

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Collines des mille souvenirs : vivre après et avec le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Grieder, Andrea
DOI	10.58863/20.500.12424/166512
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-06-25 10:53:13
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166512

Collines des mille souvenirs

Vivre après et avec le génocide perpétré
contre les Tutsi du Rwanda

Andrea Grieder

famille | violence | confiance | responsabilité | Kigali
traumatisme | la politique | solidarité
commémoration | Afrique | relations | refuge
paix | réconciliation | témoignage
destruction | foi | reconstruction | Rwanda
souffrance | justice | poésie

Collines des mille souvenirs

*Vivre après et avec le génocide perpétré
contre les Tutsi du Rwanda*

Collines des mille souvenirs

*Vivre après et avec le génocide perpétré
contre les Tutsi du Rwanda*

Andrea Grieder

Globethics.net Theses

Éditeur de la série : Christoph Stückelberger. Fondateur et Directeur
de Globethics.net et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle/Suisse

Globethics.net Theses 19

Andrea Grieder, *Collines des mille souvenirs.*

Vivre après et avec le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda

Genève: Globethics.net, 2016

DOI: 10.58863/20.500.12424/166512

ISBN 978-2-88931-100-2 (version numérique)

ISBN 978-2-88931-101-9 (version imprimée)

© 2016 Globethics.net

Le présent travail a été accepté comme thèse de co-tutelle par la faculté des lettres de l'Université de Zurich et par l'École des hautes études en sciences sociales (Paris) au semestre du printemps 2013. Le jury était composé des directeurs de thèse : la Prof. Dr. Willemijn de Jong, de l'Université de Zurich, Michel Wieviorka, directeur d'études à l'EHESS et de la Prof. Dr. Margrit Tröhler, professeure d'histoire et esthétique du cinéma à l'Université de Zurich. Vincent de Gaulejac, professeur de sociologie à l'Université Paris VII, et l'historien rwandais Marcel Kabanda ont également assisté à la soutenance, qui a eu lieu à Paris en décembre 2012.

Éditeur : Ignace Haaz

Globethics.net Secrétariat International

150 Route de Ferney

1211 Genève 2, Suisse

Site internet: www.globethics.net/publications

Email: publications@globethics.net

Tous les liens de ce texte vers des sites web ont été vérifiés en mars 2016.

Ce livre peut être téléchargé gratuitement de la bibliothèque de Globethics.net, la première bibliothèque numérique globale en éthique: www.globethics.net.

© *Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons 2.5 :*

Globethics.net donne le droit de télécharger et d'imprimer la version électronique de cet ouvrage, de distribuer et de partager l'œuvre gratuitement, cela sous trois conditions: 1. Attribution: l'utilisateur doit toujours clairement attribuer l'ouvrage à son auteur et à son éditeur (selon les données bibliographiques mentionnées) et doit mentionner de façon claire et explicite les termes de cette licence; 2. Usage non commercial: l'utilisateur n'a pas le droit d'utiliser cet ouvrage à des fins commerciales, ni n'a le droit de le vendre; 3. Aucun changement dans le texte: l'utilisateur ne peut pas altérer, transformer ou réutiliser le contenu dans un autre contexte. Cette licence libre ne restreint en effet en aucune manière les droits moraux de l'auteur sur son œuvre.

L'utilisateur peut demander à Globethics.net de lever ces restrictions, notamment pour la traduction, la réimpression et la vente de cet ouvrage dans d'autres continents.

TABLE DE MATIÈRES

Dédicace et remerciements	7
Introduction	15
1 Souffrance et chemins de son dépassement.....	21
1.1 Spirale de mémoire.....	24
1.2 Collines des mille souvenirs	26
1.3 Traumatisme et politique de santé mentale	28
1.4 Visibilité de la souffrance et liens de solidarité.....	31
1.5 Valeurs culturelles et reconstruction au quotidien.....	35
1.6 Responsabilité sociale et intégration sociale de la personne	36
1.7 Conception rwandaise du traumatisme et notion de stabilité.....	38
1.8 Héritage et rapport au monde de l'au-delà.....	39
1.9 Temporalité et prolongation du soi	41
1.10 Tradition et créativité poétique	42
1.11 Esthétique de la souffrance et « poesis of flow ».....	44
1.12 Contenu et forme de la parole	46
1.13 Relationnalité et souffrance révélatrice.....	49
1.14 Penser la souffrance de l'autre	52
1.15 Portraits – Éloges des capacités humaines de dépassement de la souffrance	54
1.16 Naissance de la parole – Métaphore de la souffrance	57
2 La colline de Nyamagumba	63
2.1 Paysage de destruction.....	65
2.2 Premier voyage pour Nyamagumba	68
2.3 Cérémonie de commémoration sous la pluie d'avril	73
2.4 Discours officiels et reconstruction nationale	77

2.5 Marthe – Témoigner de la destruction et dire son « être-dans-le-monde »	94
2.6 Dansira et Fidèle – Parole au nom de la justice	118
2.7 Justice entrelacée	138
2.8 Gacaca à Kibingo.....	164
2.9 Les rencontres avec les tueurs.....	176
2.10 Mathias Abimana – Réconciliation avec soi et le mal qui ne s’efface pas	194
2.11 La marche de la commémoration – Le chemin de croix.....	219
2.12 Personne sociale et figure d’identification intore	223
3 Héros fragiles et rituels de commémoration	237
3.1 Adelithe – Reconstruire une nation et réaffirmer la valeur du soi.....	238
3.2 Alice – Rituels de deuil et « vomir » la souffrance.....	281
4 Souffrance et poésie	313
4.1 Icyivugo : virtuosité de la parole et être.....	315
4.2 Gaspard – « Métaphore guerrière » dans le Kigali d’aujourd’hui	317
4.3 Charles – la poésie face à un monde de la haine	323
4.4 Marcel – la poésie comme médicament.....	338
Épilogue	351
Bibliographie.....	369
Annexe	397

DÉDICACE

Dédié à l'enfant du Rwanda.



Kinunu¹, cérémonie d'inhumation de victimes du génocide, août 2007.

¹ Kinunu était un secteur de la commune de Kayove, dans la province de Giseny. Avec les nouvelles entités administratives qui ont été créées en 2005 (loi organique du 31/12/2005), Kinunu est devenu le secteur Boneza du district de Rutsiro, dans la province de l'Ouest (Intara y'Iburengerazuba).

8 Collines des mille souvenirs

Toi, enfant du Rwanda,
Tu suis les cercueils qui vont à la tombe
Bouche gourmande!
Dans les mains du prêtre, la croix tremble.
Le tissu qui enrobe les cercueils,
Pourquoi ne fait-il pas l'*imishanana*² de tes tantes?
Toi, enfant du Rwanda
étrange familiarité avec la mort
tu as bu le lait des larmes de toute une colline.
Pleures-tu les tiens ou portes-tu la honte de tes frères?
Là où tu cherches le bois de chauffage,
sont dispersés des ossements,
Leurs âmes!
Criént-elles la colère contre leurs assassins?
du volcan où ils ont été jetés,
latrines mises en feu.
Là où tes ancêtres gardaient les vaches,
Tu joues avec les ombres de la mort
Jeune mariée de demain,
tu cours sur les sentiers,
où le sang coulait en 1994.
Toi, enfant du Rwanda,
Semence de toute une nation
Le jour où tu deviens la mère de ses enfants³
Le tambour battra dans le rythme du cœur,
Pour que tes enfants soient des combattants
Combattants d'*Amahoro*⁴.

Novembre 2011

² Habit traditionnel des femmes, surtout porté à l'occasion des fêtes.

³ En référence au poème Umunsi ameza imiryango yose – Le jour où elle devint la mère de toutes les familles (Dossier I - Fichier III. Les poètes du clan des Abanyiginya, s. d. p. 2-8)

⁴ Mot kinyarwanda signifiant paix.

Iki gisigo ujyenewe umwana w'i Rwanda
Wowe mwana w'i Rwanda,
Urakulicyira imirambo ijya ku mva
Inda idahaga !
Mu ntocyi z'umupadiri, umusaraba urahinda umushyitsi
Imyenda itwicyiliye imirambo,
Kucyi atali imishanana ya ba nyogosenge ni iya ba nyoko wan-
yu ?
Wowe mwana w'i Rwanda
Usa n'uwamenyereye urupfu
Wanyoye amata y'amalira y'umusozi wose.
Uralilira abawe cyangwa ufite isoni z'abavandimwe bawe ?
Haliya ujya gutora inkwi,
Hanyanyajyjwe amagufka,
Roho yabo
Baraborozwa n'umujinya bafitiye abicanyi babo ?
Umuborogo uva mu cyirunga bajugunywemo
No mu misarane yaka umuliro.
Haliya ba sogokuruza bawe barajyiraga inka,
Urahacyinira n'ibicucu by'urupfu
Mwangavu uzarongorwa mu bihe bili imbere
Urajyenda mu nzira
Aho amaraso yasheshkwe muli 1994.
Wowe mwana w'i Rwanda,
Mbutu y'ijyihugu cyose
Umunsi uzaba nyina w'abana bacyo
Ingoma izavuga nkuko umutima utera,
Kujyira ngo abana bawe bazabe ingabo z'amahoro

Ugushyingo 2011

Traduit par Michel Gakuba

REMERCIEMENTS

Ce que je connais de plus cruel et de plus beau sur la vie, je l'ai appris au Rwanda. Je remercie toutes les personnes qui ont contribué à ce travail, et en particulier :

Au Rwanda

Mathias Abimana pour sa grandeur humaine,

Gaspard Gaparayi et sa famille pour m'avoir accueillie, leurs encouragements et leur amitié,

Denis Gahigi (†) pour sa sagesse et son amitié,

Fillette pour l'amitié et la bonté de sa mère,

Jean de Dieu Mukama et sa famille pour m'avoir accueillie sans me connaître,

Dansira, pour une relation de cœur, et sa famille,

Pierre Setako et sa famille pour leur générosité et pour m'avoir accueillie et m'avoir appris la patience,

Boniface Nkusi, Narcisse Nzamurambaho, Aloys Uwimana, Théophile Mutesi, Angélique de Kibuye et sa famille pour leur soutien et leur amitié, Emmanuel des juridictions gacaca,

Adelithe pour son amour fraternel, Evode Uzarazi pour nos conversations,

Charles Sindayigaya pour une agréable et encourageante coopération et Jean-Baptiste Gasominari pour l'excellent travail de traduction,

12 *Collines des mille souvenirs*

Jean Baptiste Habyarimana pour avoir partagé son savoir avec moi,
Les membres de l'AERG, tout particulièrement Alice Ugirinema,
Claudine, Marcel Ruhurambuga, Hadelin Versus, Nepo, Jean Claude
Zimurinda, Innocent Twagirimana pour leur amitié et leur soutien,
Aimable Kimeza Shingiro, Richard Rutagengwa et Immaculée, Fer-
dinand Uwizeye, Umugabo et David Ruberwa Nzeyimana, pour leur
aimable coopération,

Jeanne d'AVEGA,

Ibuka Rwanda, en particulier Dieudonné Kayitare et Benoît Kaboyi.

En Suisse

Ma famille pour avoir accepté que j'aie une deuxième famille au
Rwanda. René pour son soutien et Verena, qui est devenue ma
Mäzene (malgré elle) ; sans son soutien inconditionnel, cet ouvrage
n'aurait jamais vu le jour.

Els-Maria Korswagen et Louk pour leur générosité et leur soutien
moral,

Michel Gakuba pour m'avoir initiée à la richesse du kinyarwanda, et
pour son amitié et son soutien exceptionnel,

Marie-Christine pour ses encouragements et sa gentillesse,

Angela Alliegro pour son soutien et sa générosité,

Patricia Imhof pour son aide irremplaçable lors de la rédaction de la
première version du manuscrit,

Les femmes de la Ringmauer et de la Gleichstellung de l'Université
de Zurich pour une atmosphère de travail favorable,

La fondation Hedwig Widmer pour le généreux soutien.

À Paris

Marcel Kabanda pour m'avoir ouvert de nombreuses portes, et pour nos liens étroits de pensée, pour la relecture du manuscrit,

Nassera Zmihi et Joëlle Cohen, anges parmi les vivants,

Michel de La Chenelière pour son soutien et son encouragement,

Pascal Tilche pour une coopération fructueuse dans le polissage de la dernière version du manuscrit, sa relecture minutieuse et « sein Mitdenken von unschätzbarem Wert ».

Gilbert Ndahayo pour une longue et exigeante conversation.

J'exprime ma profonde gratitude à Willemijn de Jong et Michel Wiewiorka pour leur encadrement académique et leurs inspirations intellectuelles. Willemijn de Jong m'a donné l'envie de continuer un travail intellectuel et a suivi ce projet avec patience au cours des longues années nécessaires pour le mener à bien. Je remercie Michel Wiewiorka pour la confiance en mon travail dont il a constamment fait preuve et pour sa si grande humanité.

*« La souffrance a construit une maison dans mon cœur.
Je pleure pour qu'elle soit détruite. »*

Aimable Kimeza Shingiro
Rescapé du génocide, avril 2011

*« La pensée ne vient jamais au jour spontanément, d'elle-même,
dans l'immanence de ses principes ; ce qui nous incite à penser
est toujours une rencontre traumatique, violente, avec un réel extérieur
qui s'impose brutalement à nous, remettant en cause nos façons
habituelles de penser. En tant que telle, une pensée véritable
est toujours décentrée : on ne pense pas spontanément,
on y est contraint. »*

Slavoj Žižek
La Subjectivité à venir, 2004, p 13.

INTRODUCTION

Le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda en 1994 a provoqué une immense souffrance. Ses effets destructeurs se sont fait sentir tant au niveau de l'individu qu'à celui de la société.

Collines des mille souvenirs constitue un voyage dans les abîmes de l'être, où la douleur est absolue dans le sens où elle touche à tous les aspects de l'existence humaine. Je n'aborde pas seulement la destruction, mais mets également en lumière différentes façons dont une partie des Rwandais font face aux conséquences traumatiques du génocide. Je tente ainsi d'identifier des formes de dépassement et de transformation de la souffrance qui sont socioculturellement valorisées, c'est-à-dire inscrites et modulées par des normes et des valeurs rwandaises.

Les portraits des survivants donnent à voir un mouvement permanent entre un monde intérieur et la réalité sociale dans le cadre des manières de faire face au passé traumatique. Ces processus de reconstruction sont fragiles et douloureux et leurs dénouements incertains.

La violence détruit le langage. En même temps, le langage en tant que symbolisation d'expériences œuvre sur la reconstruction de soi. Confrontés à la barbarie du génocide, nous sommes poussés à réfléchir à la question suivante : avec quel langage peut-on exprimer l'indicible ? L'analyse des formes et des contenus des paroles exprimées et partagées par des survivants (et des génocidaires) permet de comprendre la destruction du sens ainsi que certaines formes de sa reconstruction. La parole est ainsi lieu et moyen de transformation.

Je mets en évidence la relation entre émotions, contenu et forme de langage, et contexte(s) de vie. Avec ce regard sur des dimensions esthé-

tiques, nous plongeons au fond de la formation du langage, de sa naissance, dans le cadre d'expériences traumatiques.

En me situant dans une tradition phénoménologique, j'aborde l'être-dans-le-monde des rescapés à travers les dimensions ontologiques de temporalité, relationnalité et contextualité.

Les mots et les gestes de survivants rythment mon argumentation. Pour sonder leur profondeur historique et sociale, je les mets en rapport avec des notions socioculturelles autour de la parole et du silence et avec différentes manières de faire face à la douleur, à la culpabilité et au crime. Cette approche implique que le contexte ethnographique ne se révèle qu'au fur à mesure de l'écriture. Ce travail est fait consciemment au fil des mots et des gestes des individus.

Le livre est divisé en quatre parties principales.

Dans la première, j'esquisse ma vision conceptuelle à travers une discussion des approches anthropologiques, philosophiques et psychologiques de la notion de traumatisme, de la souffrance et des formes de guérison, notamment en ce qui concerne le Rwanda. Il s'agit d'un dialogue entre une pensée universelle et des approches socioculturelles liées aux manières de faire face aux expériences traumatiques. Je souhaite ainsi contribuer à une réflexion sur des approches thérapeutiques pour le Rwanda dans le respect des valeurs socioculturelles locales.

La deuxième partie est dédiée à Nyamagumba, l'une des proverbiales mille collines du Rwanda. Je pose la question de comment bourreaux et victimes vivent ensemble aujourd'hui, dans le contexte rural de la société post-génocidaire. Comment le passé du génocide influence-t-il la vie quotidienne des individus et quelles sont les formes de relations qui se renouent sur la colline ? Les portraits sont mis en rapport avec des mécanismes de reconstruction collectifs comme la gacaca ou des cérémonies de commémoration pour montrer de quelle manière des paroles sur et autour du passé du génocide influencent la vie en cohabitation, celle des survivants en particulier.

L'analyse des figures discursives des représentants des Églises, des hommes (et femmes) politiques et des militaires permet de mettre en relief les grands thèmes de la politique d'unité nationale et de réconciliation.

Des jeunes, étudiants rescapés du génocide, sont au cœur de la troisième partie. David, Alice ou encore Adélithe donnent à voir des formes de mise en mémoire et d'oubli dans le cadre des activités commémoratives, les défis énormes d'une vie sous le poids d'un passé traumatique, les exigences d'une nation en voie de reconstruction.

La quatrième partie est consacrée à la poésie, sa valeur culturelle et sa signification par rapport à des manières de faire face à la souffrance.

À travers ces quatre thèmes principaux, *Collines des mille souvenirs* met en lumière le monde relationnel et émotionnel du Rwanda d'aujourd'hui, celui des rescapés en particulier.

Sur la colline, les actions et pensées actuelles sont influencées par la peur traumatique du passé, mais aussi par la peur issue des menaces très réelles du présent, qui créent un état d'urgence intérieur permanent. Les relations sociales sont marquées par la méfiance et la haine qui perdure, la souffrance et la peur. Dans ce contexte peut naître un langage circulaire et allusif autour des crimes du passé, de la responsabilité génocidaire. Il exprime la place du soi dans le monde ainsi que la notion de relationnalité dans un monde restreint.

Les interrogations sur la place que les jeunes rescapés du génocide prennent dans la société rwandaise montrent à quel point leurs vies sont marquées par les expériences traumatiques du génocide, une insécurité socio-économique et les exigences de succès social, de discipline et de participation à la reconstruction nationale dans le cadre de la politique d'unité nationale et de réconciliation.

La vie au Rwanda, nation post-génocidaire, exige souvent le sacrifice à des intérêts collectifs des susceptibilités et besoins individuels relatifs à la manière de faire face au passé traumatique. En revanche, les

processus de reconstruction nationale et l'idée d'une nation fière et « ressuscitée des ruines du passé » peuvent permettre à l'individu de s'inscrire dans une vision commune qui oriente ses pensées et ses actions vers l'avenir. Je parle à ce propos de « patriotisme reconstitutif ».

Dans le contexte de la vie quotidienne, les conversations avec les jeunes mettent en valeur leur capacité à « se penser eux-mêmes » de manière nuancée. Leurs constructions de sens par rapport à ce qu'ils ont vécu tiennent compte de leur propre vulnérabilité en tant que survivants et victimes du génocide, d'une vie en précarité, et d'une forte détermination à participer à la reconstruction de la société. Cette façon de penser s'écarte et s'émancipe de celle véhiculée par les discours officiels. Elle exprime chez chacun d'entre eux un effort et une exigence implicite de réappropriation de sa propre dignité.

Au Rwanda, les manières de faire face à la souffrance et les formes discursives de son expression sont fortement influencées par les notions d'être en tant que personne sociale et de réciprocité dans les relations sociales. J'ai donc identifié des formes de mise en parole du passé du génocide s'inscrivant dans une telle interaction permanente entre l'individu et la communauté, la société.

Une parole ritualisée lors de la cérémonie autour du feu, activité commémorative, ne retravaille pas seulement le rapport entre le soi et la collectivité, mais également celui avec le monde de l'au-delà, les membres de la famille et de la collectivité massacrés. En même temps naissent des mots qui disposent d'une performativité reconstructive car ils réactivent des souvenirs des personnes chères et contribuent à reconstruire une continuité familiale.

Dans cette même optique de mise en lumière de l'articulation entre transformation individuelle et transformation collective, je parle d'« histoire partagée ». Elle indique une forme de confrontation au passé du génocide en tant que destruction de la société et de l'individu qui permet la reconstruction des relations sociales et de la communauté à

travers la parole. Ceci est un processus long et douloureux. Toutefois, il offre la possibilité de retravailler les émotions et les souvenirs de la trahison, de la mort et du crime, de la souffrance et de la perte dans le cadre de la vie sociale. « Histoire partagée » se réfère à la tradition orale et à la capacité de situer et refléter, avec et à travers la parole, ses expériences personnelles par rapport au contexte social. Dans cette vie en cohabitation, des instants de rencontre au quotidien peuvent ainsi contribuer à un processus aidant à redécouvrir ce que veut dire la réciprocité et à la réactiver. Dans cette optique, la réciprocité peut être comprise comme une forme d'échange symbolique et concrète, par le truchement des mots et des gestes.

Le regard sur la vie des gens de Nyamagumba nous révèle que la justice n'est pas avant tout l'application de concepts juridiques abstraits, mais qu'il s'agit d'une justice exprimée et inscrite dans les relations vécues (je parle de « justice entrelacée »). Les juridictions gacaca sont marquées par des complots et du silence, de la haine et de la jalousie, de la souffrance. Elles retravaillent le paysage relationnel et émotionnel sur la colline en constituant un espace de rencontre (symbolique et concrète) des personnes qui habitent une même colline et de confrontation, souvent douloureuse, avec le passé du génocide.

La parole des rescapés dans le contexte de la gacaca exprime leur détermination à donner une place sociale à la souffrance passée, comme à celle d'aujourd'hui. C'est un engagement fort, courageux et également dangereux, car ces mots sont souvent adressés à une communauté qui sait sans vouloir savoir.

Je considère que l'expérience de la souffrance et de la perte confronte l'individu à des questions existentielles d'être-dans-le-monde. Les portraits révèlent ainsi un savoir universel. Ce concept d'universalité correspond à une conceptualisation de l'art en Afrique que le musée de Rietberg à Zurich a donné à voir dans l'exposition « Les Héros – Un nouveau regard sur l'art de l'Afrique » (2012). Les sculptures des per-

sonnages sociaux et politiques sont comprises comme des abstractions des capacités des individus, elles expriment leur vérité, un savoir intemporel, leur beauté et j'ajouterai pour le Rwanda leur souffrance. Les rescapés du Rwanda sont fragiles, mais ce sont des héros ; des héros fragiles.

L'analyse des portraits permet ainsi l'extrapolation d'une vérité sur la souffrance et des chemins de son dépassement qui se situe autour des notions de l'abstraction, du déplacement et de la créativité. Je discute de ces mécanismes universels dans le cadre du paysage relationnel et émotionnel de la société rwandaise post-génocidaire, tout en rendant compte de la profondeur sociale et historique de ce pays.

En me référant à une longue et riche tradition poétique, cette analyse m'amène à soutenir la thèse que, pour le Rwanda, la créativité métaphorique et poétique ouvre des possibilités de reconstruction du soi qui sont socioculturellement valorisées et modulées. Je propose qu'elle puisse être mobilisée en vue d'une transformation du soi en donnant lieu à un mode d'expression qui se trouve en respect avec des normes et des valeurs en ce qui concernent l'être-dans-le-monde dans sa souffrance et sa joie⁵.

⁵ Je remercie Anna-Franziska Rudschies pour la coopération dans la rédaction de l'introduction.

SOUFFRANCE ET CHEMINS DE SON DÉPASSEMENT

« Le monde marchait sur la tête. » Cette phrase décrit le chaos que le vécu du génocide crée dans l'individu. Les conséquences d'une telle expérience sont une désorientation spatiale et temporelle, source de souffrance et d'aliénation douloureuse de la personne. Face à la mort, souvent d'une cruauté indicible, des frontières stables constitutives de l'être perdent leur fiabilité : « le dedans et le dehors sont entremêlés, [...] présent et passé sont enchevêtrés » et « la vie et la mort sont sans ligne de démarcation claire, l'individu n'existe plus », écrit Simon Nsabiyeze (2009), psychologue qui dirige la Catholic Agency for Overseas Development, à propos de la souffrance psychotraumatique des survivants du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda.

Jill Bennett, professeur en « Visual Culture » (2002, p. 346) parle de « world made strange by death », d'« alienating and disorienting experience of loss » pour relater les expériences de désorientation qui résultent de la confrontation extrême avec la mort et la violence dans des sociétés marquées par la guerre, le génocide. Il en résulte un sentiment de *Weltentfremdung*, un décalage entre soi et le monde, déchirant et profondément douloureux. Un rapport altéré au corps est symptomatique de la souffrance traumatique.

La neuropsychologie explique le fait d'une désorientation spatiale et temporelle par le dysfonctionnement de l'hippocampe, qui contrôle l'orientation spatiale et temporelle de l'être humain. Thomas Elbert⁶, professeur en psychologie clinique et neurologie comportementale, rapporte que, chez les personnes traumatisées, le centre névralgique situé dans le cerveau (amygdale) est hyperactif et les fonctions logiques de l'hippocampe déclinent. « Les événements traumatiques sont mémorisés véritablement dans la structure cervicale⁷ », précise Elbert (*Die Zeit*, 2005, n° 7).

Avec *Collines des mille souvenirs*, je tente de comprendre cette souffrance, les subtilités d'un tel rapport perturbé et douloureux au monde. En m'inscrivant dans une tradition phénoménologique, j'aborde la souffrance et des formes de faire face au passé traumatique en tant que phénomènes existentiels. J'utilise la notion d'être-dans-le-monde pour cette analyse au niveau de la perception. Je me suis alors demandé comment était appréhendé le moment actuel par les survivants du génocide ? De quelle manière la personne en souffrance se situe-t-elle par rapport au passé, mais aussi par rapport à l'avenir ?

L'être-dans-le-monde est abordé à travers les notions de contextualité, temporalité et relationnalité. Ces trois dimensions peuvent être considérées comme les « existentiels », des « caractères ontologiques, essentiels et constitutifs, de l'être homme » (Guimond-Plourde 2005, p. 11⁸). D'autres auteurs utilisent les notions de spatialité et de corporalité (Jonckheere 1989) que j'englobe dans la notion de contextualité pour tenir compte du fait que l'individu se crée à l'intérieur et par rapport à des contextes précis. Je suggère avec Zoltán Kövecses (2009), linguiste hongrois, que la notion de contextualité se rapporte en particulier à la

⁶ Thomas Elbert dirige l'ONG Vivo (Victims voice), qui travaille de manière thérapeutique avec des victimes de violence organisée (guerre, terrorisme, etc.). Pour le travail de Thomas Elbert sur le Rwanda, voir Schaal *et al.*, (2010).

⁷ Traduction par Patricia Imhof. Texte d'origine : « Traumatische Erlebnisse werden richtiggehend in der Gehirnarchitektur gespeichert. »

⁸ L'auteur cite Paul Jonckheere 1989, p. 22.

mise en parole du vécu. L'auteur distingue dans son travail sur la poésie entre le contexte de la création poétique et le contexte en tant que moyen de parler de quelque chose d'autre : « They [les poètes] may use context as a means of talking about something else. » (*op. cit.*, p. 182.) Les contextes des mises en parole peuvent être considérés comme micro-univers significatifs par rapport à la compréhension de la douleur et comme révélateurs par rapport à la manière de penser les transformations. Avec la notion de contextualité, nous abordons l'inscription spatiale de l'individu, notamment la manière dont le processus de mise en mémoire et d'oubli du passé traumatique est influencé et formé par des contextes de mise en parole et de vie spécifiques.

Avec la notion de temporalité⁹, j'aborde de quelle manière l'individu se situe par rapport au temps. Il s'agit de comprendre sa présence dans le temps actuel, dans et à travers des gestes et des mots. En même temps nous mettons en lumière le rapport au passé dans le caractère mental et émotionnel des souvenirs ainsi que le rapport à l'avenir par des projections et un travail d'imagination. Dans ce sens, Veena Das et Arthur Kleinman (2001, p. 4) soulignent que les processus de reconstruction d'« une normalité » requièrent la capacité d'imaginer l'avenir. Dans la phénoménologie, la temporalité est conscience du temps et liée à l'activité de cette conscience (Merleau-Ponty, 1965). Renée Guimond-Plourde (2005, p. 12) souligne dans son travail sur le *stress-coping* chez des jeunes que la notion de temporalité « enveloppe une sorte de jeu dialectique ou de tension mutuelle entre le passé, le présent et l'avenir ». Nous abordons ainsi de quelle manière les dimensions temporelles sont présentes dans un instant de vie – dans l'être-dans-le-monde –, au même titre que nous tentons de comprendre la manière dont le rapport au temps se transforme.

⁹ Sur la notion de temporalité, voir également Jacynthe Tremblay, spécialiste de la philosophie japonaise, 2008, ainsi que *Études phénoménologiques*, 1990, n° 11 (*Paul Ricœur : temporalité et narrativité*).

Nous utilisons la notion de relationnalité¹⁰ pour saisir la manière dont l'individu se pense par rapport à l'autre, les autres. Guimond-Plourde (*op. cit.*, p. 13) écrit que cette notion « renvoie au rapport au monde extérieur qui suggère la dimension interactive. La relationnalité correspond au concret de la relation nouée au-delà de la séparation des êtres et implique un espace fait de situations, de pensées, de paroles et de gestes (Van Manen, 1997, p. 104). Dès lors, la subjectivité se comprend dans les tissus relationnels de l'intersubjectivité et l'intersubjectivité intègre les subjectivités dans les tissus de relations sociales ».

Nous abordons ces dimensions ontologiques par l'analyse des mots et des gestes des survivants au Rwanda. Il s'agit en même temps d'un dialogue entre le niveau de perception de ces notions et leurs conceptualisations socioculturelles.

En utilisant la notion de souffrance existentielle, j'exprime que la souffrance, les effets destructeurs du génocide touchent à tous les aspects de l'être-dans-le-monde.

1.1. Spirale de mémoire

Je mets en lumière des processus de mise en mémoire et d'oubli propres à la souffrance ainsi que des processus de reconstruction qui œuvrent en vue d'un dépassement de la souffrance. J'utilise ici la notion de processus de déconstruction/reconstruction, qui se caractérise par des moments d'hésitation ou l'affirmation du sujet dans sa détermination à survivre, à vivre.

Pour Jill Bennett (2002, p. 350) le processus de mise en mémoire et d'oubli après une expérience traumatique prend forme dans un *proces-*

¹⁰ Sur la notion de relationnalité, voir également Jacynthe Tremblay, 1996. L'anthropologue Janet Carsten (2004) parle de *relatedness* pour tenir compte d'une conceptualisation processuelle de la personne parmi les Malays en Pulau Langwaki.

sing of trauma. Ce terme suggère une transformation de la personne dans le sens d'un *Verarbeitungsprozess*. L'anthropologie médicale et l'anthropologie psychiatrique (Das et Kleinman 2001, p. 12) évoquent à ce titre des effets transformatifs des expériences de souffrance. Nous sommes invités à penser l'individu en tant qu'« être en devenir ». Ce processus peut-être imaginé à l'image d'une spirale de mémoire qui tourne sans cesse. Il est propre à ce processus qu'à chaque instant de devenir le moment précédent s'efface – il est remplacé par la naissance d'une forme nouvelle d'être-dans-le-monde. En analysant l'œuvre de Mallarmé, Foucault constate ce même phénomène d'effacement du précédent en dépit de la création d'une forme nouvelle. Bien que ce processus ne se limite pas aux artistes ou écrivains, les créativités figuratives ou verbales se prêtent à prendre la forme et le contenu d'une telle dynamique. Sur un cartel de l'exposition *À l'infini* de Louise Bourgeois, on lit à propos d'Alberto Giacometti et de l'artiste américano-française : « Les efforts que ce dernier fit toute sa vie durant pour représenter la complexité du mouvement, pour le concevoir comme une succession d'immobilités, ainsi que ses tentatives pour représenter la réalité essentielle d'un être humain par ses portraits travaillés de manière exhaustive, relèvent d'une prise de possession qui se rapproche de la conception de Louise Bourgeois¹¹. » Dans cette perspective, l'individu est pensé comme un être « en devenir incessant », théâtre de processus de mise en mémoire et d'oubli.

Cette approche trouve des parallèles avec des travaux qui définissent la subjectivité comme « a synonym for inner life processes and affective states » (Biehl, Good et Kleinman 2007, p. 6) ou encore avec la notion du sujet telle qu'Alain Touraine et Michel Wieviorka la définissent. En mettant le moment de transformation au cœur de la définition, Touraine comprend le sujet en tant que « construction de l'individu (ou du

¹¹ *À l'infini* – Louise Bourgeois. Exposition à la Fondation Beyeler du 3 septembre 2011 au 8 janvier 2012. (À propos des œuvres *À l'infini* – Louise Bourgeois, 2008 et *L'Homme qui marche* – Alberto Giacometti, 1960).

groupe) comme acteur, par l'association de sa liberté affirmée et de son expérience vécue assumée et réinterprétée » (Touraine, 1994, p. 23).

Dans l'interrogation sur le Rwanda et le vécu traumatique, il s'agit de prendre en compte le fait que les effets destructeurs du passé du génocide sont d'une profondeur telle que la notion d'un sujet autonome n'est pas seulement contestable par rapport à des contraintes de vie (pauvreté, précarité sociale) ou des conceptualisations socioculturelles de la personne, mais aussi du fait d'une présence cruelle du passé traumatique (les effets de désorientation spatiale et temporelle) dans la manière d'être-dans-le-monde de la personne en souffrance.

1.2 Collines des mille souvenirs

Dans cette étude consacrée à des personnes dans des situations de vie marquées par des défis quotidiens énormes, je cherche à comprendre la relation entre le monde intérieur émotionnel et relationnel de la personne en souffrance et le monde dans lequel elle vit au quotidien. En termes de processus de mise en mémoire et d'oubli, l'anthropologue Perera Sasanka (2001) parle d'un espace intérieur des souvenirs intimes de dévastation (*space of intimates memories of devastation*) et d'un espace extérieur de mémoire sociale. D'autres parlent de mémoire individuelle et sensorielle (*sensory memories*) et de mémoire collective ou culturelle, publique ou officielle (Bennett 2002 et 2009, Climo et Cattell 2002). David Becker (2006, p. 178) précise que le rapport entre ce monde intérieur et le monde social « se caractérise par des interactions perpétuelles entre le monde social et l'état psychique des gens¹² ». Ce rapport-là n'est pas statique, mais se transforme et se développe continuellement.

Dans une perspective sociétale, le monde post-génocidaire du Rwanda d'aujourd'hui est un monde de cohabitation entre survivant et génoc-

¹² « der durch die Wechselwirkung zwischen der sozialen Umwelt und der psychischen Befindlichkeit der Menschen bestimmt wird ».

cidaire d’hier. Lorsque les habitants d’une colline sont interpellés avec étonnement sur « comment ils peuvent vivre en voisinage avec les meurtriers d’hier », ils constatent souvent que c’est plus une nécessité qu’un choix.

Selon les psychologues, la plupart des personnes ayant subi des expériences traumatisantes cherchent (souvent inconsciemment) à éviter des événements qui ravivent et rappellent les souffrances vécues. À titre d’exemple, les victimes de sévices corporels présentent des symptômes dissociatifs : « Elles cherchent à éviter de ressentir à l’intérieur la situation de choc en la fuyant, tout en essayant en même temps de se libérer de certains souvenirs et émotions¹³ », dit Thomas Elbert. Quant aux mécanismes de dissociation, André Karger (2009, p. 5), psychiatre, constate que ces mécanismes jouent un rôle important dans les processus traumatiques.

