

## **RÉSUMÉ**

Comment pardonner après un génocide comme celui qu'a connu le Rwanda ? Quand victimes et bourreaux vivent côte à côte. Rendre justice après un génocide comme celui vécu par le Rwanda semble impossible. Et pourtant, il faut pardonner. Il faut pardonner pour une réconciliation véritable, il faut pardonner pour se reconstruire. Pour cela, la Vérité, la Justice et le Pardon doivent triompher !

## **INTRODUCTION**

C'était en 1994, le Rwanda semblait dans la violence et la haine ethnique où Tutsi et Hutu modérés allaient être littéralement massacrés. Ce génocide allait coûter la vie à près d'un million de personnes.

Aujourd'hui, la gestion de « l'après » une telle catastrophe humanitaire demeure la préoccupation principale pour le peuple rwandais, pour les hommes et les femmes épris de justice. Comment parvenir à une unité quand douleur, peur, résignation, haine, révolte et esprit de vengeance sont le vécu quotidien d'un peuple meurtri au plus profond de lui-même ? Comment faire en sorte que les ennemis d'hier réapprennent à se saluer, à vivre côte à côte ?



En 1999, le gouvernement rwandais a mis sur pied la Commission pour l'unité nationale et la réconciliation (CUNR) avec pour mandat de restaurer l'unité des Rwandais qui a été fragilisée par les décennies de haine et de massacres. La création des juridictions *gacaca*, lesquelles juridictions sont inspirées des anciennes assemblées villageoises et qui ont compétence pour juger ceux qui se seront rendus coupables de meurtres et de coups et blessures, est une suite logique de cette volonté.

Le but recherché par le pouvoir en place en créant ces juridictions est de favoriser un cadre d'expression pour susciter le dialogue afin de situer les responsabilités, de rendre justice à travers l'aveu pour une réconciliation véritable. Pour cela, le pardon s'impose !

Dans un tel processus, si reconnaître les torts causés n'a jamais été chose aisée, l'aveu a au moins l'avantage d'amoinrir la haine de la victime et d'offrir au coupable la voie pour se faire réellement pardonner. Ne dit-on d'ailleurs pas « qu'une faute avouée est à moitié pardonnée » ?

## LES JURIDICTIONS GACACA

Connaître la vérité sur ce qui s'est passé, pouvoir juger les milliers de présumés coupables qui remplissent les prisons, réconcilier le peuple rwandais, ressouder le tissu social mis à mal par le génocide, tels étaient les objectifs du gouvernement du Rwanda à la veille de cette crise sociale qui marquera à jamais l'histoire de l'humanité. Pour y parvenir, furent créées les juridictions *gacaca*, après le constat que le droit classique n'était pas fait pour répondre à de tels crimes de sang. Une solution alternative purement rwandaise qui est une modernisation d'un système communautaire traditionnel de résolution de conflits, un système de justice participative. Le gouvernement publia en juillet 1999 un projet concernant ces « juridictions *gacaca* », projet qui aboutit à l'adoption et à la publication en mars 2001 de la « Loi *gacaca* ».

Organiser le dialogue, s'en remettre à la parole, s'appuyer sur la procédure de l'aveu en adoptant le réalisme juridique américain comme le marchandage de plaidoyer (*the plea bargaining*), les juridictions *gacaca* avaient pour ambition d'être efficaces là où les lois organiques et classiques avaient échoué (Kanamugire, 2006).

Dans leurs principes, les tribunaux *gacaca* (au nombre de 11 000) devaient réunir sur les lieux où des crimes et/ou des massacres avaient été commis tous les protagonistes du drame : rescapés, témoins, crimi-

nels présumés. Tous ces acteurs devaient débattre de ce qui s'était passé, afin d'établir la vérité, de dresser la liste des victimes et de désigner les coupables. Pour cela, des « juges » non professionnels, les *inyangamugayo*, élus parmi les hommes intègres de la communauté et formés à de telles fins, devaient encadrer les débats et prononcer les peines à l'encontre des coupables ; la peine la plus lourde pouvant être la prison à perpétuité.

Les avantages de ces nouvelles juridictions, tels que perçus par le gouvernement, seraient les suivants : 1) ni les victimes, ni les suspects ne devront attendre des années pour voir justice se faire : accélération des procès ; 2) les coûts imputés aux contribuables pour l'entretien des prisons seront réduits, ce qui permettra de faire face à d'autres besoins urgents ; 3) la participation de chaque membre de la communauté à la mise en lumière des faits sera le meilleur moyen d'établir la vérité ; 4) les tribunaux *gacaca* permettront une prise en compte du génocide et d'autres crimes contre l'humanité plus rapidement que les tribunaux classiques : déraciner la culture de l'impunité ; 5) les nouveaux tribunaux mettront en place des approches innovantes en matière de justice criminelle au Rwanda, en particulier des condamnations à des travaux d'intérêt général qui aideront à la réintégration des criminels dans la société ; 6) l'application de la loi permettra d'aider le processus de cicatrisation et de réconciliation nationale au Rwanda, qui est considéré comme la seule garantie de paix, de stabilité et de développement futur du pays, ainsi que la prise de responsabilité politique de son peuple (Loi sur les juridictions *gacaca*, 2001).

Parmi les insuffisances notées par certains observateurs, on note que : 1) les droits des suspects ne sont pas garantis dans ce système de justice populaire, qui n'admet pas d'avocat, l'accusé devant se défendre lui-même ; 2) les membres du jury ne sont pas des professionnels de la justice, mais tout simplement élus par la population sur la seule base de leurs qualités morales... supposées ; 3) la forme de justice populaire risque d'être trop expéditive.

Sur ce dernier point, il faut souligner qu'il ne s'agit pas tout simplement d'une justice populaire, mais d'une justice participative, réparatrice.

Malgré ces insuffisances, ces juridictions ont au moins le mérite d'avoir créé le dialogue et d'essayer de rétablir la vérité sur les faits en rapprochant la justice de la population, qu'il s'agisse des témoins, des familles des victimes ou de celles des prévenus. Elles ouvrent ainsi les voies vers un pardon réel pour une réconciliation véritable.

## **PRINCIPALES ÉTAPES VERS UNE RÉCONCILIATION VÉRITABLE**

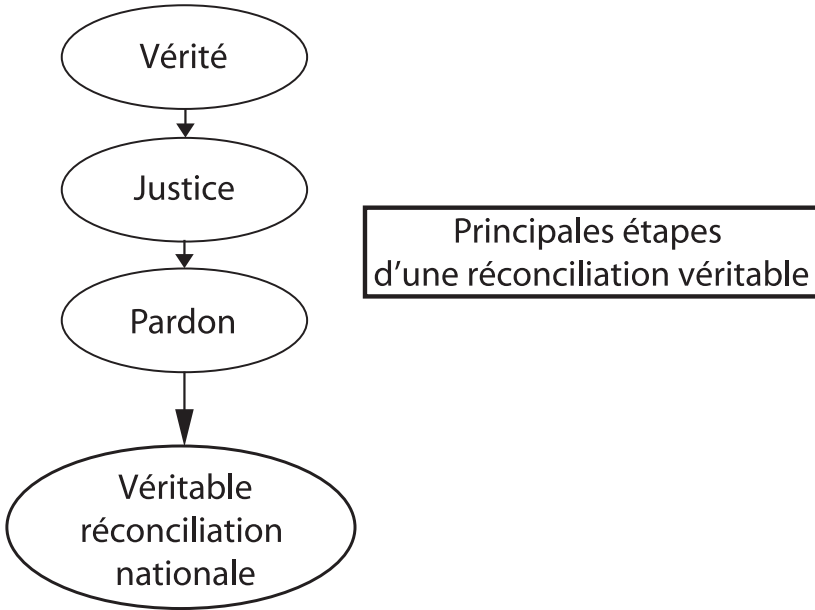
Le couronnement d'un processus de réconciliation dans une situation de crise humanitaire comme celle vécue par le Rwanda ne peut être que le pardon. Mais comment ?

Pendant la crise sociale sans précédent qu'a connue le Burkina Faso au lendemain de l'assassinat du journaliste Nibert Zongo et de ses trois compagnons, en 1998, le président avait pris l'initiative de créer le Collège de Sages composé de toutes les ressources propres, de sagesse, d'expérience dans la gestion des hommes, aux dépositaires des valeurs spirituelles, culturelles et morales pour faire une étude étiologique de la crise que traversait le pays et proposer des solutions de sortie de crise : les institutions régulières n'étant plus crédibles aux yeux des Burkinabés.

Les recommandations faites par le Collège de Sages, conditions indispensables à la réussite de la réconciliation nationale devaient suivre dans l'ordre le schéma suivant : 1) la VÉRITÉ : clarification des faits ; 2) la JUSTICE : reconnaissance de la vérité, dédommagement et réparation des préjudices ; 3) le PARDON : demande de pardon et acceptation du pardon. Aussi, pour ce Collège de Sages, la vérité devait être d'abord établie sur les crimes économiques et de sang commis dans le pays ; ensuite justice devait être rendue ; enfin, demander aux citoyens burkinabés de se pardonner. Seule cette trilogie, selon ce Collège, devait parvenir à une réconciliation nationale véritable.

En 1998, lorsque le gouvernement de l'unité nationale rwandais créa la Commission nationale d'unité et de réconciliation, le même schéma de proposition de sortie de crise pour une réconciliation nationale fut proposé. En effet, partant d'autres expériences, les observateurs avaient noté que le pardon décrété par un acte officiel n'est pas un garde-fou pour la récidive ni une garantie pour la réconciliation. Ils mentionnent qu'il ne peut venir avant l'aveu, la sanction et la réparation.

La vérité, la justice et le pardon sont donc les principales étapes importantes dans la quête d'une unité et d'une réconciliation nationale. Un tel schéma suscite l'espoir et trace des pistes pour l'apaisement des cœurs et des esprits en vue d'une réconciliation d'un peuple avec lui-même.



## LE PARDON SANS VÉRITÉ

Le pardon peut-il être accordé sans avoir établi la vérité ? L'expérience du Burkina Faso est éloquent. Lorsque le 30 mars 2001, dans le stade du 4 août, le Président du Burkina Faso, entouré des trois anciens chefs d'État et de tous les dignitaires religieux et chefs coutumiers, demanda pardon à toute la nation pour les nombreux crimes politiques commis dans le pays depuis l'indépendance en 1960, le Mouvement burkinabé des droits de l'homme et les familles de certaines victimes refusèrent de s'associer à cette journée du pardon, la considérant nulle et non avenue.

Cependant, cet événement, qui se déroulait devant près de 30 000 personnes, s'inscrivait en droite ligne de la nécessaire réconciliation d'un peuple qui vivait les affres des rancunes et de l'intolérance, où la paix sociale et la sécurité des populations avaient été mises à rude épreuve.

Mais pourquoi alors des gens, en grande partie des membres du collectif contre l'impunité, se démarquaient-ils de la journée nationale du pardon ? Ne voulaient-ils pas que le peuple burkinabé se réconcilie avec lui-même ? L'explication est simple. En effet, le pouvoir burkinabé avait décidé d'aller droit au pardon et à la réconciliation nationale en

sautant des étapes importantes : la vérité et la justice, telles que recommandées par le Collège de Sages. Une bonne partie de l'opinion nationale considère donc cette procédure comme si l'on voulait tourner les sombres pages de l'histoire du pays par la magie « d'une journée nationale », sans Vérité, sans Justice ; pour l'opinion publique, c'était une mascarade pour une auto-amnistie, une insulte aux morts et aux vivants (Alpha, 2005). Elle (l'opinion publique) se démarque donc d'une réconciliation qui était sensée pourtant créer l'unité du peuple.