Au Rwanda, les survivants ne peuvent pas (ou difficilement) « éviter des événements qui ravivent et rappellent les souffrances vécues ». Ou, comme le dit Chaste Uwihoreye, psychologue clinicien chargé du département trauma au sein de l’association Uyisenga n’Imanzi¹⁴, dans une lecture critique des approches psychanalytiques : « C’est pas facile de dire d’aller s’exposer. Ils sont exposés ! Ils sont exposés quoi qu’il en soit. On doit vivre avec. On doit vivre avec celui qui a tué ton frère, si tu le veux ou pas. Tu dois étudier avec ! Tu dois travailler avec¹⁵ ! »

Sur la colline, les souvenirs sont réactivés constamment à travers les marques dans le paysage et les interactions quotidiennes avec les voi-

¹³ Traduction par Patricia Imhof. Texte d’origine : « Folteropfer zeigen häufig dissoziative Symptome: Sie versuchen der Schocksituation sozusagen innerlich zu entfliehen und spalten daher bestimmte Erinnerungen oder Gefühle gleichsam ab. »

¹⁴ L’association a été créée en 2002. Elle figure parmi les intervenants œuvrant dans les domaines de prise en charge psychosociale, économique et de prévention des orphelins du génocide et du SIDA. Uyisenga et Imanzi sont les prénoms de deux enfants orphelins du génocide qui ont été adoptés et vivent aujourd’hui en Angleterre.

¹⁵ Entretien du 2 mai 2007.

sins, des génocidaires d'hier qui forment des « lieux de mémoire vivants », des stimuli mémoriels douloureux. La présence des génocidaires rappelle les crimes qu'ils ont commis sur les membres de la famille de la victime, ainsi que sur ses amis.

Vivre *après* et *avec* le génocide signifie pour les gens au Rwanda de recréer une vie par rapport et en interaction avec ces stimuli topographiques et relationnels des souvenirs traumatiques du génocide. La notion de contextualité nous permet de réfléchir sur ce rapport entre soi et l'espace dans le processus de mise en mémoire et d'oubli du passé traumatique. Nombre de jeunes qui étudient et vivent à Kigali évitent de retourner sur la colline par peur d'être tués (s'ils parlent « trop » pendant les séances de *gacaca*) ou pour éviter que le passé douloureux soit réactivé trop cruellement. Mais le Rwanda est petit (26 338 km²) et les rencontres avec les assassins d'hier font partie de la vie quotidienne.

1.3 Traumatisme et politique de santé mentale

En sciences sociales ainsi que plus généralement dans le cadre des manières de penser les violences et les sociétés d'après violence (guerre, catastrophe, terrorisme et génocide), la notion de traumatisme et de *post-traumatic stress disorder* (PTSD – syndrome de stress post-traumatique) sont les concepts les plus répandus¹⁶. « Trauma has become a major signifier of our age. It is our normal means of relating present suffering to past violence », constatent Didier Fassin et Richard Rechtman (2009, p. xi). Nous identifions des perspectives neurobiologiques, cliniques et culturelles (Bagilishya 2000) et leurs articulations (Kirmayer, Lemelson et Barad 2007a, Hinton 2007). Selon Deborah Madson (2007), les théories contemporaines sur le traumatisme relèvent à la fois de la psychanalyse (Caruth 1991, Shoshana Felman, critique littéraire, et Dori Laub,

¹⁶ Voir Fassin et Rechtman (2009) ainsi que Young Allan (1995) sur la genèse du concept de traumatisme et du PTSD.

psychanalyste, 1992, Freud 1958), du poststructuralisme et d'une perspective féministe. À ce titre, la notion de traumatisme est fortement présente dans les sciences sociales, la littérature (Assmann 1999, Baer 2000, Bronfen, Erdle et Weigel 1999, Weigel 1999, Madson 2007, Osborne 2003) et les arts ainsi que dans la photographie (Bennett 2002 et 2009, Baer 2002) et le cinéma (Curtis 2002, Dauge-Roth 2010a et 2010b, Radstone 2001).

Le trauma est une réalité sociale et individuelle aussi bien qu'un concept scientifique (Alexander *et al.* 2004). Sa réalité interpsychique et socioculturelle ne peut pas être dissociée des discours sur le traumatisme au sein d'une société, des milieux scientifiques ou des milieux humanitaires dans lesquels ces notions circulent (Becker 2006, p. 177).

Le PTSD est défini comme « une réponse normale à un événement extrême, anormal » (Kirmayer, Lemelson et Barat 2007b, p. 4). Tenant compte de la genèse de ce concept, les auteurs constatent que la conceptualisation de la souffrance dans le PTSD a contribué à une reconnaissance et à un dédommagement des souffrances infligées à différentes catégories de victimes (vétérans militaires, victimes de violences sexuelles). « The diagnosis of PTSD is an important move in the struggle to determine accountability for suffering », écrivent Laurence J. Kirmayer, Robert Lemelson et Mark Barat (2007b, p. 4) dans *Understanding Trauma. Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*.

Pourtant, le PTSD assigne une causalité en négligeant une situation sociale et humaine complexe (Kirmayer, Lemelson et Barat 2007b, p. 4). Le PTSD favorise l'analyse des symptômes et une médicalisation de la souffrance et risque d'empêcher son analyse sociale et historique. Kirmayer, Lemelson et Barat (*op. cit.*, p. 11) écrivent dans ce sens que « framing the individual and collective responses to colonization and ongoing forms of oppression and marginalization as PTSD [...] or other medicalized concepts of individual trauma undermines a social and

historical analysis that would more appropriately lead to a collective political response (Chrisjohn, Young et Maraun 1997, Kenny 1999). Viewing the predicaments of refugees, internally displaced peoples, and other survivors of organized violence through the lens of medicalized notions of trauma and mental health also interfere with important political responses (see, for example, Ong 1995, Summerfield 1999) ». Si ces auteurs mettent en garde contre une absence de réponses politiques appropriées, David Becker (2006, p. 184) parle un langage plus franc en disant que si « le PTSD est le concept de trauma le plus connu au monde, il est en même temps le concept le plus inutile pour comprendre les catastrophes dont l'homme est responsable et aider à réagir contre elles¹⁷ ». Le PTSD prétend que le trauma résulte d'un événement unique et qu'il se termine lorsque la violation des droits humains est terminée. Des situations traumatiques de longue durée, voire chroniques, ainsi que le problème de transmission du traumatisme ne peuvent pas être abordées ou comprises à partir de ce concept.

Une médicalisation des souffrances risque de mettre sous tutelle sociale et morale des personnes en souffrance ainsi que leur comportement. Dans une lecture critique des phénomènes de la dépression et du suicide en Chine, Biehl, Good et Kleinman (2007, p. 3) soulignent qu'une médicalisation de ces troubles mentaux détruit des catégories et pratiques « populaires » pour faire face à de tels phénomènes. Le suicide en tant que forme de protestation et de résistance dans la réalité historique des Chinois est réinterprété sous l'emprise de la globalisation en tant que phénomène de désordre mental. Au bout du compte, cela permet aux instances politiques d'ignorer la dimension subjective et le caractère de protestation des actes de suicide.

¹⁷ « Der PTSD ist das weltweit bekannteste Traumakonzept, gleichzeitig das nutzloseste, um man-made disasters zu verstehen und mit ihnen umzugehen. »

1.4 Visibilité de la souffrance et liens de solidarité

Au Rwanda, le terme de traumatisme n'a émergé qu'à partir de 1994. Avant le génocide, le phénomène de traumatisme n'« existait » pas en tant que problème de santé ou d'intérêt public. Naasson Munyandamutsa, qui était responsable de la mise en place d'un projet de réhabilitation et de remise sur pieds de l'unique hôpital psychiatrique du pays à la fin du génocide (Munyandamutsa et Porchet 1998), considère que les experts n'avaient qu'une idée vague dans ce domaine. « Avec le génocide, la problématique de la souffrance psychologique est survenue avec une énorme brutalité. Les gens souffrants, ce sont eux qui ont bousculé le monde du Rwanda¹⁸ », dit le psychiatre rwando-suisse.

Les chiffres sur la souffrance traumatique, notamment des jeunes et enfants du Rwanda sont alarmants : « 80 %¹⁹ des enfants ont été confrontés directement à des formes extrêmes de violence et ont, en particulier, vu des individus tués, le plus souvent des parents ou voisins. » (Munyandamutsa 2001, p. 2.)

À partir d'une enquête menée parmi 3 030 enfants âgés de 8 à 19 ans interrogés sur leurs expériences treize mois après la fin du génocide, Dyregrov *et al.* constatent : « A majority of these children (90%) believed that they would die; most had to hide to survive, and 15% had to hide under dead bodies to survive. » (Dyregrov, Gupta, Gjestaad et Mukanoheli 2000, p. 3.) Bien que les chiffres et les statistiques sur le traumatisme puissent être sujets à caution²⁰, ils donnent la mesure de

¹⁸ Entretien du 13 février 2007.

¹⁹ Au niveau de la population dans son ensemble, l'enquête menée par Naasson Munyandamutsa, Paul Mahoro Nkubamugisha, Marianne Gex-Fabry, Ariel Eytan (2012) auprès de 1 000 adultes des cinq provinces du Rwanda montre une prévalence de PTSD de 26,1 %, et celle de 2002 conduite par Phuong N. Pham, Harvey M. Weinstein, Timothy Longman (2004) auprès de plus de 2 000 personnes une prévalence de PTSD de 24,8 %.

²⁰ Voir Fassin et Rechtman (2009, p. 1) sur les statistiques au sujet du traumatisme lié au 11 septembre 2001.

l'étendue de la souffrance énorme que connaît le Rwanda, et en particulier les enfants et adolescents rwandais.

Un professionnel de la santé mentale au Rwanda, cité par Simon Nsabiyeze, décrit la clinique rwandaise des psychotraumatismes de la manière suivante : « En plus des réactions de mauvaise humeur, d'anxiété généralisée, de colère, d'isolement, de régression affective et intellectuelle, de dépression, de cauchemars, de peur intense, etc. qui se manifestent chez bon nombre d'entre eux, on assiste à une diversité de troubles psychiatriques associés au traumatisme. Ces troubles vont des troubles anxieux aux phobies diverses, les troubles de l'humeur, les troubles psychotiques, les troubles du comportement et surtout les troubles somatoformes et hystérisiformes²¹. » (Nsabiyeze 2009.)

Lors de la semaine de deuil qui a lieu chaque année du 7 au 14 avril et pendant les cérémonies de commémoration, la souffrance prend une ampleur et une visibilité nationales. Des classes entières ont dû être fermées suite à des comportements qualifiés d'« étranges » de la part des élèves²². L'importance publique de la souffrance traumatique a ainsi incité à réfléchir sur des réponses sociales et politiques.

Avec la participation de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), les responsables politiques ont ainsi été amenés à mettre en place une première politique nationale de santé mentale en décembre 1995 (Munyandamutsa, 2001, p. 19). Ce programme, dans lequel la décentralisation revêt une importance capitale²³, vise à intégrer les services de santé mentale jusque dans les structures de bases (centres de santé) ce qui permet d'offrir un service de soins à proximité des bénéficiaires²⁴.

²¹ Troubles qui semblent être une des spécificités des cas traités à la clinique rwandaise des psychotraumatismes (CAFOD 2009). Cité dans Handicap International 2009, p. 14.

²² Voir à ce sujet Camille Muhire 2005 et Emmanuel Ntagwabira 2001.

²³ Pour un schéma de la structure de santé mentale au Rwanda, voir : www.medecine.unige.ch/enseignement/apprentissage/module4/immersion/archives/2006_2007/travaux/07_p_rwanda.pdf

²⁴ Le programme comprend aujourd'hui deux services de référence (l'hôpital psychiatrique de Ndera et le Service de consultations psychosociales à Kigali).

En 1995, avec le soutien du ministère de l'Éducation, l'Unicef avait mis en place le Centre national de traumatisme (qui deviendra en 1999 le Service de consultation psychosociale), pour répondre à la souffrance des enfants et de la population adulte dans la capitale, Kigali. Le centre vise cinq objectifs : « (1) outpatient treatment of severely traumatized children/families, (2) training of trainers, (3) developing/sharing informational materials, (4) sensitizing the public about the effects of war-related violence on children through a radio message program, and (5) conducting research » (Dyregrov, Gupta, Gjestad et Mukanoheli 2000).

En collaboration avec le ministère de la Réhabilitation et de l'Intégration sociale ainsi que d'autres organisations non gouvernementales, l'Unicef a développé et mis en place un « Trauma Recovery Programme » à partir d'octobre 1994. L'objectif principal de ce programme consistait à renforcer les capacités nationales (dans le langage des organisations non gouvernementales et internationales, on parle de *capacity building*) parmi les professionnels rwandais qui travaillent directement avec les enfants (enseignants, personnels des orphelinats, travailleurs sociaux et professionnels de santé) en approfondissant leurs connaissances sur le trauma, les théories de deuil et les capacités d'écoute (*listening skills*). Le « Trauma Recovery Programme » intervient tout particulièrement dans la formation et la mise en place des conseillers en

Le niveau de district se compose de six « pôles opérationnels de santé mentale » et de quarante-trois hôpitaux de district. Quant au niveau communautaire, il comprend un centre de santé pour chaque secteur ainsi que quelques postes de santé pour les cellules. Le programme national a formé des agents de santé communautaires (à la santé de la reproduction, à l'hygiène et à la lutte contre le paludisme) ainsi que des agents psychosociaux (APS) (à la santé mentale et à l'animation de groupe de parole) pour intervenir au niveau de la communauté (Handicap International 2009, p. 20). Depuis 2000, le Rwanda a mis en œuvre une politique de décentralisation de ses organisations administratives qui se structure de la manière suivante : *intara* (provinces et ville de Kigali) 4+1, *akarerere* (districts) 30, *umurenga* (secteurs) 416, et *akagari* (cellules) 2 148 ; les cellules comprennent les *umudugudu* (villages) (Loi organique n° 29/2005 du 31 décembre 2005 portant organisation des entités administratives de la République du Rwanda).

traumatisme qui sont chargés de transmettre leur savoir à d'autres responsables sociaux dans l'identification, la surveillance et le suivi des personnes souffrantes. Suite à des campagnes de sensibilisation, le terme de traumatisme est aujourd'hui largement connu au sein de la population rwandaise.

Pour parler de la prise de conscience de la souffrance ainsi que des formes de solidarité et de partage qu'elle suscite, Jeffrey Charles Alexander (2004) utilise le terme de traumatisme culturel. « Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways. » Il conclut que « insofar as they identify the cause of trauma, and thereby assume such moral responsibility, members of collectivities define their solidarity relationships in ways that, in principle, allow them to share the sufferings of others » (*op. cit.*, p. 1).

Au Rwanda, des associations de rescapés, comme l'Association des étudiants et élèves rescapés du génocide (AERG), transmettent le savoir sur le traumatisme dans les réseaux associatifs. En même temps, elles mobilisent des valeurs culturelles comme celle de la famille pour faire face à la destruction de liens familiaux et sociaux, au manque de soutien. L'association a ainsi créé des « familles artificielles ». Cette idée révèle que l'effet majeur du génocide est la rupture des liens et la condamnation du rescapé à la solitude. Les familles artificielles peuvent être comprises comme une tentative de recréer des liens familiaux, et comme une manifestation critique à l'égard d'une psychologisation de la souffrance qui se focalise sur la blessure (présente en tout état de cause) au lieu de mettre en valeur des aspects positifs de l'être et de ses références culturelles.

1.5 Valeurs culturelles et reconstruction au quotidien

En vue de mettre en avant des valeurs culturelles dans les manières de faire face au passé traumatique du génocide, Simon Nsabiyeze interroge sur ce qui fait sens dans la vie des Rwandais. Au même titre, il identifie la souffrance en termes de destruction des liens sociaux et du sens de la vie. En s'appuyant sur la philosophie rwandaise ainsi que sur l'analyse des dictons et des proverbes, il argumente (2009) qu'au Rwanda le sens de la vie est traduit et exprimé dans les concepts de *kubaho* (être, exister), de *kubana* (être avec et parmi), de *gutunga* (posséder) et de *gutunganirwa* (être heureux, vivre heureux, tranquille, en paix, dans la prospérité²⁵).

Dans les concepts de *kubaho* et de *kubana*, l'*être* et l'*être avec* sont intrinsèquement liés. On dit ainsi *kubaho ni ukubana* (être, c'est être avec). Nsabiyeze cherche à montrer que ces valeurs sont toujours présentes dans la société rwandaise. À titre illustratif, il parle des « gestes de bonté et du cœur » comme ceux des personnes intègres (*inyangamugayo, ababyeyi*) qui rendent visite à des ménages gérés par de jeunes orphelins pour savoir « s'ils ont pu se mettre quelque chose sous la dent ce soir » (*kureba niba baraye bashize inkono ku ziko*) pour prouver que l'« on n'est pas mort jusqu'au dernier » (*ko nta bapfira gushira*) et pour témoigner que la culture rwandaise et ses vertus « ne sont pas éteintes » (Nsabiyeze 2009). Ces gestes parlent des formes de reconstruction dans le quotidien. Il me semble que pour la personne ayant subi les atrocités du génocide en terme de destruction des liens sociaux et de sens de la vie, ces gestes contribuent à reconfigurer la manière de penser les liens sociaux vécus et le sens qui leur est attribué, comme celui qui est attribué à la vie. De cette manière, ces gestes constructifs au quotidien permettent de retravailler le monde intérieur – relationnel et émotionnel – de la personne.

²⁵ Nsabiyeze se réfère à la thèse en kinyarwanda de Balibutsa Maniragaba (1987) sur l'idéal de l'existence.

Les résultats de la neuropsychologie me confortent dans cet argument. Thomas Elbert dit à propos de son travail avec les victimes de violence organisée (guerre, terrorisme, génocide) que les neuropsychologues recherchent des formes thérapeutiques qui permettent de désorganiser les structures traumatiques pour réparer les réseaux neuronaux. Je considère que les gestes reconstructifs au quotidien peuvent renforcer des mécanismes cérébraux par un travail concret au niveau des liens sociaux et émotionnels afin de reconfigurer des formes de mémorisation traumatique, voire de reconfigurer des structures mémorisées. Autrement dit, je suppose que lorsque les expériences sociales et émotionnelles concrètes se reconfigurent, les structures au niveau du cerveau sont stimulées pour faire également un travail de reconfiguration.

1.6 Responsabilité sociale et intégration sociale de la personne

Tenant compte de la réalité post-génocidaire de souffrances multiples, Munyandamutsa (2001, p. 2) ose demander : « Faut-il considérer ces enfants comme malades, ainsi que l'immensité du peuple rwandais ? » S'il connaît la souffrance des individus, il met néanmoins en garde contre le danger d'une déresponsabilisation qui est inhérente notamment au concept de société traumatisée. Le psychologue déclare : « C'est en devenant responsables que nous pourrions nous "auto-soigner" ; que nous pourrions nous soigner nous-mêmes. » Il ajoute que « si je suis traumatisé, alors je ne suis pas responsable de mes actes. Je ne suis pas responsable des projets de la société, auxquels je devrais contribuer²⁶ ».

Cette perspective va dans le sens de certaines critiques d'une psychologisation et d'une individualisation de la souffrance. Le psychologue Simon Gasibirege (1998) propose une « approche communautaire de la

²⁶ Conversation avec Munyandamutsa du 13 février 2007.

santé mentale », en déclarant que la santé mentale est d'abord communautaire. Différents projets s'inscrivent dans cette ligne d'approche. Avec le soutien de Médecins du Monde France, l'association Ibuka²⁷ (littéralement : Souviens-toi) a mis en place un projet d'accompagnement psychosocial et psychologique des rescapés du génocide²⁸. Dans cette même optique, le projet initié en 2007 par Handicap International²⁹ vise à « promouvoir la santé mentale par le renforcement des dispositifs communautaires de prévention et de soins curatifs pour les enfants et adolescents en état de souffrance psychique³⁰ ». L'approche de la santé communautaire signifie concrètement que le projet cherche à « étayer les personnes par les ressources des communautés [...] afin qu'elles mettent en place des mécanismes de solidarité et de prise en charge des personnes vulnérables et/ou [à] les référer vers des lieux de soins appropriés. » Le projet se dit interdisciplinaire en alliant le droit (le génocide ayant fait voler en éclat un grand nombre de repères relatifs à la loi, par exemple en ce qui concerne la propriété familiale), le psychosocial (travail avec les familles et leur environnement), le développement économique (activités génératrices de revenu), et enfin le psychologique (groupes de parole, thérapies individuelles etc.) (*op. cit.*, p. 8).

Ces approches ont en commun de considérer que la guérison de la personne implique la réinitialisation des liens ou des relations sociales. Elles reposent sur la notion de la « personne sociale » dans la manière de penser la souffrance et le traumatisme.

²⁷ Ibuka – Mémoire et Justice a été créée en août 1994. Cette association est présente en Belgique, au Rwanda, en France et en Suisse.

²⁸ Conversation avec Adélie, qui travaille pour Ibuka, le 6 février 2006. En 2006, Ibuka a formé 33 conseillers en traumatisme (1 conseiller pour chacun des 30 districts plus 3 conseillers pour la ville de Kigali). Grâce à leur soutien, Ibuka a formé des animateurs psychosociaux (APS) ; 212 APS pour 2006 avec des projets en vue de prolonger cette formation pour les provinces de Kibuye, Gisenyi et Mutara.

²⁹ L'organisation est présente au Rwanda depuis 1994.

³⁰ Nsabiyeze, cité par Handicap International 2009, p. 8.

1.7 Conception rwandaise du traumatisme et notion de stabilité

Afin de mieux tenir compte des particularités de la société rwandaise par rapport à la souffrance traumatique, des psychologues et spécialistes en santé mentale ont cherché à nommer les phénomènes de souffrance en termes tirés du lexique kinyarwanda.

Ainsi, deux termes émergeaient : *guhahamuka* et *guhungabana*³¹. Munyandamutsa explique leur signification ainsi : « *Guhahamuka* était utilisé dans le temps pour les bêtes. Cela suggère donc un aspect péjoratif. *Guhahamuka* était utilisé pour dire que les vaches avaient un mauvais gardien. Un gardien qui les frappait, les maltraitait. Les vaches sont pourtant très fidèles aux hommes, aux bergers tout particulièrement. Quand elles couraient, paniquaient, on disait *zahahamutse*. On connaissait donc la qualité du berger à travers le comportement des vaches. » Concernant le deuxième terme, il dit : « *Guhungabana*, c'était la même chose pour le problème des enfants battus. Lorsque ceux-ci sentaient que le père toussait un peu, ils se couchaient tout de suite. On disait donc *yahahamutse*³². » D'autres termes comme *guta umutwe* (Nsabiyeze 2009, p. 13), ou *gusara* (Gakwaya 2000, p. 16), qui peut être traduit par « être aliéné d'esprit³³ », ont été proposés, mais ils ont été remplacés au cours du temps par *guhahamuka* et *guhungabana*.

La notion de stabilité se trouve au centre de l'interprétation de Munyandamutsa : « Si quelqu'un est stable, il peut penser, il peut travailler et être en lien. Si je traduis littéralement, *guhungabana*, c'est devenir instable, perdre l'équilibre³⁴. » Les descriptions figuratives des deux termes kinyarwanda permettent une lecture symptomatique des relations

³¹ Traduit aussi par « être perturbé, dérangé », Michel Gakuba.

³² Conversation avec Munyandamutsa du 13 février 2007.

³³ Traduction par Schumacher 1954, p. 296.

³⁴ Conversation du 13 février 2007.

sociales, c'est-à-dire de la destruction de confiance entre les vaches et le berger d'un côté, entre les enfants et le père de l'autre.

En réfléchissant sur les figures du père et du berger, nous pouvons noter que les termes de *guhungabana* et de *guhahamuka* traduisent également que la responsabilité de surveillance et d'encadrement est négligée, ce qui se manifeste dans le comportement des enfants, des vaches.

Nous pouvons aussi penser que ces deux termes nomment un problème – un état de « déstabilité » – alors que la définition du PTSD « normalise » une souffrance qui doit être désignée comme « grave ».

1.8 Héritage et rapport au monde de l'au-delà

Sensible à l'écoute, Munyandamutsa constate que les professionnels de la santé étaient interpellés par les questions posées par des personnes souffrantes, celles des enfants tout d'abord. Simon Nsabiyeze, lui, rapporte : « Nous leur avons posé des questions, mais eux aussi nous en ont posées ou nous ont soumis à des énigmes. Ils nous ont questionnés sur comment grandir sans parents ? Et comment garder vivant et intégrer comme modèle le souvenir des parents ? Comment faire son deuil quand il n'y a pas de rite funéraire ? » Ces questions des enfants parlent de leur souffrance et peuvent aider à trouver des solutions pour leur permettre d'y faire face.

Les auteurs qui se sont consacrés à l'anthropologie de la souffrance argumentent que la réalité des manifestations de la souffrance ne peut être dissociée d'une culture ou d'un contexte socioculturel spécifique, dont elle exprime les particularités. Das et Kleinman (2001, p. 20) écrivent d'ailleurs à ce sujet : « Pain is always part of a particular culture and expression of a local world. » Pour le Rwanda, Paul Bolton (2001) parle des symptômes locaux semblables à la dépression comme « feeling like you have a cloud inside » ou « burying one's cheek in his/her palm » (cité par Munyandamutsa *et al.*, 2011, p. 2).

Si ces questions des enfants sont parlantes par rapport à leur souffrance, l'attention portée par les psychologues rwandais à leurs interrogations témoigne, elle, d'une conception rwandaise de la souffrance psychologique en tant qu'indice d'un problème au niveau de la société. Ce n'est pas seulement la santé mentale des enfants s'imposant comme souffrants dont il est question, mais bien la santé mentale de toute la société. Munyandamutsa précise ainsi que dans la pensée traditionnelle, « la souffrance est considérée comme un douloureux message adressé à la famille et au village. C'est souvent une dénonciation que l'ordre des choses n'a pas été respecté, que la volonté des morts est restée sans réponse » (Munyandamutsa 2001, p. 17).

Munyandamutsa montre que dans la pensée traditionnelle, la souffrance psychologique est comprise en termes de tensions dans les relations avec les morts, avec le monde de l'au-delà, ainsi que de rupture avec les valeurs socioculturelles, les tabous enfin : ce n'est pas seulement l'individu qui avait perdu un ordre fiable, mais le monde social cosmologique également.

Concernant le premier point, Chaste Uwihoreye illustre de quelle manière le rapport aux morts est source de souffrance psychosomatique. Dans son travail de psychologue, il avait rencontré une enfant, fille rescapée du génocide ayant perdu sa mère en 1994. « Avant de partir [mourir], la mère a dit à sa petite : "Il faut bien connaître ses petits frères, ses petites sœurs." Ensuite, la petite fut recueillie par un bienfaiteur, mais l'enfant est tombée en crise. Elle avait les jambes comme paralysées en disant : "Voilà, maman est venue... Elle a pris mes jambes parce que je ne prends pas en charge la petite Solange (sa petite sœur)." » Uwihoreye ajoute que quelquefois on peut se tromper en disant que ce sont des hallucinations, mais que dans ce cas-là l'enfant s'est vraiment retrouvée les jambes paralysées. Comprendre cette souffrance et songer aux chemins de son dépassement signifie ici prendre en

compte un univers socioculturel spécifique³⁵, c'est-à-dire la signification de l'« héritage », qui joue un rôle important dans la culture du Rwanda.

Dans la perspective d'une conceptualisation de la souffrance en termes rwandais, nous soulignons que les questions des enfants témoignent du vide rituel et cérémoniel dans le contexte du deuil. Ils expriment également le besoin de faire un deuil tout en accordant aux morts une place dans leur vie. Ce besoin de les considérer en tant que modèle nous invite à identifier des manières de maintenir vivaces certains caractères et certains comportements des morts dans la vie des enfants pour assurer la prolongation du soi (individuelle et collective, familiale) en tant que forme de deuil.

1.9 Temporalité et prolongation du soi

Lorsqu'il y a un trop de souvenirs, l'individu « reste » dans le passé, son être-dans-le-monde correspond à l'état émotionnel et relationnel intérieur du passé. Pour la personne en souffrance, l'avenir ne peut être imaginé qu'à partir du moment où les effets paralysants destructeurs du passé s'atténuent, lorsque les pensées ne restent plus fixées dans le passé en s'inscrivant dans une temporalité du passé, l'imaginaire pouvant alors œuvrer au profit d'une projection dans l'avenir.

Au Rwanda, la notion de temporalité implique que le temps individuel n'est pensé que par rapport au passé familial, collectif. Ainsi, la destruction des membres de la famille ouvre d'une manière dévastatrice sur la perception du temps de l'individu. Cela devient le plus fortement évident lorsque Marthe³⁶, survivante de Nyamagumba, évoque dans son témoignage qu'elle avait demandé à un voisin de lui administrer un insecticide mortel afin de mettre fin à sa vie. Se donner la mort devient ainsi un puissant geste d'impuissance face à l'anéantissement de

³⁵ Conversation du 2 mai 2007.

³⁶ Voir le chapitre « Marthe – Témoigner de la destruction et dire son “être-dans-le-monde” », p. 61-76

l'enracinement social et temporel de la personne. Le témoignage de Marthe est une démonstration des effets traumatiques sur la perception du temps individuel et collectif. Nous parvenons ainsi à penser la souffrance par rapport à la notion socioculturelle du temps.

Pour Adelithe³⁷, jeune étudiant rescapé du génocide, les contours d'une projection dans l'avenir se dessinent à l'intérieur d'un monde social marqué par une précarité quotidienne. Les moments d'abandon du monde dans le passé font écho dans le temps présent lorsque l'enfant se trouve abandonné de nouveau et se trouve face à une réalité de vie où domine une négligence affective et matérielle.

Les moments de douleur et de peur figurent en tant qu'échos du passé et font que celui-ci surgit dans le temps présent avec une telle force que les sensations qu'il évoque dominent ce dernier. La stabilité intérieure résulte d'une mise à distance du passé ainsi que de la capacité d'une projection dans l'avenir.

1.10 Tradition et créativité poétique

À travers la création poétique en tant que façon de faire face au passé traumatique, nous pouvons identifier une manière de se référer à un passé historique, héroïque (abstrait) tout en ouvrant vers la créativité langagière dans le temps actuel.

Dans la mise en mémoire et l'oubli, le recours à la tradition permet de recréer une valeur de soi et de la collectivité en s'appuyant sur un passé d'avant la violence, parfois abstrait ou idéalisé.

Le Rwanda connaît une riche tradition poétique, qui remonte à l'époque monarchique, au cours de laquelle la poésie faisait fonction de transmission du savoir historique de la dynastie. Les poètes et ritualistes étaient chargés de « mémoriser à perpétuité » (Cahier n° 35) la généalo-

³⁷ Voir le chapitre « Adelithe – Reconstruire une nation et réaffirmer la valeur du soi », p. 154-180.

gie monarchique. La poésie guerrière *icyivugo/ibyivugo*³⁸ une valeur performative dans la construction de la personne sociale, des valeurs rwandaises de l'homme. La poésie a ainsi une valeur de mémoire collective. Elle est significative par rapport à des formes d'interaction sociale et à des manières de vivre des émotions.

Aujourd'hui, cette virtuosité de la parole se manifeste au quotidien dans un langage poétique et métaphorique, ainsi que dans des créations poétiques personnelles ou destinées à des cérémonies de commémoration mais aussi à des concours. Déogratias Bagilishya (2000) souligne qu'au Rwanda les proverbes sont souvent utilisés pour faire face à des moments de souffrance ou de colère ou encore des pulsions de vengeance. Avec le terme de « métaphore guerrière », nous identifions un moment créatif de mise en parole ; une manière de transmutation de l'émotion en création langagière.

L'acte de création poétique peut être considéré comme une forme de survie à des expériences traumatiques liées au génocide. Paul Audi écrit que le contraire de mourir n'est pas vivre, mais créer. Dans cette optique, je soutiens que la création poétique permet de vivre au-delà du moment déchirant de la souffrance, de la confrontation avec la mort et des violences subies dans son propre corps et par le corps des autres membres de la famille.

En même temps, dans un monde où la figure du tiers intervient en vue d'un dépassement de la souffrance, la poésie permet l'expression de soi dans le registre imaginaire et transposé. Elle est en dernière instance l'expression d'un savoir intuitif qui se situe avant une pensée réflexive.

³⁸ Je mentionne de cette manière le singulier/le pluriel des termes en kinyarwanda.

1.11 Esthétique de la souffrance et « *poesis of flow* »

Athanase Hagemimana et Devon Hinton (2009) nous permettent de penser la dimension corporelle de la souffrance et de réfléchir à des chemins de son dépassement. Les auteurs proposent une *rhizo-ethnology*³⁹ du corps traumatisé, c'est-à-dire une analyse culturelle de *ihahamuka* et de ses symptômes principaux : l'essoufflement, ses associations traumatiques et des cognitions traumatiques. Les auteurs identifient le terme d'*ihahamuka* comme un symptôme rwandais de réponse au génocide. *Ihahamuka* décrit des états de peur qui se caractérisent par des épisodes d'essoufflement, des palpitations et d'autres symptômes : « The person usually falls to ground, gasping for breath, fearing asphyxia, syncope and death. During an attack, not uncommonly the person has pain and heat in the head. » (Hagemimana et Hinton, *op. cit.*, p. 210.)

L'étymologie de *ihahamuka* se focalise sur la partie respiratoire du corps. En kinyarwanda, *haha* signifie poumon. La syllabe *ha* est iconique, elle représente soniquement le flux du souffle. La prononciation *ha* se fait par une forte expiration. Ainsi, le terme *haha* localise l'inhalation et l'exhalation – le flux respiratoire – au niveau des poumons. *Muka* signifiant « sans », *ihahamuka* signifie littéralement « sans poumon » (*ihaha + muka*), autrement dit « sans souffle ». La résonance ontologique de la respiration est comprise dans sa configuration de « back and forth flow » : « Breathing is the most lived and constantly experienced domain of flow, a process of constant inflow and outflow, the very foundation of life. It embodies and naturalizes the symbolic logic of *flow and exchange of health and blockage as dysfunction.* » (*op. cit.*, p. 119.)

Hagemimana et Hinton se réfèrent à Christopher Taylor (1988, 1992, 2002), qui argumente que la métaphore de circulation/blocage se

³⁹ Ils utilisent le terme en référence à Probyn 2004.

trouve au centre de la conceptualisation rwandaise de la santé : « Flow and blockage symbolism – the valuation of *flow and open conduit* – guided Rwandans prior to the genocide on the cultural, exchange, and social levels; during the genocide, in perpetrating and experiencing the genocide, and after the genocide, in somatization of the blockage/flow symbolism (with constipation being a prominent complaint, an image of blockage of flow). » (Taylor, 2002, p. 165.) Dans l'analyse de Taylor, la prééminence de la circulation bloquée comme une image du dysfonctionnel ou du pathologique dans la société rwandaise est exemplifiée dans le réseau sémantique du mot blocage (Hangengimana et Hinton, 2009).

Au sujet du rapport entre violences subies et mémoire corporelle, Hangengimana et Hinton argumentent que les violences vécues pendant le génocide peuvent être associées à l'essoufflement comme mémoire corporelle. La douleur exprime alors une souffrance ontologique générale. Un blocage au niveau du corps reflète un état psychologique, celui du désespoir profond dans l'idée que tous les chemins sont bloqués. Il concerne un blocage de l'imaginaire par la mémoire écrasante des atrocités du génocide, le blocage au niveau des relations sociales (la réciprocité qui est symbolisée dans la circulation des liquides) jusqu'au niveau politique (« It's a state of crisis represented in blocking tropes ») (*op. cit.*, p. 219).