On note donc que, dans une situation de conflits, si de façon générale les victimes sont prêtes à pardonner, la vérité et la justice demeurent des étapes incontournables. C'est pourquoi, au Burkina Faso, la journée nationale du pardon fut contestée par bon nombre de citoyens, la plupart des familles des victimes, ainsi que le mouvement burkinabé des droits de l'homme.

Dans une situation de réconciliation, les responsabilités individuelles des coupables doivent être établies pour qu'il y ait justice. Si lors des recherches qui ont précédé la rénovation proprement dite des juridictions *gacaca*, une partie de l'équipe interdisciplinaire de chercheurs étaient d'avis que le *gacaca* devait être intégré dans le système judiciaire officiel pour mieux identifier les génocidaires et ceux qui les ont assistés, c'est pour relever la nécessité du fait que justice devrait être individuellement rendue. Les juridictions *gacaca* se devaient alors d'être proches des parties en conflit, de préciser les responsabilités individuelles pour éviter la globalisation et de juguler la tendance des victimes à se faire justice.

En demandant au peuple burkinabé d'admettre, dans le cadre de la réconciliation nationale du pays, que c'était la Nation qui s'était constituée coupable et responsable et en refusant d'établir les responsabilités individuelles, on avait une fois de plus vidé le pardon de sa substance. La façon de considérer tout le monde coupable et personne à la fois, c'était banaliser le problème et, par conséquent, une bonne manière de ne culpabiliser personne. Vu de cette manière, le chemin du pardon est encore loin.

## LE POUVOIR DU PARDON

Le pardon signifie tout simplement par...don de Soi. C'est votre Moi supérieur qui accepte de donner un peu d'amour à celui qui vous a offensé. Et par ce don de Soi, vous brisez les liens négatifs qui vous reliaient à cette personne, donc vous libérez l'autre en même temps que vous vous libérez. (Giani, 2005 : 1)

Dans sa Lettre de carême du 9 mars 2001, par rapport à la réconciliation nationale au Burkina Faso, M<sup>gr</sup> Jean-Marie Compaoré, archevêque de Ouagadougou, écrivait : « Le contexte national me fait un devoir [...] de vous inviter à aller jusqu'au bout de l'amour d'autrui, à être des hommes et des femmes de paix. L'homme, la femme de paix, c'est celui, celle qui est capable de réintégrer l'ennemi, c'est-à-dire de restaurer l'ordre dans lequel il avait sa place [...]. Nous sommes hommes et femmes de paix si nous sommes capables de pardon. Pardonner ! C'est la voie royale de la paix [...] » (Tanou, 2001). Voici la façon dont cet homme d'Église, épris de paix et de justice pour son pays, considère ce que devait être le pardon. Réintégrer l'ennemi, chose essentielle pour parvenir à un pardon réel et véritable.

Obtenir le pardon, au cœur d'un conflit, n'est pas chose aisée. En mooré (une langue nationale du Burkina Faso), on associe la demande de pardon ou de grâce à l'emprise sur autrui. C'est pourquoi on l'exprime par une métaphore très caractéristique associant (ou exprimant) l'attitude morale à une gestuelle : « *n'nyoke saga* », ce qui signifie littéralement « attraper, saisir les reins, les flancs, la ceinture pour faire accepter le pardon ». En Dogon (également une langue nationale du pays), « *dyamsay* », une expression très voisine est utilisée pour signifier la demande de pardon, « *kwo ay* », ce qui se traduit par « attraper les pieds ». La demande de grâce doit avoir pour réponse une acceptation. Les excuses et le pardon sont des attitudes banales, mais elles rencontrent des résistances si l'on doute des intentions qui les sous-tendent. La flatterie est toujours redoutée. Chez les Mossi (une ethnie du pays, parlant le mooré), la notion de pardon « *suguri* » dispose d'un champ sémantique étendu avec les idées de raccommodage, d'ajustement, de réparation en réunissant des pièces, en recollant, en articulant des membres disjoints, en soudant des jointures (Martinelli, 1998).

Le *gacaca*, désignant en kinyarwanda l'herbe sur laquelle l'assemblée villageoise s'asseyait pour régler ses conflits, est une forme de justice traditionnelle villageoise qui aboutissait généralement aux aveux pour un pardon réel. Le principe de base est que le bien-être et l'harmonie de la communauté passent forcément par ceux des individus. L'aboutissement de ce processus de justice est la guérison totale de l'offensé, de l'offenseur et de la communauté tout entière. Le but est donc la guérison et non la rancœur, le pardon au lieu de la rétribution, les sanctions constructives au lieu des sanctions aux effets négatifs.

En pareilles circonstances, la volonté de coopérer est déterminante. L'offenseur doit faire face aux conséquences de son acte : restituer et donner des garanties fermes pour un comportement désormais différent. La victime, quant à elle, a besoin de dépasser une quelconque rancœur et réintégrer l'offenseur, lui donner la place qu'il avait en lui. La communauté, quant à elle, doit veiller à la restauration de l'offenseur et de la victime en créant les conditions favorables à cela.

C'est pourquoi, lorsque le problème du pardon s'était posé en 2001 au Burkina Faso, les familles des victimes avaient dit qu'elles ne refusaient pas le pardon. Cependant, elles estimaient que le pouvoir avait fait fi de ces étapes importantes qui conduisaient normalement au pardon et qu'il s'était contenté d'aller droit au pardon sans passer par le processus normal. La journée avait donc été organisée sans toutes ces familles qui avaient tenu à ce que certaines règles soient au moins respectées.

Dans le système de représentation sociale de la société africaine en général, le pardon a toujours occupé une place importante. Mais, au préalable, on devait reconnaître son forfait et demander ainsi pardon, condition nécessaire pour obtenir le pardon. C'est un processus qui commence donc par la reconnaissance du forfait et demande par conséquent une grande dose d'humilité et de sincérité. La première phrase de la confession de Detmold écrite et publiée par un groupe de Chrétiens hutu, tutsi et occidentaux en 1996 fut la suivante : « Le peuple rwandais ne pourra se réconcilier que si chaque composante accepte de s'agenouiller devant la souffrance de l'autre » (Confession de Detmold, 1996 : 3). L'humilité s'impose donc ! Le pardon n'est aucunement unidirectionnel. Quand vous demandez pardon à quelqu'un, il peut vous être accordé ou refusé. De chaque côté, un sacrifice doit être fait, un pas doit être franchi, chose certes difficile dans le cas du Rwanda, mais non impossible, puisque le pays ne peut cesser d'être un pays composé de Tutsi et de Hutu.

Quant aux bienfaits du pardon, il conviendrait de méditer sur ce fait divers qui a secoué les États-Unis il y a quelques années (Giani, 2005) : Gary Ridgway, le tueur de la Green River qui avait violé et assassiné 48 prostituées, avait finalement été condamné à la prison à perpétuité. Lors de l'audience publique, celui-ci avait demandé pardon pour ses crimes, mais le juge avait affirmé qu'il ne croyait pas aux remords du tueur. Durant toute la journée, les familles des victimes avaient eu la possibilité de s'exprimer, de dire ce qu'elles voulaient à

Ridgway, après toutes ces années de souffrance et de deuil. Le frère de l'une des victimes a laissé éclater sa colère en disant : « C'est une saloperie comme vous, pas les victimes dont vous avez pris les vies, qui ne mérite pas de continuer à vivre » (Giani, 2005 : 1). Ridgway restait les yeux dans le vide et acquiesçait simplement de temps à autre, apparemment insensible à tout ce qu'on lui disait.

La seule personne qui réussit à lui tirer des larmes fut la mère d'Opal Mills, assassinée à 16 ans, qui fut capable d'offrir son pardon à Ridgway : « Nous voulions vous voir mourir, mais c'est terminé à présent. Gary Leon Ridgway, je vous pardonne. Vous n'avez plus d'emprise sur moi, maintenant. Je ressens une paix qui est au-delà de l'entendement humain » (Giani, 2005 : 1). Ridgway a alors fondu en larmes comme un enfant. Un enfant qui ressentait soudain l'amour venant de cette femme, l'amour qui lui avait toujours manqué, lui, le petit garçon inconscient que sa mère lavait encore à l'âge de 12 ans et dont les juges se demandaient si elle n'allait pas quelquefois plus loin.

## **OUBLIER LE PASSÉ ET PARIER SUR LE FUTUR**

Comment construire la paix avec des personnes, des peuples, blessés au plus profond d'eux-mêmes ? Un travail de mémoire s'impose, pour se souvenir, peut-être pour pouvoir se réconcilier avec son passé, peut-être pour pouvoir reconstruire un avenir moins violent, plus pacifique. Un peuple qui a beaucoup souffert des spectres de la violence, des atrocités de la guerre, des affres de la rancune, comme le peuple rwandais l'a été, peut-il se réconcilier avec lui-même et rebâtir une nation sur d'autres bases ?

S'il est une réalité que personne n'a sondée, c'est le cœur des uns et des autres ; ce constat simple permet d'établir qu'au-delà de l'héritage de son passé, seul un avenir meilleur intéresse un citoyen Lambda dans de telles conditions. Au nom de quelle logique acceptera-t-il un règlement des comptes sans avenir ? Non, tout le monde sait que la rancune est un mauvais état d'esprit et personne ne gagne en s'y adonnant.

Au Rwanda, il fut un temps où il y avait d'un côté les « bons » et de l'autre côté les « ennemis » des « bons ». Cette guerre ouverte entre ces deux catégories de personnes a laissé des plaies béantes qu'il convient de panser, car elles ne devraient pas compromettre l'avenir de ce peuple et être une entrave à son développement. Les échanges écono-



miques et sociaux entre les membres des communautés qui composent le pays ne doivent pas être empêchés ou rendus difficiles par des questions d'appartenance, d'identité ou de rancune. Au-delà, les canaux de communication et d'échanges normaux de la population rwandaise doivent être rétablis et rouverts.

Aussi, parce que la tâche n'est pas aisée, elle exige d'être faite dans un cadre sain, sans passions ni partis pris, qui sont contraires à la volonté du moment de bâtir une vraie nation. Chacun doit pouvoir parvenir à un dépassement de soi et surtout prendre un pari sur l'avenir, ce défi du futur qui sait vaincre le passé.

Les conflits de nature sociale et politique constituent non seulement une sérieuse entrave au développement, mais menacent et détruisent également les succès obtenus. Un évènement aussi tragique que le génocide au Rwanda n'a pas uniquement coûté la vie à des centaines de milliers de personnes, il a également détruit, en l'espace de 100 jours, les fruits de décennies d'efforts entrepris en matière de développement (Lothar et Sven, 2003).

En dehors du Rwanda, l'exemple de nombreux pays d'Afrique et d'ailleurs montre à quel point la persistance de crises sociales mal résolues, la négation du dialogue, l'intolérance et l'absence de clairvoyance des acteurs politiques et sociaux ont conduit à des déchirures du tissu social.

Les inégalités entre les groupes ethniques, définies de façon légèrement confuse comme des « inégalités horizontales », ce qu'elles ne sont souvent pas, ont en effet été identifiées comme de forts indicateurs de conflits (Steward, 1998, 2000). Les guerres civiles et les conflits violents sont des processus historiques dont les causes déterminantes et les mécanismes spécifiques doivent être identifiés dans chaque cas. Certains facteurs ont des influences déterminantes sur la dynamique des conflits. Parmi ces facteurs, on peut citer la raréfaction des terres, l'émergence des nouvelles transactions (plus précisément les nouvelles transactions monétarisées), le pluralisme institutionnel, les politiques foncières étatiques (Blundo, 1997 ; Chauveau et Mathieu, 1998). L'une des sources importantes des conflits en Afrique est aussi le conflit foncier. Dans la province de la Comoé au Burkina Faso, ces conflits entre individus dégénèrent parfois en conflits intercommunautaires (Hagberg, 2001). Dans ce genre de conflits le foncier n'est qu'un prétexte parmi tant d'autres pour résoudre d'autres problèmes qui peuvent avoir des dimensions ethniques ou politiques.

Dans sa conclusion, le rapport du Collège de Sages, dans le cadre de la résolution de la crise au Burkina Faso mentionnait ceci :

Nous en appelons donc à la conscience de chaque fils et de chaque fille de ce pays pour que, dans un sursaut national, nous acceptions de faire le dépassement de nous-mêmes, d'aller les uns vers les autres, de nous asseoir ensemble sous le même arbre, de nous parler, de nous écouter, de nous donner la main et de nous pardonner.

Acceptons de tourner résolument la page des drames passés en souhaitant au plus profond de nous-mêmes : PLUS JAMAIS ÇA ! Plaise à Dieu, que les populations du Burkina Faso vivent désormais dans la paix et l'harmonie des cœurs » (Rapport de la Commission de la réconciliation nationale, 2000 : 35).

Ce même appel est aussi lancé aujourd'hui au peuple rwandais.

## CONCLUSION

Rendre justice après un génocide est une nécessité vitale pour la société parce qu'elle a besoin de rétablir un nouvel ordre moral. Le Rwanda, pour se reconstruire, a plus que jamais besoin de réconcilier son peuple avec lui-même. Pour cela, justice doit se faire. Elle est absolument nécessaire pour rétablir les responsabilités, dire la vérité, pour que l'impunité cesse et pour prévenir les violations des droits de la personne. Les juridictions *gacaca* ambitionnent d'y parvenir en tant que structures qui favorisent l'établissement de la vérité (clarification des faits), la justice (reconnaissance de la vérité, dédommagement et réparation des préjudices) et le pardon (demande de pardon et acceptation du pardon). Au bout de ce processus de réconciliation, le pardon, qui sera accordé après des aveux sincères et après que justice sera rendue, devrait permettre une cohésion et une parfaite intégration des individus. Aussi, parce que la réconciliation d'un peuple n'a pas de prix, des efforts méritent toujours d'être menés, car aucun sacrifice n'est de trop dans la recherche d'une paix réelle. Il n'y a pas de solution au pardon, il faut le pardon...

## BIBLIOGRAPHIE

- BARRY, A. (2005), « Bilan d'une réconciliation controversée », [en ligne], [http://www.rfi.fr/actufr/articles/064/article\\_35199.asp](http://www.rfi.fr/actufr/articles/064/article_35199.asp) (page consultée le 15 août 2005).
- BLUNDO, G. (1997), « Gérer le foncier rural au Sénégal : le rôle de l'administration locale dans le Sud-Est du bassin arachidier », dans P. TERSIGUEL et C. BECKER (dir.), *Développement durable au Sahel*, Dakar/Paris, Karthala, p. 112-115.
- CHAUVEAU, J.P., et MATHIEU, P. (1998), « Dynamiques et enjeux des conflits fonciers », dans L.P. DELVILLE (dir.), *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? : réconcilier pratiques, légitimité et légalité*, Paris, Karthala, p. 243-258.

- «Confession de Detmold» (1996), [en ligne], <http://www.sortirdelaviolence.org/temoignages.htm#tem5> (page consultée le 5 septembre 2007).
- GIANI, P. (2004), «Les bienfaits du pardon», [en ligne], <http://pgiani.jupitair.org> (page consultée le 15 août 2005).
- HAGBERG, S. (2001), «À l'ombre du conflit violent. Règlement et gestion des conflits en agriculture», *Cahiers des Sciences Humaines*, n° 161, p. 45-72.
- Loi sur les juridictions gacaca* (2001), [en ligne], [www.afrique-express.com/archive/CENTRALE/rwanda/rwandapol/237jurudictiongacaca.htm](http://www.afrique-express.com/archive/CENTRALE/rwanda/rwandapol/237jurudictiongacaca.htm) (page consultée le 5 septembre 2007).
- MARTINELLI, B. (1998), «Entre interdit et pardon. Le pouvoir des forgerons chez les Moose et les Dogon», Provence, *Revue Clio en Afrique*, n° 5, p. 8-9.
- RAST, L., et REUTER, S. (2003), *Gestion civile des conflits et promotion de la paix*, Deutscher Entwicklungsdienst (ded), Tulpenfeld.
- STEWART, F. (1998), *The Root Causes of Conflict : Some Conclusions*, Oxford, Oxford University.
- STEWART, F. (2000), *Crisis Prevention : Tackling Horizontal Inequalities*, Oxford, Oxford University.
- TANOU, S. (2001), «Burkina Faso, tourner une page douloureuse», [en ligne], <http://users.peacelink.it/anb-bia/nr415/f01.html> (page consultée le 17 août 2005).



*No Exit*. Esquisse, 60 × 76 cm.

*This page intentionally left blank*

# Le génocide des Tutsi face à la démission du système éducatif et le silence de la télématique

*Mohamed Lemine Keboud Ahmed Dede*

## **RÉSUMÉ**

L'auteur démontre dans ce texte que la presse en tant que support de transmission des informations pour modifier les comportements ou changer les attitudes et les conduites des hommes fut complice et faillit à sa mission durant le génocide des Tutsi au Rwanda en 1994. Il dénonce l'atrocité de ce calvaire de l'instinct grégaire de l'homme par rapport à son semblable et propose des mesures préventives pour juguler dans l'avenir les conflits du genre.

## **INTRODUCTION**

Il y a dix-neuf ans de cela, la communauté internationale, bouleversée, venait de vivre avec tristesse le génocide du peuple cambodgien perpétré par les Khmers rouges. Peu après, cette même communauté assista à l'éclatement d'un génocide fratricide au Rwanda, mettant aux prises Hutu et Tutsi. Ces deux « factions » furent opposées sous la colonisation belge, opposition qui se maintint après l'indépendance. Il conviendrait de souligner que l'on peut comparer cette tragédie aux douloureux événements qui se déroulent souvent sur notre continent, du Tchad au Soudan, en passant par la Côte d'Ivoire. Là s'affrontent

par les armes différentes « ethnies » dans le but de contrôler le pouvoir. Quant à la presse, son rôle n'est guère reluisant. Au Rwanda, elle a été complice du drame ; pensons à la Radio-Télévision libre des Mille Collines (RTL) qui anima la haine, la violence et le déchirement. Aussi notre réflexion nous engage-t-elle à nous interroger, dans un premier temps, sur les outils ou supports pédagogiques qu'il convient de mettre à contribution afin de communiquer aux générations futures ce que fut l'une des plus cruelles atrocités du XX<sup>e</sup> siècle et qui souligne l'animalité dont est malheureusement capable l'homme, montrant ainsi son pouvoir d'exterminer son semblable. Dans un second temps, nous analyserons quel fut le silence des médias face aux crimes commis. Notre réflexion n'envisage pas d'identifier les bourreaux et les victimes, car il nous semble que c'est l'histoire transmise par le système éducatif qui est la première responsable de tant de victimes innocentes.

Dans un contexte de globalisation que certains pensent en termes de village planétaire, dans un monde marqué par la croissance fulgurante des autoroutes de communication, des nouvelles technologies de l'information et des communications, l'éducation, la formation, la sensibilisation des peuples face à la violence, tout cela doit faire partie des préoccupations essentielles de la communauté internationale pour que puisse advenir une paix durable dans un environnement où les droits de l'homme seront respectés et le système éducatif renforcé. On reproche à l'histoire de subir la profanation sous les diktats de la politique politicienne et les injonctions ecclésiastiques. Aussi pensons-nous que l'éducation contemporaine doit avoir un support qui réponde aux besoins des générations qui en sont les bénéficiaires. Elle doit être fondée sur une approche participative qui affiche un intérêt accru pour le respect des valeurs authentiques de l'Afrique, des droits inaliénables, de la cohabitation et de la coexistence du genre humain, conformément au discours de l'égalité entre les hommes : « Tous les hommes naissent égaux... ».

Ainsi, les médias doivent être accessibles à tous, sans exception aucune, et le système scolaire doit être démocratique et non soumis à une quelconque dictature qui l'utilise pour atteindre ses fins. Ce ne sera qu'alors que la non-violence, la paix durable pourront advenir, de même que le rejet systématique de la haine, de la violence et des foyers de tension. Les conflits armés seront alors remplacés par un climat de concorde et de cohésion de nature à soutenir le genre humain face aux adversités de la vie.



## LE RWANDA D'AVRIL À JUILLET 1994

Au Rwanda, d'avril à juillet 1994, un génocide a été identifié par la communauté internationale. Les Nations unies ont assisté, impuissantes, au déroulement de cette tragédie. Faute d'une véritable stratégie de prévention des conflits, la Commission des droits de l'homme a officiellement reconnu ce génocide et une juridiction *ad hoc*, le Tribunal pénal international, a été créé, le 8 novembre 1994, par le Conseil de sécurité (résolution 855); son mandat était de faire comparaître en justice les auteurs du génocide.

Le népotisme caractéristique du gouvernement rwandais a été à l'origine de la prolifération d'organes de presse qui nourrissaient la haine et le racisme entre les « ethnies ». Ces médias étaient protégés par le pouvoir en place. En 1990, lors du sommet de La Baule, en France, François Mitterrand subordonna le niveau d'aide de la France au progrès de la démocratisation des pays demandeurs, ce qui bouleversa le pouvoir de Kigali acharné à défendre des médias extrémistes.

À l'exception des organes de presse locaux qui semaient la discorde et la haine entre les deux factions rivales belligérantes, aucun autre organe de presse officiel national ou international ne s'intéressa à ce conflit. Pendant les années 1990-1991, l'instauration du multipartisme fut à l'origine de la naissance de 42 journaux qui se chargèrent d'alimenter les besoins du lecteur en matière de polémiques. En général, cette presse se caractérisait par sa dévotion au régime en place, par son fanatisme et son racisme, prônant une idéologie redoutable de la haine « ethnique ».

Dans son ouvrage intitulé *Carnage d'une nation. Génocide et massacre au Rwanda en 1994*, Édouard Kabagema, témoin oculaire précise :

L'instituteur Becker restait désormais seul, tous ses amis avaient été assassinés un à un. Il attendait son tour. Son cas était cependant embarrassant. Sa mère était Hutu, son père était Tutsi. Chez les Rwandais les enfants prennent l'« ethnique » de leur père, il était donc Tutsi. Ce Tutsi était gentil le jour où il devait mourir il n'avait pas reçu de menaces, il était sorti boire au cabaret comme d'habitude le soir quand il rentra dans la nuit obscure, il fut égorgé par un groupe de jeunes majoritairement composé de ses demi-frères Hutu, les tueurs lui avaient tendu une embuscade dans le buisson prêt de chez lui (kabagema, 2002 : 53).