Ces différents niveaux de mémorisation collective et individuelle sont liés de telle sorte que l'individu vit les symptômes individuellement en pensant au passé collectif : « Even if these various asphyxia-type traumas were not directly experienced, given that they are represented in the collective memory, they may evoke upon experiencing shortness of breath; or vice versa, thinking about these trauma events, these collective memories, may cause shortness of breath. » (Hangengimana et Hinton, *op. cit.*, p. 212.) Les représentations collectives de blocages peuvent alors provoquer de la souffrance au niveau du corps individuel.

L'analyse socioculturelle du terme *ihahamuka* montre que la santé mentale de l'individu est étroitement liée à la santé mentale du corps social, que sa stabilité émotionnelle et relationnelle se situe au niveau physique et social. Certes le passé traumatique du génocide peut rendre floue la limite entre la vie et la mort, mais nous pouvons penser que la mort est le moment « où le souffle quitte le corps⁴⁰ », alors que la « respiration » est symbole de vie.

Hagengimana et Hinton (*op. cit.*, p. 222) proposent que le symbolisme de circulation soit mobilisé dans des formes de prise en charge de personnes souffrantes : « Just as a symbolic logic guides the perpetrating of violence and the embodying of symptom, that same symbolic logic can be used to bring about cure, empowerment, and well-being, to bring about a *poesis* that heals. »

Nous sommes ainsi invités à réfléchir sur des formes de mise en circulation de l'imaginaire, de la parole et des relations sociales pour permettre une « *poesis of flow* », une mise en circulation des forces humaines en vue de la reconstruction.

1.12 Contenu et forme de la parole

« La parole tue. » Cette phrase exprime la force destructive des mots, tout particulièrement de l'idéologie génocidaire, qui, à force d'être dite et redite, d'être entendue et réentendue, devient une « vérité » non contestée, non questionnée par beaucoup de gens, génocidaires et voisins d'hier. Cette force destructive de la parole œuvre violemment et d'une manière cruellement subtile. En référence à Judith Butler, j'ai créé le terme de performativité destructrice des mots pour tenir compte de la manière dont le monde intérieur de la victime est détruit par des mots (en parallèle avec des violences physiques).

⁴⁰ Je remercie Gilbert Ndahayo de m'avoir invitée à réfléchir sur les définitions de la vie et de la mort.

Ainsi, les témoignages des survivants montrent que les mots des assassins sont inscrits – mémorisés profondément dans l'être souffrant. La victime a « mangé » les mots des assassins, comme par exemple « le monde n'appartient qu'aux Hutu », prononcés dans des moments de désespoir absolu où le bourreau jouissait sur elle d'une position de domination totale. Le terme de « manger » des mots reflète le fait qu'ils sont interprétés comme une confirmation d'une mort certaine, autrement dit que leur sens est « incorporé » dans la manière de se penser soi-même.

Dans le temps d'après-génocide, la parole est souvent absente, le silence pèse ou s'impose. Ce silence nous rappelle que la violence subie rend muette. Elle détruit la parole et nous invite à réfléchir sur « comment comprendre le silence de la victime lorsqu'il nous parle de l'impossibilité, de l'incapacité ou de l'échec de dire, de nommer la souffrance infligée à son être ? »

Quand elle naît, la parole est témoignage de la destruction. En même temps, elle est moyen de transformation de la souffrance (Csordas 1994, Perera 2001). La parole *est* processus et *exprime* véritablement le mécanisme de recréation de soi après une expérience traumatique comme celle du génocide. Elle est forme et contenu en même temps. De cette manière, elle a une valeur de reconstruction car la construction de sens s'opère à travers une mise en parole de l'expérience traumatique. En même temps, la parole reconstruit des liens sociaux.

Dans la mise en parole du passé génocidaire, nous constatons que ce qui peut être *dit* dépend des manières socioculturelles de faire face à la souffrance. Au Rwanda, « garder la face » et « contrôler ses émotions » sont des notions significatives par rapport à ce qui peut être *entendu*. Elles influencent des manières corporelles et symboliques, individuelles et collectives de faire face à la souffrance.

Dans son travail sur l'Inde, Veena Das (1997) opte pour une analyse fine de la « mémorisation » de la souffrance à des niveaux et des en-

droits spécifiques du corps. À propos de la mémorisation corporelle de la souffrance parmi les femmes, Das parle de « hiding the pain giving it a home just as a child is given a home in the woman's body » (*op. cit.*, p. 85) pour situer la mise en mémoire au niveau du ventre et pour nommer un silence autour d'un passé douloureux. Ce déplacement à l'intérieur du corps crée une *agency* subtile qui se situe entre silence et langage, repérable dans les métaphores de grossesses.

Avec Alice, une jeune femme rescapée du génocide⁴¹, l'utilisation des métaphores « mettre au monde » ou « vomir » laisse penser que la mise en parole peut transformer la souffrance en engageant la collectivité dans sa manière de faire face au passé traumatique. Cette parole émerge pour Alice lors de la cérémonie autour du feu. Cette cérémonie fait partie des activités de commémoration. Nous rappelons ici qu'au Rwanda une semaine de deuil national a lieu chaque année du 7 au 14 avril. Ce temps de commémoration est prolongé par les associations de rescapés pendant les cent jours correspondant à la durée officiellement reconnue du génocide.

Autour du feu, une atmosphère de compassion permet l'expression d'une parole en émotion afin de déplacer la souffrance à l'intérieur du corps mais également entre le corps individuel et le corps collectif. À ce moment, l'individu se transforme à travers l'engagement de la collectivité dans le processus de mise en mémoire et d'oubli dans le sens d'une reconfiguration de son monde intérieur.

Par contre, nous ne devons pas oublier que dans de tels moments, la personne se trouve intérieurement et socialement dans un état de grande vulnérabilité. Revoir et « s'abandonner » à la mémoire du passé traumatique est fortement douloureux. Le fait de rompre avec les normes et les tabous sociaux peut aussi parler de la destruction (absolue) de l'être. La victime (détruite intérieurement et socialement) agit comme si elle

⁴¹ Voir le chapitre « Alice – Rituels de deuil et « vomir » de la souffrance », p. 183-203

n'avait plus rien à perdre, elle parle malgré elle et se trouve ainsi dans un état de profonde vulnérabilité. Des formes de protection (morale et psychosociale) de la victime sont nécessaires dans de tels moments.

1.13 Relationnalité et souffrance révélatrice

La mise en mémoire et l'oubli s'effectuent entre l'individu et l'autre, c'est-à-dire dans une interaction permanente entre processus individuel (transformation du monde intérieur, relationnel et émotionnel) et processus de reconstruction collectif.

Avec Judith Butler, je considère que le savoir sur la manière dont l'être est constitué par des liens sociaux et émotionnels est révélateur de l'expérience de la perte et de la confrontation avec la mort.

Dans *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, la philosophe (2004, p. 21) écrit ce qui suit à propos du processus de deuil : « Perhaps, rather, one mourns when one accepts that by the loss one undergoes one will be changed, possibly for ever. Perhaps mourning has to do with agreeing to undergo a transformation (perhaps one should say *submitting* to a transformation) the full result of which one cannot know in advance. [...] But maybe when we undergo what we do, something about who we are is revealed, something that delineates the ties we have to others, that shows us that these ties constitute what we are, ties or bonds that compose us. It is not as if an "I" exists independently over here and then simply loses a "you" over there, especially if the attachment to "you" is part of what composes who "I" am. If I lose you, under these conditions, than I do not only mourn the loss, but I become inscrutable to myself. Who "am" I, without you ? When we lose some of these ties by which we are constituted, we do not know who we are or what to do. On one level, I think I have lost "you" only to discover that "I" have gone missing as well. What I have missed "in" you, that for which I have no ready vocabulary is a relationality that is composed neither

exclusively of myself nor you, but is to be conceived as the tie by which those terms are differentiated and related. » (*op. cit.*, p. 22.)

Alors que nous vivons en permanente interaction avec des personnes, c'est dans les moments de perte, de mort et de violence que l'individu se rend compte douloureusement – dans une souffrance d'abord inconsciente puis consciente au fur et à mesure de sa transformation – des liens constitutifs de son être. Nous utilisons la notion de relationnalité pour tenir compte de la nature constitutive des relations sociales pour l'être et ses transformations. La notion de relationnalité est fortement présente dans les travaux anthropologiques sur le Rwanda. Les conceptions de l'être et de la collectivité évoquent des échanges permanents et constitutifs, aussi bien symboliques que matériels.

Nsabiyeze (2009, p. 17) écrit à propos de la pensée rwandaise que « l'homme⁴² rwandais n'est pas “une île” ». Les proverbes « *Kubaho ni ukubana* » (Vivre c'est vivre avec), « *Ibintu ni abantu* » (Il n'y pas de valeur de posséder si on n'a pas d'amis), « *Abantu ni magirirane* » (Les hommes, c'est la réciprocité) traduisent la notion de réciprocité. La personne individuelle est alors pensée *dans* et *à travers* ses rapports avec les autres. Ainsi, la conception de la personne morale et sociale repose-t-elle sur la notion de réciprocité – sa capacité à donner et à recevoir⁴³. L'analyse réalisée par Christopher Taylor sur les métaphores du corps au Rwanda démontre entre autres que la personne est construite – symboliquement, socialement et matériellement – par des liquides qui circulent entre le corps individuel et le corps collectif. Le rite de *kurya*

⁴² C'est-à-dire « la personne rwandaise ».

⁴³ Taylor (2002, p. 1948) précise à propos de la notion de réciprocité : « That gift-giving and reciprocity are important aspects where Rwandan concepts of the moral person are concerned can be discerned from the term for “man” in kinyarwanda, *umugabo*, for it is derived from the verb *kugaba*, which means “to give.” The construction of the moral person among rural Rwandans is contingent upon the social attestation that the person properly embodies the physiological attitudes that analogically evokes the capacity to reciprocate. This entails the capacity to ingest and the capacity to excrete, or, in social-moral terms, the capacity to receive and the capacity to give. »

ubunnyano (manger les excréments du bébé) souligne cet argument. Voilà comment Taylor (2002, p. 148) décrit cette tradition par laquelle le nouveau-né était symboliquement intégré dans le monde social de ses pairs : « Children at the ceremony incorporate the child into their group by symbolically ingesting one of his bodily product. »

Avec le génocide, la notion de relationnalité ne doit pas être pensée seulement en termes de perte et de deuil, mais également par rapport à des liens sociaux porteurs d'émotions douloureuses constitutives de l'être en souffrance traumatique.

Nous sommes ainsi invités à penser les processus de reconstruction dans leur capacité à contribuer à une reconfiguration des liens sociaux. Pour le Rwanda, il s'agit de se demander de quelle manière les juridictions *gacaca* contribuent à retravailler les relations sociales et émotionnelles sur la colline. Permettent-elles à la victime, aux bourreaux de se penser autrement que dans les relations mortifères du passé ?

Dans cette optique, la notion de justice est relationnelle. Elle doit tenir compte des émotions de haine, de vengeance et de peur qui interviennent dans les processus de mise en justice des crimes du passé. Cela signifie aussi qu'une réflexion sur des manières de faire face au passé traumatique du génocide au Rwanda doit prendre en considération la présence des assassins et leur état sociopsychologique au sein de la société rwandaise. C'est dans les procès de *gacaca* en tant qu'espace de parole sur le passé que la communauté d'une colline cherche à recréer la vie en collectivité en mettant en mots les crimes du passé. Ces espaces de parole sont douloureux, dangereux lorsqu'ils cherchent à rompre avec des silences protecteurs et, parfois, révélateurs d'une vérité par des dynamiques de mise en parole en collectivité.

À propos de la vie sur la colline, Mathias Abimana, rescapé et importante figure sociale et politique de la région de Kibuye dit que la réconciliation vient toute seule. Ce n'est pas pour passer sous silence les défis énormes de la vie en cohabitation entre bourreaux et victimes mais

pour souligner que les processus de reconstruction doivent mobiliser des forces au sein de la population. « Quand les gens vivent ensemble, il y a des histoires qu’eux-mêmes partagent. Le processus de réconciliation, cela vient donc tout seul », précise l’homme politique Aleida Assmann (1999), angliciste et égyptologue, qui parle du processus de création d’une histoire avec une fin ouverte. Son analyse du roman de Leslie Marmon Silko sur les Indiens Pueblos confirme que le processus de reconstruction ne s’opère pas au niveau individuel ou psychologique, mais à travers la construction d’histoires en mouvement, d’une histoire avec une fin ouverte, à la recherche d’une fin acceptable.

Je pense avec Mathias qu’au Rwanda vivre *après* et *avec* le génocide exige que des histoires se réécrivent, c’est-à-dire qu’une parole naisse autour des rencontres afin de reconstruire des liens de réciprocité. La parole contribue ainsi à retisser des liens sociaux génocidés⁴⁴, c’est-à-dire marqués par le génocide à jamais, pour recréer un substrat d’histoires quotidiennes au-delà des crimes et de la mort.

1.14 Penser la souffrance de l’autre

Au cours de mes séjours au Rwanda, non seulement j’étais interpellée par la souffrance de l’autre, mais, en écrivant dessus, j’étais amenée à réfléchir sur les questions suivantes : comment penser la souffrance du Rwanda en tant que femme, suisse et chercheuse ? Comment se penser soi-même après le Rwanda ?

Ce stade de l’analyse a pour objectif de montrer le processus de confrontation et d’intégration des expériences et du savoir engrangés au Rwanda dans ma manière de voir le monde. Par ces réflexions, je souhaite contribuer à une interrogation sur le rapport entre subjectivité du chercheur et production du savoir. Partant du principe que la recherche

⁴⁴ Pour reprendre le terme utilisé par Révérien Rurangwa (2006) pour le titre de son ouvrage *Génocidé*.

ne peut être dissociée du regard de l'auteur, j'intègre ces réflexions dans mon travail *sur* le Rwanda. On trouvera donc dans mon texte des extraits de mon journal de bord (parfois sommaires) afin de mettre en lumière ce que mes rencontres avec de nombreuses personnes au Rwanda, ainsi que la souffrance et la joie partagées avec elles, ont provoqué en moi. À l'image de ce qu'a raconté Antjie Krog, journaliste et auteur, dans son livre sur l'Afrique du Sud *Country of My Skull* (1999) à propos de la transformation qui s'effectuait en elle à travers son travail, la rencontre avec le Rwanda est allée pour moi de pair avec une transformation profonde. D'une certaine manière, je pense que je renaissais au Rwanda, dans le sens qu'après le Rwanda les expériences vécues là-bas constituaient des références importantes pour me penser, me sentir... De retour en Suisse, lorsque des personnes de mon entourage se souvenaient de leur enfance, je pensais à des moments de vie au Rwanda, et lorsque je me retrouvais dans les montagnes, leur atmosphère créait une forte résonance avec celle des collines du Rwanda.

Quelle distance faut-il ou peut-on prendre après cette « rencontre », celle de la souffrance de l'autre ? Je considère que lorsqu'on a vécu cette intimité de la souffrance, l'écriture devient le chemin vers soi. Mais cette écriture qui naît de la douleur de l'autre et sur l'autre peut-elle être également scientifique ?

Magdalena Nadolska écrivait à propos Roland Merk, auteur de la pièce de théâtre documentaire *Die Vertreibung – Ein dokumentarisches Theaterstück zur Nakba in vier Fragmenten* : « Dem Autor Roland Merk geht es darum, das Leiden der Menschen ins Zentrum zu stellen und durch die Beschreibung Kritik an den Verhältnissen zu üben. Das Ideals des Historikers ist, die Geschichte unbeteiligt so zu erzählen, wie sie war. Das Ideal des Schriftstellers ist es, die Geschichte und das Leid so zu erzählen, dass sie sich nicht noch einmal wiederholen⁴⁵. »

⁴⁵ Berner Zeitung du 5 mars 2009, « Die Bühne als Mahnmal ».

Je considère que je cherchais à trouver une vérité oscillant entre celle qui exprime la dimension émotionnelle de la souffrance et celle qui résulte d'un regard scientifique. En me référant au rapport entre émotion et esthétique, je suppose que mon écriture témoigne d'un regard esthétique né de mon interrogation à propos du Rwanda. Elle exprime ce souci de dire une vérité émotionnelle aussi bien que d'apporter une profondeur analytique à la thématique.

Le lecteur pourra se demander si certaines remarques ne sont pas trop personnelles. Il ne s'agit pas pour moi seulement de contribuer à une interrogation sur la manière dont la subjectivité du chercheur influence sa réflexion sur l'autre, mais aussi de rompre avec un rapport de pouvoir propre à la construction du savoir anthropologique qui veut que les personnes étudiées – sujets de narration –révèlent leur vie, alors que les chercheurs maintiennent de la distance par rapport à leur propre expérience et gardent le silence dessus.

Ce livre est né de mes séjours de travail au Rwanda de 2006 à 2011 (d'un total de seize mois). Pendant ce temps, j'ai vécu dans deux familles rwandaises à Kigali et dans une autre famille à Rutsiro, contexte rural du Rwanda. Les rencontres avec de très nombreuses personnes se sont décidées au fur et à mesure et d'une manière exploratrice, et mon monde social au Rwanda s'est ainsi élargi petit à petit. Dans le contexte d'une société travaillée par le génocide, une interrogation sur la souffrance exige de la patience et une grande capacité d'écoute. Souvent, ce n'est pas en posant des questions qu'on parvient à ce que la souffrance se révèle, mais en participant à la vie de tous les jours pour être là lorsqu'elle se manifeste par les silences, les mots et les gestes.

1.15 Portraits – Éloges des capacités humaines de dépassement de la souffrance

J'écris sous forme de portraits afin de montrer différents processus de transformation et différentes façons de penser et d'agir au Rwanda. Il

s'agit là de redonner une valeur à l'individu⁴⁶ – à chaque individu en particulier –, qui a été privé de son humanité, de sa singularité par le génocide et son idéologie, autrement dit de son passé, de son présent et de son avenir. Pour Dansira, Mathias, ou encore Adelithe, le génocide signifie que l'être se trouvait diminué face à la violence, écrasé par une dynamique socioculturelle, historique.

En même temps, les portraits permettent d'identifier des capacités humaines à vivre *après* et *avec* le génocide. À l'image des éloges pour les vaches considérées en tant que guerriers dans la poésie du temps monarchique sous le genre des *amazina y'inka* (les noms des vaches), les portraits donnent à voir les mécanismes suivants, la créativité, le déplacement et l'abstraction, comme permettant de faire face au passé traumatique. Je montre leur aspect universel et ce qui est spécifiquement rwandais par rapport à leur forme et leur contenu.

Créativité – Elaine Scarry (2008) postule que la souffrance est la principale force créatrice de la « culture ». Je cherche à identifier de quelle manière la créativité est génératrice de transformation de la souffrance⁴⁷. Maya Todeschini (2001) et Sasanka Perera (2001) parlent de *coping strategy*, notion qui recouvre des formes spécifiques de cohabitation avec la souffrance. Mon travail apporte ainsi une réflexion sur la manière dont la créativité se déploie dans un contexte socioculturel spécifique afin de suggérer qu'elle peut être mobilisée sous une forme thérapeutique, de guérison individuelle et collective⁴⁸.

⁴⁶ Voir également Biehl, Good et Kleinman (2007, p. 13). Les auteurs soulignent le danger des théories de la subjectivité qui consistent à déshumaniser les victimes des violences extrêmes en créant des abstractions très éloignées de leur vécu.

⁴⁷ Voir également à ce sujet de la créativité en tant que moyen de faire face au passé traumatique Anne Riggs (2010).

⁴⁸ Voir à ce sujet également Zoltán Kövecses (2009) sur les métaphores et la créativité poétique, ainsi que Grégoire Borst, Amandine Dubois et Todd I. Lubart (s. d.) sur les structures et les mécanismes cérébraux sous-tendant la créativité.

Pour Gilbert Ndahayo, l'artiste qui a réalisé le film *Rwanda: Beyond the Deadly Pit* (2011), parle de la notion d'*ubumanzi*⁴⁹ pour nommer « une culture de la créativité et de l'originalité », en tant que valeur positive du Rwanda et moyen de faire face au passé meurtrier (Klingler, 2011). C'est dans ce même esprit que je m'intéresse au genre de la poésie et à un langage métaphorique pour comprendre de quelle manière le passé traumatique peut être retravaillé.

Déplacement – Dans son travail sur les « *ghost stories* », Sasanka Perera (2001, p. 157-201) met en lumière le fait que des états de dépossession « are able to provide the external criteria by which the person traumatized by violence can overcome the suffocation of speech », « stitching together the person's inner voice and outward space⁵⁰ ». Dans le même esprit, je porte un regard détaillé sur la mise en parole du vécu traumatique lors des cérémonies de commémoration. Je montre ainsi de quelle manière la mise en parole permet de configurer le monde intérieur – relationnel et émotionnel. Je suggère que le déplacement de la souffrance à l'intérieur du corps et entre le corps individuel et le corps collectif est renforcé par un engagement fort de la collectivité, démons-

⁴⁹ Gilbert Ndahayo précise qu'il utilise *ubumanzi* au sens figuré pour faire référence à : 1) *Ubusugi bw'umuhungu* (chasteté), 2) *Ubwiza* (beauté) et 3) *urwego rw'ikirenga* (ordre du haute classement du libérateur). Dans le Rwanda traditionnel, *Imanzi* est une culture de décoration pour un endroit ou un événement ou une personne. Il s'agit d'une activité traditionnelle qui demande "originalité" parce que chaque endroit/événement est différent dans le temps et dans l'espace. Lors des guerres de conquête pour l'expansion des territoires d'*Ingoma Nyiginya* (dynastie Nyiginya), le roi Kimenyi de Gisaka (Kibungo actuel) a fait des marques sur le front de ses soldats pour qu'il puisse les reconnaître vif ou mort. Dans une chanson très populaire de guerre intitulée *Ubumanzi* de Cecile Kayirebwa, elle parle de "*uwo Imana yahaye ubumanzi*" en faisant allusion "à la bénédiction de vivre, de la création et du sacrifice d'*Imanzi* pour la survie d'un peuple". Après le génocide, le gouvernement rwandais a réinstauré la culture de reconnaissance des *Intwari* du Rwanda. Parmi les classements, nous trouvons *Imanzi* comme *Intwari ya mbera* qui est un honneur seulement accordé au Général Major Gisa Rwigema et à un soldat inconnu (communication personnelle, 2015).

⁵⁰ Voir aussi au sujet des métaphores dans les récits de souffrance Nancy Soper-Hughes et Margaret Lock 1985.

tration de sa capacité d'écoute et d'expression de solidarité dans des espaces rituels et protégés.

Abstraction – J'identifie des formes de mise à distance entre soi et l'émotionnalité de l'événement à travers des rituels, des symbolisations culturelles ou individuelles. Il s'agit là de la capacité à s'abstenir de mettre en avant des susceptibilités individuelles, capacité d'abstraction par rapport à la manière de se penser soi-même et le monde. Elle se déploie dans des visions sociales collectives ou un regard philosophique sur soi, sa propre souffrance et celle de l'autre. Ces forces permettant de faire face au passé traumatique du génocide sont enracinées dans un savoir culturel. Das et Kleinman (2001, p. 18) nous rappellent à juste titre que « the expression of personal pain is also a form of cultural representation: there is a sliding relation between social structures and the construction of personal *agency* in the transformation of ordering experience. In each setting stories restructure moral experience, defining what matters most to local groups who have been marginalized and whose local world has been broken apart by powerful social force ». En même temps, à travers des forces mobilisées en vue d'un dépassement de la souffrance – un travail sur la douleur –, l'individu contribue à créer quelque chose de nouveau pour permettre une transformation de soi et des valeurs dites traditionnelles ou culturelles. Si le génocide est la force destructive la plus horrible que nous puissions penser – au point de nous laisser parfois sans mots –, les capacités exceptionnelles des survivants pour faire face aux conséquences de l'horreur sont une source d'espoir.

1.16 Naissance de la parole – Métaphore de la souffrance

J'ai rencontré Eduard⁵¹ pour parler de son passé et du génocide sur la colline de Nyamagumba⁵². Dans cette région rurale du Rwanda, Eduard,

⁵¹ Pour des raisons éthique, j'utilise des noms fictifs/mortifiés pour certaines personnes. « Les vaches souffrent aussi, mais elles n'en parlent pas. » (Eduard.) On dit que le Rwanda est « la Suisse de l'Afrique ». Nepo, étudiant et rescapé du

qui parle couramment le français, fait figure d'exception. Je n'ai donc pas eu besoin de traducteur ce jour-là, mais une jeune fille (comme les Rwandais disent pour toute femme non mariée) m'a accompagnée pour effectuer le chemin à pied sur la route : une heure de marche est nécessaire pour aller du village de Congo-Nil⁵³, où j'habitais, à la maison d'Eduard.

Nous nous étions déjà rencontrés auparavant et je connaissais sa maison, équipée d'une télévision, et pourvue d'électricité grâce à des capteurs solaires. Après avoir vécu huit ans au Congo⁵⁴, Eduard est revenu au Rwanda avant le génocide. Lors d'une visite, il m'avait montré une photo de sa famille en présentant ainsi les personnes visibles sur l'image :

« Mes parents, morts dans le génocide,
mon grand frère qui est mort dans le génocide,
ma grande sœur, elle aussi morte dans le génocide et
mon grand frère qui vit en France. »

Cette photo qui rappelle les morts du génocide est un témoin douloureux de l'absence cruelle de certains membres de la famille dans la vie présente. Après ces quelques mots sur les siens, Eduard avait reposé la

génocide, m'a proposé dans un pertinent jeu de miroir de convaincre les Suisses d'appeler leur pays « le Rwanda de l'Europe ». L'utilisation de noms suisses (et de ceux du monde de pensée occidentale) à des fins d'anonymisation peut refléter ce jeu de miroir en nous incitant à réfléchir à ce qui nous est commun ou nous distingue. Il serait également possible de prendre des noms traditionnels rwandais (des noms de la mythologie rwandaise), mais le lecteur européen, peu habitué au kinyarwanda, serait freiné dans sa lecture. Par contre, je garde les vrais noms pour des personnes détentrices de fonctions publiques ou lorsque des personnes concernées en étaient d'accord sur ce principe. Garder les vrais noms peut contribuer à redonner de la dignité aux victimes du génocide, ainsi que tenir compte de leur engagement courageux pour une reconnaissance de leur place dans la société. J'aborderai l'idée d'une éthique de coopération à un autre endroit.

⁵² Colline du Rwanda située à l'ouest du pays, voir le chapitre « La Colline de Nyamagumba », p. 40.

⁵³ Congo-Nil se trouve dans le district de Rutsiro.

⁵⁴ Actuellement République démocratique du Congo.

photographie et nous avons abordé d'autres sujets, comme la production de café – activité dans laquelle il s'était lancé –, également et la vie en Europe. C'est un homme silencieux, parlant peu et aimant la bière, « la Primus », du nom de la marque la plus populaire⁵⁵.

Quand nous nous sommes revus pour parler du passé, la conversation s'est interrompue abruptement. Alors qu'il était assis dans son salon, les souvenirs l'ont ramené en 1994. Il s'est levé et a commencé à chercher quelque chose dans le tiroir de l'armoire ; ses mouvements étaient nerveux, son esprit paraissait absent. Trouvant un bout de papier avec un numéro de téléphone, il prit son portable, hésita, continua à se déplacer dans le salon : j'avais sous les yeux un homme tourmenté, souffrant. J'ai eu peur. Mais je me suis forcée à rester calme. Comment le ramener dans l'« ici et maintenant » ? Je lui ai proposé de marcher un peu dehors. Après un moment d'hésitation, il a accepté. Sa maison se trouve isolée au beau milieu des collines qui donnent sur le lac Kivu, à l'ouest du Rwanda. Elle est située sur une boucle de la route terreuse sur laquelle nous étions venues à pied de Congo-Nil. Quand j'avais vu sa maison pour la première fois, je m'étais dit que c'était un triste paradis. La présence de ses trois enfants, deux garçons de trois et quatre ans et une fille d'un an et demi, faisait contrepoids de vie, et je parle ici du « principe de la vie » face à ce passé familial hanté par la mort. Près de la maison, à l'intérieur de l'enclos, se trouvaient une tombe avec une croix et un jardin de fleurs aménagé avec soin. En dehors de l'enclos, une étable abritait des vaches. Eduard est fier de ses vaches, et ce jour-là, j'ai dirigé nos pas vers cet endroit. Sur les passages glissants, il me donnait la main pour que je ne tombe pas. Ces gestes me permettaient de penser que le lien entre lui et moi se créait à nouveau. Pendant un moment, nous sommes restés silencieux devant deux vaches en gestation. De nouveau, des mots épars, témoins de son hésitation, émergeaient pour renouer avec la vie et quitter cette zone sombre de la mort, en une

⁵⁵ <http://enrootrwanda.blogspot.com/2010/07/primus.html>

tentative de chasser la présence pesante du passé. Pour orienter la conversation sur des proches vivants et réels, j'ai évoqué la grossesse de la personne chez qui j'habitais dans le village de Congo-Nil. Je mentionnai que, pendant des semaines, elle était restée au lit, son corps refusant la nourriture. M'adressant à Eduard, je déplorai la souffrance de la jeune femme, qui m'accueillait comme un membre de sa famille. Il m'a répondu, détournant son regard vers les vaches : « Les vaches souffrent aussi, mais elles n'en parlent pas. »

Cette phrase me semble significative dans le contexte de la souffrance et de son dépassement. En ce moment douloureux, nos mots disaient la souffrance d'une femme enceinte, et celle des vaches. Sa phrase exprimait également – métaphoriquement – la souffrance d'un homme, traumatisé, muré dans le silence, un silence obtus. Si Eduard évoquait une souffrance indicible, l'analogie avec les vaches semblait souligner la souffrance à l'intérieur du silence. Toutefois, cette comparaison avec la souffrance des vaches m'intrigue car, dans la pensée rwandaise, la vache est le symbole de la vie, de l'élégance et de la beauté⁵⁶.

À ce titre, la vache est objet de louange dans la poésie pastorale du Rwanda. Ce genre poétique appelé *amazina y'inika* (les noms des vaches) disait leurs qualités physiques, leur force et leur beauté au même titre que « le poète compare ses héroïnes à des guerriers et imagine des combats qui ont tourné à leur avantage » (Rugamba, 1987, p. 35 citant un habitant de Bunyabuongo, au Kivu). Cyprien Rugamba⁵⁷ (*op. cit.*, p. 36) précise que dans les *amazina y'inika* « les vaches sont théorique-

⁵⁶ www.kimenyi.com/cow-metaphor.php ; voir également Sebasoni (2000), de Heusch (1982) et Smith (1985) au sujet de la valeur sociale de la vache.

⁵⁷ Rugamba est né en 1931. Il a été préfet de la préfecture de Kibuye en 1963 et a exercé la fonction de directeur de l'Institut pédagogique national (IPN), puis, de 1975 à 1989, celle de directeur général de l'Institut national de recherche scientifique (INRS) (Nyemazi 2011, p. 5). Il a aussi été le fondateur du ballet *amasimbi n'amakombe* en 1976 (Rugamba, 1979, p. 1) et son directeur artistique jusqu'à sa mort en 1994.

ment divisées en deux catégories qui se livrent la guerre. Le compositeur [poète] décrit les combats et les prouesses fictives de la vache contre le chef ou le pasteur en chef du champ opposé. Chaque vache est d'ailleurs censée être armée de deux javelines, qui ne sont rien d'autre que ses deux cornes ». Dans ces poèmes, la vache figure le semblable du guerrier.

L'utilisation de la métaphore de la vache par Eduard semble témoigner d'un moment de vérité tel que celui que Paul Ricœur (1975) décrit dans *La Métaphore Vive*.

Pour le philosophe français, la métaphore « est cette expression que la raison n'appréhende pas, mais qui reflète une dimension ontologique ». Elle a une vocation métaphysique. « Plus encore, à chaque fois que la métaphysique se révèle, elle le fait par langage métaphorique, quitte à ce que la raison achève le travail d'interprétation. Dans cette perspective, la métaphore secoue la raison et la guide afin de retrouver le semblable, voire l'analogie qui unit l'être au divin » (Calargé s. d., p. 1⁵⁸). Le « bien métaphoriser, c'est apercevoir le semblable » d'Aristote amène Ricœur (*op. cit.*, p. 10) dans son analyse du travail de la ressemblance à percevoir l'imagination en tant que « voir comme », c'est-à-dire que « voir le semblable » malgré la différence conceptuelle (Calargé, *op. cit.*, p. 2).

Dans la phrase « Les vaches souffrent aussi, mais elles n'en parlent pas » d'Eduard, la souffrance au sein du silence et le silence de la souffrance sont dits en référence à la vache – qui devient semblable dans sa capacité à souffrir, semblable également dans une souffrance qui est vécue silencieusement.

L'expression de cette vérité métaphorique devient un moment d'affirmation de la vie. Elle témoigne de la capacité à créer et recréer de

⁵⁸ Calargé sur www.scribd.com/doc/8209980/La-metaphore-entre-Ricoeur-et-Derrida-F-Calarge. Pour une présentation de ce site sur des recherches au sujet de la métaphore, voir Duretz (2005, p. II).

la vie, semblable à la récréation de la vie sociobiologique à laquelle la souffrance des vaches (la gestation) évoquée par Eduard fait référence⁵⁹.

Toutes les deux semblent exprimer une force d'affirmation de la vie contre la mort. C'est dans ce sens que j'utilise le terme de la naissance des mots pour dire que cette parole est un geste de mise au monde, qu'elle contribue à la récréation du monde.

⁵⁹ J'utilise le terme sociobiologique pour prendre en compte le fait que, dans la pensée cosmologique rwandaise, les vaches sont le symbole et le moyen de la reproduction biologique ainsi que des relations sociales.

LA COLLINE DE NYAMAGUMBA



Nyamagumba, vue sur le lac Kivu, 2007.

Au Rwanda, le terme de colline ne renvoie pas seulement à un lieu géographique, à un concept purement topographique, mais évoque métaphoriquement un monde social rural. Il parle tout à la fois d'un espace et des gens qui y habitent. Dans *Récits historiques Rwanda*, André Cou-

pez et Thomas Kamanzi (1962, p. 22) rappellent que, dans ce pays, « les villages n'existent pas, et l'unité d'occupation humaine est la colline⁶⁰ ».

Depuis cette époque, pourtant, des villages sont nés et Kigali est devenue une capitale dynamique peuplée d'un million d'habitants environ⁶¹. Si la réalité de l'habitat actuel est en train de s'éloigner du sens figuratif du terme colline⁶², la métaphore de la colline n'en perdure pas moins, mais elle s'est transformée au cours du génocide de 1994.

Avec le génocide, le vocable colline prend une signification qui n'est plus celle de la cohabitation des voisins, le lieu d'habitation d'une famille élargie, mais celle de la fin du monde social. Et ce non seulement en raison des crimes commis dans la proximité du voisinage, par des personnes qui se connaissaient parfois depuis leur enfance, qui habitaient un même pays⁶³, mais également parce que l'idéologie du génocide reposait sur la conception d'un monde sans Tutsi. De « monde partagé », la signification de colline s'est transformée en « monde de destruction ».

Avec l'objectif de comprendre ce monde de destruction et les tentatives actuelles de reconstruction, je me suis rendue sur la colline de Nyamagumba, qui s'appelait Gitwa avant que les assassins génocidaires ne la ravagent. Les conversations avec les gens qui habitent cet endroit, et en particulier les témoignages des survivants – Marthe, Dansira et Mathias –, donnent à voir l'enchaînement du génocide et des massacres

⁶⁰ Voir également Nzisabira (1992) sur l'organisation géographique et sociale des habitats au Rwanda précolonial, et Pérouse de Montclos (2000) sur le processus d'urbanisation.