Ce témoin oculaire continue de nous entretenir sur les affres du drame :



L'armée Hutu vivait en symbiose avec la population, elle avertissait toujours le peuple sur la position de l'ennemi pour qu'il ne se laisse pas surprendre et se faire écraser comme des fourmis ; les paysans Hutu de ma colline aidaient l'armée à transporter les munitions. Même ce jour-là où notre commune tomba entre les mains de la rébellion Tutsi, nous voyions les militaires Hutu replier en même temps que les civils. Ces derniers aidaient l'armée à évacuer les munitions, beaucoup de paysans trimbalait d'énormes caisses de munitions, un soldat blessé a été vite secouru par la population. Cette armée et ce peuple faisaient partie d'un même corps et défendaient la même cause [...] (Kabagema, 2002 : 110).

Parmi les scènes tragiques décrites par Édouard Kabagema, retenons celle qui lui fit prendre conscience que le peuple haïssait les rebelles tutsi :

Tandis que nous fuyions les rebelles, je vis un groupe de personnes agitées dans un champ de manioc. Un homme hurlait. Je m'approchai pour voir ce qui se passait. Je surpris trois femmes Hutu en train d'achever un rebelle tutsi qui avait pris deux balles : une dans le dos, une autre dans la cuisse. Ce rebelle ne devait pas avoir plus de dix-sept ans. Il lui restait encore quelques souffles et il ne devait pas mourir. Ce sont ces femmes enragées, de l'autre versant de la colline, qui l'achevèrent en écrasant sa figure d'une énorme pierre qui était couverte de sang, comme la figure du jeune rebelle tutsi qui venait de rendre son dernier soupir. Ces femmes hutu ne semblaient pas encore satisfaites de ce meurtre. Elles continuaient de débiter les mots de haine, arrosaient le cadavre de beaucoup d'injures, crachaient dessus, le piétinaient, le torturaient comme si elles avaient le désir de le ranimer pour l'assommer encore. Par ce lâche crime, ces paysannes hutu croyaient peut-être donner leur minable contribution à la défense de la liberté et de la souveraineté populaire. Elles croyaient aussi que cet assassinat pouvait renverser la vapeur, sauver une guerre déjà perdue. Pourtant, si ce soldat avait été Hutu, ces femmes l'auraient mis à l'abri, pansé, soigné avec amour et attention (Kabagema, 2002 : 110-111).

Témoin oculaire et envoyé spécial du génocide des Tutsi, il écrit, en octobre 2001, dans la préface de son ouvrage : « [...] j'ai vu beaucoup de Hutu inventer 1 000 astuces pour sauver leurs voisins tutsi menacés d'extermination malgré le risque mortel qu'ils encouraient [...] ». « J'ai vu le crime céder la place au crime, l'impunité à l'impunité, l'arbitraire à l'arbitraire. » « J'ai vu un pays sinistré aux collines dépeuplées ; un beau pays devenu un champ de ruines [...] j'ai vu un pays de veuves, d'orphelins et de prisonniers, une action physiquement et moralement mutilée, tout entière, prisonnière, une terre de deuil et de misère, humiliation et ressentiment ». Et il conclut : « [...] que j'essaie de relater avec précision, objectivité et rigueur pour donner ma modeste contribution ; pour la reconstitution de la vérité, car beaucoup espèrent qu'un jour la vérité sera reconstituée. C'est surtout pour honorer la mémoire de toutes les victimes [...] » (Kabagema, 2001 : 5).

La tragédie du génocide des Tutsi est une répétition parfaite des génocides de l'histoire. Elle nous laisse perplexes à l'heure où la communauté internationale a mis en place un arsenal juridique pour protéger l'espèce humaine de toute forme de violence, de crime ou d'arbitraire. La communication de ce génocide aux générations futures demeurera un drame si les faits caractéristiques de ce génocide n'ont pas été clarifiés et étudiés avec précaution pour renforcer la tolérance et la paix durable au sein du peuple rwandais.

Le rôle de la télématique n'est pas le silence ou la dramatisation des faits pour qu'ils deviennent des mesures d'accompagnement coercitives d'un conflit sordide, mais plutôt un travail pour apaiser les instincts de violence pour contribuer au rapprochement, à l'entente mutuelle et la coexistence pacifique entre différentes factions en guerre. Or, nous pouvons constater que le système éducatif et la télématique sont les premiers responsables, sinon les causes immédiates et lointaines de cette crise pour avoir nourri la haine historique à travers la vulgarisation et la diffusion des événements qui se sont déroulés durant la période coloniale et post-coloniale.

En effet, les médias ont augmenté l'exacerbation de la haine qu'entretiennent les parties en conflit. Or, le salut de ces communautés doit nécessairement passer par un changement des programmes scolaires, en particulier dans ceux qui révèlent des zones d'ombre où l'histoire orale ou écrite provoque les instincts de violence et encourage à la rivalité. Il faudrait les remplacer par des programmes qui favorisent la solidarité, l'unité et la confiance mutuelle. Encore une fois, la télématique au Rwanda a été un levier central de diffusion des messages offensifs qui ont servi de prétexte et d'alibi pour justifier les massacres commis.

La presse officielle désignait le FPR comme féodo-monarchiste et revanchard et refusait de qualifier les Tutsi, tandis que les intellectuels tutsi condamnaient la voie dans laquelle s'était engagé le FPR. L'un des journaux officiels appelait à la conscience plusieurs associations de défense des droits de l'homme pourtant « ethniquement » et politiquement diversifiées qui dénonçaient et condamnaient les massacres dont ont été l'objet les populations tutsi. Le pouvoir en place était accusé d'ourdir un plan d'extermination d'une population innocente, les deux partis de l'opposition, le MDR et le PL, ont dénoncé fermement « l'irresponsabilité du régime en place et son incapacité à protéger les populations » (Reyntjens, 1994: 126). Le gouvernement est alors

accusé d'exploiter les tensions « interethniques » pour se maintenir au pouvoir.

La guerre est alors un prétexte d'« ethnisation » du processus politique, car des dirigeants politiques du FPR lèvent le ton avec extrémisme, comme Martin Bucyana, qui dira que « dans le paysage politique actuel, aucun parti, aucune institution, aucune personne n'a pu défendre publiquement et avec constance les intérêts de la majorité (sous-entendu : hutu) », « la majorité populaire va donc prendre sa destinée en main » (Reyntjens, 1994 : 127).

Cette agitation médiatique est vulgarisée par la presse locale, en particulier par le journal *Kangura* : « [...] l'ennemi principal est le Tutsi de l'intérieur ou de l'extérieur, extrémiste ou nostalgique du pouvoir qui n'a jamais reconnu ou ne reconnaît pas encore les réalités de la révolution sociale de 1959 et qui vont reconquérir le pouvoir par tous les moyens y compris les armes », notait le chef de l'état-major de l'époque (Reyntjens, 1994 : 129).

Pourtant, au Rwanda, la majorité hutu qui était au pouvoir n'avait, en principe, rien à craindre des revendications de la « minorité » tutsi de l'intérieur et de l'extérieur. Mais les craintes existaient, du moins en partie, et elles s'expliquaient par le sentiment d'infériorité qui animait de nombreux Hutu et par l'attitude presque arrogante de certains Tutsi. Ces complexes d'infériorité et de supériorité ont été renforcés par la perception attribuée aux Hutu pendant la période coloniale, mais cela est également confirmé par certains Hutu qui perçoivent des velléités de restauration autoritaire de la part de certains milieux tutsi. Cela aboutit à une situation paradoxale où la majorité ressentit la nécessité de se protéger contre une minorité.

En novembre 1990, la guérilla remplace la guerre conventionnelle, les partis s'installent dans une nouvelle logique, le FPR est progressivement associé au processus de négociation en tant que partie prenante dans un conflit militaire. Un cessez-le-feu est confirmé le 17 février 1991 (Reyntjens, 1994 : 202). On entre alors dans une nouvelle phase pendant laquelle auront lieu des rencontres directes entre les partis politiques de l'intérieur et le FPR, d'où la rencontre de Bruxelles, le 29 mai 92 (Reyntjens, 1994 : 203).

C'est le début du processus d'ARUSHA. Le gouvernement rwandais fait des concessions considérables dans la perspective d'un accord politique. Un cessez-le-feu, négocié le 12 juillet 1992 et relatif au droit de partage du pouvoir est signé. Le 15 octobre 1992, un groupe

de ministres du MRND affirment qu'il n'existe pas de consensus au sein du gouvernement à propos des négociations. Le président de la République, qui a déjà qualifié les accords «de chiffon et papier», dénonce, le 9 janvier 1993, le protocole signé et affirme que les accords n'ont pas fait l'objet d'un consensus national et demande que les dispositions qui sont contestées soient corrigées «de façon à emporter l'adhésion unanime». D'autre part, cette ambiguïté semble confirmée par le déclenchement des violences dans la préfecture de Gisenyi ; les massacres de Tutsi et d'opposants en décembre 1992-janvier 1993 sont organisés par des éléments du MRND et de la CDR. C'est dans ce contexte de blocage et de violence que le FPR reprend soudainement les hostilités le 8 février 1993, en lançant une offensive qui n'est arrêtée qu'à une trentaine de kilomètres de Kigali. Dans un communiqué du 9 février 1993, le FPR invoque les massacres sur la population civile, l'incitation à la haine, la protection et l'impunité accordées à des groupes criminels, le blocage délibéré du processus de paix, voire même la préparation d'une offensive par l'armée rwandaise (Reyntjens, 1994 : 204-205).

## CONCLUSION

Le silence des médias a été surtout caractérisé par le refus de la télématique à dénoncer ce qu'on pourrait bien appeler l'hécatombe génocidaire subie par deux communautés condamnées à vivre ensemble. Ce silence a été significatif, à travers les images que nous ont laissées d'autres moyens d'information exogènes et d'autres autoroutes d'information et de communication : les longues files de réfugiés rwandais s'égrènent sur les routes qui ne mènent nulle part pour échapper une nouvelle fois à leur avenir en ce mois d'avril 1994 ; les archives et l'histoire retiendront que les douloureux événements du Rwanda relèvent de la barbarie, dont l'impossible traitement ne requiert que les condoléances attristées. Guerre civile, guerre ethnique au cœur d'un continent sans aucune utilité stratégique à défaut des mises sous tutelle, voire de recolonisation, on se contentera donc des clichés puisés au marché des idées reçues et diffusées par CNN. Aussi, l'ethnologie coloniale porte une lourde responsabilité dans ce drame ; il n'existe pas «de haine ancestrale» entre Hutu et Tutsi et les recherches historiques récentes démontrent que la prétendue domination absolue des premiers sur les seconds à l'époque précoloniale a été largement surévaluée. Ils avaient les mêmes valeurs et arboraient le même

patriotisme. Mais, en l'espace de trois ou quatre décennies, la colonisation va tout bouleverser : c'est d'elle qu'est venue l'idée de différencier les Tutsi comme étant « supérieurs », fins et élancés, venus du Nord, et les Hutu comme des êtres indignes, trapus, foncés et grossiers. En privilégiant les premiers au détriment des seconds, puis en abandonnant brutalement leurs protégés à la fin des années 1950, lors de l'indépendance, les Belges ont à la fois figé et exacerbé des relations, certes inégalitaires, mais qui n'avaient rien de rigides. Depuis, la position de Bruxelles a évolué en fonction de ses intérêts et de ses propres facteurs « ethniques ».

La contribution du système éducatif résiderait en une capacité à mettre en place des programmes scolaires diversifiés et adaptés aux changements des mentalités et des comportements des jeunes générations rwandaises effrayées par les affres de la guerre et du génocide. Sa contribution serait surtout d'introduire des programmes appropriés et préventifs aux conflits et aux instincts de violence ; des programmes qui consolident l'unité nationale, renforcent la solidarité entre les membres d'une même nation, offrent l'opportunité aux composantes sociales, victimes du génocide, le droit de vivre sous le couvercle de la coexistence pacifique, l'harmonie, l'entraide, avec pour support la vulgarisation de la culture de la non-violence et de la paix durable. Cette option ne peut être opérée sans prendre des mesures d'accompagnement adaptées au contexte actuel, tel que la sensibilisation, l'encadrement, l'instauration de principes axés sur le respect réciproque et les droits de la personne, l'égalité et la démocratie, car la mission fondamentale de l'éducation est la transmission sans profanation des connaissances, des expériences inspirées de notre environnement national et international, en vue de faciliter l'éclosion de la pensée, le renforcement de la créativité pour établir une personnalité morale de base, capable de contribuer au développement intégré et durable, tandis que la mission primitive de la télématique consistait d'abord à améliorer et entretenir la communication entre deux pôles, l'émetteur et le récepteur, en accordant plus d'importance à un dialogue et/ou à son exigence pour participer à la réconciliation entre deux factions belligérantes, sachant « que la culture est tout ce qui reste quand on a tout oublié ». La communauté internationale a intérêt à s'enrichir de l'apport sans cesse croissant de la télématique comme du système éducatif qui sont restés indifférents aux événements conflictuels rwandais (Reyntjens, 1994 : 18-24).

La coexistence pacifique entre victimes et bourreaux doit être maintenue grâce à une réconciliation nationale qui préconiserait, comme mesures curatives, d'inculquer la culture de la paix, les vertus de la tolérance et de la non-violence, l'acceptation mutuelle des groupes en discorde et, comme mesures d'accompagnement, la démocratie, la liberté d'expression, l'unité nationale pour assurer à la communauté victime de la violence, la stabilité, l'intégrité et la durabilité.

Au terme de notre modeste contribution à l'éclairage de l'une des questions les plus complexes qui soit, à savoir «le génocide des Tutsi face la démission du système éducatif et le silence de la télématique», nous estimons que différentes recommandations doivent être envisagées pour prévenir de potentiels conflits inter-«ethniques» dans la région des Grands Lacs, comme dans le reste du monde :

- Mise en place d'un observatoire de prévention des conflits ;
- Mise en place d'organisations humanitaires internationales dont l'unique mission serait d'intervenir sur les foyers de tension d'ordre «ethnique» ou tribal pour favoriser l'entente, la concorde et la coexistence pacifique, bien avant d'avoir à prendre des sanctions à l'encontre des auteurs de génocide, et sécuriser l'assailli face à l'assaillant ;
- Vulgarisation des programmes scolaires de nature à enraciner la tolérance, le respect mutuel et la non-violence entre toutes les communautés ;
- Décernement d'un prix spécial annuel pour toute personne physique ou morale ayant, de par ses œuvres, contribué à l'entente, la cohésion, la cohabitation pacifique et l'unité entre les communautés, les peuples et les entités déchirées en période de crise ;
- Encouragement de la télématique indépendante et privée qui s'emploie à dénoncer les génocides et autres abus criminels, tout en raffermissant les relations entre les différentes composantes d'une société.

Il serait souhaitable de reconnaître que la tolérance, le dialogue et le respect de la diversité sont les garants de la paix ; que toute forme de domination, d'exploitation, d'exclusion, de la part d'une personne sur une autre, d'un groupe sur un autre, d'une minorité sur une majorité, ou inversement, doit être exclue. Enfin, il est urgent de reconnaître qu'aucune coutume, aucune tradition, aucune idéologie, aucune

religion et aucun système économique ne justifient la violence à l'encontre d'un groupe de personnes.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- CHRÉTIEN, J. (2002), *Rwanda les médias du génocide*, Paris, Édition Reporters sans frontières.
- FAES, G. (1994), « Un militaire va venir me prendre. Je ne bougerais pas vous qui nous voyez. Sachez que nous allons tous mourir », *Jeune Afrique*, n° 1743, 2-8 juin, p. 18-23.
- GAILLARD, P., et BARRADA, T.H. (1994), « Les photos de l'horreur. Le récit en direct de la famille », *Jeune Afrique*, n°s 1738-1739, 28 avril-11 mai, p. 12-19.
- KABAGEMA, É. (2002), *Carnage d'une nation. Génocide et massacre au Rwanda en 1994*, Paris, L'Harmattan.
- REYTIJENS, F. (1994), *L'Afrique des Grands Lacs : Rwanda, Burundi 1988-1994*, Paris, Karthala.
- SOUDAN, F. (1994), « Enquête sur le meurtre d'un président », *Jeune Afrique*, n° 1736, 14-20 avril, p. 14-17.
- SOUDAN, F. (1994), « Sept questions sur un massacre », *Jeune Afrique*, n° 1741, 19-25 mai, p. 12-13.
- SOUDAN, F. (1994), « Pourquoi la France s'en mêle, pourquoi l'Afrique s'en fiche ? », *Jeune Afrique*, n° 1747, 30 juin-6 juillet, p. 12-17.





*A Sound of Peace*. Huile sur toile, 48 × 64 cm.



*This page intentionally left blank*

# Témoignage

*Léonard Minni*

Léonard Minni est artiste-peintre, graphiste et photographe. En 1990, il obtient son diplôme en arts graphiques, avec distinction, à l'École d'art de Nyundo, à Gisenyi (Rwanda). De 1997 à 2000, il poursuit ses études en production filmique et en cinématographie – arts et anglais – à l'Université d'Aténéo de Manilla, aux Philippines, et à l'Université de Hawaïi, à Hilo (É.-U.). Enfin, en 2007, il reçoit son diplôme en infographie à l'Institut de formation professionnelle de Montréal.

Très sollicité au Rwanda, depuis 1989, il a réalisé des logos, des portraits pour diverses compagnies rwandaises, a conçu maints motifs pour les produits imprimés (notamment des T-shirts) de l'usine textile Utexirwa, et ses fresques peuvent encore être admirées aux quatre coins du Rwanda. Il a aussi conçu les motifs qui ont orné les pagnes, les tricots et chemises qui ont été imprimés pour la visite du pape Jean-Paul II au Rwanda en 1990. En 1993, il a été couronné du premier prix pour le *design* du timbre postal sur le thème « Faune et flore », prix octroyé par le ministère des Communications du Rwanda (MINECOM). Suite à ce prix, il conçut également d'autres timbres sur le thème de la reconstruction nationale, commandité également pour le MINECOM. Il a participé à l'élaboration et à la réalisation d'ouvrages divers pour le compte du SMEP (Service mobilier d'encadrement pédagogique) de la GTZ (1987-1990), du MIJEUMA (ministère de la Jeunesse du Rwanda) (1992-1993), du BUFMAR (Bureau de formation médicale), ONG hollandaise (1993-1996), et de PSI (Population

Service International) (1996-1997). Enfin, il a participé à des projets tels que MICRO-RÉALISATIONS (un projet du PNUD, 1991-1992).

Léonard Minni peint son passé, mais ne s'en tient pas à l'expression de celui-ci. L'artiste s'arrache à son vécu pour prendre sa place ici et maintenant, dans une tension dont l'horizon d'attente le projette au-devant de lui. Son vécu, ses souvenirs, sa mémoire le renvoient vers un pays déchiqueté par la haine des hommes envers leurs semblables. Devant cette tragique et incompréhensible évidence, l'artiste pose un regard critique sur la société, la sienne, mais aussi sur celle qui réunit et caractérise le genre humain ; il pose un regard empreint des valeurs éthiques auxquelles tout homme se devrait d'adhérer, parce que faisant partie de l'espèce humaine. Il est à noter que l'artiste-peintre a un rapport fort complexe avec la nature depuis 1994, date d'un renversement drastique du monde. Ainsi, la nature que l'on voit représentée dans ses œuvres renvoie-t-elle bien souvent, à son envers. L'œuvre de Léonard Minni est l'expression d'une sensibilité que l'on pourrait dire passionnelle, en ce sens qu'elle est l'expression d'un pathos meurtri par l'histoire et par les hommes, et qui dès lors perçoit le monde alentour sous un prisme particulier. Entre les horreurs auxquelles il a survécu et l'harmonie vers laquelle tend indéniablement aussi son œuvre, Léonard Minni lance un puissant message à l'humanité : devant les choix qui s'imposent à tout un chacun, il faut apprendre à savoir assumer ceux qui ne contreviennent pas à l'éthique ; l'harmonie et la paix en dépendent. Mais il lance aussi un sévère avertissement qu'il nous convient d'accueillir intelligemment, à savoir que personne, qu'aucun peuple, qu'aucun pays n'est à l'abri de quoi que ce soit, que la paix est un équilibre social très fragile et qui, pour cela même, peut en tout temps céder sous des tensions contraires. Ce qui s'est passé au Rwanda n'est pas nouveau, cela est arrivé ailleurs, en Turquie, en Europe, au Cambodge. Cela se produit encore, au Darfour. Qui peut dire quelles seront les prochaines victimes ? Sur quel continent la haine prendra-t-elle à nouveau le dessus ? Quel peuple en vivra les tragiques conséquences ? Et où sera la communauté internationale à ce moment-là ? Peindre, c'est donc aussi éduquer, c'est permettre à l'humanité de se dépasser en apprenant des erreurs commises et en tirant des leçons de ces erreurs.

Ses peintures, souvent à l'huile, se caractérisent par des formes voluptueuses, des lignes courbes et une extrême harmonie des mouvements des sujets, dans un équilibre très subtil de la profondeur et des

lignes de fuite. Ses compositions sont d'une grande sensualité, fruit d'une introspection réflexive qui se veut solidaire quand il s'agit de transmettre la douleur d'un être humain. À travers ses peintures, il se réfléchit, tout en espérant atteindre l'autre dans un même geste, dans une même attitude devant la vie et devant les hommes. Il sait exploiter tout le potentiel des couleurs et de la matière pour nous ancrer à la terre lorsqu'il s'agit d'évoquer la vie et l'espoir, et nous paralyse dans notre plus profonde intimité en alliant des couleurs chaudes à la cruauté des images et des souvenirs qu'il est seul à revivre, souvent unique témoin de la mort d'autres Tutsi qui, comme lui, luttaient pour tenter d'échapper à leur mort prochaine. Malgré cette polarité extrême entre le bien et le mal, l'espoir et le désespoir, la vie et la mort, la compassion et la haine que ne manquent pas d'éveiller sa mémoire du génocide, toute son œuvre respecte l'harmonie et l'équilibre dans la composition.