⁶¹ Selon le site officiel de la ville de Kigali (www.kigalicity.gov.rw/spip.php?article332). Pérouse de Montclos (2000, p. 12) mentionne une estimation coloniale pour 1960 de 6 000 habitants, une estimation de la préfecture pour 1995 de 270 000 habitants.

⁶² Alexandre Kimenyi écrit dans son analyse de la métaphore de la vache : « Lorsque les Rwandais voient une verte colline, ils l'associent automatiquement aux vaches susceptibles de l'orner en y pâturent. » (www.kimenyi.com/cow-metaphor.php)

⁶³ Au Rwanda, on connaît une seule langue, raison pour laquelle la notion d'ethnie est contestable à la base.

en 1994, voire leurs prémices. En même temps s'y font jour des tentatives de donner sens à ce passé cruel, à leur vie, à *la* vie tout simplement.

2.1 Paysage de destruction

« *Les vaches ne mettent plus au monde.* »

Gitwa est une des collines proverbiales du Rwanda. Elle est située à l'ouest du pays⁶⁴. De son sommet, on embrasse le lac Kivu jusqu'aux régions littorales de la République démocratique du Congo situées à l'horizon. En kinyarwanda, *gitwa* signifie « sommet », « point qui surplombe » ; le panorama splendide dont on jouit à partir de la colline témoigne du bien-fondé de ce choix toponymique. Dérivée du mot *ibugibwa*, *gitwa* signifie également « un endroit qu'on fréquente volontiers, un endroit où on aime aller⁶⁵ ». Mais d'un lieu de beauté, comme l'indique son nom, la colline s'est transformée au cours de l'histoire en un témoin silencieux des massacres génocidaires⁶⁶.

À partir du 7 avril 1994, lendemain de la mort du président Juvénal Habyarimana, la région a été plongée dans le génocide par l'entremise d'une participation populaire massive (Kimonyo, 2008, p. 351). Dans l'espoir de trouver un lieu de survie, voire de résistance, de nombreux Tutsi de la région se sont regroupés sur Gitwa à partir de la première semaine d'avril, en emmenant leurs enfants, des troupeaux de vaches et

⁶⁴ Gitwa, alias Nyamagumba, se trouve dans la cellule de Kibingo, dans le secteur administratif Mushubati du district Rutsiro, dans l'ex-préfecture de Kibuye. Aujourd'hui elle est située dans la province de l'Ouest (*Intara y'Iburengerazuba*). Les anciennes provinces de Cyangugu, Kibuye et Gisenyi ont fusionné pour former la province de l'Ouest. Le chef-lieu de la province est situé à Bwishyura, dans le district de Karongi.

⁶⁵ Traduction par Michel Gakuba.

⁶⁶ Verwimp (2006, p. 11) précise cette destruction en chiffres : « According to a census by Ibuka, the survivors association, 12.4% of the population of ancient Kibuye Prefecture was killed in the genocide. That is, approximately 83% of the Tutsi population. »

des chèvres. La colline de Gitwa n'est pas aussi connue que celle de Bisesero⁶⁷ – cette dernière est le symbole de la résistance des Tutsi contre la milice des *interahamwe*⁶⁸ –, mais elle fut un lieu de résistance bien avant que les massacres commencent à se déployer dans toute la région. La colline disposait des atouts naturels permettant une tentative d'autodéfense, aussi désespérée fut-elle. Les accès à la colline pouvaient être contrôlés et de nombreuses pierres pouvaient y être ramassées pour se défendre contre les meurtriers. Pendant cinq jours, les Tutsi résistèrent aux attaques réitérées des miliciens ivres de haine et de sang. Au cours de ces journées, 10 000 à 15 000 personnes⁶⁹ tombèrent finalement sous les coups des machettes et les assauts à la grenade.

Cette résistance est à l'origine du changement de nom de la colline. Les génocidaires eux-mêmes ont rebaptisé la colline de Gitwa du nom de Nyamagumba. Cette nouvelle appellation se réfère à des massacres perpétrés contre des Tutsi qui se sont déroulés en 1963-1964⁷⁰ à Nyamagumba, dans le Nord du pays. On y avait fusillé un groupe de Tutsi considérés comme « ennemis de l'intérieur ». Mais au-delà de ce parallèle historique – qui véhicule un savoir symboliquement transmis, la signification linguistique du terme *amagumba* témoigne tristement de la violence qui a ravagé la colline. En effet, *amagumba* signifie en kinyarwanda « des vaches qui ne mettent plus au monde ». La métaphore

⁶⁷ Connue en particulier à cause de l'implication de la France (avec l'opération Turquoise) dans le génocide au Rwanda.

⁶⁸ *Interahamwe* se traduit en kinyarwanda par « ceux qui se tiennent ensemble », « ceux qui travaillent ensemble » ou encore « ceux qui attaquent ensemble ». Il s'agissait du mouvement de jeunesse du Mouvement républicain national pour le développement et la démocratie (MRND), issu du Mouvement révolutionnaire national pour le développement, l'ancien parti unique, dominant au nord-ouest du Rwanda et dirigé par Juvénal Habyarimana. Créé en 1992, ce mouvement de jeunesse était une milice armée (Morel, 2010, p. 39) et ses membres recevaient un entraînement militaire (Des Forges, 1999, p. 9).

⁶⁹ La revue *Golias Magazine* parle de 10 000 morts sur la colline de Gitwa, 20 000 pour Mabanza (Christian Terras, *Golias Magazine* n° 48/49, 1996, p. 79). Mathias Abimana, président d'Ibuka pour la province de l'Ouest parle de 15 000 victimes du génocide.

⁷⁰ Voir également Verwimp (2004) au sujet de la colline de Nyamagumba.

de la vache – symbole commun de vie et de reproduction – exprime qu’il s’agit littéralement d’une région qui n’est pas fertile, voire qui est stérile. Le toponyme Nyamagumba était ainsi utilisé pour parler d’un lieu déserté par la population – souvent en période de famine – donc d’une région de malheur⁷¹. On peut ainsi dire que le changement de nom de la colline de Gitwa *parle* tristement des atrocités barbares qui y ont été perpétrées. Il évoque l’objectif des massacres, à savoir empêcher toute reproduction du groupe cible des Tutsi.

Dans le processus de mémorisation collective du passé, la nouvelle appellation de la colline a été l’objet de controverse après le génocide. Faut-il garder le nom pour rappeler le crime et se souvenir de la responsabilité cruelle des génocidaires ? Ou s’agit-il de commémorer les morts en évitant la référence aux criminels ? Les rescapés ont finalement opté pour le maintien du nom. Mathias Abimana, bourgmestre de Mabanza après le génocide, qui fut à l’origine de l’initiative de la construction d’un site de mémoire sur la colline, pense que cette appellation constitue, en elle-même, une reconnaissance des crimes commis par les assassins :

« Nous avons dit qu’il faut respecter ce nouveau nom. Sinon, cela sera quand même aller à l’encontre de l’histoire, car ce sont les génocidaires eux-mêmes qui ont baptisé la colline de Gitwa Nyamagumba. C’est un témoignage d’eux, très vivant, par lequel ils reconnaissent eux-mêmes ce qu’ils ont fait⁷². »

Dans cette optique, la mémoire transmise dans le nom de Nyamagumba porte symboliquement la signature des criminels⁷³.

Le site de mémoire se trouve à l’emplacement d’une ancienne sacristie catholique, également utilisée comme salle de classe. Elle avait été détruite pendant le génocide. Sur une plaque de pierre placée près de la

⁷¹ Explication et traduction par Michel Gakuba.

⁷² Conversation d’avril 2007.

⁷³ Voir également Veena Das (2007) dans le chapitre « The Signature of the State : The Paradox of Illegibility » (p. 162-183) sur la notion de signature.

fosse commune, on peut lire l'inscription suivante : *Gitwa, nommée Nyamagumba depuis le 13 avril 1994*. La date du 13 avril 1994 marque le jour où l'assaut final contre la colline de Nyamagumba a été mené⁷⁴. On compte qu'environ 9 000 personnes sont enterrées à cet endroit⁷⁵. Encore aujourd'hui, les corps retrouvés aux alentours sont enterrés dans la fosse commune afin d'octroyer une dignité posthume aux victimes⁷⁶.

À Nyamagumba et sur les collines avoisinantes, peu de personnes sont parvenues à échapper au carnage. Quelques-unes, comme Mathias, ont réussi à prendre la fuite en direction d'Idjwi, petite île du lac Kivu. Dansira compte également parmi les survivants. Avec ses enfants, elle habite aujourd'hui encore la région, à une demi-heure à pied du site de mémoire. Nous nous sommes rencontrées lors de mon premier voyage à Nyamagumba en 2006. Après ce voyage et à travers les diverses rencontres avec les gens de la colline au cours des trois années qui suivirent, le passé a pris corps grâce aux récits personnels recueillis sur le génocide.

2.2 Premier voyage pour Nyamagumba

Le bus d'Onatracom⁷⁷ fait le trajet de Kibuye à Gisenyi seulement deux fois par jour. Selon la saison et l'état de la route, le voyage est plus

⁷⁴ Dans son travail de thèse de doctorat, Rudacogora (2008, p. 374-389) analyse (inspiré par Pierre Nora et Antoine Prost) les dimensions matérielles (localisation, structure et inscriptions) des sites de mémoire au Rwanda. Il précise que les dates inscrites désignent soit celle des massacres (tueries), soit celle des cérémonies d'inhumation quand il s'agit des victimes d'endroits différents ou de plusieurs épisodes. Quand il y a hésitation sur la date précise, « avril 1994 » remplace tout, parfois même les mois postérieurs puisque le langage courant parle du « génocide d'avril 1994 », (p. 382).

⁷⁵ Conversation avec le président d'Ibuka pour le district de Rutsiro, Anastase Uwobibabaje.

⁷⁶ Depuis 1995, les actions d'exhumation et de réinhumation au niveau de la ville, du district ou de la cellule sont effectuées chaque année pendant la période de deuil, entre avril et juillet (Kanimba Misago 2007, p. 10), qui marque les 100 jours du génocide du 7 avril au 17 juillet 1994.

⁷⁷ Office national de transport en commun.

ou moins fatigant. Avec un peu de chance, le voyageur obtient une place assise ; sinon, il voyage debout, serré contre les autres, pris dans un mouvement de balancier cadencé par les nids-de-poule de la route poussiéreuse ravinée par les précipitations abondantes des saisons des pluies⁷⁸.

Pour ce premier voyage vers Nyamagumba⁷⁹, en 2006, j'étais accompagnée de Pierre Setako, qui m'avait invitée à lui rendre visite sur les hauteurs de la crête Congo-Nil⁸⁰, et de Patrick, un jeune Rwandais qui travaillait avec moi pour les traductions. Nous sommes partis le matin de Kibuye (Karongi) au bord du lac. Après environ une heure et demie de route, et à mi-chemin entre Kibuye et Congo-Nil, on aperçoit, sur un poteau indicateur, l'inscription « Génocide Nyamagumba ». C'est là que nous sommes descendus du bus pour continuer notre chemin à pied en direction du lac Kivu. Quelques maisons s'égrenaient le long de la route, et les habitants qui nous regardaient passer avec étonnement nous saluaient parfois, souvent d'une manière réservée.

Arrivés à un champ, nous avons aperçu un homme et une femme qui travaillaient la terre. Pierre s'est arrêté pour engager la conversation. Il s'est avéré que la femme, Dansira, qui travaillait aux champs avec son mari, Fidèle, gardait la clé du grand portail métallique qui s'ouvre dans la clôture entourant le site de mémoire à quelques centaines de mètres de là. Elle a accepté de nous accompagner sur la route, et de nous parler de son vécu et du passé de cet endroit.

À travers ses mots, les ruines et le paysage paisible commençaient à laisser entrevoir les atrocités de 1994. Le génocide n'était alors plus un

⁷⁸ Le Rwanda connaît une petite saison des pluies d'octobre à décembre (*impheshyi*) et une grande saison des pluies de mars à juin (*itumba*) (Gasarabwe, 1992, p. 205).

⁷⁹ La nature isolée de *Nyamagumba* semble une des raisons pour laquelle aucune recherche n'avait été effectuée auparavant sur cet endroit.

⁸⁰ Pour une description topographique du Rwanda, voir Office national de la population (ONAPO) *et al.* 2001, chapitre I, « Caractéristiques du pays et présentation de l'enquête ».

passé lointain et abstrait, mais acquérait un visage personnalisé et intime. Debout entre la tombe commune et quelques croix de bois, Dansira a montré de la main l'endroit où avait vécu son père et le lieu où il avait été tué. D'une voix calme, elle racontait les morts tragiques survenues dans sa famille : une personne était venue voir son père à la maison en lui proposant de garder ses vaches. Conscient que la personne voulait seulement s'approprier ses vaches, son père lui avait répondu que la vie des vaches ne valait pas autant que celle des enfants et il lui avait demandé de prendre ses enfants pour les protéger. La personne s'était énervée et avait emmené son père à l'endroit que Dansira indiquait en parlant avec sa main pour le tuer⁸¹. Avec son frère, le père de Dansira a été parmi les premières victimes du génocide en ce lieu. Lorsque le bourgmestre de Mabanza (commune de la colline opposée), Ignace Bagirishema, est arrivé à Gitwa pour demander ce qui se passait, on l'a informé que des Tutsi s'y étaient réfugiés et cherchaient à résister. Bagirishema s'est montré mécontent qu'on ait seulement tué deux personnes jusque-là. Il a spécifiquement réclamé la mort de Mathias, enseignant à l'école secondaire de Rubengera, dans le but de rompre la résistance qui s'était engagée sur la colline. Il s'agit là d'une stratégie fréquemment utilisée, qui consiste à présenter des personnes socialement influentes comme initiateurs d'une résistance pour légitimer leur élimination et pour détruire des liens de solidarité.

Dans la bouche de Dansira, le personnage de Mathias était entouré d'une aura héroïque. Son récit décrivait un homme de résistance qui faisait de Nyamagumba – en tant que forme et contenu discursif sur le passé du génocide – plus qu'un symbole de mort, un endroit habité d'une personnalité plus forte que la barbarie. Autrement dit, Mathias apparaît comme un modèle de personne courageuse qui permet de laisser croire que le mal n'a pas pu détruire tous les actes moraux. Par

⁸¹ Son père n'est pas enterré sur le site de mémoire à Nyamagumba, mais sur un autre site, vers Congo-Nil.

contre, du point de vue des personnes concernées, les gestes de résistance sont souvent vécus comme de simples gestes de survie. Interrogé sur la traditionnelle bravoure des gens de Bisesero, Samuel Musabyimana, jeune rescapé de Bisesero, qui réside en Suisse, se prononçait à ce sujet lors du colloque « Hommage à la résistance au génocide des Tutsi du Rwanda », tenu à Genève les 13 et 14 février 2010 : « On avait le lac Kivu à côté, on ne pouvait pas marcher à pied dans l'eau jusqu'au Congo, comme les autres arrivaient en Tanzanie ou bien au Burundi. Nous, on était coincés par rapport aux autres. Et c'était la survie. Ce n'était pas une histoire d'être guerrier ou bien de tuer le... Tout ça, ce sont des histoires que je n'arrive pas à comprendre, mais on était coincés et puis c'était la survie⁸². » Contre le mythe des montagnards combattants apparaît la résistance comme simple acte de survie.

En revenant au présent, Dansira a raconté avec un visage empreint d'une grande tristesse que sa mère n'avait été enterrée qu'en 2005 sur le site où ses sœurs reposaient également. À ce moment, Pierre m'a fait subtilement comprendre qu'il était préférable de cesser de poser des questions. C'était aussi une manière de me dire que le silence vaut parfois mieux que trop de mots.

Sur la hauteur de la colline et à travers le récit de Dansira, la beauté du paysage s'est associée à la sensation de sa « surcharge » de mort. La mise en récit du génocide laisse apparaître cette surcharge⁸³.

Se situant au croisement de l'anthropologie sociale et de la psychologie, Maurice Bloch (1998, p. 120, 121) écrit dans *How we think they think*, à propos de la mémoire non linguistique transmise lors de la visite de sites historiques, que « the presence of the past—which one did not experience oneself, either because it occurred before one was born or because one was not there—can nonetheless exist in the present, as

⁸² *La Nuit rwandaise*, n° 4, p. 270.

⁸³ Voir les historiens, sociologues et anthropologues Paul Connerton (2008), Pierre Nora (1984), Maurice Bloch (1998) au sujet du paysage historiquement saturé.

much more than simply the memory of narratives one has been told ». En effet, Bloch a pu constater que les enfants du village de Zafimaniry à Madagascar, où il a conduit des recherches pendant plus de vingt-cinq ans, imaginaient le passé traumatique tout en lui montrant l'endroit, mais que ce passé était lié chez eux à des expériences émotionnelles directes de même nature, comme si les enfants avaient vécu eux-mêmes ce passé. L'anthropologue britannique (*op. cit.*, p. 121) conclut ainsi : « What was stored in our mind was therefore a mental model containing both imagery and emotion and which could therefore subsequently be "searched" in the same way as autobiographical memories. » Les réflexions de Bloch me confortent dans cette idée qu'en écoutant les récits du passé à l'endroit des événements, l'attachement à un tel endroit et à ses habitants se fait à tous les niveaux de l'être (de mon être), et pas seulement à travers les informations racontées. De cette manière, ce premier voyage à Nyamagumba est à l'origine de mon puissant attachement à cet endroit. Un jour, j'avais écrit dans mon cahier de notes (2007) que « je souhaitais être enterrée sur cette colline ». Je pense aujourd'hui que cette phrase est née d'un sentiment que j'ai eu d'appartenir à cet endroit – un sentiment provoqué par la beauté du paysage et des rencontres avec ses habitants ainsi que par le partage de leur passé douloureux.

Lorsque nous sommes remontés sur le chemin vers Congo-Nil, je me suis séparée de Dansira et de son mari avec la promesse de revenir. En 2007, je suis retournée à Nyamagumba et j'ai pu assister à des cérémonies de commémoration organisées sur la colline pendant la semaine de deuil national, qui est appelée *icyunamo* en kinyarwanda. La marche à pied vers la colline et les visites chez Dansira sont devenues depuis une habitude à laquelle je tiens. Elles créent une continuité dans la relation de confiance qui s'est établie entre nous. Et ces visites ont probablement fait de moi « la femme qui se promène à pied sur les collines de Rutsiro ». Dans un endroit du monde où les visites d'une femme blanche ne

passent pas inaperçues, cette amitié avec Dansira m'a aussi située clairement du côté des rescapés.

2.3 Cérémonie de commémoration sous la pluie d'avril



Cérémonie de commémoration, Nyamagumba, 13 avril 2007

Les cérémonies de commémoration organisées à Nyamagumba en 2007 ont débuté à la nuit tombante, le 13 avril, par une veillée du souvenir consacrée à la centaine de victimes tuées pendant le génocide et retrouvées aux alentours de la colline au cours des derniers mois⁸⁴. Avec Pierre et son ami Kamal, nous sommes descendus vers la colline de Nyamagumba et sommes arrivés aux derniers rayons d'un soleil rouge intense qui se couchait sur le lac Kivu.

Le président de l'association Ibuka pour Kibingo, Fulgence Kasavuba Kanimba⁸⁵, un homme élancé avec des yeux rouges remplis de tris-

⁸⁴ En partie grâce à des informations qui ont été obtenues lors des réunions de *gacaca*.

⁸⁵ Il était président de l'association Ibuka au niveau du secteur jusqu'au début de l'année 2012.

tesse, nous a accueillis. Il s'est adressé à moi en disant : « Quand vous êtes venue voir Dansira, vous êtes passée près de ma maison. Pourquoi n'êtes-vous pas venue nous saluer ? » J'ai répondu que je n'avais pas osé et qu'« on ne se connaissait pas encore ». Je me sentais intimidée alors que, pour lui, ne pas venir le saluer constituait probablement un manque de respect ou peut-être, sa remarque était juste une manière un peu provoquante de nouer le dialogue. Il m'a prise par la main pour me conduire au versant de la colline qui donne sur le lac et me montrer sa maison. C'était une invitation, que j'allais accepter lors d'une autre de mes visites à Rutsiro.

Une vingtaine de personnes étaient regroupées sur la place près du mémorial. Trois cercueils se trouvaient sous une tente en plastique rose montée à l'improviste. La nuit est tombée subitement. Un feu de bois éclairait les visages des personnes assemblées, mais, faute d'électricité dans les maisons et aux alentours, l'obscurité dominait sur les collines avoisinantes.

Fulgence, en plaisantant, a allumé quelques bougies qu'il a posées sur les cercueils. Une télévision fonctionnait grâce à un groupe électrogène et le film *Quelques jours en avril* (*Sometimes in April*, Raoul Peck, 2005) a été montré deux fois au cours de la soirée. Assises sur des bancs, quelques personnes suivaient les images sous-titrées en anglais.

Dansira est arrivée au cours de la soirée. La joie de se revoir s'est mêlée au chagrin qui remplissait les cœurs. Avec Dansira, nous nous sommes assises pour regarder le film. Pendant un instant, j'ai gardé ma main posée sur les siennes, et puis j'ai senti qu'elle posait sa tête sur mon épaule. C'étaient des gestes sans paroles, mais qui en disaient plus que des mots dans ce moment de tristesse.

À la fin du film, les gens sont restés discuter assis sur les bancs. Un gobelet métallique de vin de banane circulait. Il se vidait rapidement et on le remplissait à nouveau à partir d'un bidon jaune en plastique.

Les autorités locales sont arrivées en voiture au cours de la soirée et se sont installées sur les bancs placés autour du feu. À l'initiative de Pierre, nous sommes allés les rejoindre. J'entendais le mot de *musungu*⁸⁶, et les rires me faisaient comprendre qu'on parlait de moi. Une calebasse de vin de banane circulait. Un jeune fortement alcoolisé a été mis un peu à l'écart.

La veillée a duré toute la nuit, mais nous sommes partis avant la fin, remontant à Congo-Nil vers 23 heures. Fulgence Kasavuba Kanimba a pu organiser un covoiturage avec un membre des autorités du district pour nous éviter une longue marche en pleine nuit. Avant que je monte dans la voiture, Fidèle, le mari de Dansira, s'est approché de moi, une torche à la main, pour me saluer.

Le lendemain, il pleuvait à flots. J'avais obtenu la permission de filmer la cérémonie et, avec Boniface Nkusi, qui m'avait rejoint avec du matériel de tournage, nous sommes repartis à pied vers la colline de Nyamagumba. Boniface travaillait comme parajuriste pour Ibuka. Lors de notre première rencontre, qui datait d'un an auparavant, il m'avait parlé du deuil éternel pour dire que « personnellement, je me rappelle des victimes du génocide à tous les moments de ma vie, en marchant, en dormant, en parlant⁸⁷ ». Ce 14 avril, en 2007, nous marchions ensemble, sous un parapluie, mais ni le parapluie ni nos vestes ne nous protégeaient de la pluie et nos vêtements étaient trempés. Les chaussures remplies d'eau et l'humidité remontant de nos pantalons, nous avançons sur la route balayée par la pluie. Aussi désagréablement humide qu'ait été ce jour, il reste pour nous deux un moment important au cours duquel notre amitié s'est bâtie sur le partage d'une expérience exceptionnelle, inoubliable. Des recherches effectuées au sein des familles démontrent que le partage des moments émotionnellement forts fait que les personnes finissent par se ressembler (dans le registre émotionnel, ou

⁸⁶ Terme kinyarwanda pour nommer le blanc/les blancs (*umusungu/abasungu*)

⁸⁷ Conversation au Centre Bethanie, à Kibuye, 2006.

même physiquement). Il s'agit donc d'un soi, d'un être-dans-le-monde, construit à travers des événements et des émotions qui sont liées à de telles situations.

Le district avait fait des travaux d'aménagement de la route pour accueillir les 4 x 4 des autorités qui venaient de Kigali, mais rien ne semblait empêcher la pluie de former de larges rubans d'eau, dans lesquels nous devions avancer tant bien que mal.

Sur la hauteur de la colline, nous avons attendu le début de la cérémonie, qui avait été retardée à cause de la pluie et de l'arrivée tardive des gens. Dansira, de nouveau présente, m'a prise à part, me conduisant sur le versant de la colline d'où l'on embrasse le lac Kivu. Avec un geste solennel, elle m'a donné une enveloppe en papier brun. Pierre était avec nous pour me traduire ses paroles : avec un sourire lumineux, elle m'a fait savoir que, depuis la veille, elle avait réfléchi à ce qu'elle pourrait bien m'offrir. Émue, j'ai pris l'enveloppe, qui contenait des œufs frais, et les saisissant, j'ai constaté qu'ils étaient encore chauds. Sous cette pluie d'avril, j'ai répondu à Dansira : « Donc ce matin, tu avais déjà pensé à moi ? » Et Pierre de traduire sa réponse : « Oui, pas seulement ce matin, mais tous les jours, toutes les nuits. »

Dans les rencontres faites à Nyamagumba, et avec Dansira en particulier, j'ai toujours considéré que la parole qui m'était adressée ainsi que la nourriture qui m'était offerte étaient des gestes de partage, un don précieux. La nourriture ne soulignait pas seulement l'affection, mais évoquait également la réciprocité – un appel à la réciprocité – et le partage. Autour de ces mots et de ces gestes se nouaient une histoire, l'« histoire » de notre rencontre, de notre amitié.

La cérémonie a finalement débuté vers midi avec un mot de bienvenue prononcé par le maître de cérémonie, Thomas Murenzi, directeur de la Santé en 2007⁸⁸. Les représentants des autorités nationales étaient assis sur des chaises, protégés de la pluie sous la tente en plastique rose.

⁸⁸ Aujourd'hui, il est le secrétaire exécutif du district.

Une grande partie de l'audience, notamment la population locale, est restée debout. Les parapluies faisaient une image colorée. Quelques hommes ont pris les cercueils sur les épaules pour les porter vers le mémorial et le groupe des personnes réunies sur la colline a été invité à les suivre pour procéder à l'inhumation.

L'enterrement était encadré religieusement par les prières de Vincent Hitimana, pasteur de l'Association des Églises de Pentecôte du Rwanda (ADEPR) à la paroisse Rugote, celles de Dominique Hitimana, le représentant de la Communauté méthodiste unie internationale (COUI), ainsi que par celle de Selemani Habinshuti, le représentant de l'islam.

2.4 Discours officiels et reconstruction nationale

Foucault (1971, p. 10, 11) nous apprend que « dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité ». Je suppose, moi, que la référence au sacré (au bien et au mal en terme religieux) est probablement l'une des forces les plus efficaces de contrôle, du discours comme de la pensée.

Selon Ralf Konersmann (2000, p. 78), Foucault cherche plus précisément à montrer « les stratifications et les sédiments du savoir, ses relations internes et sa forme⁸⁹ ».

Cette définition du discours nous invite en outre à comprendre et à interpréter les discours commémoratifs de l'intérieur, c'est-à-dire à mettre les thèmes énoncés par les représentants des Églises et les politiques en rapport avec des dynamiques de mise en mémoire du passé et avec le processus de reconstruction au sein de la société rwandaise.

⁸⁹ « die Schichtungen und Ablagerungen des Wissens, seiner internen Verhältnisse und seiner Form ».

Dans cette optique, j'analyse des figures discursives et symboliques, d'abord celles utilisées par les représentants des Églises, puis celles employées par le commandant Bertin Cyubahiro⁹⁰, dit Mukasa.

qui œuvrent au processus de reconstruction, exprimant le rapport au passé de même qu'elles donnent à voir des conceptions des relations sociales « ici et maintenant », l'un comme les autres constitutifs des formes de projection dans l'avenir⁹¹.

La mise en rapport des figures discursives utilisées dans le discours avec des réflexions philosophiques et anthropologiques sur les notions du mal, du sacré et de Dieu au Rwanda nous permet d'introduire une profondeur historique, tout en assumant que les notions du sacré sont retravaillées et reformulées au cours du temps.

2.4.1 Discours des représentants des Églises : penser le mal et l'autre

Le discours du pasteur de l'Association des Églises de la Pentecôte au Rwanda (ADEPR) associe le mal du génocide au démon, aux forces sataniques : « Seigneur Dieu, créateur du ciel et de la terre, prie-t-il, vous nous avez créés et nous sommes hommes, mais le démon nous a égarés loin de vous. Ces jours-ci, nous commémorons l'anniversaire du génocide des Tutsi exterminés dans ce pays à cause de Satan. »

Le recours à Satan implique que le mal est situé à l'extérieur de l'être humain, sa force destructrice est ainsi reléguée vers ce tiers, le démon ou autrement dit les forces sataniques⁹². Il se peut que la figure

⁹⁰ Bertin Cyubahiro était à ce moment-là à la tête du 25^e bataillon de la Force de défense rwandaise (FDR) (*umuyobozi w'ingabo za batayo ya 25*), présent dans le district de Rutsiro et dans certains secteurs du district de Karongi.

⁹¹ Les discours ont été prononcés en kinyarwanda. J'ai filmé la cérémonie et les discours ont été retranscrits par David Ruberwa Nzeyimana et traduits par Denis Gahigi.

⁹² Van't Spijker (1990, p. 19) écrit que les termes de *amashitani* ou *ibishitani* (des satans ou des choses sataniques) sont utilisés dans le contexte rwandais pour dénommer les esprits maléfiques et qu'il s'agit là d'une terminologie moderne, vraisemblablement marquée par le christianisme.

de Satan permette de penser encore l'être humain après les atrocités du génocide, de penser l'autre, le génocidaire, en tant que semblable. Mais cette logique religieuse, chrétienne, favorise une certaine déresponsabilisation des criminels. Dans la manière de penser le passé génocidaire et d'y faire face collectivement et individuellement, le transcendantal intervient une deuxième fois par rapport au pardon : « Nous vous prions aussi Seigneur Dieu pour les génocidaires, afin qu'ils se repentent pour mériter *votre* pardon. Tout cela, nous vous le demandons au nom de Jésus-Christ notre Seigneur », dit Vincent Hitimana. Le pardon n'est pas une affaire entre les êtres humains, mais il est orienté vers Dieu. Tenant compte du fait que Dieu n'avait plus servi en tant que référence pour guider les comportements des êtres humains (notamment pendant le génocide), on peut à juste titre se demander si Dieu est toujours bon, s'il constitue la bonne invocation, pour penser et reconstruire les relations sociales *après* les crimes.

La manière dont le mal et le mauvais ont été différenciés dans la pensée rwandaise peut éclaircir cette question. Le dialogue fictif⁹³ entre Kama et Gama dans *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être* d'Alexis Kagame (1966, p. 381) illustre cette différenciation. La conversation entre Kama et Gama se déroulait ainsi :

Kama : [...] Le mal et le bien concernent spécifiquement la connaissance et la volition-libre, tandis que le bon et le mauvais affectent en principe le côté *sensitif* de l'homme.

Gama : Or, posez la question au Rwandais : « Pouvez-vous épouser votre sœur, ou quelqu'autre jeune fille de votre famille ? » Il vous répondra : « Ntibishoboka⁹⁴, kirazira » = « Cela ne se trouve pas : c'est interdit ! »

⁹³ Kagame (1966, p. 7) choisit la méthode du dialogue, car « grâce à elle, en effet, une question posée détermine clairement le problème à résoudre, et provoque une réponse moins vague, plus précise ».

⁹⁴ Je cite les mots en kinyarwanda sans accents.

Insistez par une question subsidiaire : « Mbese kwiba, na byo birazira » = « Est-ce que voler est aussi interdit ? »

Il vous répondra : « Kwiba ni bibi, aliko ntibizira » = « Voler c'est mauvais, mais ce n'est pas interdit ! »

Et vous répliquerez : « Ubwo kwiba bitazira, noneho rero ni byiza » = « Puisque voler, ce n'est pas interdit : c'est donc bien ! »

Il répondra : « Oya ! ntibizira, aliko ni bibi, si byiza » = « Mais non ! ce n'est pas interdit, mais c'est mauvais, ce n'est pas bien ! »

Et il s'expliquera plus en détail : « Voler, c'est mauvais, parce que si on vous identifie, vous serez arrêté, puni, ou même torturé ; et vous devrez rembourser l'objet volé, auquel vous rajouterez les indemnités de règle ! »

Ce dialogue met en lumière le fait que le mal touche à des questions d'interdiction et de violations des normes sociales et que l'obligation de ne pas le commettre réside dans la crainte de la force punitive des ancêtres, voire du passé (en tant que référence collective) et de ses représentations dans un monde de l'au-delà (les esprits). Quant à l'acte mauvais, comme le vol, seule la peur des conséquences concrètes peut contribuer à y renoncer. On est donc amené à penser qu'une sanction transcendante souligne la dimension morale du crime, la constitue en tant que faute morale, mais lorsqu'elle ne s'accompagne pas d'un signe concret dans la vie des êtres humains, son efficacité est anéantie. Si je crois en Dieu en terme de crainte seulement, je ne suis pas amené à ajuster mon comportement social. Pour les crimes de génocide, le pardon du dieu peut éventuellement tranquilliser une mauvaise conscience, mais il ne contribue pas à la mise en œuvre d'une conscience retravaillée ou assainie dans la manière de vivre avec les personnes victimes du génocide.

Lorsque le bien n'est plus la force qui guide le comportement de l'être humain, ce n'est que la crainte des êtres humains et de la punition qu'ils sont susceptibles d'infliger qui encadrent les actions concrètes.

2.4.2 Le monde social, sagesse et intervention divine

Dans le discours du représentant de la Communauté méthodiste unie internationale nous trouvons un appel plus concret aux génocidaires : « Nous prions pour les génocidaires afin qu'ils réalisent la gravité de leurs crimes et s'amendent. » Cet appel implique que les génocidaires fassent leur travail de réflexion et de prise de conscience sur leur passé meurtrier. « Donnez-nous, Seigneur, la grâce de nous supporter les uns les autres afin de vivre en symbiose entre nous, Rwandais » complète le pasteur de l'Association des Églises de la Pentecôte au Rwanda, une vision de la vie dans le post-génocidaire qui inclut les difficultés et des tensions entre les uns et les autres, non sans maintenir la vision d'une vie en harmonie parfaite. En vue d'une reconstruction collective et de la responsabilité des hommes politiques, Selemani Habinshuti, le représentant de l'islam, lui, prie ainsi : « Au nom de Dieu miséricordieux, vous qui avez créé l'homme, daignez accorder une place digne aux victimes du génocide comme aux autres qui ont fait de bonnes actions. Donnez aux autorités de ce pays la sagesse et l'intelligence de bien diriger votre peuple. »

S'adaptant à l'occasion de la cérémonie d'inhumation et de la commémoration du génocide perpétré contre les Tutsi, pour ainsi dire ses victimes, Dominique Hitimana prononce la prière suivante : « Seigneur Dieu, à l'occasion de ce treizième anniversaire du génocide perpétré contre les Tutsi, daignez accorder la paix éternelle aux âmes des victimes du génocide et réserver un avenir meilleur aux rescapés. » Le discours de Vincent Hitimana s'aligne sur les deux autres prédicateurs en disant : « Nous vous prions Seigneur Dieu de ne plus permettre de pareilles horreurs et, alors que nous célébrons le treizième anniversaire de ce génocide, nous vous demandons de réserver un avenir meilleur aux rescapés qui sont démunis. Nous vous prions également d'éclairer les dirigeants du pays dans leurs conceptions bénéfiques pour le peuple. »

Face à cette atmosphère emplie de prières pour le monde social, politique et les morts dans l'au-delà, nous nous interrogeons sur le Dieu qui est imploré et sur la manière dont les êtres humains sont pensés.