Léonard Minni a accepté de présenter, dans le présent ouvrage, des œuvres inachevées, pour partager avec les lecteurs les scènes d'horreur auxquelles il a assisté en 1994. Ces œuvres sont pour l'artiste matière à souffrances et douleurs multiples. Nous le remercions donc infiniment d'avoir accepté de communiquer au monde, à travers cet ouvrage de réflexion sur le génocide des Tutsi en 1994, combien il est essentiel de se responsabiliser devant les souffrances de ses semblables, où qu'ils soient. L'humanité est un seul peuple qui n'a pas le droit de s'autodétruire.

Léonard a accepté que nous menions une série d'entrevues autour de son œuvre et de rompre ainsi les secrets de son intimité. Tout au long de nos rencontres, nombreux étaient les moments de silence pendant lesquels il prenait ses distances par rapport à son œuvre et à tout ce que celle-ci évoquait en lui. Nous avons interrompu nos entretiens quand il le jugeait nécessaire et nous avons respecté ce besoin de ne pas aller plus loin qu'il a maintes fois manifesté, remettant à un autre jour le dévoilement d'un autre pan de son œuvre, autrement dit de sa vie et des souffrances dont elle porte les amères marques. Nous rendons ici l'essentiel de nos conversations.

**C.S.** Vous êtes peintre, photographe, graphiste, avez écrit un scénario de film. Quel rapport avez-vous avec ces divers arts visuels ?

**L.M.** Vous savez, l'homme est très imparfait. J'ai le bonheur de pouvoir rendre une infime portion de ce qui m'entoure et de ce que je ressens. Je m'applique uniquement à transposer dans mes œuvres cette particule du magma qu'est le monde. Sans doute est-ce cela que nous appelons communément «art». Et tous les arts participent à cette révélation. À travers un film, nous pouvons coller au plus près de la réalité et tenter de faire voir et sentir la même chose ou tout au moins des impressions similaires ou assez proches à des spectateurs vivant, aux quatre coins du monde, des réalités et des cultures qui n'ont rien en commun. Nous pouvons les rapprocher dans cette étrange communion du sentir ensemble. Avec la photographie, nous rendons aussi une image assez fidèle de la réalité. Comme vous le voyez, c'est le rapport au réel qui m'intéresse. Voilà pourquoi je peins, voilà pourquoi je fais de la photographie et pourquoi je travaille à concevoir un film dont j'ai pratiquement terminé de scénario. La peinture, pour que vous me saisissiez, je la ressens comme étant une caméra que je promène en mon for intérieur. Je peux ainsi poser sur la toile ce que le langage ne pourra jamais rendre. Je n'aime pas parler de mon expérience du génocide, les mots ne sont pas faciles à trouver pour transmettre tout ce qu'une personne renferme et qui fait qu'elle est comme elle est, je veux parler du sentir, des pensées qui nous travaillent, des douleurs qui nous assaillent, des joies qui nous surprennent. Le langage est trop linéaire, alors que la peinture est une explosion d'émotions et d'intellection. C'est pourquoi, bien souvent, mes œuvres surgissent inopinément et lorsqu'elles me saisissent, je me mets immédiatement à rendre cela qui se bouscule en moi. Pourtant, je ne peux pas tout peindre, non plus... Vous savez, durant le génocide, des mères asphyxiaient leur enfant pour qu'on ne les repère pas. Un enfant qui a froid et qui a faim pleure, et un enfant qui pleure attire immédiatement l'attention. Ce qui signifiait que tous ceux qui étaient là, la mère et l'enfant y compris, risquaient d'être dénichés et tués... Comment voulez-vous peindre cela ? Ainsi, l'esquisse *Haine*, je ne peux ni la peindre ni l'achever comme il le faut, car

chaque fois que je me replonge dans cette esquisse, la vision originelle a subi des surimpressions que je voudrais aussi capter, ce qui la rend inachevable, même si je sais qu'un jour je finirai bien par y mettre, peut-être malgré moi, la touche finale. Je l'ai conçue en pensant à mes sœurs... Elles ont toutes les quatre été tuées en 1994. Certaines scènes m'ont été rapportées par des témoins qui ont survécu et étaient près d'elles ou avec elles lorsqu'on les a tuées. Ce tableau éveille trop de choses en moi, voilà pourquoi je sais que je ne pourrais pas le finir, même le jour où je déciderai de ne plus y revenir, il sera inachevé, même si ceux qui regarderont ce produit final penseront que c'est effectivement un produit final, ce ne le sera jamais... Bien des choses ne figurent pas sur le tableau, et ne pourront jamais y figurer : ce tableau réveille tant de douleur... Comme vous le voyez, cette esquisse rapporte ce qui était encore la vie, autrement dit le moment qui a précédé la mort... Les gestes des tueurs sont là, mais les victimes sont encore en vie... Ce tableau sera cela, la haine des uns prêts au pire et la vie des autres, là, pour toujours, malgré le geste qui va s'abattre sur les victimes... Il est suspendu, n'atteindra jamais les victimes dans la tension du sentiment qui l'anime... Sur le coin inférieur droit, je n'ai pas pu finir la silhouette d'un chien. C'est trop pénible. Il a dans sa gueule le pied de la femme que les génocidaires sont sur le point de « macheter » et la bête tire dessus de toutes ses forces et de toute sa rage... Les chiens... Ils étaient partout où étaient les génocidaires... non seulement pour les devancer... et ils les devançaient d'ailleurs immanquablement... mais aussi et surtout pour se nourrir de notre chair, de la chair humaine, vous comprenez... Nous étions devenus non seulement leurs proies, mais aussi du « gibier »... Je ne pourrai plus dire ou penser que le chien est « le meilleur ami de l'homme »... Ces bêtes étaient littéralement devenues des monstres, des bêtes sauvages, dans le sens le plus fort de cette expression... Nous savions, nous sentions que nous ne représentions qu'un repas pour ces bêtes. Ils nous recherchaient pour assurer leur propre survie... C'est assez difficile à concevoir, et je me demande souvent si, pour qui a survécu au génocide des Tutsi au Rwanda, un chien peut encore être un animal de compagnie... Plus pour moi, en tout cas. Vous voyez cette femme, recroquevillée... (Léonard

me montre l'esquisse « Sans titre (femme recroquevillée) ») cette esquisse fait partie d'une histoire. Ce sont des scènes qui se succèdent et qui racontent une histoire, un peu à la façon d'un livre. Je me suis mis à la place de toutes ses femmes qui ont tant perdu pendant le génocide, qui ont tant enduré, parce qu'elles étaient nées femmes. Il n'est pas besoin de vous expliquer tout ce qu'il y a dans cette pose. Elle se passe de commentaires.

**C.S.** Pourriez-vous me parler de ce tableau ? (Je lui montre *Eye Witness*.)

**L.M.** Vous voyez l'œil, même s'il est un peu flou... Il a une larme qui coule... Ce sont les pleurs intérieurs qui m'accompagnent depuis 1994. Cet œil, c'est le mien. J'étais seul, souvent, durant ces trois mois qu'a duré le génocide. Il n'y a donc que moi qui ait vu certaines scènes, et je veux en témoigner. Mais témoigner n'est pas facile pour moi. Dans le cas de ce tableau, il fallait être à cette même place que vous voyez... où tout était sombre. Trois mois durant plus rien n'avait le relief de l'ordinaire. Tout était sombre, et froid. Tout est sombre et froid, encore aujourd'hui, bien que j'ai appris à prendre une certaine distance. Je peux, à présent, fermer la baie vitrée. Comprenez-vous ce que je veux dire ? Du génocide, je n'ai aucun souvenir de l'écoulement du temps, les jours étaient des nuits, que je ne voyais pas défiler, il n'y avait que l'obscurité et le froid. Ce tableau fait en réalité partie d'une série de trois œuvres *Eye Witness*, *Hands of Devil* et *The Last Door*. Je les ai peintes toutes les trois en 2005, en une heure à peine, les émotions étaient si fortes qu'il fallait tout rendre sur-le-champ. Je n'ai eu de répit qu'une fois les œuvres achevées. Elles sont le témoignage d'un parcours. Dès que j'ai fini *Eye Witness*, je suis passé à la suivante, *Hands of Devil*, car c'est cela que je voyais de là où j'étais caché. Pour être plus exact, c'est ce que je ressentais. Lorsque vous êtes traqué comme une bête et que vous vous cachez, survivre est plus qu'un défi, cela relève de l'impossible. Les tueurs étaient omniprésents, vous sentiez le poids de cette présence qui vous assaillait de partout. Cette oppression était telle que non seulement vous vous sentiez impuissant devant ce qui arrivait, mais la peur avait cela d'irréel que nous étions proches d'un

état second où même un enfant était source d'une angoisse traumatisante... Car les enfants aussi dénonçaient ceux qu'ils repéraient. En effet, les enfants étaient encouragés à tuer les adultes. Vous voyez... J'ai des images insupportables dans ma tête, où je revois l'excitation des enfants, le plaisir extrême qu'ils éprouvaient à nous repérer et à nous abattre. Pouvez-vous imaginer ce que cela peut être d'avoir peur d'un enfant?... Une peur panique paralysante... Ces mains noires sur le tableau, vous les voyez descendre tels de sombres nuages qui pèseraient sur tout, absolument tout; menaçantes, puissantes, ténébreuses, morbides, c'est cette opprimante mainmise du mal sur la Vie que j'ai ressentie en 1994. Il n'y avait aucun lieu sûr où se cacher: les génocidaires étaient partout... Il y avait toujours quelqu'un pour vous repérer et alerter les autres..., les chiens, les enfants, les femmes, un tueur, d'une colline à l'autre, nous étions à leur merci, et ils n'en avaient pas. Le monde avait été renversé, littéralement, rien ne faisait de sens... Votre survie tenait à si peu de chose. C'est cela que j'ai transmis dans *The Last Door*, car je me suis trouvé tant de fois devant la mort... J'ai failli y sombrer tant de fois depuis... Vous avez lu *Au nom de tous les miens*? C'est grâce à ce livre que je résiste. C'est un ouvrage d'une grande justesse. Je n'ai jamais lu ce livre de façon linéaire. Je saute d'un chapitre à l'autre, depuis des années. Ce sont des blocs de sens. Les titres résumant parfaitement ce qui va suivre. J'avais vu le film avant 1994, alors que je vivais encore une vie heureuse. Et tout d'un coup, c'est arrivé. Quand j'ai eu le livre entre mes mains, il a pris un tout autre sens... Je n'aime pas raconter, sauf si je me trouve avec quelqu'un qui peut comprendre, parce que son vécu aussi est lourd à porter. Lorsqu'on me demande de raconter mon histoire, je réagis souvent violemment. Cela m'irrite car j'ai l'impression, peut-être erronée, que c'est là du voyeurisme morbide envers les souffrances d'autrui... Quand je revois *The Last Door*, je sens en moi la satisfaction d'avoir rendu quelque chose d'important, pour moi, bien sûr. Mon œuvre est très personnelle. Je ne peins pas pour la notoriété, je peins parce que j'en ai besoin. C'est d'abord pour moi. Je lègue cela à mes enfants, pour qu'un jour ils sachent. Beaucoup de ces tableaux risquent de ne



jamais être exposés. C'est d'ailleurs un grand risque que je prends de vous les confier.