Une lecture des textes philosophiques et anthropologiques nous apprend que dans la pensée rwandaise, Dieu est appréhendé en tant que force dynamique, principe de vie et de fécondité (Taylor, 1992, p. 27). Christopher Taylor (1992, p. 26) précise que l'image précoloniale d'*Imana* incorporait la force de vie dans la culture rwandaise. Marcel d'Hertfelt et André Coupez (1964) écrivent qu'il s'agit d'une qualité puissante, principale dynamique de vie et de fécondité, que les anciens du Rwanda cherchaient à s'approprier par des techniques rituelles. « The king was the one who mediated the process of *Imana's* descent. The royal rituals thus become the basis for reconstructing some of the workings of *Imana* in its various guises and avatars », complète Taylor (1992, p. 27), abordant la conception du roi dans son rôle de médiateur de Dieu dans le Rwanda préchristianisé. Dans cette compréhension du monde, Dieu n'est pas associé à l'idée de jugement ou de punition, mais lié aux idées de fertilité et de destin (Taylor, 1992, p. 27). Alexandre Kimenyi souligne à ce sujet la dimension transcendante-immanente de Dieu : « Although *Imana* spends the night in Rwanda and cares about everybody, he always appears to be remote. He doesn't interfere with people's lives and actions. He allows people to do whatever they want whether it is good or bad. Rwandans thus understand that they have to depend on themselves to improve their lives and to make their world a better place to live⁹⁵. »

À travers ces réflexions sur Dieu et le sacré, nous constatons, pour ce qui est des prières prononcées lors des cérémonies de commémoration, que, d'un côté, les prières pour la sagesse et l'intelligence des hommes politiques permettraient de gouverner « son » peuple sur terre alors que de l'autre, les prières en faveur des rescapés appellent à une intervention

⁹⁵ www.kimenyi.com/languagenamesreligiousbeliefs.php

divine. Autrement dit, les prières pour les hommes politiques accentuent leurs capacités (intelligence et sagesse) alors que les prières pour les rescapés du génocide maintiennent leur statut de victime, une position de réception passive en vue d'une meilleure place – dans le monde réel pour les rescapés, dans l'au-delà pour les morts. Dans cette optique des représentants des Églises, Dieu en tant que principe de vie n'est associé qu'aux capacités des hommes politiques, mais pas des survivants.

Le maître de cérémonie, Thomas Murenzi conclut ainsi : « Nous voudrions vous rappeler durant cette commémoration du génocide de Nyamagumba que nous y avons inhumé sept mille morts, auxquels s'ajoutent quatre-vingt-treize autres aujourd'hui. Ce nom de Nyamagumba est une appellation nouvelle, aux origines bien connues, comme vous l'entendez dans les témoignages ou lors des diverses interventions. À présent, nous pouvons procéder à l'inhumation. »

Entourés des gens protégés par leurs parapluies, des hommes faisaient descendre dans la tombe les cercueils contenant les restes des victimes des massacres du génocide. Ce moment solennel s'est accompagné d'un sourd bourdonnement de voix humaines, seule expression sonore des tourments ressentis devant cette perte incommensurable. De retour sur la place en contrebas de la fosse commune, les discours des hommes politiques, des militaires et des associatifs ont suivi. Un jeune homme a chanté le passé génocidaire pendant qu'un second, du nom de Martin, habitant de Nyamagumba, a exprimé son vécu à travers un poème.

La présence de Jean Sayinzoga, président de la Commission rwandaise de la démobilisation et de la réintégration (RDRC), et de Marie-Rose Mureshyankwano, députée au Parlement (depuis 2005) et invitée d'honneur, donnait à cette cérémonie⁹⁶ une reconnaissance nationale au-delà de son contexte local et rural.

⁹⁶ En présence de Jean Sayinzoga ; le commandant Bertin Cyubahiro, dit Mukasa; Odette Mukantabana, chargée des affaires sociales du district de Rutsiro ; Jean-Damascene Nsanjimbura, adjoint au maire ; Marie-Rose Mureshyankwano,

2.4.3 Discours du commandant Mukasa – les figures de Dieu, l'exil et les exploits des *inkotanyi*

Cyubahiro ouvre son discours avec une réflexion sur ce que les Tutsi, menacés de mort pendant le génocide, pensaient de Dieu : « Raconter le malheur des Tutsi, on n'en finirait pas. Lorsque les Hutu massacraient les Tutsi, ils disaient que le Dieu de ces derniers était mort et il est arrivé un moment où les Tutsi eux-mêmes se demandaient si leur Dieu existait réellement, s'il n'existait pas uniquement pour les Hutu et non pour tout le monde. »

Nous avons ici une interrogation sur l'absence-présence de Dieu pendant le génocide. Dans le discours de Cyubahiro, la figure de Dieu apparaît à trois reprises. Elle est significative dans le sens où elle reflète les thèmes principaux de son discours, c'est-à-dire le droit à la vie et le droit à la citoyenneté ainsi que l'expérience des exilés et leur retour armé au Rwanda.

J'introduis ici un proverbe souvent cité au sujet de Dieu pour souligner et développer mon argument autour de la signification de Dieu dans le discours de Cyubahiro. Ce proverbe dit : « *Imana*⁹⁷ *yiriwa ahanda igataha Rwanda* », ce qui signifie « *Imana* [Dieu] passe sa journée ailleurs, mais la nuit dans l'Ururwanda » (Coupez et Kamanzi, 1962, p. 195).

Selon Anthère Nzabatsinda, (Professeur associé de français, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee), ce proverbe illustre trois figures principales. Premièrement, la figure de la divinité immanente, qui est appelée *Imana* ; deuxièmement, des relations hostiles et hautaines avec le monde extérieur ; et, troisièmement, l'idée d'une nation privilégiée du nom de Rwanda (1997, p. 98-111). Ce rapport avec le monde extérieur

députée, membre du Conseil consultatif du district de Rutsiro et coordinatrice du Conseil national des femmes dans le district de Rutsiro ; Ndamyeyezu Fidele, chargé du Fonds d'Assistance au Rescapé du Génocide (FARG) ; Anastase Uwobibabaje, président d'Ibuka pour le district ; Fulgence Kasavuba Kanimba, président d'Ibuka pour le secteur.

⁹⁷ Par souci d'uniformité, j'écris Tutsi, *imana* toujours de la même manière, sans accents ou s.

s'accompagne d'une forme d'isolement et l'auteur souligne que la forme traditionnelle d'habitat *urugo* du Rwanda reflète ce que René Lemarchand et d'autres avaient introduit sous la notion d'« isolement splendide » en tant qu'épistémê du Rwanda.

L'interprétation d'Alexis Kagame précise ce rapport à l'étranger, exprimé dans le proverbe. « À l'instar d'un propriétaire qui passe la journée à visiter les champs et ses troupeaux », écrit le philosophe rwandais « Dieu est représenté parcourant les pays étrangers et y réglant les affaires courantes, puis rentrant le soir dans son foyer, pour y mener la vie intime au milieu de ses enfants, de ses préférés » (1966, p. 334).

Le récit n° 9 (*igitekerezo cya cyenda*) proposé par le conteur rwandais C. Gakanîsha⁹⁸, traduit et publié par André Coupez et Thomas Kamanzi (1962, p. 189-195), met en valeur une dimension territoriale de la conception d'Imana. Le terme d'Imana est ici utilisé pour désigner les animaux ou des arbres dans des cérémonies de divination. Le taurillon ou d'autres objets sacrifiés portent ce nom, « par dérivation, en tant que “mémoriaux” des augures obtenus de Dieu par leur intermédiaire », précise Kagame (1966, p. 335).

Le récit n° 9 décrit le parcours du taurillon qui avait été amené à la capitale pour servir d'animal augural pour le roi. Ce dernier donne de sa salive⁹⁹ et une fois le taurillon sacrifié au moyen des coutelas, le devin Runukamisyho annonce après examen que les présages sont excellents. En outre, le roi, comme c'est la coutume, porte sur lui des morceaux du cœur et des entrailles du taurillon. Pour les autres parties, il dit : « Ne les donnez pas à manger aux domestiques, envoyez les broches aux rois de l'étranger, notamment dans l'Uburundi, dans l'Ubunyabungo, dans l'Indorwa, et même chez Gahaya. » Il envoie les gens avec l'ordre « d'enterrer la viande de cette vache augurale près du gué, de façon à ce

⁹⁸ Ce conteur est né dans la province Induga en 1895, l'année où est décédé le roi Rwabugiri (Coupez et Kamanzi 1962, p. 6).

⁹⁹ La salive permet d'établir le contact magique avec les esprits (abazimu) par l'intermédiaire du devin qui l'administre à l'animal sacrifié.

qu'on conclue qu'*Imana* passe sa journée ailleurs, mais la nuit dans l'Urwanda » au cas où les terres étrangères auraient refusé la viande (Coupez et Kamanzi, 1962, p. 193).

De fait, la viande est refusée par les rois de l'étranger. Elle est alors déposée à la frontière du Rwanda avec les pays limitrophes pour illustrer que « *Imana yirirwa ahandi igataha Rwanda* » (Imana passe la journée ailleurs et vient dormir (chez lui) au Rwanda).

Ces réflexions autour du proverbe « *Imana yiriwa ahanda igataha Rwanda* » nous permettent de penser que Dieu – *Imana*¹⁰⁰ – n'est pas perçu seulement en termes de sacré, mais également en termes de territorialité, voire pour envisager le rapport au monde.

Dans ce sens, lorsque le commandant Mukasa demande « si Dieu existait réellement, s'il existait pour les Hutu uniquement ou pour tout le monde », il ne semble pas seulement parler de la situation désespérée des personnes pourchassées pendant le génocide. Si on tient compte de la thématique principale, – le parcours des exilés et leur retour armé –, la référence à Dieu peut également être lue comme une remise en question du droit à la vie, voire du droit d'être Rwandais ou de jouir du droit de vivre au Rwanda pour tout le monde, Hutu ou Tutsi.

La figure de Dieu apparaît une deuxième fois sous forme d'un appel au secours. « Encerclés, ils ont imploré le secours de Dieu », rapporte Cyubahiro, qui continue ainsi : « Ils ont attendu, mais en vain. Partout dans le pays, ils ont été envahis et ils appelaient Dieu à leur secours, mais on continuait à les massacrer impitoyablement, à les égorger comme les moutons à l'abattoir, à leur infliger une mort vraiment ignominieuse, et Dieu était absent pour les secourir. Les bébés pleuraient, tétant des cadavres, réclamant leurs mamans déjà mortes. Ceux qui

¹⁰⁰ En référence à R. P. Zuure, Pauwels traduit *Imana* avec « Celui qui demeure avec nous, qui vit avec nous ». Le mot *Imana* dérive du verbe *kuba-na* (être, habiter avec ou vivre ensemble). IN est préfixe de la troisième classe. Dans *In-bana*, le B devient M après N, et Ne se transforme en M, d'où *Immana* pour *Ibana* (Pauwels, 1957, p. 4-5).

avaient de l'argent payaient leurs bourreaux pour qu'ils leur épargnent une mort aussi ignominieuse que sauvage. »

Après la description de cette mort abominable infligée par les génocidaires, Cyubahiro conclut : « Dieu a fini par voler au secours des Tutsi et a montré aux Hutu qu'il n'était pas mort. » Cette intervention de Dieu n'apparaît pas seulement comme un geste de secours envers les victimes, mais elle peut également être interprétée en tant que « manifestation » à l'égard des Hutu. Autrement dit, Dieu représente ici le retour armé des *inkotanyi*, qui est mis en scène en tant qu'intervention d'ordre divin lors de la situation désespérée et fatalement mortelle du génocide.

Nous trouvons une troisième énonciation de Dieu dans le discours de Cyubahiro après une mise en parallèle entre les souffrances supportées par les exilés et celles des Tutsi de l'intérieur : « Les Tutsi qui vivaient en exil à l'étranger n'étaient pas plus heureux, car ils étaient privés de leur droit à la nationalité, sans protection de leurs personnes et de leurs biens. Toutefois les Tutsi de l'intérieur du pays étaient persécutés par leurs concitoyens. Ils ne jouissaient d'aucun droit. » Cette même juxtaposition apparaît encore plus loin : « Après de nombreuses années, les réfugiés de l'extérieur ne pouvaient toujours pas rentrer dans leur pays natal, les Tutsi de l'intérieur subissant des tortures et déplorant de nouveau des morts, sans interruption, à la vue et au su des Nations unies et des grandes puissances, qui restaient indifférentes et même complices », dit le commandant Mukasa. Il démontre ici son souci de prendre en compte le vécu des Tutsi de l'intérieur aussi bien que celui des exilés. À travers ce discours, le vécu des uns et des autres, leurs souffrances, s'inscrit dans la mémoire collective, officielle sur le passé du génocide. L'utilisation de la figure de Dieu illustre ce propos : « Mais le Dieu des Rwandais ou des Tutsi, bien que les Hutu aient prétendu qu'il était seulement le leur et ne défendait que leur cause, ce Dieu leur a montré qu'il est le Dieu de tous. » Il semble que Dieu représente ici l'instance d'unification ou d'égalité parmi les Rwandais, c'est-à-dire des Hutu *et*

des Tutsi, mais également des Tutsi de l'intérieur *et* de ceux de l'extérieur.

2.4.4 Les épreuves de l'exil et les exploits des *inkotanyi*

S'alignant sur le discours officiel concernant le génocide¹⁰¹, le représentant de l'armée situe temporellement le début du génocide en 1959 : « Le génocide des Tutsi a commencé en 1959 et il s'est poursuivi jusqu'à la "solution finale" de 1994. » Il continue en dessinant un paysage historique et social des discriminations et des violences subies par les Tutsi depuis 1959 : « En 1959, on a brûlé les maisons des Tutsi. On a tué des Tutsi, leur bétail a été abattu et mangé, un bon nombre d'autres ont pris le chemin de l'exil pour l'étranger¹⁰², d'autres encore furent condamnés à se confiner dans des camps de réfugiés à l'intérieur du pays, dans des régions infestées de mouches tsé-tsé. » Faire remonter le début du génocide (sous sa forme officiellement reconnue) à 1959 permet de montrer que le génocide en 1994 résulte d'un processus historique de longue date et de pointer la responsabilité des gouvernements de Kayibanda et Habyarimana dans sa genèse. « Sous le gouvernement de Kayibanda, ce fut la même chose. Le génocide s'est poursuivi même sous le gouvernement de Habyarimana, mais de façon beaucoup plus systématique, car il les a appauvris, les a privés de leurs droits fondamentaux et leur réservait une extermination totale au moment qui lui conviendrait le mieux », dit Cyubahiro.

Ce regard jeté sur le passé par le commandant Mukasa correspond à ce qu'Eltringham, dans son travail sur les narrations du génocide au sein

¹⁰¹ À propos des discours officiels, voir Eltringham (2004, et 2006, p. 78).

¹⁰² 1959 marque la fin de la monarchie tutsi par une intelligentsia hutu qui était soutenue par les autorités belges et des membres de l'Église catholique (Eltringham, 2006, p. 78). Alors que le Rwanda se trouve sous tutelle belge, le roi Mutara III Rudahigwa meurt dans des circonstances suspectes (Filip Reyntjens discute des différentes hypothèses, 1985). Voir également Kagabo et Karabayinga sur les causes de l'exil en 1959, (1995, p. 63, 66).

de l'élite du Rwanda, des représentants du gouvernement et des personnes exilées, identifie comme l'écriture officielle de l'histoire du génocide. Néanmoins, l'auteur conteste la validité d'une datation du début du génocide à 1959 en avançant que les parallèles entre les violences commises contre les Tutsi en 1963 et le génocide de 1994 sont plus pertinents¹⁰³ que la comparaison de ce dernier avec les événements de 1959¹⁰⁴. Eltringham reconnaît cependant le fait que des premières violences interethniques peuvent être situées en 1959 et accorde ainsi une certaine légitimité à la version officielle, mais il reproche aux autorités politiques actuelles de favoriser une mise en parallèle entre 1959 et 1994 afin d'en éviter une entre le Front Patriotique Rwandais (FPR), les membres du gouvernement actuel et les *Inyenzi*¹⁰⁵, notamment en ce qui concerne l'accusation de ne pas avoir tiré les leçons de 1963 (voire du fait que les attaques des Tutsi de l'extérieur provoquent des violences contre les Tutsi à l'intérieur).

Le discours de Cyubahiro met en valeur l'expérience des exilés et les événements de 1959 qui ont provoqué une première vague d'exil (Kagabo et Karabayinga, 1995, p. 63) pour leur attribuer ainsi un rôle important de mise en forme de la mémoire collective. On voit ainsi que l'interprétation officielle du passé – de la genèse du génocide – est in-

¹⁰³ Pour les parallèles entre 1963 et 1994, il mentionne (*op. cit.*, p. 84) par exemple la mise en place des groupes d'autodéfense. En outre, en 1963 aussi bien qu'en 1990, les intrusions armées des réfugiés tutsi ont été instrumentalisées par les responsables politiques au Rwanda pour massacrer des civils tutsi à l'intérieur du pays.

¹⁰⁴ Eltringham (2006, p. 84) avance les éléments qui distinguent 1959 de 1994 : le contexte de l'indépendance, la participation des autorités coloniales, des tueries de rétorsion et un niveau plus élevé de discriminations ciblés.

¹⁰⁵ Le terme d'*Inyenzi* était utilisé dans les années 1960 par des Tutsi au Burundi qui tentèrent un retour armé en 1963 et en 1965-1966 (Kagabo et Karabayinga, 1995, p. 68). L'appellation complète était *ingangurarugo ziyemeje kuba ingenzi*, le nom d'une des armées du *mwami* Rwabugiri (1860-1895). *Ingenzi* (courageux) était délibérément transformé en *Inyenzi*, le terme en kinyarwanda pour « cafard », Eltringham (2006, p. 85).

trinsèquement liée aux expériences individuelles, celles des vainqueurs majoritairement, celles des exilés dans notre cas.

En utilisant le « je » pour tracer le parcours des exilés, Cyubahiro parle au nom des réfugiés à l'extérieur : « Je me souviens, dit-il, qu'en 1982, durant notre exil en Ouganda, le gouvernement [de Milton] Obote a expulsé les réfugiés rwandais¹⁰⁶ et que nous sommes donc revenus au Rwanda, plus exactement à Kibondo, à Nasho et à Ngarama (Cynika). Arrivés là, au lieu de nous accueillir, on nous a repoussés, en brandissant le prétexte que nous étions Ougandais. »

Les expériences qui sont évoquées au cours du discours donnent à voir des moments traumatiques, dus en particulier au fait qu'on leur refuse le droit de vivre au Rwanda alors même qu'on les expulse de leur pays d'exil, l'Ouganda. À ces souffrances s'ajoutent les menaces de mort proférées à l'encontre des exilés qui se proclameraient Rwandais.

Bloqués dans le *no man's Land* (Kagabo et Karabayinga 1995, p. 76) entre le Rwanda et l'Ouganda, les réfugiés avaient reçu le soutien du CICR et du HCR et, officiellement, Habyarimana s'engageait à trouver une solution au sujet des réfugiés sans patrie. Cyubahiro soupçonne cette manœuvre de Habyarimana en vue de calmer l'opinion internationale de n'avoir été que pure hypocrisie, car « bien avant l'arrivée des délégations, le gouvernement Habyarimana nous enjoignit de ne jamais nous déclarer Rwandais, autrement nous serions tous mis à mort ». Sous cette menace de mort, les réfugiés se déclaraient alors de nationalité ougandaise.

Avec le démantèlement du soutien des organisations humanitaires, nous identifions un troisième moment traumatisant, voire un isolement, qui se manifeste clairement lorsque la protection attribuée par le CICR

¹⁰⁶ Les exilés rwandais en Ouganda furent pris pour cibles à l'occasion d'une lutte pour le pouvoir. Après la chute du dictateur Amin Dada, plusieurs dizaines de milliers de personnes ont été refoulées à la frontière sur ordre de Milton Obote, car celui-ci tentait de priver Yoweri Museveni de « sa base sociologique », qui était censée être constituée par les exilés rwandais, parmi d'autres (Kagabo et Karabayinga, 1995, p. 76).

et le HCR est sabotée par les autorités politiques, notamment par un ministre, Félicien Gatabazi. Cyubahiro se rappelle que « le délégué du HCR déclara haut et fort que nous jouissions du statut de réfugiés, qu'à ce titre personne n'avait le droit de nous expulser et qu'en outre le terrain que nous occupions était loué par l'UNHCR pour une durée de 400 ans. Il poursuivit son discours en disant : vous resterez ici jusqu'à la fin de la guerre en Ouganda, moment où vous y retournerez vous-mêmes. » Cyubahiro rapporte ce qui fut la réponse du ministre Gatabazi, qui, le saisissant par l'épaule, prit la parole en s'adressant aux réfugiés : « Cet homme ici est colonialiste. Si je le voulais, je lui donnerais vingt-quatre heures pour rentrer chez lui en Europe » et poursuivit en disant : « Là où l'oiseau traîne, il y laisse ses plumes, vous vous attirez le malheur. »

L'odyssée des réfugiés continuera alors : « Le lendemain, on nous chargea dans les camions et on nous débarqua à la frontière rwando-ougandaise. » Le commandant Mukasa conclut que « notre retour en Ouganda était comme un suicide car à ce moment-là, tous ceux qui étaient âgés d'au moins treize ans se firent incorporer dans l'armée de Museveni, préférant mourir sur le champ de bataille plutôt qu'avec nos parents ».

Dans *Réfugiés, de l'exil au retour armé*, José Kagabo et Théo Karabayinga (1995) argumentent que le problème des réfugiés a été négligé par le gouvernement rwandais, aussi bien que par la communauté internationale. Le premier s'est montré incapable de trouver une solution appropriée et contribuait ainsi à une politisation des communautés dans les pays limitrophes (Ouganda, Burundi, Zaïre), voire à une mobilisation en faveur d'un retour armé des groupes de réfugiés. Le discours de Cyubahiro retrace ainsi ce qui semble devenir le seul chemin à prendre : le retour armé au Rwanda.

Un important exploit militaire se dessine sur la terre étrangère : « Dieu aidant, nous prîmes l'Ouganda. Effectivement, c'est nous qui avons repris l'Ouganda en 1986 et Museveni lui-même le sait. » Le rêve

de rentrer au pays pouvait alors prendre forme : « Dès lors, certains d'entre nous songèrent au rapatriement bon gré mal gré. La guerre en vue de la libération fut déclenchée en 1990 sans tenir compte de rapports de forces avec le Rwanda. »

Cyubahiro met en avant l'argument suivant : ils étaient portés par un objectif respectable, malgré et contre une propagande discriminatoire, diffamatoire. « En 1992, nous avons investi la ville de Ruhengeri et libéré tous les prisonniers que nous pûmes, les emmenant avec nous pour prouver notre force de frappe, puisque ces derniers étaient des prisonniers politiques hutu. Nous voulions montrer que notre objectif n'était pas la ségrégation ethnique comme le propageait Habyarimana aux abois en déclarant que ce n'était pas l'Ouganda qui attaquait le Rwanda mais bien les hideux *Inyenzi* semblables aux singes et aux serpents. » Les représentants du FPR-*inkotanyi*¹⁰⁷ entraient en négociation avec le gouvernement de Habyarimana et « nous marquâmes notre accord parce que notre objectif était uniquement de montrer notre volonté de rentrer au pays pour jouir des mêmes droits que nos concitoyens ».

Les discours décrivent les nombreux obstacles auxquels les combattants faisaient face : « Nous nous heurtâmes à des difficultés énormes au cours de ce combat. De prime abord, notre chef de file, Fred Gisa Rwigema, trouva la mort, ainsi que ses adjoints. » Kagame reviendra des États-Unis pour rejoindre le combat armé. Avec le dos au mur, pour utiliser l'image de Jean-Paul Sartre, ou les pieds sans patrie pour souligner le vécu des exilés sans chez soi ou loin de chez soi, le choix entre l'inaction et le combat se fait au nom de l'honneur : « Pour nous, il valait mieux mourir sur le champ de bataille que de nous laisser couper la tête passivement », dit le commandant Mukasa.

« À ce moment, les Tutsi ont été éprouvés à l'instar de Jésus-Christ sur la Croix. » La référence à Jésus-Christ et ses souffrances contribuent

¹⁰⁷ À partir de 1990, les membres du FPR s'appelaient eux-mêmes *Inkotanyi* (« les guerriers qui se battent vaillamment »). Ce terme se réfère à un groupe guerrier du *mwami* Rwabugiri (Eltringham, 2006, p. 85).

ici à la construction d'une légitimation quasi religieuse, intangible du Front patriotique rwandais. « Mais tout cela ne nous démoralisait pas outre mesure, car il fallait à tout prix nous libérer au lieu de tendre le cou aux coupeurs de têtes », et il clôtura la mise en discours du passé avec « voilà les exploits des *inkotanyi* que vous ne devez jamais oublier. »

La fin du discours évoque la période actuelle. « Je vous dis la vérité, déclare-t-il avec force. Il n'y aura jamais d'autre génocide au Rwanda, car l'État qui a arrêté le premier est toujours là pour empêcher un nouveau [génocide] éventuel. » En s'adressant aux rescapés, Cyubahiro dit : « Vous, rescapés, bien que vous ayez perdu les vôtres, soyez tranquilles, car, au moins, maintenant, vous avez votre pays comme les autres Rwandais et la garde nationale est là ; quand bien même nous serions attaqués par des puissances étrangères, notre résistance ne faillirait pas. » Ces paroles s'apparentent à un geste de consolation musclé pour ceux qui souffrent d'avoir perdu tant des leurs.

Pendant que les discours abordaient des thèmes de politique nationale ou évoquaient la situation des rescapés dans le district dans son témoignage, Marthe est revenue sur les événements qui se sont déroulés sur la colline de Nyamagumba pendant le mois d'avril et les jours suivants. L'analyse du témoignage montre le rapport de Marthe au temps, ainsi que le rapport entre soi et l'autre dans les moments de violence passés comme dans sa vie d'aujourd'hui. Cette survivante de Nyamagumba témoigne avec pertinence de la destruction individuelle et collective provoquée par le génocide.

2.5 Marthe – Témoigner de la destruction et dire son « être-dans-le-monde »



Cérémonie d'inhumation de victimes du génocide, Kinunu, août 2007

Le témoignage de Marthe relève d'une oscillation entre le niveau intime – les violences qu'elle a subies dans son corps comme dans son être profond au cours de son existence – et le contexte socioculturel et temporel. J'analyse sa parole en fonction des critères sociopolitiques et socioculturels afin de décrypter la profondeur sociale et historique de la douleur. Pour la personne souffrante, il s'agit d'une douleur que je considère comme absolue dans le sens où elle touche à tous les aspects de l'individu et de son être social, qui sont intrinsèquement liés.

Victoria Sanford (2009, p. 50) précise que « *testimony* is used to mean the narration of one's memories of a significant and traumatic event or events ». En écoutant le témoignage de Marthe, on se rend compte que non seulement les événements traumatiques s'étalent sur la durée du génocide, mais aussi ils se manifestent dans le temps actuel, notamment lorsque les blessures du passé se rouvrent suite à des paroles

violentes. Tenant compte du fait que ce témoignage ne *parle* pas seulement du vécu dans le passé, mais révèle des perceptions par rapport à l'être-dans-le-monde actuel, Dominick LaCapra (2001, p. 86-87) écrit : « Testimony provides something other than purely documentary knowledge. Testimonies are significant in the attempt to understand experience and its aftermath, including the role of memory and its lapses, in coming to terms with—or denying or repressing—the past. » Dans cette optique, je considère que le témoignage nous parle bel et bien du passé et de l'être-dans-le-monde d'aujourd'hui, nous renvoie au monde intérieur relationnel et émotionnel qu'ainsi qu'aux mécanismes de mise en mémoire individuelle et à leur rapport au contexte socioculturel. Le témoignage est significatif pour comprendre l'individu et la collectivité dont il fait partie. Il est révélateur d'une vérité sur la vie *après* et *avec* le génocide.

Sous le parapluie tenu par une amie, Marthe a commencé son témoignage ainsi : « Je m'appelle Marthe Nyirahabimana et je suis née dans la cellule de Gitarama du secteur de Kibingo¹⁰⁸, qui fait face à cette cellule où nous nous trouvons présentement. »

« *Nitwa Nyirahabimana Marthe nkaba naravukiye mucyahoze ari cellule Gitarama, secteur Kibingo ibangikanye n'aka Kagari turimo.* »

Marthe se présente par son nom et son lieu d'origine pour revenir ensuite sur ce qu'elle a vécu à partir du lendemain du 7 avril 1994, jour où l'avion du président Juvénal Habyarimana a été abattu.

2.5.1 Temporalité : déracinement sociotemporel

Dans un premier temps, j'analyse le témoignage de Marthe à travers des conceptions socioculturelles du Rwanda – des notions du temps et du corps collectif – afin de comprendre la portée de la destruction dans sa logique locale.

¹⁰⁸ Kibingo se trouve dans la commune de Mabanza.

Son témoignage montre de quelle manière des perceptions du temps sont associées aux relations sociales dans un moment précis.

Marthe se remémore que des amis, voisins de l'*interahamwe* Munyaneza, sont venus chez ses parents pour les mettre en garde contre une violence sans précédent qui allait être menée contre les Tutsi. Elle cite ses parents espérant encore en un lendemain : « Ne voulant pas prendre les choses aussi au tragique, nos parents nous dirent ceci : “Il y a toujours eu des attaques contre les Tutsi, nous nous cachions, on pillait nos biens, on brûlait nos maisons, on abattait notre bétail et nos plantes et ça passait. Après l’ouragan, nous recommencions une nouvelle vie.” »

« *Habyarimana yaraye apfuye ku itariki ya 7 twari iwacu mu rugo, hamwe n’inshuti zacu, abaturanyi b’uwitwa Munyaneza utuye hafi ya kiriya gishuri baza bihutira kutuburira ko hali igitero gikaze kitari cyabaho cyili imbere. Twari dufite abantu b’inshuti baraza baratubwira bati ibintu byakomeye ntacyo twakora murebe ukuntu byagenda. Ababyeyi bacu bati ibintu by’intambara birasanzwe cyera abantu barateraga bakiba bagasahura, tugahunga byarangira tukagaruka tukubaka ibiraro mu byacu. »*

Les parents de Marthe se référaient aux violences auxquelles les Tutsi avaient été confrontés au cours des années précédentes¹⁰⁹. Cette référence à des massacres perpétrés va de pair avec une projection dans l’avenir. C’est-à-dire qu’un temps *après* la destruction est imaginé ; qu’un nouveau départ est possible. Il semble que face à une réalité inévi-

¹⁰⁹ Kimonyo écrit que pour la préfecture de Kibuye il y avait eu en 1959 et en 1973 une campagne d’incendie de maisons et en outre des vols de vaches par des bandes de pillards sur les communes de Mabanza et Gitesi. Kibuye était une des rares régions où les violences contre les Tutsi débordaient les centres urbains et scolaires pour atteindre les collines et Kimonyo constate (laconiquement) que « ces événements n’ont pas duré et n’ont pas eu de répercussion importante sur la cohabitation entre Hutu et Tutsi [...]. Les Tutsi de la commune de Gitesi et de la commune de Gishyita se sont réfugiés dans les montagnes puis sont rentrés chez eux quelques jours plus tard. Souvent les Hutu qui avaient brûlé leurs maisons les ont aidés à les reconstruire. » (2008, p. 366-367.)

table et cruelle, l'être se maintienne dans le monde à travers une conception temporelle de soi qui dépasse les limites strictes de l'événement.

Au fur et à mesure que la destruction (mentale et humaine) par le génocide se déploie, l'espoir et la croyance en une possible survie s'anéantissent pourtant autour de Marthe. Lorsqu'elle finit par retrouver sa mère au cours des événements, celle-ci semble confirmer que leur destin est scellé. Marthe se souvient qu'elle est arrivée auprès de sa mère, « assise avec tous ses autres enfants éventrés, entrailles à l'air suite à un jet de grenade. Ma tante paternelle était avec eux, le tibia cassé. Alors maman me dit : "Assieds-toi et mourrons. Ne fuis plus comme la dernière fois. Ne fuis plus puisque tu ne trouveras de refuge chez personne, pas même chez tes tantes. Car tous les tiens sont ici." ».

« *Ndagenda mpageze, nsanga Mama aricaye n'abana be bose, bamuteye gerenade ibyo munda byose byasohotse na masenge wari ikiragi bameze kumusatura umurundi, noneho mama ati : Icara hano dupfe ntiwongere kwiruka nk'ubushize. Ntiwongere kwiruka dore nta nyogosenge usanga abantu bose turi hano.* »

Devant l'impossibilité de trouver un refuge chez un membre de la famille, la mort prend un caractère inéluctable. En référence à l'idée que le temps d'un individu n'est pas compris comme le temps d'une vie seulement, mais comme temps collectif, ce passage peut être lu de la manière suivante¹¹⁰. Avec la perte de l'ancrage social, ici de la famille, la destruction de l'individu s'effectue par l'effacement du temps collectif – celui de la famille qui constitue l'enracinement temporel et social

¹¹⁰ Pour le Rwanda, Paul Del Perugia (1978) éclaire la notion du temps collectif dans son ouvrage *Les derniers rois mages*. L'auteur développe l'idée que la succession des règnes des rois mages est rythmée par quatre temps qui constituent chacun une entité qui dépasse la vie d'un individu : « Au niveau où ils agissaient, les rois mages observaient évidemment la mélodie d'un temps politique dans lequel un seul règne ne représente que la petite fraction d'une symphonie beaucoup plus vaste. » (p. 252.) La nature cyclique du temps politique va de pair avec celle du temps collectif. « Ce temps de collectivité à une durée convenable aux œuvres individuelles étalées sur plusieurs générations. Tel plante un arbre qui n'en goûtera jamais les ombrages », écrit l'auteur (p. 253).

primaire de l'individu. Le soi semble ainsi anéanti par la destruction de son enracinement social, familial, et la projection dans l'avenir perd toute consistance.

Avec le philosophe Alexis Kagame, l'être-dans-le-monde de l'individu peut être conçu comme partie d'un corps collectif. Dans *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, l'auteur (1966, p. 158) écrit que « les Rwandais n'ont jamais eu l'idée de l'univers en tant que tel », mais que l'univers est composé par les êtres à leur portée.

Dans son témoignage, Marthe se rappelle la destruction du « nous » des victimes, regroupées sur la colline. Pendant cinq jours, les gens de Nyamagumba ont résisté aux attaques et aux lancers de grenades. Ce qui est maintenant l'accès au mémorial du génocide était défendu par des jeunes vigoureux supposés contenir les fonceurs qui lançaient des grenades. « Nous recommencions à nous battre, nous lancions des pierres, lorsqu'ils lançaient des grenades, nous nous couchions à plat ventre, dit Marthe. Parmi tous ces attaquants, les tueurs avaient des armes que nous ne connaissions pas. Les plus âgés nous disaient de quoi il s'agit. En outre, parmi les attaquants, il y avait des Twa. Ces derniers avaient des abeilles pour qu'elles piquent ceux parmi nous, qui voudraient s'enfuir ».

« Turongera turarwana, dutera amabuye, turatera batera grenade tukaryama. Muri ibyo bitero byose abicanyi bari bafite n'ibikoresho tutari tuzi, abakuze nibo batubwiraga ibyo aribyo. Mu bitero kandi hari harimo abatwa. Abatwa bari bafite inzuki kugirango abaza kwiruka baze kuzibatangisha zibarye zibabuze kugenda ».