**C.S.** J'ai été frappée par votre série de tableaux sur les oiseaux (pour le présent ouvrage, Léonard Minni a retenu *The Search, A Wake-up Call, Lophophore* et *Trip to Nowhere*). En fait, ce qui m'a surprise, c'est que l'un d'eux diffère des autres, les courbes ont cédé la place aux tracés durs des lignes droites. Pourriez-vous en dire quelques mots ?

**L.M.** Le titre de ce tableau (*The Search (Grèbe)*) est tout aussi important que le tableau lui-même, voire plus... *The Search...* Imaginez-vous parmi les papyrus tentant de vous cacher pour ne pas être tué... C'est tout simplement impossible... J'ai stylisé les papyrus, bien sûr, mais le vide autour de moi, l'impossibilité de me cacher tant le vide était immense autour de moi, tant j'étais en tout temps exposé, tant le froid était tenace aussi, tout est là, dans ce tableau. Combien de fois n'ai-je pas désiré de toutes mes forces qu'une métamorphose advienne pour pouvoir me sortir de là ? Trouver une tanière où me glisser, par exemple. Durant le génocide, les oiseaux avaient disparu. En fait, nous ne voyions plus aucun animal, excepté les chiens, la nature nous avait désertés. Mais, parfois, leur souvenir venait nous prendre aux tripes, notamment celui des oiseaux. Ils représentaient la liberté, la vie, l'issue que nous n'avions pas. Combien d'entre nous n'ont pas rêvé de pouvoir voler pour s'extraire de là où nous étions. Être ailleurs, mais comment faire, quand on est seul et sans rien qui puisse vous venir en aide. L'abandon... Ce sentiment me hante encore et fait souvent obstacle à ma réconciliation avec le monde. On nous a rejetés en ne venant pas à notre aide. L'oiseau sur le tableau, c'est donc aussi moi, parmi ces papyrus. Je suis cet oiseau que j'aurais tant désiré pouvoir être pour échapper à toutes ces tueries... J'ai parlé à d'autres rescapés à ce sujet, et ce désir de métamorphose eux aussi l'ont eu. Ne plus être un humain pour pouvoir échapper aux humains, vous vous rendez compte ce que cela signifie ? C'est tout simplement inconcevable. Et pourtant, c'est exactement comme cela que nous le vivions. Ce tableau éveille tant de souvenirs, tant de mauvais souvenirs... Cette série, je l'ai peinte en matinée. Je veux dire que j'ai peint tous ces tableaux

sur les oiseaux – en tout huit –, uniquement en matinée. De cette série, *A Trip to Nowhere* est aussi très significatif. Je l'ai peint à partir de souvenirs que je conserve de Hawaï. Les vagues m'ont impressionné quand j'étais là-bas, leur force dévastatrice. Regardez la profondeur qu'elles ont. Elles emportent tout sur le passage. En 1994, nous n'avions nulle part où aller et nous sentions la force du mal tout autour de nous. Il est difficile de saisir l'échelle à laquelle se ressentait la volonté de détruire, de tuer, gratuitement. Vous pouvez comprendre ça ?...

**C.S.** (J'acquiesce en silence, mon silence faisant écho au sien.)

Après quelques minutes, Léonard Minni reprend.

**L.M.** Avec le temps, on arrive à prendre un peu de distance et on apprend à gérer ses sentiments. Mais le pire de tout, ce sont les cauchemars, car, bien souvent, ils dépassent la réalité. À tel point qu'il est parfois difficile de différencier ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas, tant les cauchemars sont minutieux..., des détails invraisemblables et terribles les habitent. Les périodes où j'ai des cauchemars, je ne peux en parler à personne, alors je m'isole et je me réfugie dans la peinture, mais non pour peindre ce qui me hante, je ne le peux pas dans ces moments-là, si je le faisais, je sombrerais. Parfois, je ne peux même pas peindre, c'est alors que je m'adonne à la lecture et que je me gave de films, souvent des films historiques d'ailleurs. Sortir de moi pour me plonger dans un autre monde, celui que nous livrent d'autres artistes, des écrivains, des producteurs... C'est dans ces moments de désespoir intense que je m'acharne à peindre l'espoir et la vie. Cela peut sembler paradoxal, n'est-ce pas ? C'est ainsi que j'ai peint *Wiseman*, et la série des danseurs, par exemple [deux tableaux, *Danseuse* et *Danseur*, sont présentés dans cet ouvrage]. Il y a d'autres tableaux dans ce style, bien sûr, et tous m'ont demandé d'énormes efforts de concentration. Il me fallait les peindre malgré tout ce que je vivais intérieurement pour pouvoir contrecarrer les ténèbres qui m'envahissaient. Il fallait rétablir un équilibre pour éviter que les cauchemars ne me missent en danger. *Wiseman*, par exemple, symbolise la transmission du savoir de génération en génération. Or le savoir, ici à travers la musique et la danse, doit tendre vers la

plénitude. Nos sages transmettent les bonnes valeurs aux plus jeunes..., le respect de l'Autre..., l'harmonie d'un peuple est effort de tous, il faut savoir écouter les sages. Sur la toile, nous voyons ainsi un sage déployant ses efforts pour guider la jeunesse vers la plénitude. *A Sound of Peace* s'inscrit aussi dans cette optique. Ce paysage, je le connais, j'ai passé mon enfance à le contempler. Au fond, vous voyez le volcan Nyiragango. La vue qu'on a en du Rwanda et du Congo n'est pas la même. Voyez les couleurs, c'est tout ce dont je me souviens de mon enfance. C'est cela que j'aimerais transmettre aussi à mes semblables, le fragile bonheur de cette enfance qui fut la mienne, dans une nature accueillante. J'aime à croire que cette flûte pourrait être entendue par tous, et que le son qui en émane et qui se reflète dans tout le tableau est celui de la paix et de l'harmonie... Pour sortir de l'enfer dans lequel mes nuits me plongent parfois, il me faut penser en l'avenir, en un avenir dénué de mal... Même si je suis très pessimiste, parce que j'ai « goûté le mal », comme le dit si bien Martin Gray, je crois qu'il faut faire en sorte que le mal ne soit pas inculqué aux jeunes ; même si, je le répète, je ne pense pas que l'homme puisse changer. Dans *No Exit*, vous voyez un homme creusant sa propre tombe. Les femmes et les enfants venaient voir cette scène. C'était un spectacle que cet homme qui creusait sa tombe. Pouvez-vous imaginer cela ? Le plus tragique, si l'on peut dire, c'est que pendant que cet homme résigné creusait cette tombe qui allait être la sienne, sous le regard haineux et méprisant des génocidaires, de leurs femmes et de leurs enfants, alors que cet homme savait que sa fin était là, devant lui, et qu'il n'y avait aucune issue possible, le président des États-Unis, Bill Clinton, répondait, lors d'une entrevue, que les États-Unis n'intervenaient que là où il y avait des intérêts américains. Pour le plus grand malheur de tous les nôtres qui sont morts pendant le génocide, les intérêts américains n'étaient visiblement pas au Rwanda. Ses excuses ultérieures n'effaceront jamais ces mots de ma mémoire. Un génocide avait lieu, la communauté internationale le savait, le voyait, et lui, sur son bateau de plaisance répondait qu'il n'interviendrait pas parce que les États-Unis n'avaient aucun intérêt dans ce pays-là... Et cet homme creusait sa tombe... au même moment... et moi, j'étais là... pour voir cette mort-là, et

d'autres... C'est un lourd poids que d'être un survivant, que de témoigner. Voyez la désolation de ces deux esquisses [il me montre *Deuil* et *The Last Standing*]...

\* \* \*

C'est devant ces deux esquisses que nos entretiens ont pris fin. Léonard a préféré laisser aux lecteurs le soin de réfléchir sur ces deux œuvres, lourdes de silence et de recueillement. Notre livre espère aussi amener les lecteurs à réfléchir sur ce legs que nous lui laissons ici. Que les réflexions des différents chercheurs qui ont contribué à cet ouvrage éclairent un peu plus les contemporains et les générations futures, et que notre modeste contribution s'inscrive dans la mouvance des initiatives dont l'objectif n'est autre que la prévention des crimes de masse, des crimes contre l'humanité et des crimes de génocide.

*Catalina Sagarra Martin*

*This page intentionally left blank*

## Les auteurs

**Audrey Alvès** est attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université Paul-Verlaine de Metz. Membre du Centre de recherche sur les médiations (CREM, EA 3476, dirigé par le professeur Jacques Walter) et de la Société française des sciences de l'information et de la communication (SFSIC). Son activité de recherche a été pour le moment principalement axée sur l'étude des phénomènes mémoriels et la médiatisation des conflits armés; elle se traduit par des articles et par la participation à des colloques, journées d'études et conférences.

**Marie-Claude Côté** est bachelière en finance (HÉC) et en biologie (UQAR). Elle a également terminé une maîtrise en éthique à l'Université du Québec à Rimouski en 2006. Pendant ses études supérieures, elle a travaillé comme assistante de recherche sur les thèmes de la justice et de la réconciliation dans des contextes sociétaux suivant des crimes de masse. Ces recherches l'ont menée à présenter une communication sur la justice réparatrice au colloque de Kigali (2006), *Les mots du génocide au Rwanda*. Elle est actuellement assistante de recherche au groupe de recherche Ethos de l'UQAR et consultante en éthique.

**Jean-Bosco Gakwisi** est licencié de la Faculté de théologie et des sciences de religions de l'Université de Montréal. Il travaille aussi comme intervenant en soins spirituels au Centre hospitalier de l'Université de Montréal (CHUM) à l'unité des soins palliatifs, en médecine interne, aux soins intensifs médicaux et chirurgicaux et urgence. Il a été pendant quatre ans accompagnateur spirituel au Manoir de l'âge d'or à Montréal (Centre hospitalier de soins de longue durée), et pendant deux ans recteur du Petit Séminaire de Butare au Rwanda. Il

fait actuellement partie de l'équipe de chercheurs de la Chaire de recherche en Islam, pluralisme et globalisation à la Faculté de théologie et de science des religions de l'Université de Montréal.

**Issa Issantu Tembe** est assistant et chercheur au Département des sciences de la communication de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Kinshasa. Il a participé à plusieurs recherches et est l'auteur de *Médiations esthétiques et d'appartenance sociale chez Vodacom Congo RDC*, et de *La dimension esthétique de la voix du chanteur de charme dans la musique électro-acoustique*. Il est aussi l'auteur de *Masque pleureur*, un recueil de poèmes en cours d'édition.

**Jean-Marie Kayishema** est professeur associé au Département de langue et littérature françaises à l'Université nationale du Rwanda. Ses recherches sont axées sur la sociocritique, le mythe, le rite, le symbole et le génocide surtout dans ses aspects historico-culturels. Il a publié divers articles notamment dans *De paroles en figures* (Montréal, L'Harmattan, 1996), *Présence francophone*, n° 52 (Université de Sherbrooke, 1998), *Collection GRELCA* (Université Laval, 1999), *Études rwandaises n° 7, n° 9* (Université nationale du Rwanda, 2003, 2005), *Uruhare rw'umuco mu kubaka umuryango nyarwanda* (Éditions de l'Université nationale du Rwanda, 2007).

**Berthe Kayitesi**, M.A, est actuellement doctorante en éducation à l'Université d'Ottawa. Ses intérêts de recherche portent sur la résilience auprès des rescapés du génocide des Tutsi au Rwanda. Elle a été récipiendaire d'une bourse d'excellence de la francophonie octroyée par l'Agence canadienne de développement international (ACDI), et membre actif de Tubeho (association d'orphelins chefs de ménage, Kigali) et du Groupe des anciens étudiants rescapés du génocide (GA-ERG).

**Mohamed Lemine Keboud Ahmed Dede** est économiste, diplômé de l'Université de Nouakchott, président de l'ONG Agissons pour un développement durable (APDD). Il siège actuellement au comité directeur poste ADF-V (The Fifth African Development Forum). Il est également membre de plusieurs ONG et d'associations africaines et francophones.

**Enéas Ndinkabandi**, professeur à l'Université nationale du Rwanda de 1987 à 1992, fut aussi attaché d'enseignement et de recherche à l'Université de Poitiers, en France (1999-2001). Il est actuellement chercheur associé au laboratoire « Langage et Cognition » de la même

université où il a soutenu une thèse de doctorat en psychologie du langage en 2000. Ses principales recherches ont porté sur «l'influence du Kinyarwanda, langue maternelle, sur l'acquisition du français langue seconde» et sur «l'activation des codes orthographiques et phonologiques dans la reconnaissance des mots français écrits». Il initie actuellement, en collaboration avec l'Université du Québec à Rimouski, une recherche sur l'éducation à la tolérance au Rwanda.

**Muriel Paradelle** est professeure adjointe à la Faculté de droit / Section droit civil de l'Université d'Ottawa. Ses champs de spécialisation sont la sociologie et l'anthropologie du droit; quant à ses recherches, elles sont axées sur l'intervention des différents modes de justice au sortir de périodes de violences politiques extrêmes (génocide, crimes contre l'humanité, torture). Dans ce champ de recherche, elle a publié des articles dans différentes revues, dont la *Revue de droit de McGill*, «Quelle justice pour quelle réconciliation? Le Tribunal pénal international pour le Rwanda et le jugement du génocide» (juin 2005, vol. 50-2, en collaboration avec H. Dumont et A.M. Boisvert), et la revue *Criminologie*, «L'emprunt à la culture, un atout dans le jugement du génocide? Étude de cas à partir des juridictions traditionnelles gacaca saisies du génocide des Tutsis du Rwanda» (2006, vol. 39-2, en collaboration avec H. Dumont).

**Florence Prudhomme** a pris part, au cours des dernières années, à plusieurs conférences internationales sur les femmes: Rencontres interafricaines, «Femmes et développement», Bamako (1992); Conférence des Nations unies sur les femmes, Pékin (1995); Conférence «Rape is a war crime, How to support the survivors», Vienne (1999); Consultation d'experts pour la prévention des mutilations génitales féminines, Le Caire (2003). Elle a participé à plusieurs missions contre les viols systématiques comme arme de guerre, lors de la guerre en ex-Yougoslavie (1993). En 2004, elle a effectué un premier voyage au Rwanda, à l'occasion de la dixième commémoration du génocide, pour rencontrer des veuves, qui avaient été majoritairement violées et souvent sciemment contaminées par le VIH/sida. Auprès d'elles, elle a conçu le projet de construction d'une Maison de quartier.

**Dany Rondeau**, docteur en philosophie, est professeure au Département des sciences humaines de l'Université du Québec à Rimouski et directrice des programmes d'études avancées en éthique. Ses recherches actuelles portent notamment sur les relations entre les cultures et les religions, sur les conceptions des droits de la personne



dans les différentes cultures, sur les questions de justice, de vérité et de réconciliation dans la restauration des États de droit ainsi que sur la portée pratique des théories éthiques contemporaines. Elle a publié divers articles dans des ouvrages collectifs, dont « Pluralisme, modernité et monde arabe. Politique, droits de l'homme et bioéthique » (2001), « Educational Evaluation around the World » (2003), « Éthique et politique en contexte global » (2004), « L'éthique publique : consolidation théorique du concept » (2005), « L'homme biotech : humain ou post-humain ? » (2006).

**Jean-Marie Vianney Rurangwa** a enseigné à l'Université nationale du Rwanda à Butare et à l'Université libre de Kigali, et professeur de théâtre à l'Université catholique de Kabgayi (Rwanda) jusqu'en 2007. Également dramaturge, il a dirigé deux troupes de théâtre et compte à son actif une quinzaine de pièces de théâtre, en français, anglais, italien et kinyarwanda. Consultant à l'Institut de recherche et de dialogue pour la paix (IRDP), il a mené une recherche qui a abouti à un document de référence : *Le génocide des Tutsi du Rwanda : genèse, exécution et mémoire* (2006). Il a aussi publié deux essais. Le premier, *Le génocide des Tutsi expliqué à un étranger* (2000), dans le cadre d'un projet panafricain intitulé « Rwanda : écrire par devoir de mémoire ». Le second, *Afrika, vem är du ?* (2000) pour le compte du Musée suédois de l'art contemporain. Romancier, il a écrit deux œuvres : *Un Rwandais sur les routes de l'exil* (2005) et *Au sortir de l'enfer* (2007).

**Catalina Sagarra Martín**, professeure à la Trent University, centre ses recherches sur les témoignages de survivants ou de rescapés dans une approche transversale où se rejoignent la sémiotique, la sémantique interprétative et la phénoménologie. Elle a participé à divers ouvrages collectifs : *Mémoires de femmes, paroles de femmes* (Remue-Ménage, 2002), *Écriture de soi* (P.U. de Nantes, 2006), *L'interculturel au cœur des Amériques* (Legas, 2003), *Altérité et diversité culturelle* (Éthiopique, 2005), *Intertextualité, interdiscursivité, intermédialité* (Tangence, 2006), *Identité et altérité dans les littératures francophones* (Dalhousie French Studies, 2006), *Mémoire et identité dans les littératures francophones* (Université Sédar-Senghor, 2007), *Hommage à Léopold Sédar Senghor* (Francographies, 2007), *Guerre et société* (Université de Cocody, 2007). Poétesse, elle a publié dans *Locura y éxtasis en las letras y artes hispánicas* (ALDEEU, N-Y, 2005). Enfin, elle a co-organisé un colloque international et interdisciplinaire « Les

mots du génocide au Rwanda : lire, écrire, comprendre » qui s'est tenu à Kigali, en avril 2006, grâce à l'ACDI et au MIJESPOC (Ministère de la jeunesse, des sports et de la culture, Rwanda). En avril 2007, elle a dirigé, grâce à l'OIF et à l'ACDI, une campagne de sensibilisation au Canada sur le génocide des Tutsi, avec l'association Humura (Ottawa, Canada) et une troupe de théâtre rwandaise, Izuba (Kigali, Rwanda).

**Passingbamba Grégoire Sama** est ingénieur socio-économiste du développement rural. Il accompagne et appuie techniquement les populations rurales dans les initiatives entreprises pour le développement durable. Il a également conduit et réalisé plusieurs études en milieu rural sur les conditions socio-économiques des ménages, les études de marché, les études diagnostiques ; il participé à l'élaboration de plans de développement, à la mise en place de commissions villageoises de gestion du terroir, à des études sur le genre et le développement, des études ethnobotaniques, etc. Monsieur Sama a également participé à l'étude sur l'élaboration d'une stratégie nationale pour la promotion de la tolérance et de la paix au Burkina Faso. En 2005, il a participé au forum international Planet'ERE organisé au Burkina Faso et a été rapporteur assistant à un colloque international sur les acteurs méconnus du développement (Ouagadougou, 2005). Il a également participé au colloque international et interdisciplinaire *Les mots du génocide au Rwanda : lire, écrire, comprendre* (Kigali, 2006). Depuis juin 2005, il est le directeur général de BERACIL (Bureau d'études, de recherche et d'appui-conseils aux initiatives locales). Il est aussi chargé de programme aux activités de développement et au renforcement de capacités dans un programme financé par l'ONG Christian Children's Fund of Canada (CCFC).

**Josias Semujanga**, professeur de littérature africaine et de théorie littéraire, enseigne au Département des littératures de langue française de l'Université de Montréal. En plus de nombreux articles sur la littérature et sur le génocide, il a publié, entre autres, *Le génocide, sujet de fiction ?* (2008) ; *Origins of the Rwandan Genocide* (2003) ; *Dynamique des genres dans le roman africain. Éléments de poétique transculturelle* (1999) ; *Les récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes* (1998) et *Configuration de l'énonciation interculturelle. Éléments d'analyse comparée du roman francophone* (1996). Il a également publié plusieurs livres en collaboration dans les mêmes domaines : *Ahmadou Kourouma ou la mémoire du temps présent* (Études françaises, 2007) ; *La rumeur* (Protée, 2004) ; *Les formes transculturelles du roman francophone* (Tangence, 2004) ; *Introduc-*

*tion aux littératures francophones* (2004); *La réception critique des œuvres francophones* (Présence francophone, 2003); *Rwanda. Vers une identité citoyenne* (2003); *La littérature africaine et ses discours critiques* (Études françaises, 2001).

# Liste des illustrations de l'artiste-peintre Léonard Minni

<i>That Summer Day</i> . Huile sur toile, 7,5 X 12,5 cm .....	couvert un
<i>The Last Standing</i> . Esquisse 30 X 40 cm .....	1
<i>Wiseman</i> . Huile sur toile, 50 X 100 cm .....	7
<i>Danseuse</i> . Huile sur toile, 100 X 41 cm .....	33
<i>Haine</i> . Esquisse 60 X 91 cm .....	71
<i>Hands of Devil</i> . Gel et acrylique, 15 X 9 cm .....	101
<i>Eye Witness</i> . Gel et acrylique, 19,5 X 12 cm .....	127
<i>The Search (Grèbe)</i> . Huile sur toile, 30 X 30 cm .....	141
<i>The Last Door</i> . Gel et acrylique, 6 X 13 cm .....	159
<b>Sans titre (femme recroquevillée)</b> . Encre de chine sur papier, 35,5 X 28 cm .....	177
<i>Lophophore</i> . Huile sur toile, 30 X 30 cm .....	189
<i>Danseur</i> . Huile sur toile, 70 X 100 cm .....	203
<i>A Wake-up Call (Coq)</i> . Huile sur toile, 30 X 30 cm .....	229
<i>A Trip to Nowhere (Colin)</i> . Huile sur toile, 30 X 30 cm .....	245
<i>Deuil</i> . Esquisse, 60 X 91 cm .....	259
<i>No Exit</i> . Esquisse, 60 X 76 cm .....	273
<i>A Sound of Peace</i> . Huile sur toile, 48 X 64 cm .....	285



Titres parus dans la collection

Bâ, Ousmane Bakary, *Exil et culture. Figures d'identité, deuil culturel et processus d'intégration chez les réfugiés*, 2009.

Sarfati-Arnaud, Monique, *Marche ou crève. Voix migrantes de l'Amérique latine*, 2008.

Lingane, Zakaria, *Mémoire et génocides au XX<sup>e</sup> siècle*, 2008.

Kègle Christiane (dir.), *Les récits de survivance. Modalités génériques et structures d'adaptation au réel*, 2007.