Face à ce monde de violence déchaînée, la référence à un destin partagé par toutes les victimes fait office d'encouragement mais confirme en même temps la situation désespérée des résistants présents sur la colline. Comme le note Marthe : « Ceux qui étaient en ma compagnie faisaient tout pour me reconforter me disant : "Prends ton courage à deux mains, nous partageons le même sort." »

« *Abo twari kumwe bakomeza kumfatafata bati : “Ihangane¹¹¹ niko bigenda twese turategereje.”* »

Ce « nous » est le nous des victimes qui ne cessaient de tomber : « ceux dont les têtes étaient fendues, ceux dont les poitrines étaient broyées. Nous étions à bout de forces, d’autant plus affamés et déshydratés que nous étions privés de tout. Nous étions couverts de blessures et de sang sur tout le corps. Nous les survivants, nous commençâmes à penser que nous étions aussi morts, alors très fatigués », se rappelle Marthe.

« *Abo basatuye umutwe, abashawanyaguritse mu gatuza abo bagize gute. Umuntu yaburaga amazi yo kunywa, inzara, inyota, amaraso y’abantu k’umubiri wose, nta mazi twabonaga n’ibisheke byacu nta muntu bemereraga ko ajya kubica bari mu kabande! Twagezeho aho abari basigaye dutangira kumva ko natwe twapfuye twananiwe noneho.* »

On peut considérer qu’à chaque fois qu’un individu meurt à côté de Marthe, une partie de ce « nous » – des personnes regroupées sur la colline – perd de sa force constitutive. Partant de l’idée que l’être est un être faisant partie d’un ensemble – d’un corps collectif –, Marthe est détruite avec chaque personne massacrée, anéantie autour d’elle. Son existence se voit confrontée à la destruction de son enracinement socio-corporel.

Au cours de sa fuite, à la recherche d’un soutien ou simplement d’eau potable, Marthe rencontre des anciens amis hutu de son père, comme elle le précise.

Elle se rappelle que la première famille à laquelle elle s’adresse la reçoit avec cet étonnement morbide de la voir encore en vie : « Je suis descendue et j’ai franchi ce ruisseau qu’on appelle Kazagi en me rendant chez l’ancien voisin de mon père. Arrivée chez lui, j’ai appelé et ils ont

¹¹¹ Nsabiyeze (2009, p. 14) écrit par rapport à ce terme de *ihangane* : « Les Rwandais se disent souvent “*ihangane*” – sois courageux, ou tiens le coup – pour ne pas être traité de lâches, dans des situations traumatiques notamment. »

crié tout haut : “Cette épave n’est-elle pas un revenant ; tous les siens sont exterminés. Comment peut-elle être encore en vie ? Quelle personne vivante peut venir de Gitwa ?” »

« *Naramanutse, nambuka uriya mugezi witwa Kazagi, njya ku rugo rw’umuntu wari uturanye na data. Mpageze ndahamagara bati : “Ariko kariya kantu si Akagambwa, abantu bose bapfuye ko karacyariho ! Umuntu wava hariya mu Gitwa ni uwahe ?”* »

Lors de cette rencontre, Marthe constate laconiquement que les anciens amis de son père ne l’ont certes pas reçue, mais pas tuée non plus.

Dans une seconde famille, elle est complètement ignorée : « Je me suis adressée à une autre famille, où mon père avait un filleul. J’ai appelé, mais ils n’ont pas voulu me répondre alors qu’ils causaient entre eux. Ils se sont contentés de se taire. »

« *Njya ku rundi rugo naho iwacu bari barahabyaye umwana muri batisimu, mpamagaye barimo kuvuga, nti hagira unyitaba.* »

Le fait que son père ait été le parrain d’un de leurs enfants semble appartenir à un passé indéfini, aussi lointain que lorsque les Rwandais disent « dans le temps » pour renvoyer à ce qui se faisait « avant », c’est-à-dire avant que le monde change. Cette famille se tait au moment où une jeune appelle au secours. Ce silence ne trahit pas seulement la relation de voisinage qui s’était établie au fil des ans, mais la famille se trahit elle-même par ce silence coupable.

« Déçue », selon le terme utilisé par Marthe comme pour atténuer la cruauté pourtant subie, elle va s’adresser à une troisième famille :

« Je me suis adressée encore à une troisième famille, ancienne amie de la mienne, afin de leur demander de l’eau à boire, rien de plus, et la réponse fut celle-ci : “Sauve-toi au plus vite de peur que tu ne causes notre mort avec la tienne.” »

« *Ubwo ndahahagarara mbuze uko ngira ndongera njya ahandi n’aho twari inshuti nti : “ni mumbabarire mumpe amazi yo kunywa ntacyindi mbasaba.” Ubwo bati : “igendere batatwicana nawe.”* »

Pris eux-mêmes dans les filets de l'idéologie du génocide, cette famille voit Marthe comme une personne qui porte la mort à tel point que la peur qui les submerge vient bloquer toute possibilité d'un geste d'humanité.

Ce refus de lui venir en aide est aggravé par le fait que, dans l'esprit des voisins et amis, elle est constamment associée à la mort – on la pense morte et on la souhaite morte. Être ainsi rejetée et abandonnée de tout le monde équivaut aussi à la perte du monde.

Lorsque Marthe se souvient que son père avait été parrain d'un enfant du voisinage, mais constate que la famille de cet enfant nie l'existence de cette relation, il devient évident que, pour elle, c'est son passé qui est violé et trahi dans le même geste. La fracture de vie se manifeste ici comme une rupture et un déracinement sociotemporel de l'individu : le temps d'avant n'est plus un repère fiable pour se comprendre soi-même et perd sa signification comme référence pour penser et agir dans le monde social.

2.5.2 Performativité destructrice des mots et des gestes

Judith Butler exprime cette pensée pertinente que les mots nous blessent car nous sommes construits par des pratiques discursives. Je considère que cette idée permet de comprendre la force destructrice du génocide qui se déploie dans les conversations – cruelles, barbares – que Marthe mène avec des génocidaires d'hier jusque dans la proximité et l'intimité du voisinage.

Marthe rapporte des paroles échangées avec un ancien voisin, du nom de Semasaka.

« Il me dit :

“Je vous connais très bien. Je vais vous priver de la vie.”

Et moi, je lui ai répondu : “Même toi ! Pourquoi ne pas réserver cette macabre besogne à d'autres que toi puisqu'ils pullulent partout ?”

Et lui de rétorquer : “Je dois vous tuer car vous n’avez aucune chance de survie. Du reste, je ne veux pas accorder cette joie à d’autres tueurs auxquels vous ne pourriez pas échapper. Sachez d’ailleurs que le cadavre de l’épouse de votre oncle maternel gît avec ceux de ses enfants à l’école sur la route !”

Poursuivant son discours, il nous dit : “Laissez-moi vous tuer sinon, ça serait m’ôter un réel bonheur !” »

« *Ubwo Semasaka yarahadusanze n’uwo mugore ati : “Ndabazi ngiye kubica.”* »

Ndamubwira nti : “Nawe koko ! Ubwo wandetse ukandekera abandi ko banyica ? ”

Ati : “Ndabica kuko ntakundi kubaho kwanyu n’ubundi babatanga kandi n’umugore wa so wanyu agaramye hariya k’umuhanda ku mashuri n’abana be.”

Arakomeza agira ati : “Ko munteye umwaku mwaretse nkabica.” »

En référence à Régine Waintrater (2005, p. 41-60), nous pouvons penser que la reprise précise du dialogue avec le voisin peut être lue comme un signe/une preuve de l’acuité du traumatisme. L’expérience traumatique semble se refuser au processus de reformulation et d’inscription de l’expérience vécue dans le temps et les contextes sociaux actuels. Alors que les mémoires des expériences quotidiennes sont toujours reconstruites, les mémoires traumatiques sont souvent fidèles aux détails, comme l’écrit déjà Pierre Janet en 1928 (Climo et Cattell, 2002, p. 14). La reprise des dialogues dans le témoignage de Marthe nous parle de la vie d’aujourd’hui – d’un esprit hanté par le passé autour des mots et sensations que les souvenirs des tueurs évoquent dans l’être. En même temps, cette exactitude hallucinante montre que la joie perverse du voisin *découpe mentalement* la vie – la manière d’être-dans-le-monde de la jeune femme.

Ce que j’appelle la « performativité destructrice » des mots s’affirme davantage au moment où Marthe évoque les cris triomphants des

hommes et des femmes devenus tueurs. Dans son témoignage, elle se rappelle qu'elle entendait « des troupes d'assaillants rassemblées là-haut chez Froduard, chez Nathal¹¹², partout. Ils étaient à Gitagata et au-delà. Criant tous ensemble à tue-tête : "Nous avons triomphé." C'est alors que je suis montée et à chaque étape je voyais des bivouacs et entendais chanter : "Le monde entier et tout ce qu'il contient appartiennent aux Hutu." Je réalisais qu'il n'y avait point d'issue pour moi. Arrivée plus loin, je me suis dit : "Les tueurs chantent qu'il n'y a plus de survivants tutsi, car Dieu, leur créateur, les leur a livrés". Et je crois que c'est vrai car je manque même d'eau à boire. »

« *Uburyo nagiyeye kumva numva ibitero byari hejuru yo kwa Foroduwari, kwa Natali bari hose, bari hariya mu Gitagata na hariya kakurya hose (atunga urutoki), bese basakuriza rimwe ngo hee... "Turatsinze !"* (Abagore bavuze impundu).

Ubwo narazamutse, uko njyenda nkabona hirya no hino baracanye, baririmba bati : "isi n'ibiyirimo byose ni iby'abahutu." Nkabona ariko nta nzira mfite, nkabona aho nanyura hose huzuye ibitero.

Ubwo ndakomeza ngeze imbere nti : "koko ibitero byaririmbaga ko abatutsi bapfuye bashize ko kandi Imana yabo yabakuyeho ibiganza," none koko bigenze uko, mbuze amazi yo kunywa koko. »

La « performativité destructrice » des mots se déploie dans un langage nourri par l'idéologie du génocide. Ces mots agissent pour Marthe sur la perception de son existence et du monde autour d'elle de sorte que le manque d'eau semble confirmer le caractère désespéré de sa situation. Le manque d'eau, c'est-à-dire la privation d'un élément essentiel à la vie, est interprétée comme une preuve du non-droit à la vie. La destruction de l'être se manifeste alors comme la perte de la foi dans la vie.

Au-delà des mots destructeurs, Marthe évoque des images des tueurs qui tourmentent l'être souffrant. Elle se rappelle l'attaque écrasante sur Nyamagumba qui a eu lieu le 13 avril 1994 :

¹¹² Nathal Seruntaga a été tué pendant le génocide.

« Le 13 avril 1994, énormément d'attaquants sont arrivés, certains blanchis au kaolin, si bien qu'on ne pouvait les distinguer à distance. L'attaque commença à neuf heures du matin pour s'arrêter à midi. Comme moyen de défense, nous ne disposions que de pierres, contre des assaillants armés de machettes, de hachettes, et comme boucliers de portes, de chaises et de tables. Nous étions encerclés d'un essaim de tueurs qui donnait l'image d'une marée blanche. Les envahisseurs se relayaient, groupe après groupe, et nous, nous luttions sans répit. Jusque-là, ils ne disposaient pas de fusils, mais de grenades, qu'ils nous lançaient, et nous parions les coups en nous couchant à plat ventre, mais les coups ne rataient pas toutes leurs cibles. Ainsi les parades s'accompagnaient du ramassage des victimes que nous entassions dans une salle de classe, où se blottissaient ceux qui n'avaient pas la force de lutter à coups de pierres, tels les enfants, les vieilles qui n'avaient plus de forces, des vieux. »

« Ku itariki 13 haza ibitero byinshi byari bitarabaho bamwe bisize ingwa kuburyo utari guturuka hirya ngo umenye abo ari-bo. Baraje mu ma saa tatu bafata inzugi intebe ibibonetse byose, ameza, amabuye yacu ariko tuyatera hari ibitero imbere yacu n'inyuma yacu hari ibindi bitero ubwo twarateraga dutera abantu bafite intebe, inzugi, bagatega ameza n'inzugi. Twararwanye bamwe bakikura hakaza abandi kuko bari benshi twararwanye kugeza mu saa sita icyo gihe ntambunda bari bafite usibye grenade bateraga tukaryama, uwo ihitanye tugaterura tukajyana mu gishuri cyari ahangaha hari abana benshi badashoboye gutera amabuye, abakecuru badafite ingufu, abasaza. »

À l'instar des travaux d'anthropologie, ce passage de son témoignage permet une lecture culturelle. Le kaolin blanc appliqué sur le corps des assassins renvoie à une pratique rituelle ancienne de Ryangombe (Taylor 1992, Vidal 2002). En effet, s'enduire le visage de kaolin et appliquer sur les vêtements des feuilles de bananiers, c'est endosser la « tenue

rituelle qu'arborent les *Imandwa*¹¹³, c'est-à-dire les initiés au culte de Ryangombe » (Vidal, *op. cit.*, p. 213). Vidal précise que « les adeptes devenaient imaginairement des *Imandwa*, chasseurs mythiques qui, le temps de la cérémonie, se comportaient en personnages terrifiants, transgressaient toutes les règles sociales, ne reculaient devant aucune obscénité – mais, il importe de le souligner, uniquement par des mimiques et des paroles¹¹⁴ ». Dans le génocide, cet imaginaire n'est pas simplement mis en œuvre dans un monde symbolique, mais s'incarne de façon très concrète dans de vrais tueurs partis à la chasse de leurs anciens voisins. Par l'usage de cette image des tueurs guerriers, le témoignage de Marthe évoque avec intensité le déchaînement de violence qui a dévasté la colline de Nyamagumba. Il illustre le transfert d'une force symbolique destinée à l'imaginaire aux actes génocidaires.

Au-delà de sa référence culturelle, l'image des tueurs permet une compréhension de la force destructrice du génocide au-delà de la signification transmise par la parole. Il y a peut-être une forme de compréhension intuitive – qui capte les ondes des corps de l'être souffrant, mais qui échappe à une transmission verbalisée – articulée selon les logiques de langage : ressentir dans son corps les frissons provoqués par un témoignage constitue un moment de vérité, vérité sans mot qui dit les traces émotionnelles de la confrontation avec l'autre – les assassins. L'image des tueurs évoque la scène du passé et donne à voir le sentiment d'écrasement d'une femme devant une marée d'assaillants.

¹¹³ La couleur blanche est associée à la fertilité et son utilisation dans le culte de Ryangombe fait appel à sa force symbolique (Taylor 1992, p. 145).

¹¹⁴ Malgré les persécutions missionnaires, le culte ne fut pas abandonné, mais devint plus ou moins clandestin selon les périodes. Dans Taylor (1992, p. 144), un cliché représentant une scène de *kubandwa* montre des participants portant effectivement la parure des *Imandwa* : les feuilles de bananiers, le grimage au kaolin.

2.5.3 Les visages surréels de la mort et comment rester humain

Le témoignage de Marthe évoque les visages multiples de la mort – son omniprésence lui donne une présence surréelle et nous permet de nous demander de quelle manière l’individu parvient à conserver son humanité.

Marthe dessine un monde qui est appréhendé en état de choc, où seul figure comme repère spatial l’énoncé d’une localité : « Au premier jet de grenade, j’ai été saisie d’une très forte frayeur et instantanément j’ai dévalé la colline, suivi de quelques hommes et d’enfants vers la localité de Butonde, plus précisément à Muhora. [...] Pour moi, conclut la jeune femme, il ne restait aucun autre refuge possible car tous les Hutu me paraissaient indistinctement criminels. »

« Ubwo muri icyo gitero bateye grenade ubwoba buranyica. Twahise tumanukana n’abagabo n’abana tujya iriya mu Butonde ahantu hitwako ku Muhora nnye numvaga ko ahantu hose ari nk’ahangaha. »

Bien que le monde autour d’elle soit devenu indistinctement hostile, porteur de mort, tous les liens avec les habitants de Butonde ne sont alors pas encore détruits. Marthe précise que « leur méchanceté n’atteignait pas encore son paroxysme. Ils nous ont conduits à Nyamugari et, là, ils nous ont cachés dans la maison d’un jeune homme appelé Emmanuel et nous ont donné des bananes à éplucher et cuire. »

« Abanyarutonde bo bari batarakaza umurego ubwo batujyana I Nyamugari mu nzu y’umuhungu witwa Emmanuel baca ibitoki ngo nidutonore duteke. »

Pour la jeune femme, livrée sans défense, innocente, à une violence qui prive l’individu de toute volonté, de sa singularité, le refus d’accepter la nourriture semble comme un acte de révolte impuissante contre l’écrasement de l’individu par les événements, c’est-à-dire par les dynamiques sociohistoriques de destruction. « Heureusement pour moi, conclut-elle, une femme amie de mes parents est arrivée et elle m’a prise

chez elle, où j'ai passé la nuit. Le lendemain, le 12 avril 1994, je suis revenue ici ».

« Njye ndavuga nti sinshobora kubitonora kuko n'aho twavuye ibyo twahasize ni byinshi. Haje umudamu wari inshuti y'iwacu aranjyana ndara iwe, bucyeye ku itariki 12 ndagaruka twiriwa hano. »

Marthe retrace les événements sur la colline. De nombreux Tutsi se sont retrouvés sur la colline à partir du 8 avril 1994. À la suite de l'initiative d'un vieux monsieur appelé Froduard Rusindana, ils ont organisé leur propre défense contre leurs attaquants. Dans le témoignage de Marthe, la première victime est distinguée par son nom, « le vieux Kamana, tué le 9 avril 1994 par les Bamonyo. La seconde fut un autre vieux du nom d'Alphonse ».

« Ku itariki 9 umusaza Kamana Venant niwe watubimburiye yishwe n'ibitero biturutse mu Bamonyo nyuma umusaza witwaga Alphonse nawe aricwa. »

Dans la suite du récit, les victimes ne sont plus distinguées par leur nom. « Les victimes ne cessaient de tomber », dit Marthe, qui se souvient : « Lorsque nous lancions des pierres, quand tu regardais à côté de toi et que tu voyais les gens fusillés étendus partout... »

« Ubwo twateraga amabuye wacyebuka hirya ukabona abantu barambaraye, imbere, hanyuma ... ».

La situation étant de plus en plus désespérée, on propose à Marthe de la fusiller pour lui éviter une fin atroce : « Alors que je promenais mon regard sur l'entrée [de la chapelle-école qui se trouvait sur la colline en 1994, à l'endroit où l'on a construit le site de mémoire après le génocide], où les hommes se battaient avec la dernière énergie contre les attaquants venant de la route qui passe près de chez Nathal, je constatai qu'il ne restait plus que dix personnes. Elles [les personnes qui se battaient à côté de Marthe] nous interpellèrent en disant : "Approchez pour qu'on vous fusille au lieu qu'ils [les assaillants] vous découpent en mille

morceaux à la serpette ou avec des pieux de bambou.” Et moi de m’interroger : “Dois-je me laisser fusiller ou pas ?” »

« *Muri ririya rembo ryarimo abagabo bari kurwana n’ibyo bitero byaturukaga muri uyu muhanda uturuka kwa Natali narambuye amaso mbona hasigaye abantu batarenze icumi ubwo baratubwira bati : “nimwegere hafi hano babarase aho kugirango babatemeshe biriya bisongo n’imihoro.” Ubwo ndibaza nti “ngende bandase cyangwa ?” »*

Ce dilemme imposé à Marthe me conduit à me demander jusqu’à quel point l’individu parvient à se maintenir dans un monde sens dessus dessous, et à quel moment se donner la mort devient un geste de puissance dans l’impuissance qui permet de conserver sa dignité humaine face au carnage.

Marthe témoigne d’une force incroyable, qui lui permet de continuer son chemin pour sa survie ; mais, en même temps, la remise en question radicale de son droit d’exister – remise en question qu’opèrent les violences du génocide – la conduit à imaginer sa propre mort. Ainsi, elle se rappelle : « J’ai quand même continué, et je me suis rendue chez notre ancien voisin, un vieux nommé Fidèle Habukwiha, et j’ai pu me faufiler entre les branches fermant l’entrée de l’enclos la nuit. J’ai frappé à la porte. Fidèle a aussitôt ouvert et m’a dit tout de suite : “Tous les tiens sont morts et toi, tu viens m’offrir ton cadavre.” Ma réponse a été : “Oui, je viens pour que tu me tues si tu le peux et que tu m’enterres toi-même, ou que tu m’enterres après que d’autres m’auront massacrée.” »

« *Ubwo narakomeje, njya ku musaza twari duturanye witwa Habukwiha Fideli, mpageze nsesera mu nsi mu myugariro, ngeze mu rugo ndakomanga aracyingaru ati : “Koko iwanyu bose bapfuye none koko nawe uraje kuntura umurambo wawe.” Nti : “Ndaje niba ubishoboye nyica, unyihambire cyangwa n’abandi nibanyica wowe unyihambire ntariwe n’ibisiga.” »*

De nouveau, Marthe se trouve confrontée à cet étonnement morbide d’être encore en vie. Elle demande à son voisin de mettre fin à sa vie.

Être enterrée est peut-être le dernier geste d'humanité qu'elle espère obtenir de la part de ce voisin. Celui-ci accepte alors de la cacher. « Il m'a laissé passer la nuit chez lui, dit Marthe, mais le lendemain, très tôt le matin, il m'a avertie de l'arrivée imminente des tueurs qui allaient venir me chercher pour me tuer. Il m'a cachée dans une fosse à faire mûrir les bananes et m'a couverte d'herbes et de pousses de bananiers, et sur tout cela il a mis de la bouse de vache. Vint alors une troupe de tueurs conduits par Munyaneza, qui ont fait irruption dans la maison de Fidèle. Ils l'ont fouillée pour voir s'il cachait des Tutsi dedans. Il était clair qu'initialement, c'est moi qu'ils venaient chercher. Ne me trouvant pas, ils ont emporté une des deux chèvres de Fidèle et à la deuxième, ils lui ont coupé le museau. »

« Ubwo mu gitondo umusaza ati : “dore bagiye kuza kugushaka ahangaha rero reka nshake ahantu ngushyira. Ubwo yaranjyanye anshyira mu ntaro bataragamo ibitoki, arenzaho ibyatsi n'imitumba arangije arenzaho amase. Igitero kiraza kiyobowe na Munyaneza bajya mu nzu y'umusaza barasakambura ngo bareba ukuntu ngo yaba ahishe abatutsi, kuko ntabwo inzu ye yabonaga imbere neza. Ubwo ngo nijye baje bashaka, barambura bajyana ihene indi basiga bayitemye umunwa. »

Marthe quitte son refuge chez Fidèle, mais y retourne plus tard et lui demande de mettre fin à sa vie en utilisant de l'insecticide :

« Moi, je suis retournée chez le vieux Fidèle. Je n'avais pas de choix car on tuait trop atrocement. À ma vue, Fidèle s'est écrié tristement : “Toi, tu es encore en vie ? Et tu reviens me causer des tourments ?” “Oui, ai-je répondu, car je ne sais pas à quel saint me vouer. Dieu vous a créé pour ce sort.” Alors, pour éviter d'être dépecée vivante à coup de machette, je l'ai supplié d'aller chercher un insecticide mortel, de me l'administrer pour mettre fin à ma vie et de jeter mon cadavre n'importe où. »

« *Buri umwe yaciye ukwe noneho njye mfata gahunda yo gusubira aho nari nihishe kwa wa musaza, nti n'ubundi nirwo narindiriye kuko bica urupfu rw'urubozo. Naramanutse ngeze ku musaza ati : "uracyariho, uragarutse kuntera agahinda" ; nti : "ntawundi nzatera agahinda ni wowe, nicyo Imana yakugeneye."* Nibwo nabwiye uwo musaza ko numva ngo hari umuti wica abantu banywa bagapfa wawumpaye aho kugira ngo bazantemagure, ukareba aho unjugunya batantemaguye. Umusaza ati : "iby ntabwo nabishobora." »

Pour Marthe, le voisin Fidèle représente ce saint qui la sauve (certes sous la contrainte) ; mais être sauvée équivaut à échapper aux machettes. À ce point-là, ce sort ne lui semblait possible que par sa mise à mort avec un insecticide.

Le voisin a refusé de « commettre un crime aussi abominable », mais a accepté que Marthe se cache encore dans sa maison.

2.5.4 L'orientation des souvenirs – Le temps d'un refuge

Comment dire ou comprendre « ce qui s'est passé réellement » ? De nombreux historiens se méfient des témoignages quand il s'agit de comprendre certains faits historiques. Certes, la mise en mots du passé mémorisé a pour conséquence qu'une partie de l'irrationalité du vécu se perd dans le processus de verbalisation des horreurs subies. C'est cependant l'absence même de la parole au moment de la violence qui constitue une destruction de l'être. Dans l'analyse d'un témoignage d'une survivante d'Auschwitz, Dori Laub (1992) considère que plutôt que de renvoyer à la vérité des historiens, il convient de parler de la vérité historique d'une expérience située hors d'un « cadre de référence ». Une femme assure que quatre cheminées auraient explosé au lieu de deux : « the woman's testimony was breaking the frame », c'est-à-dire que le témoignage de la femme brisait le cadre de référence (*op. cit.*, p. 62). Avec cette interprétation, la vérité des faits est abandonnée en faveur d'une vérité transcendante.

Le témoignage de Marthe évoque des personnages à la signification historique – c'est-à-dire qui jouent un rôle dans les événements sociopolitiques de la région –, notamment l'abbé Gabriel Maindron et les soldats de l'opération Turquoise. Le prêtre apparaît comme un homme qui lâche quelques miettes à des personnes en fuite devant les génocidaires. Marthe se rappelle : « Je suis allée chez Maindron où j'ai rencontré beaucoup de gens venus de Murama. Nous sommes restés cachés dans une salle et nous en sortions la nuit pour aller manger. Pendant le repas, le bourgmestre de Rutsiro venait causer avec l'abbé Maindron. À son arrivée, nous allions nous cacher dans la chambre du cuisinier. Nous sommes restés dans la salle jusqu'au mois de mai, au moment où, à Kibuye, s'est tenue la réunion des hauts dirigeants politiques et religieux, réunion à laquelle l'abbé Maindron a pris part. À son retour, il nous a tenu ce discours : "La situation se complique plus que jamais. Jusqu'ici je vous ai protégés, mais dès à présent je ne peux plus rien. Que chacun donc se trouve une autre cachette chez d'autres que moi, car si les tueurs vous trouvaient ici ils s'empareraient des biens paroissiaux et je n'aurais pas de quoi les soudoyer. Si vous envoyez ceux qui voudront bien vous cacher pour demander de la nourriture pour vous, je vous l'enverrai. Je donne à chacun de vous 300 FRW et du pain." »

« Nyuma y'iminsi ibiri ndazamuka njya kwa Mendiru, mpazeze mpasanga abantu benshi bari baturutse i Murama. Twarahabaye, tuba muri salle yo kwa padiri, byagera nijoro bakaza kudukuramo tukajya kurya. Iyo twajyaga kurya imodoka y'uware Burugumestri wa Rutsiro yarazaga, burugumestri akaza gutaramira aho. Iyo imodoka yazaga batujyanaga mu kumba k'umukozi. Twabaye muri iyo salle kugeza mu kwezi kwa gatanu ubwo Kibuye habaye inama y'ubuyobozi. Ijyamo n'abanyamadini. Padiri yayigiyemo aje aratubwira ati : "Byakomeye, nari narihanganye none buri muntu arebe ahantu ajya arebe uwamucumbikira noneho ajye aze muhe ibyokurya kuko babasanze aha, batwa-

ra ibintu by'abandi simbone icyo mbiriha, buri muntu muri twe yamuhaye amafaranga magana atatu (300 FRW) n'umugati. »

Cette déclaration de l'abbé Maindron est citée directement dans le témoignage de Marthe. Ces mots entendus et redits, signifiant à tous les fugitifs qu'ils sont renvoyés sur les collines hostiles et mortelles, se sont gravés dans la mémoire de la jeune femme comme un texte biblique, récité à plusieurs reprises¹¹⁵.

L'abbé Gabriel Maindron est une des grandes figures missionnaires de l'Église catholique au Rwanda. Il s'est installé à la paroisse Crête-Congo-Nil en 1985. L'enquête menée par la revue *Golias* (Terras 1996, p. 72) montre qu'à partir d'octobre 1990¹¹⁶, Maindron s'aligne sur la politique du régime du président Juvénal Habyarimana. Toutefois, l'engagement politique de Maindron ne se limite pas à un simple alignement idéologique. En effet, il commence à entretenir des liens étroits avec le bourgmestre de Rutsiro, Raphaël Benimana, *via* diverses compromissions et de constantes recherches de soutien auprès de ce dernier. Devenu militant de la CDR (Coalition pour la défense de la République), née en mars 1992¹¹⁷, Maindron participera à toutes les réunions politiques de cet extrémisme hutu ; ces réunions, on le sait, se déroulaient souvent à la paroisse même. Après enquête sur place, la revue *Golias* (*op. cit.*, p. 71) conclut que l'abbé « était du côté des massacrés ».

Si Marthe porte un regard plutôt bienveillant sur le prêtre de la crête Congo-Nil, ce n'est pas le cas d'autres réfugiés de la région. Melane Kanyoni, l'ancien chef de la paroisse, souligne que Maindron avait complètement négligé ses devoirs humains, voire chrétiens, en faveur de ses alliances avec les autorités politiques : « Il n'a sauvé personne. On

¹¹⁵ Voir également Das et Kleinman (2001, p. 22), qui parlent de « *victime of language* » (victime de la parole) pour évoquer ceux qui sont « possédés » par les discours nationalistes diffusés au cours des manifestations de violences locales.

¹¹⁶ 1^{er} octobre 1990, attaque du FPR, le Front patriotique rwandais.

¹¹⁷ Le 21 juin 1991, adoption de la Constitution consacrant le multipartisme.

ne lui demandait pas d'être un saint, un héros, mais il n'a même pas fait le minimum. Il a plus cherché à se débarrasser proprement des gens qu'à organiser un sauvetage. Bien sûr, au début, il a laissé les gens s'installer dans les annexes de la paroisse, mais il n'a jamais résisté aux consignes du bourgmestre, ni des autres autorités d'ailleurs. » (Terras 1996, p. 82.) Pour Christine Nyirimana, Maindron est vraiment le personnage emblématique du double langage : « Pour sauver les apparences, [Maindron] a fait une mise en scène quand les militaires de la force Turquoise sont venus nous chercher. » (Terras 1996, p. 82.)

Marthe évoque en passant les discussions de Maindron concernant le sort des gens à la paroisse : « Il est venu à la paroisse un grand séminariste nommé Appolinaire. Maindron lui aurait dit : “Ces réfugiés-ci, on va les éliminer ici.” Le grand séminariste l'a rassuré en lui apprenant l'arrivée imminente des militaires français de la Turquoise. Ils sont effectivement arrivés et ont emmené des blessés pour les faire soigner à Goma et au Zaïre. »

« *Ndagenda mbayo, haza umufaratiri w'umugoyi Appolinaire padiri aramubwira ati : “Aba abantu bazabatsinda aha.” Faratiri aramusubi-za ati : “Nibahumure abafaransa bagiye kuza.” Abafaransa baraje bakajya batwara ninkomere i Goma bagiye kuzivuzza. »*

Marthe constate qu'elle « ignore le sort de ces blessés, car depuis lors je ne les ai plus revus. Pas un seul. Finalement, ils décidèrent sans nous consulter de nous emmener dans le camp de Nyarushishi¹¹⁸, gardé par les Français et d'autres dans la zone du FRP. »

« *Niba izo nkomere zaragarutse simbizi gusa nta n'umwe muri abo ndabona. Padiri yababwiye ko adufite noneho baratubwira bati : “nimuhitemo aho mujya ari hagati mu nkambi z'Abafaransa cyangwa mu*

¹¹⁸ Le camp de Nyarushishi est situé sur la commune de Nyakabuye à douze kilomètres de Cyanguu. Morel (2010, p. 1142) précise dans *Le camp de Nyarushishi* qu'en octobre 1993, il a accueilli des réfugiés du Burundi qui ont fui au Rwanda. Pendant les génocides, les autorités ont encouragé les Tutsi de s'y regrouper.

gice cy'inkotanyi.” *Ubwo bahitamo kutujyana i Nyarushishi abandi mu Nkotanyi.* »

« Les blessés » apparaissent comme un autre sujet de dimension historique, dans la mesure où Marthe parle de l’implication de la France, des soldats français dans le génocide au Rwanda. Disant « qu’elle ignore leur sort », elle fait allusion à des rumeurs et informations qui circulent concernant le destin des blessés et leur traitement par les soldats français. Le témoignage d’Augustin Niyonzma¹¹⁹, rescapé des massacres de Bisesero, est plus précis par rapport à ces faits : « Quatre jours plus tard, ils sont revenus, ont pris avec eux des blessés et les ont emmenés à Goma à bord d’un avion pour aller les soigner, là où ils soignaient leurs compatriotes. Quand ils remarquaient que quelqu’un était sur le point de guérir, ils lui amputaient la jambe sous prétexte qu’il était atteint d’un cancer. Une femme qui s’appelle Antoinette a ainsi été amputée de ses bras et de ses jambes. Un jeune homme qui s’appelait Kaneza a subi également le même sort. En ce qui concerne les filles, les Français couchaient avec certaines, les autres mouraient des piqûres qu’ils leur administraient, d’autres encore étaient prises par les *interahamwe*, qui allaient les tuer. [...] Ils voulaient m’amputer d’un bras prétextant que j’avais un cancer mais, comme je l’ai su en avance, je me suis évadé et suis allé à la frontière entre le Rwanda et le Congo¹²⁰. »

Ces différents témoignages sur Maindron portent chacun un regard différent et spécifique sur le passé. On s’aperçoit que chaque témoignage sélectionne certains aspects d’un fait historique. Jean-Yves et Marc Tadié (1999, p. 313) écrivent dans *Le sens de la mémoire* qu’« une perception ne s’impose que rarement à nous pour devenir un souvenir, c’est nous qui choisissons dans celle-ci ce que nous souhaiterions transformer en souvenir ». Tenant compte de la nature arbitraire des souve-

¹¹⁹ Témoignage prononcé lors de la cérémonie de commémoration au Stade Amahorro, le 7 avril 2007. Enregistré, traduit et transcrit par l’auteur en collaboration avec David Ruberwa Nzeyimana

¹²⁰ Ce sujet est également abordé dans *La Nuit Rwandaise*, n° 4.

nirs traumatiques, nous utiliserons le verbe « choisir » avec une certaine réserve, car il suppose un acte de volonté. Par contre, nous pensons avec les Tadié que la mise en souvenir est fortement dépendante de l'être-dans-le-monde de l'individu. Ils précisent avec Merleau-Ponty que « percevoir n'est pas éprouver une multitude d'impressions qui amèneraient avec elles des souvenirs capables de les compléter ; c'est voir jaillir d'une constellation de données un sens immanent sans lequel aucun appel au souvenir n'est possible » (*op. cit.*, p. 313).

Je considère que dans le témoignage de Marthe se dessine un leitmotiv qui structure la perception de la femme en fuite dans un monde de plus en plus hostile à la survie, celui d'une femme à la recherche du lieu et du temps du refuge. Cela n'empêche en rien qu'elle sait – plus ou moins consciemment – ce qui s'est passé réellement dans la paroisse Crête-Congo-Nil, à laquelle elle fait allusion dans son témoignage. Le témoignage prend en compte ses intuitions, mais aussi ce qu'elle refuse peut-être d'admettre pour se protéger d'une souffrance supplémentaire, à savoir que le prêtre, tout chrétien qu'il était, était étroitement impliqué dans le génocide¹²¹.

2.5.5 Les limites de la parole

Marthe appelle les personnes sur place à être les témoins des atrocités du passé :

« Mais avant les attaques, les assaillants ont d'abord abattu ces caféiers qui poussaient près de chez Nathal afin d'avoir le champ libre. Tous ceux qui étaient au combat et qui sont ici, ils en sont témoins, ils savent bien que je ne mens pas. »

« *Ariko mbere y'ibyo bitero, abicanyi babanje gutema ikawa zali hariya hejuru yo kwa Natali kujyira ngo bashobore kubona uko barwana.*

¹²¹ Je remercie Patricia Imhof pour les remarques à cette question.

Ngirango abantu bari barimo barwana bari ahangaha barabizi, bazi ukuntu byari bimeze bitari ukubeshya. »

Cet appel à témoins peut être compris comme une tentative de relier les souvenirs qui hantent son être à la réalité et à la présence des autres, c'est-à-dire de se reconstituer par le truchement de la collectivité. Ainsi Marthe fait-elle appel à un tiers, qui témoigne de l'atrocité subie dans le passé, afin de rompre avec le sentiment de l'abandon du monde. Cet abandon du monde n'est peut-être pas seulement une solitude face à la mort, mais également une solitude face à des souvenirs.

Marthe termine son témoignage dans une douleur déchirante :

« J'ai trop à dire sur ce sinistre spectacle, sur ce génocide indicible, mais je n'ai pas tous mes esprits en ordre pour tout raconter clairement, j'ai des maux de tête incurables consécutifs à ce génocide dont j'ai été témoin oculaire. Parmi les tueurs, on distinguait des femmes toutes nues lançant des cris de joie (*impundu*), des garçons blanchis au kaolin qui criaient, et j'en passe... »

Et les larmes aux yeux, elle ajoute : « Mes chers parents je deviens vraiment incapable de tout raconter. »

« Mbabwire ibintu byabereye ahangaha, hari abantu benshi abana abasaza, ikimbabaza ariko n'uko wabonaga ntacyatsi kigaragara, bavugaga gusubira i Nyamagumba ari abana ari abakobwa, abakecuru bose bakifata bupfubyi. Yewe ni byinshi sinabona ibyo mvuga kubera n'umutwe wanjye udakira kubera ibi byose nabonye, hari abagore bambaye ubusa bica bavuzi n'impundu, abasore bavuzi induru bambaye ingwa n'ibindi. Arira yarangije agira ati : "sinabivuga mwa babyeyi mwe sinzi nako..." »

Ce trop-plein de choses à dire peut être compris comme l'impossibilité de donner sens au vécu à travers des mots. Il renvoie à une douleur qui est plus forte que la capacité humaine à donner une signification au passé, et qui rend compte de la manière dont un individu peut être submergé par les émotions que les souvenirs font resurgir.

« Mes chers parents, je suis vraiment incapable de tout raconter », dit Marthe, comme si elle retournait à cet espace-temps de la mort ou s'y reliait. C'est dans ce moment que le témoignage semble brouiller les frontières entre les espaces du temps présent et du monde des souvenirs.

2.5.6 Épilogue

Je suis retournée à Congo-Nil en 2008 et Marthe a accepté de me recevoir chez elle. La maison qu'elle habite avec son mari et leurs deux enfants est située en face de la colline de Nyamagumba. Pendant les séjours à Congo-Nil et les visites à Kibingo, j'étais accompagnée par Charles Sindayigaya¹²². Marthe s'est dite heureuse de cette visite qui a constitué pour elle une distraction à sa vie monotone, d'autant plus monotone qu'elle avait perdu la vue et qu'elle tend à s'isoler des autres, ceci en raison de sa souffrance psychologique et physique. Elle s'était mariée en 1996. Son mari et elle avaient grandi ensemble et avaient fréquenté la même école. Après le mariage, Marthe avait ouvert une boutique dans le centre de Congo-Nil. Mais à partir de 2002, sa vue a commencé à baisser. Malgré la consultation de différents médecins, Marthe a complètement perdu la vue et elle a dû fermer sa boutique.

Elle nous a expliqué que sa cécité est due aux éclats de grenade dont elle a souffert sur la colline. « J'accepte cette maladie, dit-elle, seulement, quand je souffre beaucoup, c'est difficile. » Le retour intérieur sur les lieux et le temps du passé fait partie de sa vie : « Il peut m'arriver de passer une semaine ou deux sans trouver le sommeil parce que je me souviens et tente de reconstituer dans mon esprit les événements qui se

¹²² Charles travaillait au district de Congo-Nil. Sa présence à mes côtés soulignait le fait que je faisais mes visites avec l'accord des autorités. En outre, le fait qu'il ait été lui-même rescapé du génocide facilitait le contact avec les rescapés de Kibingo. Au cours des entretiens et lors des séances de *gacaca*, il traduisait. En même temps, il me prodiguait ses encouragements et faisait preuve d'un vrai talent social et de tact lors de nos interactions avec les différentes personnes sur place.

sont produits à Nyamagumba. » Elle constate que cette souffrance concerne sa vie intérieure : « Les problèmes que j'ai ne concernent que moi. » Je me demande alors jusqu'à quel point cette femme témoigne de la capacité humaine d'enfermer sa douleur en soi, au risque de rester, ne serait-ce que partiellement prisonnier du passé?

De retour à Congo-Nil après cette après-midi chez Marthe, Pierre me disait qu'« *avant* le génocide Marthe était très belle ». Il m'a alors semblé que cette phrase ne se bornait pas à dire que le génocide avait détruit sa beauté, mais sa vie tout court.

Mais je me suis aussi rappelée de son geste déterminé lorsqu'un bras cherchant à guider ses pas d'« aveugle » devenait trop protecteur – au-delà d'un appui. Et ce geste m'a semblé dire sa détermination à garder sa dignité – dans toute sa vulnérabilité.

2.6 Dansira et Fidèle – Parole au nom de la justice



Cérémonie d'inhumation de victimes du génocide, Kinunu, août 2007.

En 2006, lors de notre première rencontre, Dansira et Fidèle vivaient dans un climat de peur, de méfiance, d'insécurité et de menace. Dansira

illustrait clairement cette situation en décrivant l'atmosphère qui dominait chaque instant de leur vie et en disant que lorsque Fidèle sortait la nuit pour aller aux toilettes (situées dans une petite maison à l'extérieur), il refermait la porte à clé derrière lui par peur que Dansira se retrouve en danger pendant son absence. On avait essayé d'empoisonner sa femme et leurs filles, et il ne leur était pas possible de boire de l'eau chez les voisins, signe flagrant de la déchirure du tissu social de soutien, les liens de voisinage s'avérant « empoisonnés » par le passé meurtrier¹²³. Culturellement parlant, la peur de l'empoisonnement, l'impossibilité de boire de l'eau chez des voisins sont les symboles matérialisés de la méfiance et de la peur de l'autre.

Leur maison étant ainsi entourée par des voisins hutus, les menaces et la peur dominant dans la vie quotidienne, Dansira avait exprimé l'espoir de quitter cet endroit pour vivre dans une maison construite par Ibuka. Il n'était pas question pour elle de partir seule, mais avec son mari, hutu dont elle précisait qu'il partageait le même sort qu'elle. « Il est traité comme moi », avait-elle dit lors de notre rencontre sur le site de Nyamagumba, et elle avait ajouté : « Il n'y a plus de parole dans sa famille » pour dire qu'il n'était plus respecté au sein de sa propre famille.

Le portrait de Dansira et Fidèle donne à voir les contours de la vie d'une famille dont toute l'intimité a été traversée par les violences du génocide. Dans un deuxième temps, je mets en lumière ce que veut dire « parler au nom de la justice » sur une colline du Rwanda. Je discute des témoignages de Fidèle et Dansira comme deux voix qui s'acheminent en parallèle, se complétant ou se rejoignant parfois, pour donner à voir de quelle manière ces récits oscillent entre vécu individuel et mémoire familiale.

¹²³ Christopher Taylor (1992, p. 29) écrit : « Water is often depicted in Rwandan symbolism as a source of life and riches. » Voir aussi de Heusch (1982, p. 107) sur la signification de l'eau.

2.6.1 Poésie d'une rencontre

Quand nous nous sommes revues en 2007, Dansira et sa famille (mari et enfants) avaient en effet pu s'installer dans une des cinq maisons identiques construites par Ibuka l'une à côté de l'autre au bord de la route qui conduit au lac.

Charles et moi fûmes accueillis avec un repas de fête, notamment avec du lait, et Dansira m'encouragea à manger et boire beaucoup. La solennité de ce moment me fit dire : « C'est un repas de Noël en plein été. » Je retrouvai une référence au sacré dans les mots de Dansira lorsqu'elle me remercia pour un savon parfumé en me disant que le parfum du savon ressemblait à « l'odeur qu'on avait utilisée pour embaumer le corps de Jésus ». Cette poésie dans les gestes et les mots de tous les jours, dans le partage et dans les relations humaines faisait qu'un repas devenait un moment important et traduisait l'affection présidant à notre relation, malgré tout ce qui séparait nos vécus et les mondes dans lesquels nous vivions.

2.6.2 Histoire d'une famille meurtrière

Après plusieurs visites amicales, j'avais demandé à Dansira l'autorisation de filmer un de nos entretiens. Elle avait accepté car elle tenait à me soutenir dans mon travail de recherche et disait qu'elle était prête à faire tout ce qui pouvait m'aider ; seulement, pour être filmée, elle tenait à changer de T-shirt car elle ne voulait pas être à l'image avec un T-shirt dont la couleur rappelait celles du parti génocidaire (rouge, noir et vert).

Ce jour-là, une forte pluie commença à tomber pendant notre conversation. Le bruit de la pluie qui tombait sur la tôle dérangeait l'enregistrement, mais, en même temps, il invitait à s'attarder et à suivre le rythme des forces de la nature. Pour Dansira, il semblait même transmettre une atmosphère protectrice. Elle disait qu'elle aimait beaucoup la

pluie car, pendant le génocide, c'était le moment où on pouvait rentrer chez soi, se déplacer. Et elle ajoutait qu'elle avait prié pour que la pluie tombe ce jour-là afin que nous passions la nuit chez elle¹²⁴.

Ses paroles témoignent qu'à quel point le passé du génocide est *matrice* – schéma de la pensée et du ressenti. Ainsi, le passé structure-t-il les sensations dans son association permanente avec le présent : la pluie d'aujourd'hui fait penser à la pluie de 1994 ; elle *est* la pluie d'hier. Les couleurs rouge noir vert *sont* les couleurs du parti génocidaire. La présence du passé s'attache aux gestes quotidiens ainsi qu'à l'univers autour de l'individu, que cela soit la société humaine ou la nature. L'indélébilité du passé traumatique (Smelser 2004, p. 41), son enracinement dans la perception et dans l'être-dans-le-monde de la personne se traduit dans le regard que l'individu porte sur son monde. Les pensées qui en naissent expriment une tentative de s'installer à l'intérieur des souvenirs qui forment l'individu. Nous soulignons ainsi que la parole du passé est toujours une parole qui est située dans les souvenirs, comme le sont leurs dimensions émotionnelles également.

2.6.3 La survie de Dansira

Avec le témoignage de Marthe, nous avons appris les horreurs qui ont eu lieu sur la colline de Nyamagumba. Quant à Dansira, elle nous parle des attaques et des « interventions » des autorités locales. Après qu'un premier groupe de tueurs a échoué, le conseiller Kanyamahanga est venu pour compter les personnes sur place¹²⁵. « Il disait que c'était pour les aider, mais il est retourné à Congo-Nil pour faire un rapport et obtenir du renfort », constate-t-elle. Du carnage qui s'en est suivi sur les hauteurs de la colline, « seules trois femmes ont survécu », dit Dansira. « Les rescapés que tu vois ici [à Kibingo], ils se sont sauvés vers l'Ile

¹²⁴ Entretien du 19 mars 2008.

¹²⁵ Voir également l'arrivée du bourgmestre Ignace Bagirishema que nous avons évoquée à la p. 44.

Nyamunini¹²⁶ et ils ont continué leur fuite vers le Congo [République démocratique du Congo] lorsque les *interahamwe* les ont suivis pour les massacrer. » Dans le récit de Dansira, ces trois femmes survivantes symbolisent en même temps la quasi-totalité de la destruction et un ferment d'espoir.

2.6.4 Fidèle – L'origine de la violence

Dans un premier temps, Fidèle semblait porter un regard distant, critique sur la dimension affective de ma relation avec sa femme. Je considérais alors comme un geste de confiance le fait qu'il exprime le souhait que je reste au Rwanda pour apprendre et maîtriser le kinyarwanda – c'était une forme d'invitation à réduire la distance que la barrière de la langue maintenait entre nous. Quand je lui avais demandé de me parler de sa vie et du passé du génocide, il avait volontiers accepté.

Je lui avais demandé de se présenter et de relater brièvement le déroulement des faits durant le génocide¹²⁷. Les rapports de jalousie et de haine au sein de sa propre famille étaient alors apparus en premier lieu. Son récit commence ainsi : « Je m'appelle Fidèle Uwihanganye. Je suis né en 1962 de Simpunga et de Mukankundiye. Je suis marié à Dansira depuis 1982 et à ce jour nous avons eu six enfants ensemble. Au moment où le génocide a commencé, nous avions quatre enfants et ma femme était enceinte. »

En 1983, « une année après le mariage, les malentendus dans ma famille commencèrent. Mes sœurs étaient toutes contre ma femme, au point que nous devions cacher qu'elle était enceinte. C'est après l'accouchement que la nouvelle leur parvenait. » Fidèle constate que les conflits entre ses sœurs et sa femme étaient causés par la jalousie ; ses sœurs étaient plus âgées que Dansira mais pas encore mariées. « Elles

¹²⁶ L'île se trouve dans le secteur Mushubati du district de Rutsiro.

¹²⁷ J'étais accompagnée de Charles, qui nous servait d'interprète. Les enregistrements ont été retranscrits et traduits par la suite.

étaient jalouses de l'harmonie qui régnait dans notre foyer », dit Fidèle et, pour souligner leur échec, il ajoute qu'une de ses sœurs « avait même fait deux enfants bâtards ». Dans cette optique, le foyer de Fidèle et Dansira, béni par la naissance d'enfants, était vécu comme une insulte permanente pour ses sœurs.

Le regard que porte Fidèle sur le passé situe l'origine des violences meurtrières dans le contexte familial, en particulier dans la jalousie par rapport à leur statut social et matrimonial.

Ces tensions familiales se dessinent au moment d'un durcissement des relations sociales et du déclenchement de violences sociales importantes au début des années 1980, notamment dans la région de Kibuye. L'historien et politiste rwandais Jean-Paul Kimonyo (2008) met en lumière les contours socio-économiques qui constituaient la base d'une importante crise sociale à cette époque-là. La région connaissait un dramatique processus de densification de la population, précise l'auteur. Cette densification était accompagnée par une colonisation progressive de l'ensemble de l'espace exploitable disponible ainsi qu'une transformation de la propriété foncière. Au cours du temps, particulièrement entre 1950 et 1960, on était passé de la « propriété familiale collective, au sein de laquelle chaque ménage du lignage détenait un lopin de terre, à la propriété individuelle entièrement gérée par le chef de ménage, constituant l'*isambu*, ou exploitation familiale agricole » (*op. cit.*, p. 358). La pression démographique, la raréfaction des terres à cultiver et l'épuisement des sols dû à leur surexploitation ont causé de nombreux problèmes socio-économiques. Au début des années 1984, la région était frappée par une disette et des vols de récoltes dans les champs à l'initiative des paysans qui n'avaient presque rien pu récolter. Selon Kimonyo (*op. cit.*, p. 363), le niveau important de violence de cette période-là, avec même une vague de meurtres, est dû à ces problèmes de terre et d'équilibre alimentaire précaire de la préfecture. Les autorités, elles, attribueraient une partie de la responsabilité de cette violence au

vagabondage et au banditisme (du fait de personnes évadées de prison ou en provenance de communes avoisinantes). En même temps, l'analyse détaillée par Kimonyo des crimes commis au début des années 1980 montre que, maintes fois, des membres de la famille ou des personnes vivant dans un même voisinage sont impliqués dans les meurtres, ce qui prouve bien que le contexte socio-économique précaire fragilisait les liens familiaux et de voisinages.

Dans le récit de Fidèle, ce contexte de précarité et de tensions trouve un visage intime, au sein d'une famille : celui de la frustration – féminine – de ses sœurs autour de leur statut social et de la place au sein de la famille, voire de la reproduction sociobiologique, qui se manifeste par la haine et la jalousie envers Dansira.

Dans la famille de Fidèle, cette situation provoquait une rupture entre lui et les autres membres de sa famille. Elle trouve une prolongation, voire une exaltation, un paroxysme meurtrier pendant le génocide : « La jalousie et la haine ont continué à nous caractériser à tel point que même les parents ont été impliqués. Ma famille et celle de mon père sont devenues des familles opposées, à telle enseigne que je vivais dans mon coin et eux dans le leur. Plus tard, par la grâce de Jésus, nous nous sommes réconciliés avec ma mère et mes sœurs, mais pour mon père et mes frères la haine qu'ils nourrissaient à notre égard n'a pas changé. Le père de mon épouse a figuré parmi les premières victimes du génocide dans notre commune. Nous n'avons pas pu l'enterrer car les miliciens *interahamwe* nous attendaient auprès du corps pour nous tuer moi et mon épouse, au cas où nous viendrions le chercher », se rappelle Fidèle.

Son témoignage complète et rejoint le récit que Dansira m'avait livré sur la colline de Nyamagumba lors de notre première rencontre en 2006. Nous avons ainsi deux regards qui s'entrecroisent pour construire une mémoire familiale.

Si Kimonyo (2008), dans un travail riche et détaillé, analyse l'engagement massif de la population rwandaise selon une perspective

sociopolitique, nous pouvons penser avec Fidèle à un niveau intersubjectif que la jalousie et la haine constituaient le fond émotionnel sur lequel le génocide et son idéologie ont pris forme.

2.6.5 La vie de Dansira ne tenait qu'à un fil

Encouragé à retracer les grandes lignes de ce qu'il a vécu pendant le génocide, Fidèle met l'accent sur ses tentatives de cacher et de protéger sa femme.

Il avait demandé à son beau-frère (marié à l'une de ses sœurs) de cacher Dansira. Celui-ci avait accepté à cause de l'identité hutu de Fidèle. Démontrant que les catégorisations génocidaires dominaient sur les liens familiaux, son beau-frère avait ajouté « que si les deux [Fidèle et sa femme] avaient été tutsi, il n'aurait pas accepté de la cacher ». Cette phrase montre de quelle manière l'existence de couples Hutu-Tutsi rompait avec l'idéologie génocidaire, qui consistait à identifier les individus à travers des identités fixes et délimitées pour les classer clairement dans les catégories « nous » et « les autres » – l'ennemi (au singulier) à détruire.

Ce soutien était partiel, limité dans le temps. Tant que les gens croyaient que Dansira avait été tuée, qu'elle était déjà morte, il y eut un moment de calme provisoire. Fidèle se rappelle ainsi du lendemain de l'assassinat du père de Dansira : « Ma famille ainsi que d'autres voisins pensaient que ma femme avait été tuée au moment où elle allait enterrer son père, ce qui me donna un peu de tranquillité. » Alors que Dansira se cachait chez des voisins, ceux-ci annoncèrent trois jours plus tard qu'« ils ne pouvaient plus la garder ».

« Ils m'ont chassée au bout de trois jours », se rappelle Dansira. On lui prédisait sa mort, celle des Tutsi : « C'est fini avec les Tutsi, tu dois partir », lui annoncèrent les voisins. Alors le génocide fit apparaître cette idée qu'elle n'était plus Dansira, une personne, mais une *Tutsi*, privée de son identité en tant qu'individu.

Dansira, qui était enceinte à l'époque, retourna alors chez elle pour se cacher dans le plafond¹²⁸, pendant un mois. « C'était du 10 avril au 3 mai », se rappelle-t-elle. Des gens entraient dans la maison pour la chercher. Après son accouchement, le petit frère de Fidèle avait entendu pleurer l'enfant et Dansira avait donc été obligée de fuir, en laissant son nouveau-né avec son mari, pour aller se cacher dans la brousse.

L'enfant dont elle avait accouché dans le plafond avait été nommé Mose (Moïse el Shadal), en référence à l'histoire biblique de l'enfant caché par sa mère pour survivre à l'ordre de Pharaon frappant tous les garçons nouveau-nés hébreux.

Lorsque l'enfant de Dansira pleurait, le danger pour elle d'être découverte augmentait. Une semaine après l'accouchement, alors que Dansira était en train de laver son bébé dans la cour, le petit frère de Fidèle la vit. « Ayant vu que ma femme était encore vivante et qu'elle avait même accouché, il est allé demander aux autres membres de ma famille les raisons qui les avaient poussés à ne pas lui dire que ma femme était encore en vie et qu'elle avait accouché. Depuis, il envoyait des attaquants chez moi avec mission de tuer ma femme. » Cette phrase de Fidèle rend évident le fait que la perspective des autres – les conversations qui ont eu lieu entre son petit frère et d'autres membres de la famille – est intégrée dans sa mise en récit.

Dansira se souvient que, pendant son errance dans la brousse, elle avait rencontré une personne qui tenait un *ntampongano*, un marteau à clous, avec lequel on tuait les gens. Elle avait très peur, mais « jouant la naïveté, je lui ai demandé pourquoi il y avait du sang sur ce marteau », raconte-t-elle. La personne qui portait l'objet lui a, sans aucune gêne, expliqué que c'était ça le *ntampongano*, terme qui peut être traduit par « il faut tuer l'ennemi ». Mais elle ne fut pas tuée et put rester pendant deux jours réfugiée à cet endroit du côté de Kibingo.

¹²⁸ Au Rwanda, ce terme est utilisé pour parler du grenier.

« *Ubwo narahagaze ndanatinya ngira ubwoba, mpasanga bya bindi bicisha abantu, bitaga Ntampongano, cyari ikintu cy'ubuhiri kinini cyane. Ndamubaza nti ese ko mbona kiriya kintu kiriho amaraso bite ? Arambwira ngo niyo nta mpungano. Ariko jyewe ntiyanyishe, mpamara iminsi ibiri gusa narahungiyeyi. »*

En évoquant ce souvenir traumatique, Dansira se mit à tousser fortement. Elle se leva pour aller dans la chambre à côté. Charles, qui était avec moi, dit alors d'une voix inquiète : « Il y a quelque chose qui est entré dans sa gorge. » Et après une pause : « Elle n'est pas traumatisée ? » s'interrogea-t-il à raison.

2.6.6 Négocier la survie de Dansira

Le petit frère de Fidèle était le chef des *interahamwe* au niveau de leur cellule de Bugina. Il se révèle être au cœur des attaques contre Dansira. Des oncles paternels de Fidèle complotaient également contre Dansira, et d'autres personnes aussi. Fidèle se rappelle qu'« à l'église nous avons trouvé un certain Athanase Mivumbi, qui n'a pas été content de voir ma femme encore en vie. Depuis lors, ils ont fait tout ce qu'ils pouvaient pour que ma femme soit tuée en envoyant des attaquants chez moi. Mais l'objectif n'a pas été atteint », conclut-il.

Dansira parviendra à s'enfuir vers l'île d'Idjwi pour continuer sa route en République démocratique du Congo. À ce moment-là, Fidèle essaiera de protéger son épouse en négociant sa vie avec son petit frère : « Pour que ma femme ait la vie sauve, j'ai donné de l'argent à mon petit frère tout en le suppliant de ne pas dire que ma femme était allée se cacher au Congo. » Ses tentatives de protéger et de sauver la vie de Dansira montrent avec force de quelle manière la survie de la famille (nucléaire)¹²⁹ restait intégrée dans le contexte familial et communautaire. Bien qu'il y ait eu une rupture avec la famille de Fidèle, la vie de

¹²⁹ Au sujet de la notion de famille pour le Rwanda, voir la note de page 135, p. 90.

Dansira et de son mari restait cependant fortement liée à ses membres. Même pendant la période du génocide, Fidèle approche son petit frère – qui cherchait à tout prix à tuer sa femme – en le suppliant de l'épargner et en jouant sur sa soif d'accumulation de richesses.

2.6.7 Paroles contre la participation

Prenant en compte les pulsions criminelles d'un grand nombre des membres de sa famille, j'étais curieuse de savoir de quelle manière Fidèle avait pu éviter de participer aux pillages et aux massacres. Quand je lui ai posé la question, il me répondit : « Merci beaucoup pour cette question » en évoquant les différentes attaques contre lui et ses biens. Dans la logique du génocide, où la non-participation aux massacres et aux pillages était considérée comme une trahison, Fidèle était menacé et visé par des tentatives de meurtre. « En fait, avant de m'attaquer avec l'objectif de me ravir la vie, ils ont lancé une première attaque chez moi qui avait pour objectif de me voler de l'argent. Une deuxième attaque visait les vaches. Lors de la troisième attaque, ils trouvèrent une vache qui était à la maison parce qu'elle avait récemment mis bas. Ils ont voulu la prendre, prétextant que c'était une vache appartenant à mon beau-père. Je les ai alors suppliés de la laisser en leur expliquant que cette vache m'avait été donnée par mon beau-père parce que j'avais payé la dot comme il en va de la tradition rwandaise. Ils ont finalement accepté de laisser ma vache et m'ont invité à les accompagner pour aller tuer. »

Fidèle m'exposa les arguments qu'il avait utilisés pour défendre son choix de ne pas participer aux pillages et aux meurtres : « À ce moment-là, je tenais un enfant dans les bras. Je leur ai répondu que mes mains n'étaient pas faites pour tuer. Ils se sont divisés en deux camps, certains voulaient m'emmener avec eux, d'autres n'étaient pas d'accord et leur disaient de me laisser, car je tenais un orphelin entre les bras, croyant savoir [ce qui de fait n'était pas vrai] que ma femme avait été tuée. »

Nous avons déjà vu dans le témoignage de Marthe l'intérêt des assassins à s'approprier des vaches. La promesse de gratification avait alors engendré une importante mobilisation, tout particulièrement au sein de la jeunesse (Kimonyo 2008). L'historien Marcel Kabanda précise que pendant le génocide, la vache représentait la viande et le vol de la vache faisait partie du processus de destruction des Tutsi en tant qu'annihilation de ce qui est considéré comme la principale base matérielle de leur existence¹³⁰. La vache en tant que dot, comme les enfants, mentionnés dans le récit de Fidèle, représentent la valeur essentielle de la vie ainsi que la reproduction des liens familiaux et leur continuité temporelle¹³¹. Leur force symbolique se manifeste lorsqu'elles apparaissent comme forme discursive autour de la participation dans les actes de destruction : évoquer la tradition devient une tentative de réorienter les actions et le comportement vers des valeurs de solidarité sociale, en vain cependant.

2.6.8 Construction d'une mémoire familiale

Fidèle fut confronté à une autre attaque d'un groupe de Hutu appelés *Abakiga* : « En me croisant sur le chemin, ces derniers m'ont demandé où se trouvait ma femme, car ils savaient que j'étais marié à une Tutsi. Je leur ai dit qu'elle était déjà morte mais ils ne m'ont pas cru. Ils m'ont dit qu'ils étaient munis d'un papier délivré par une autorité sur lequel était écrit que les femmes tutsi mariées à un Hutu n'avaient pas encore été tuées. Ils m'ont demandé de les emmener à l'endroit où elle avait été enterrée si elle était réellement morte, ce que j'ai tout de suite refusé. Face à ce refus, ils m'ont sévèrement tabassé, puis ils ont continué leur chemin et, moi, je suis rentré chez moi. »

Fidèle reprend ensuite son récit pour y ajouter le point de vue de sa femme et celui de ses enfants, ce qui donne à voir la manière dont une

¹³⁰ Conversation personnelle, 2015.

¹³¹ Je remercie Willemijn de Jong pour la remarque à ce sujet.

mise en mémoire d'un passé familial se forge : « Au moment où ils me tabassaient, explique-t-il, ma femme voyait tout, car elle était cachée dans une maison située non loin du lieu où cela se passait. Elle a voulu venir pour qu'on la tue à ma place, afin que je reste pour m'occuper des orphelins. Le plus âgé de mes enfants le lui a interdit en disant : "Ne voyez-vous pas que papa a déjà été tué ? Si vous y allez et que l'on vous tue tous les deux, comment allons-nous faire ?" »

« Les enfants n'allaient pas chez leurs grands-parents, ils restaient toujours chez moi. » Cette phrase évoque la tension qui régnait dans sa famille et souligne ses profondes séquelles sociales. Les paroles de Fidèle introduisent en même temps un regard pragmatique sur le désir de Dansira de donner sa vie pour sauver la sienne. Quant à elle, elle semblait avoir réfléchi au fait que la survie de son mari était plus probable que la sienne, car il était hutu. Fidèle poursuit : « Leur mère a réfléchi à cette situation et a décidé de ne pas venir. Quelque temps plus tard, je me suis retrouvé avec un œil rouge suite aux coups reçus lors de mon passage à tabac. Ma femme a tout fait, m'a massé et soigné jusqu'à ce que je me sente un peu mieux. Voilà comment j'ai survécu. Ceux qui voulaient que je les accompagne pour tuer et à qui j'ai répondu négativement sont nombreux. » Le fait que Fidèle relate les soins que lui a prodigués Dansira illustre chez lui un souci de mettre en valeur cette relation poursuivie envers et contre tous.

2.6.9 Rumeurs et imaginaires de violence barbare

Le témoignage de Fidèle montre que dans cette atmosphère de peur, de danger et de violence permanents les rumeurs qui circulaient influençaient le comportement de chacun. Il se rappelle qu'à l'arrivée des militaires du Front patriotique rwandais dans leur cellule, Dansira et lui voulaient aller vers eux pour qu'ils assurent leur protection. Mais la rumeur que faisait circuler une femme *interahamwe* les faisait hésiter. Elle disait « que les militaires du Front patriotique rwandais tuaient les

enfants nés de pères hutu et qu'après les avoir pilés dans un mortier ils obligeaient leurs pères à les manger avant de les tuer à leur tour et d'emmener leurs femmes tutsi avec eux ». Ces rumeurs dissuadèrent Dansira de se rendre dans la zone contrôlée par le FPR. « Elle préférerait rester et mourir sur place plutôt que d'être témoin de la mort de ses enfants. »

La situation déchaînée du génocide a donné lieu à de nombreuses concrétisations de tels imaginaires de violences barbares sur le corps de l'ennemi. En même temps, dans un contexte de peur et de panique, la ligne de démarcation entre réalité et imaginaire devient difficile à établir. Lorsque des rumeurs mobilisent un imaginaire qui touche au corps – le corps collectif de la famille notamment –, elles semblent influencer les actions de l'être contre toute rationalisation – toute possibilité de vérifier (intérieurement et objectivement) la nature de ces informations. Les mots de la femme *interahamwe* récoltent ainsi la force d'orienter les actions et le comportement des personnes visées *imaginativement*.

Pas sûr de pouvoir obtenir une protection de la part des soldats du FPR, Fidèle se déplacera avec sa famille vers Mataba, dans la localité de Rubengera, où ils passeront une semaine dans l'insécurité : « Des gens, dont faisaient partie mes oncles paternels, complotaient contre Dansira. C'est vraiment par chance qu'elle n'a pas été tuée », constate-il.

2.6.10 Confiance dangereuse et trahison

Fidèle évoque ensuite la mise à mort d'une personne tutsi qui passe par toutes les étapes des violences sur les lieux. Il ne relate pas seulement des moments de confusion, mais également des logiques de manifestations de confiance – trahie doublement par les intervenants français et par un prêtre.

« Cette situation a perduré jusqu'à ce qu'une semaine plus tard, un Tutsi venu de Gitarama soit tué malgré la présence des militaires français. Pendant que ce Tutsi traversait Muregeya sur sa moto, les militaires

du Front patriotique rwandais ont tiré sur lui, ne sachant pas qui il était. Il a caché sa moto derrière la maison et est venu à pied vers le lieu où nous nous trouvions.

À Mataba, trois miliciens *interahamwe* l'ont intercepté et l'ont poignardé. Un pasteur, un certain Fidèle Munyanshonogore, nous a remis ce blessé et nous a demandé de l'emmener chez les Français pour que ces derniers le soignent. Nous l'avons emmené, mais arrivé à Gataka, nous avons vu que ce pasteur nous avait suivis. Il était accompagné par des personnes armées de grenades. Il nous a demandé de le laisser lui-même conduire cette personne chez les Français, où elle devait recevoir des soins.

Nous nous sommes dit qu'il n'y avait aucun problème car c'était lui-même qui nous avait demandé de conduire cette personne chez les Français. En plus, il n'était pas seul, il était venu avec d'autres personnes, et c'était encore lui qui pouvait le plus facilement communiquer avec les Français et leur expliquer ce qui s'était passé. Quelque temps après, j'ai appris que cette personne avait été tuée. »

Fidèle relate dans son témoignage les éléments qui le laissaient croire à la bonne volonté du pasteur : la parole du pasteur lorsqu'il lui avait confié la personne blessée, le fait qu'il était accompagné et sa maîtrise du français, qui lui permettait de communiquer avec les militaires étrangers. En apprenant la mort du blessé, Fidèle non seulement se sent trahi par le pasteur, mais perd peut-être aussi confiance en son aptitude à juger de la fiabilité d'autrui.

Dansira confirme les morts en présence de soldats français et évoque la mort de l'homme originaire de Gitarama pour appuyer son argument. « C'est à Mataba, dans la région de Rubengera, que se trouvaient les Français. Nous y avons passé trois jours, sous la menace des milices *interahamwe*. Les Français voyaient bien que les gens se faisaient tuer. Il y a par exemple quelqu'un qui est venu de Gitarama en voulant se réfugier là où nous étions à Mataba. À son arrivée, les *interahamwe*

l'ont tué sur-le-champ. Les Français voyaient bien cela. Il y a d'autres personnes qui ont été tuées sur la colline, un peu plus haut que l'endroit où nous étions. Les Français ne se sont jamais véritablement opposés aux massacres¹³². »

« *Mataba ni i Rubengera, niho Abafaransa bari. Mbere hari i Mabanza. Ubwo rero tuhageze, tuhamaze iminsi itatu, nabwo bashaka kunyica. Mu by'ukuri, Abafaransa burya, abantu babicaga bahari. Ubwo ng'ubwo hari umugabo wavuye i Gitarama nawe, mbese ajiyisha avuga ngo ndahunze, reka mpungire aho batanzi, yari n'umuntu ukomeye afite moto. Araza ageze i Mushubati, burya inkotanyi ntabwo zari zinamusobanukiwe n'iki, zimurasaho ata moto, ahungira mu Mataba aho turi. Ahageze interahamwe zahise zimwica ako kanya. Ubwo Abafaransa barabirebaga. Hari n'abandi baguye haruguru y'aho, nabwo Abafaransa barabirebaga, ntabwo bigeze bahagarika ubwicanyi mu by'ukuri. »*

Fidèle décide alors de repartir subitement : « J'ai immédiatement prié ma femme de rentrer, mais sans lui dire que cette personne venait d'être tuée. » Il ajoute que pour protéger sa femme en lui évitant un stress supplémentaire, ce ne fut qu'après avoir traversé Muregeya qu'il lui dit que cette personne avait été tuée.

Dans sa mise en parole des grandes lignes du passé génocidaire, Fidèle concluait : « Arrivés là, nous y avons trouvé les militaires du Front patriotique rwandais et nous avons vécu en harmonie avec eux ainsi qu'avec d'autres membres de la population. » Avec cette phrase, Fidèle met un terme à la période du génocide pour en venir à une deuxième période de grande insécurité et grand danger, qui commençait avec la mise en place des juridictions *gacaca* : « Nous avons continué à vivre une vie normale jusqu'à ce que les tribunaux *gacaca* soient institués »,

¹³² Voir au sujet de l'implication de la France dans le génocide au Rwanda Jaques Morel, 2010 et le rapport de la *Commission nationale indépendante chargée de rassembler les preuves montrant l'implication de l'État français dans le génocide perpétré au Rwanda en 1994*, novembre 2007.

résume-t-il la période suivant les massacres et précédant la première phase de *gacaca*.

2.6.11 L'image d'une Blanche

À la fin des visites rendues à Dansira et Fidèle, ils nous raccompagnèrent un bout de chemin de retour vers Congo-Nil (où je logeais pendant mon séjour à Rutsiro), ce qui faisait partie des rites de l'hospitalité. En traversant les regroupements de maisons, où des personnes nous regardaient curieusement, nous nous entretenions parfois de ce que les gens pensaient de moi, de ma relation avec Dansira.

Charles était curieux de savoir ce que Dansira répondait lorsque les gens l'interrogeaient sur ce dont on parlait. Comme la question de Charles le démontre, il allait de soi que nous étions sujets de conversation. Dansira répondait que les gens pensaient que je lui ramenaais beaucoup d'argent, mais qu'elle leur répondait que ce n'était pas ça – que j'étais une amie. Le regard des enfants traduisait bien les préjugés sur les Blancs, que Dansira résumait ainsi : « Les Blancs ne mangent pas de plats locaux et ils se déplacent en voiture [comme les autorités]. »

Si les regards portés sur nous témoignaient des préjugés et des images toutes faites sur les Blancs – une Blanche –, ces regards observateurs, curieux, font aussi preuve d'une forte sensibilité des individus par rapport aux relations sociales, au comportement des gens : il me semble alors que s'exprime dans ces regards le double visage d'une grande sociabilité.

Vincent¹³³, un jeune homme de 23 ans qui habite à Congo-Nil, me disait un jour au sujet de ma relation avec Dansira : « Je vois que c'est vraiment une amie intime. » Il était rentré au Rwanda en 1996 : « Ce n'était pas notre décision, constate-il. Mais nous sommes rentrés à cause de la guerre. Nous sommes les survivants vulnérables de la guerre. »

¹³³ Prénom modifié par souci d'anonymat.

Pour éclairer toute la tragédie de cette phrase, il ajoute : « Je suis devenu chef de famille prématurément. J'avais 9 ans quand mon père est décédé. » Il était l'un des enfants que la vie a obligé à assumer une énorme responsabilité encore tout jeune, et en effet la vie ne lui a pas fait de cadeau. Il lui a donc fallu être entreprenant et chercher sans cesse de nouvelles solutions pour réussir à survivre¹³⁴.

De retour en Europe, j'étais à nouveau confrontée à cette manière de penser les rapports entre les êtres humains à travers la notion de l'argent. J'avais raconté à un ami rwandais que Dansira m'écrivait des textos pour me saluer de Nyamagumba vers la Suisse. Il s'agissait pour moi de souligner la valeur des mots qui permettait de maintenir un lien amical malgré la distance, mais la réaction de mon ami fut de souligner que cela devrait lui coûter cher. Évidemment, tenant compte de la situation de précarité de Dansira, cette remarque portait une *autre* vérité non négligeable, mais le cœur fonctionne selon d'autres critères.

Lorsque je recevais d'elle un texto, j'étais toujours touchée de cette rencontre imaginaire de deux mondes – le mien en Suisse et le sien sur sa colline au Rwanda. Je me disais que je suis peut-être pour elle une fenêtre sur le monde qui ouvre sur quelque chose qui va au-delà du caractère limité – spatialement et mentalement – de son monde à elle. Cette communication par textos en kinyarwanda témoigne également d'un lien – invisiblement visible – qui résiste à la distance. Lorsque, en 2009 le lendemain de mon anniversaire, j'ai reçu le message qu'elle avait rêvé de moi, ç'a été pour moi le plus beau cadeau. Il se peut que le Rwanda ait forgé en moi une spiritualité où que certaines coïncidences de la vie apparaissent comme un cadeau en soi.

¹³⁴ Voir aussi Willemijn de Jong (2005) sur la vie en conditions de précarité.

2.6.12 Précarité et jalousie

De retour dans la famille à Congo-Nil, j'étais de nouveau confrontée à cette peur des autres – de leur jalousie qui pourrait mettre en danger l'harmonie dans la famille. C'était encore beaucoup plus évident lorsque les familles elles-mêmes étaient reconstruites et ressoudées – fragilement – en raison du passé – du génocide.

Depuis notre première rencontre en 2006, je logeais dans la famille de Pierre pendant mes séjours dans le district de Rutsiro. J'ai ainsi pu partager des moments importants de sa vie. Lors d'une visite à Kigali, Pierre, tout fier et tout timide, m'avait présenté sa fiancée, Pauline. J'avais assisté aux cérémonies de leur mariage, aux douleurs de Pauline pour l'accouchement de son premier enfant et aux réjouissances qui avaient suivi : ce furent des moments inoubliables.

Exprimant cette fragilité des relations sociales, Pauline, orpheline du génocide, me dit un jour :

« Je n'ai plus de frères et sœurs, ni de parents. C'est comme ça avec le génocide. Pour cette raison, Pierre est comme mon père, et moi, je suis comme sa mère. Si l'amour s'en va, tout part avec. Quand je vois les problèmes qui existent dans d'autres foyers, j'ai peur. Peur que la relation change. »

Pierre ajoutait qu'il ne voulait avoir que la paix, « mais qu'il y a d'autres *personnes méchantes*¹³⁵ qui n'aiment pas quand quelqu'un vit en paix. » Même s'ils essayaient de protéger leur foyer contre la jalousie qui pourrait détruire la paix dans leur maison – pour ainsi dire la famille, Pauline entendait les paroles des autres : « Les gens disent : “Pourquoi Pierre aime-t-il tellement sa femme ?” » et encore : “Chez nous aussi, c'était comme ça au début, mais après, cela va changer.” »

Pierre est un homme sensible, calme et réfléchi. Il avait interrompu notre conversation en disant : « Cela va continuer jusqu'au moment où

¹³⁵ Formulation rwandaise.

je meurs, ou au moment où Pauline meurt. » Voulant dire qu'un changement pourrait troubler sa santé mentale ou physique, il ajoutait : « Si quelque chose change, tu vas me ramener à l'hôpital. » Néanmoins, il a finalement imaginé une « option » plus réconciliatrice en disant : « Ou alors, tu vas me ramener chez Colette [Pierre est son oncle paternel, mais il la considère comme sa sœur] et vous allez discuter du problème uniquement entre vous. » C'est-à-dire qu'il ferait alors recours à une personne de confiance pour sauver l'harmonie dans leur maison.

Avec ces paroles, Pierre exprimait ce que Nsabiyeze (2009) appelle une vertu spécifiquement rwandaise : le fait de bien choisir la personne à qui se confier.

Avant le mariage, Pierre, seul survivant de sa famille au Rwanda¹³⁶, avait vécu avec Daniel, jeune militaire, et une vieille femme (*umukecuru*), qui sont devenus « sa famille » : « Nous sommes ensemble, sur terre et aussi dans le ciel », me disait-il pour souligner le caractère indestructible de cette relation. Le passé et la possibilité de partager les douleurs liées aux pertes subies par les uns et les autres les avaient soudés :

« Daniel connaît tout. Il sait comment j'ai perdu mon père, ma mère, mes frères et mes sœurs dans le génocide. Après tout, j'ai trouvé une autre famille. L'*umukecuru*, c'est comme ma mère et Daniel, c'est comme mon petit frère. »

Il précise que c'est à cause du génocide, à cause des événements qu'avait connu le Rwanda qu'« elle est comme ma mère », et il ajoute : « C'est peut-être aussi parce que j'ai longtemps vécu avec elle. Moi, je lui obéis et, elle aussi, elle m'obéit. C'est comme ça que je suis son fils et qu'elle, elle est comme ma mère. »

Pierre a intégré l'armée en 1993 et devait y servir pendant 9 ans. À Ruhengeri¹³⁷ où il avait été stationné, il commandait autour de 20 à 30 personnes en tant que sergent. Dans la famille, Daniel lui reconnaît la

¹³⁶ Pierre a un frère qui habite en France.

¹³⁷ Situé dans le district de Musanze, Province du Nord (depuis 2005), auparavant dans la Province de Gisenyi.

place de chef (de famille) et il souligne que pour lui, « ce n'est pas *comme* une famille. *C'est* une famille ! » pour dire peut-être qu'il a retrouvé dans cette relation ce qu'il attend véritablement des liens familiaux.

À Congo-Nil, dans un contexte rural à l'écart des centres de commerce, il est difficile de travailler en tant que salarié, et il ne reste pour la plupart des gens que le travail des champs. Après de longues années de chômage, Pierre s'est décidé à partir au Darfour en été 2011 dans le cadre d'un engagement d'une année dans l'armée rwandaise¹³⁸.

2.7 Justice entrelacée¹³⁹

Que veulent dire justice et vérité sur une colline du Rwanda lorsque les crimes du génocide ont ébranlé les relations familiales et les relations de voisinage ? Est-ce que parler au nom de la justice peut redonner sens à la vie, la survie ? Je m'interroge ici sur ces deux questions à partir du portrait de Dansira et Fidèle.

Au Rwanda, il y a un proverbe qui dit : « *Umuryango utazimuye urazima*¹⁴⁰ », ce qui peut être traduit par « Une famille qui ne parle pas meurt. » Ce proverbe rappelle la légende familiale suivante : « Une sorcière empoisonnait un par un les membres de cette famille¹⁴¹ ; ceux-ci, ayant trop honte de la dénoncer aux yeux de tous, ne disaient rien. Cette sorcière a poursuivi ses empoisonnements jusqu'à ce que toute la

¹³⁸ Le Rwanda déploie des soldats au Soudan au sein de la mission ONU/Union africaine au Darfour (Minuad) dans le cadre d'opérations de maintien de la paix.

¹³⁹ Ce titre est inspiré du livre de David Becker (2006) *Die Erfindung des Traumas – Verflochtene Geschichten*. Au sujet de cette métaphore, Becker lui-même se réfère à Edward Saïd.

¹⁴⁰ Voir également le film d'Anne Aghion (2004) *Au Rwanda on dit... La famille qui ne parle pas meurt*.

¹⁴¹ Les explications de Coupeuz et Kamanzi (1992, p. 23) éclairent le sens large du terme d'*umuryango*, traduit par famille : « Sur la base de leur ascendance familiale, les habitants (du Rwanda) se regroupent en maisons (-zu 9/10), patrilignages couvrant environ quatre générations ; les maisons à leur tour se regroupent en familles (- ryango 3/4), unités échappant à toute détermination précise. »

famille disparaisse¹⁴². » Il renvoie à l'importance de dévoiler plutôt que dissimuler, précise Alida, Assistante programme société civile du projet RCN Justice & Démocratie à Kigali. Le mot *utazimuye* peut être traduit par « dénoncer », « dévoiler » sans chercher à couvrir quelqu'un ou à se couvrir soi-même, un secret qu'on a gardé pendant quelque temps. À défaut, la famille va « disparaître », « s'éteindre ». Cela renvoie ainsi à tous les éléments négatifs dont les personnes ne veulent pas parler. Selon Alida, il arrive que tel ou tel secret soit gardé au sein d'une famille ou même restreint à certains de ses membres. Ce proverbe rappelle que les membres extérieurs au cercle initial doivent être informés (*op. cit.*).

Fidèle et Dansira ont ainsi figuré parmi les gens qui ont osé briser le silence sur les crimes du génocide – notamment commis au sein de leur famille – lorsque les juridictions de *gacaca* ont été mises en place dans le Rwanda post-génocidaire. Je veux mettre ici en lumière ce que signifie parler au nom de la justice dans la vie de Fidèle et Dansira. Il s'agit de retracer les changements qui ont eu lieu au niveau des relations sociales sous l'effet des juridictions de *gacaca*, considérées en tant que mécanismes de processus de reconstruction collective. Je tente de montrer ce qu'une telle reconfiguration des liens sociaux sur la colline signifie pour le monde intérieur, la souffrance de l'individu, voire sa guérison¹⁴³.

2.7.1 Obligation de dévoiler

L'obligation de parler – dévoiler les informations sur le passé – se trouve au cœur de la conception des juridictions *gacaca*. La *gacaca* post-génocidaire – on parle aussi de « juridictions *gacaca*¹⁴⁴ » est une

¹⁴² Alida dans « Deux proverbes rwandais ». Voir www.rcn-ong.be/Rwanda-umuryango-utazimuye-urazima?lang=fr

¹⁴³ Voir également Ingelaere (2009) et Gasibirege (2005) sur la question de savoir s'il y a une justice qui peut guérir.

¹⁴⁴ Ingelaere (2009, p. 41) précise que le terme de « juridictions *gacaca* » suggère que l'héritage rwandais a servi d'inspiration pour le nouveau système juri-

réactivation d'une ancienne institution – de forme « traditionnelle » – pour juger les crimes du génocide. Le terme *gacaca* signifie « justice sur le gazon » (Reyntjens 1990, p. 32) et Bert Ingelaere précise (2009, p. 33) que « *gacaca* » provient du nom *umugaca*, qui en kinyarwanda désigne une plante sur laquelle il est si doux de s'asseoir que l'on privilégiait les endroits où elle poussait pour se réunir ». « The work of testifying is a moral obligation », écrivent Karekezi *et al.* (2004, p. 72) au sujet des juridictions *gacaca* : « No one has the right to *derober* (“to conceal, hide”), whatever the cause. Above all, all the inhabitants must relate the facts that happened in their district and furnish proofs. » La révélation de la vérité sur le passé du génocide est la pierre angulaire de la conception des juridictions *gacaca* (Ingelaere, *op. cit.*, p. 54). En même temps, elle vise à créer un climat favorable de cohabitation, voire d'encourager le processus de réconciliation (Ingelaere, *op. cit.*, p. 39 ; Karekezi *et al.*, *op. cit.*, p. 71).

Avant la colonisation et jusqu'à la période d'après-génocide (Ingelaere, *op. cit.*, p. 37) la *gacaca* traditionnelle était une instance informelle de règlement de litiges (Reyntjens 1990, p. 32). Elle opérait au niveau local et elle visait surtout les litiges entre des membres de la même famille et dans le voisinage (Karekezi *et al.*, *op. cit.*, p. 73). Elle se caractérisait par des liens étroits entre les parties impliquées et une conception des litiges en tant que problèmes collectifs plutôt qu'individuels. Les procès de *gacaca* se focalisaient sur la victime et opéraient plus à travers la pression sociale qu'à travers la cohésion sociale. Contrairement aux juridictions *gacaca* (pour les crimes du génocide), la participation était volontaire et la conciliation visait à la restauration d'une « harmonie sociale » (Ingelaere 2009, p. 33 et 34). Elle se faisait par l'agrément mutuel des parties impliquées, voire de la communauté (Karekezi *et al.*, *op. cit.*, p. 73 et 74).

dictionnel, mais que celui-ci a néanmoins les mêmes compétences que les tribunaux classiques.

Si la forme traditionnelle de la *gacaca* a été modulée au cours du temps (comme tout phénomène social), l'instauration des juridictions *gacaca* pour juger les crimes du génocide a impliqué des changements importants. Bert Ingelaere (*op. cit.*, p. 35) constate que « c'est la discontinuité qui prédomine. En intervenant par des constructions sociales et légales, l'État a conçu et mis en place une nouveauté, vaguement apparentée à l'institution existante ». Les différences ne concernent pas seulement la participation obligatoire, mais aussi l'intégration des éléments de la justice formelle. « The trials are no longer voluntary but coercive under the authority of the state, the sanctions are punitive, the gravity of the crimes is much greater, the parties concerned are not always present (victims who have been killed, displaced people), there are a variety of fixed rules to follow, and there is an attempt to create an impartial tribunal », écrivent Karekzie *et al.* (2004, p. 74).

Par contre, les juridictions *gacaca* conservent de la forme traditionnelle le caractère local, le rôle de la pression sociale ainsi que l'absence de juges professionnels, voire la mise en place de juges *inyangamugayo*¹⁴⁵. Le terme *umunyangamugayo* est traduit par « personne intègre ».

Si l'on accorde une grande importance à la participation populaire dans la réussite des juridictions *gacaca*, c'est aussi sa dimension la plus problématique. La population est appelée à fournir des informations et témoigner sur la responsabilité, voire l'innocence des accusés. L'enquête de Karekezi *et al.* (*op. cit.*, p. 79) comporte des observations décourageantes : « This task was almost completely abandoned to the survivors, who sometimes complained about the silence and the lack of willingness among their neighbors to cooperate by confessing to crimes or even simply supporting the testimony of the survivors. » Les survivants se trouvent souvent seuls à témoigner tout en étant visés par des dénigrement de personnes présentes. Les réactions des participants se

¹⁴⁵Pluriel du mot *umunyangamugayo*.

limitent à des propos qui les concernent individuellement. Karekezi *et al.* (*op. cit.*, p. 79) considèrent que la peur de l'ennemi prévaut : « It seemed to us that the sentiment of not wanting to attract enemies (*kutiteranya*) prevailed within the general population. » L'obligation de révéler ou l'appel à révéler des crimes commis par des membres de sa famille ou ses voisins peuvent être interprétés comme une remise en question de l'« ordre » du silence et de la volonté de se couvrir mutuellement.

2.7.2 Détérioration des relations sur la colline

Après le processus de conceptualisation¹⁴⁶, la mise en place du processus de *gacaca* a connu deux phases : celle de la collecte des informations (*ikusanyamakuru*) et celle des procès, qui a commencé en juillet 2006¹⁴⁷.

La première phase¹⁴⁸ d'*ikusanyamakuru* s'est déroulée au niveau administratif des cellules entre janvier 2005 et juillet 2006. Des informations sur les crimes du génocide ont été recueillies dans chaque cellule par le biais d'aveux et d'accusations. Sur la base des informations et des preuves recueillies auprès de l'ensemble de la population de la cellule, voire des membres de l'« Assemblée générale » de la juridiction au niveau de la cellule, les juges non professionnels qui présidaient la juridiction classaient les personnes dans une des catégories définies par la loi organique de *gacaca* (Ingelaere, *op. cit.*, p. 43 et 44).

Pour Dansira et Fidèle, le lancement de cette première phase de *gacaca* est allé de pair avec une dégradation de leurs conditions de vie.

¹⁴⁶ La décision de développer les juridictions *gacaca* est née autour des réunions de réflexion organisées par le président de l'époque, le pasteur Bizimungu. Ces réunions entre les membres du gouvernement et de la société civile ont eu lieu entre mai 1998 et mars 1999 (Karekezi *et al.*, *op. cit.*, p. 71).

¹⁴⁷ Le 18 juin 2012, les autorités rwandaises ont mis un terme à la *gacaca*. Entre-temps, environ deux millions de procès avaient eu lieu.

¹⁴⁸ Une phase pilote a commencé en 2002 (Karekezi *et al.*, *op. cit.*, p. 72).

Après une période relativement calme, dont le début sur les collines de Rutsiro date de l'arrivée des *inkotanyi*, les relations familiales et de voisinage se détériorent de nouveau. Fidèle se rappelle avec tristesse : « Comme nous avons été les premiers à raconter la manière dont les événements se sont déroulés, nous nous sommes attirés beaucoup d'ennemis, même au sein de notre famille, dont certains membres se sont vivement fâchés contre moi car dans les personnes que je citais parmi les tueurs figuraient mon petit frère et mon oncle. Ils ont nourri une telle haine contre nous que les relations qui nous caractérisaient jadis ont changé. Ils nous ont stigmatisés au point où nous ne pouvions plus aller demander de l'eau ou du sel comme cela se doit entre voisins. »

L'impossibilité d'aller demander du feu, de l'eau ou du sel dénote (symboliquement) un isolement social au niveau local, familial même. Dans le contexte rural, les conséquences d'une telle marginalisation sont quotidiennes et graves. L'endroit où habitent Dansira et Fidèle est loin du centre de santé, des transports publics aussi. Fidèle se rappelle que lorsque Dansira est tombée malade, le refus de soutien s'est montré ouvertement. En cours de route, elle était devenue trop faible pour continuer à marcher et pendant qu'elle se reposait, son mari cherchait des personnes pour aider à la porter à l'hôpital. Il avait demandé partout, mais personne ne voulait leur porter assistance. Il n'est parvenu à trouver que trois personnes seulement, « qui la connaissaient, mais uniquement de loin », précise-t-il pour illustrer la rupture avec l'environnement proche, le déchirement du tissu social¹⁴⁹.

« J'ai perdu doublement », dit Fidèle. « Le génocide a emporté la quasi-totalité de ma belle-famille. Je n'ai plus ni beau-père, ni belle-mère, ni beau-frère. Ma belle-famille a été exterminée par ma propre famille. Toute ma belle-famille a été tuée par mon petit frère. Je ne m'entends plus avec ma famille à cause de cela. » Dans une société où le

¹⁴⁹ Conversation de 2006.

mariage symbolise « la solidarité, les entraides, les visites amicales, les souhaits de vie et donc a pour fin ultime la perpétuation de l'espèce humaine » (Nothomb 1965, cité par Nsabiyeze 2009, p. 17), les paroles de Fidèle rendent évidentes les conséquences sociales graves des ruptures avec la famille, la disparition de l'autre. Les grands-pères disaient « *kwagura umuryango no gushaka amaboko* », rapporte Nsabiyeze (2009) pour dire que le mariage a pour objectif d'élargir la famille et de trouver de la force auprès des autres pour se revigorer. Avec l'État et la culture, la famille est considérée comme l'un des dispositifs promoteurs de la santé mentale.

Selon Ingelaere, la *gacaca* post-génocidaire n'était pas adaptée à la réalité de vie de la société rurale, en particulier parce qu'elle rompait avec un pragmatisme propre au contexte rural du Rwanda, dû à la pauvreté et à la nécessité d'un soutien mutuel. L'auteur argumente que la *gacaca* mettait un terme au calme suspendu qui régnait après le génocide en brisant le silence sur le passé. Avec la fin du génocide, les victimes et les personnes impliquées dans les violences génocidaires avaient dû développer un mode de vie et des manières leur permettant de se comporter entre eux. « Au départ, la cohabitation fut marquée par une peur mutuelle, qui s'est atténuée au fil du temps. [...] La méfiance entre les différents groupes ethniques était présente, mais restait sous la surface de la vie sociale. Par nécessité, la vie reprenait une forme de normalité et de cohabitation. La vie dans les collines est très pragmatique. Les tensions et les conflits sont gardés dans l'ombre, car voisins et villageois dépendent les uns des autres dans leurs activités quotidiennes et dans leur lutte pour survivre dans les conditions de paupérisation communes », dit l'auteur (2009, p. 54).

« Le silence sur le passé était de mise, souligne Ingelaere (*op. cit.*, p. 55). Les choses d'"avant" étaient connues ou soupçonnées, mais personne n'en parlait à voix haute. » La mise en place des juridictions *gacaca* a bouleversé cette situation.

À propos de cette période d'*ikusanyamakuru*, Dansira dit qu'elle a provoqué de la part de voisins des menaces « pires que pendant le génocide » : « La phase de collecte des informations pour la *gacaca* a été un moment d'insécurité. On nous demandait de fournir des témoignages sur les tueries. Quand nous avons commencé à le faire, nous sommes devenus la cible des gens qui avaient peur que nous les dénoncions. Nous ne dormions pas tranquille. »

« *Ikusanyamakuru ritangiye nibwo twagize umutekano muke nanone, kubera gutanga ubuhamya mu bijyanye n'ubwicanyi, tubisobanura ukuntu byagenze, batubwira bati mutange amakuru tugiye gutangira gacaca. Tubitangiye rero, bituma abantu baduhiga kurusha no mu ntambara, umuntu akarara ahagaze. »*

La haine et violence du génocide reviennent sur le devant de la scène : la ré-émergence de toute cette brutalité dans le temps présent domine les relations sociales. On a essayé de la « couper » avec la machette et elle a subi de nombreuses agressions, des attaques verbales et physiques de la part de membres de la famille de son mari. Le petit frère de son mari l'a menacée de mort et elle s'est fait frapper par ses belles-sœurs.

Si on tient compte de cette détérioration des relations sociales dans la vie de Dansira et de Fidèle, faut-il alors conclure avec Ingelaere que la *gacaca* n'est pas appropriée au contexte rural du Rwanda ? Qu'il vaudrait mieux garder le silence ? On pourrait penser qu'aucune justice n'est appropriée face à un génocide¹⁵⁰. Catherine Coquio (2004, p. 91) professeur de littérature comparée, écrit dans ce sens qu'« originellement non habilitée à juger des crimes de sang, [la *gacaca*] peut être interprétée comme une banalisation du génocide ». « À l'argument anthropologique, selon lequel cet usage ancien ne saurait s'appliquer sans artifice à une situation post-génocidaire, précisément

¹⁵⁰ Ingelaere (2009) discute des arguments en faveur et contre la mise en place de la *gacaca*.

privée du tissu social adéquat, on peut répondre qu'un réel compromis a été recherché entre le modèle ancien et la conjoncture inédite née du génocide », constate Coquio. En tenant compte de la difficulté de la tâche, elle conclut dans *Rwanda. Le réel et les récits* (op. cit., p. 91) qu'« au demeurant, cette conjoncture semble faire de toute opération de justice idéale une utopie ou une aporie ».

Malgré les détériorations des relations sociales sur la colline, Fidèle, interrogé sur la signification de la *gacaca*, dit : « Les personnes qui ont conçu la *gacaca* sont des personnes intelligentes. Leur conception a permis que les crimes soient jugés sur les lieux où ils ont été commis et par des personnes qui ont été les témoins directs des faits en cause. » Ce processus sur les lieux est lent et douloureux, perturbant et dangereux, en particulier pour ceux qui brisent le silence et rompent ainsi le calme qui cache les horreurs du passé.

Simon Gasibirege, psychologue rwandais, opte pour une interprétation patiente de la *gacaca*. Je l'avais contacté en vue d'une rencontre après avoir entendu que c'était « l'homme qui fait des miracles¹⁵¹ ». « Avec la *gacaca*, il s'agit de réapprendre à vivre ensemble, résume-t-il. Ce que nous tentons de faire au Rwanda dans les juridictions *gacaca* : réapprendre à penser ensemble, à nous souvenir ensemble, à renouer avec nos sentiments et réhabiliter notre propre histoire. [...] Avec beaucoup de difficultés, en sachant que l'essentiel réside peut-être là : vivre et continuer à vivre avec les difficultés, pour réapprendre à vivre et à vaincre les difficultés de la vie. Il nous appartient à nous, Rwandais, de connaître les nôtres, de les reconnaître et de nous confronter à elles¹⁵². »

En accord avec une telle perspective, j'utilise le terme de « justice entrelacée » pour tenir compte du fait que le processus de justice est imbriqué dans des relations sociales – en tant que paysage social et émotionnel – marquées par la haine, la mort et les violences du passé. Com-

¹⁵¹ Gasibirege dirige entre autre le Centre de guérison des blessures de la vie.

¹⁵² Entretien du 17 mars 2007.

prendre la signification de la justice revient ainsi à porter un regard sur des processus de reconfiguration des relations sociales et du monde intérieur de l'individu.

2.7.3 Inyangamugayo sur une colline du Rwanda

Après la phase d'*ikusanyamakuru*, Dansira et Fidèle ont été parmi les personnes élues comme juges de *gacaca*. Ils auront tous deux la responsabilité de présider un des sièges de *gacaca* de Kibingo¹⁵³.

La figure d'*umuyangamugayo* avait soulevé le problème de la notion d'*intégrité* des personnes dans une société qui se caractérise par une participation élevée aux violences du génocide. En même temps, les *inyangamugayo* sont mentionnés par certains auteurs (Shyaka) comme exemples de la mise en œuvre des valeurs culturelles rwandaises au service de la reconstruction. Anastase Shyaka (s. d., p. 35), secrétaire exécutif de l'Office d'appui à la bonne gouvernance, écrit dans le document *Le conflit rwandais. Origines, développement et stratégie de sortie* que « parmi de nombreuses attitudes positives – et intrinsèques à la culture rwandaise – qui y ont participé, on peut citer les attitudes d'« endurance » (*kwihangana*), d'engagement (*kwitanga*), de persévérance (*kugira umuhate*) et de volontariat (*gukorera ubushake*) ». Il précise que « toutes les stratégies mises en place pour faire face aux conséquences du génocide et pour construire résolument la paix ont largement « profité » de ces attitudes à la base. À titre indicatif, on peut mentionner ici les juridictions *gacaca* dont les « juges intègres » (*inyangamugayo*) apportent leur contribution par principe de volontariat et de dévotion » (*op. cit.*, p. 35).

Cet engagement en tant qu'*umunyangamugayo* occupait deux fois une bonne partie de la journée chaque semaine dans un contexte rural où

¹⁵³ La *gacaca* de Kibingo était constituée de huit sièges, avec neuf *inyangamugayo* élus par siège.

le travail aux champs est intense à cette période ; ce qui ajoute aux conséquences sociales et personnelles que je tente de mettre en lumière ici.

2.7.4 Juger les membres de la famille et les voisins génocidaires

Pendant le génocide, Fidèle avait pu circuler avec une certaine liberté, contrairement aux rescapés, qui étaient alors pourchassés et en fuite permanente. Il était sur les lieux pendant une bonne partie des cent jours de carnage, ce qui fait de lui un témoin idéal. Fidèle disait qu'à l'exception d'un autre homme, du nom d'Habimana Jones, il avait été le seul (sur les lieux) à ne pas récupérer de biens des Tutsi, ni participer aux massacres. Déclarant son innocence, il suggère que « les gens savaient que lui et moi allions témoigner sur ce qui s'est passé à Kibingo car nous n'avons jamais fui et que nous ne sommes pas impliqués dans les massacres ». Sa prise de parole et son engagement en tant qu'*umunyangamugayo* le mettaient en butte au reproche d'avoir trahi ses congénères. « Nous avons conduit les procès, mais les gens m'en voulaient à tort d'être contre mes congénères hutu. » Fidèle se voit lui-même exposé à des accusations et même à des procès, qu'il qualifie de complots.

Lors de notre entretien, il brosse le paysage de la participation des habitants de Kibingo : « Parmi ceux qui ont commis des actes mauvais, je vous donnerais seulement des noms de ceux qui se sont illustrés dans les massacres, parce que tous ces gens que vous voyez ont participé d'une manière ou d'une autre. Ceux qui n'ont pas fait l'objet d'accusations aux juridictions *gacaca* ne sont pas forcément innocents. La plupart n'ont pas été accusés non pas parce qu'ils n'ont joué aucun rôle, mais parce que leurs frères n'ont pas voulu les dénoncer. Parmi les plus tristement célèbres, figurent ceux qui se sont rendus à Biseseero, dont mon petit frère et mes oncles Antoine Munyakazi et Ananie Benumusoro. Ce dernier est accusé d'avoir violé et mutilé des gens de leurs organes génitaux. Il a été classé dans la première catégorie, il est tou-

jours en attente de procès dans les juridictions ordinaires. Un autre cas qu'il importe de signaler est celui de Munyaneza, qui était président de la milice *interahamwe* au niveau du secteur de Kibingo. Mon petit frère était président de la milice *interahamwe* au niveau de la cellule de Bugina. Il y avait également un certain Rwandoha, un certain Muhigana, qui est allé à Munini, et beaucoup d'autres. »

Plusieurs membres de la famille de Fidèle doivent purger des peines pour les crimes commis pendant le génocide : son père et sa mère ont été jugés et condamnés à trente ans de prison. Son petit frère était détenu à la prison de Gisenyi. Comme son oncle, il avait été classé dans la première catégorie. Mais, en 2008, il n'avait pas encore été jugé.

Fidèle leur rend visite à la prison pour leur apporter de la nourriture. Prenant en compte les crimes commis par les membres de sa famille, je lui avais demandé ce que veut dire réconciliation pour lui ? Peut-il pardonner aux voisins, frère ou parents¹⁵⁴ ? Il avait répondu que « Certains ont eu le courage de demander pardon, surtout ceux qui ont mangé mes vaches, ceux qui sont venus chercher ma femme pour la tuer ; je leur ai pardonné. Nous cherchons à vivre harmonieusement ensemble et nous nous rendons visite sans problème. » Cette manière de penser le pardon s'inspire d'un idéal religieux, d'une harmonie hors du temps où le bien se situe dans un temps abstrait. Avec Fidèle, nous pouvons penser que la manière de comprendre le pardon est liée à la manière dont l'individu pense l'être humain et la société.

Quant à la réconciliation, Fidèle considère qu'« en réalité, ne peuvent se réconcilier que des personnes qui ont été un jour unies. À mon avis, pour qu'il y ait réconciliation, il faut que la cause des désunions soit dissipée. Les coupables des crimes du génocide doivent demander pardon de manière franche et sincère et ainsi permettre aux victimes d'accorder le pardon. D'après ce que j'ai constaté, ce sont les génoci-

¹⁵⁴ Je discuterai de manière plus détaillée de la signification de la réconciliation/du pardon dans le portrait de Mathias.

daïres qui retardent le processus car ils ne veulent pas reconnaître ce qu'ils ont fait et demander pardon. » Dans cette optique, Rosilyn M. Borland (2003) argumente que les processus de reconstruction à travers les juridictions *gacaca* ne favorisent pas la restauration de la communauté, car les causes principales des conflits ne sont pas réglées (notamment la distribution de terre). Si on considère ce que Fidèle disait de l'origine de la violence du génocide, qui résidait selon lui dans la jalousie, nous sommes invités à penser que le Rwanda aura besoin de surmonter une tendance à la jalousie.

Connaissant la lourdeur des crimes commis par les membres de sa famille, je ne pouvais pas m'empêcher de poser à Fidèle la question de ce qui le distingue des autres membres de la famille.

« Chacun d'entre nous a été créé différemment des autres, me répondit-il. En ce qui me concerne, je n'ai jamais eu de telles pensées. Hormis le fait d'être chrétien, qui m'a aussi été d'une grande utilité, je n'ai jamais osé toucher un bien appartenant aux Tutsi¹⁵⁵. »

2.7.5 Parole de femme – *ijambo rya Dansira*

Que les femmes prennent la parole dans les juridictions *gacaca* est une innovation apportée par la *gacaca* instaurée pour juger les crimes du génocide. Je me suis entretenue avec Christopher¹⁵⁶, « vieil¹⁵⁷ » intellectuel¹⁵⁸ doté d'un grand sens de l'amitié, sur la parole des femmes durant

¹⁵⁵ Entretien de 2009.

¹⁵⁶ Prénom modifié par souci d'anonymat

¹⁵⁷ Au Rwanda, le terme de « vieux » évoque une relation de respect avec une personne. Un membre de la famille de Christopher m'a ainsi interpellé un jour en me demandant « Est-ce que le vieux vous a intéressé ? » J'ai répondu un peu timidement par un simple « oui ».

Il m'a alors expliqué qu'avec les « vieux », « il ne faut pas être brusque, sinon c'est terminé. Il faut écouter, respecter, mais pas s'opposer directement. Il faut être patiente. S'il vous laisse un espace pour vous exprimer, il faut y aller doucement. Jusqu'à ce que vous vous trouviez un point commun. »

¹⁵⁸ Il disait de lui-même : « Je n'ai pas de diplôme universitaire. Je me suis formé moi-même en histoire, en grec, en latin, en français et dans ma langue

la période précédant le génocide et la signification de la parole des femmes dans les procès de *gacaca*¹⁵⁹.

Puisant dans son riche savoir et sa longue expérience de la vie, Christopher avait souligné que « dans le temps, les hommes représentaient la famille restreinte et élargie. Il était alors inutile de réunir les deux conjoints. » Longman et Rutagengwa (2004, p. 166 et 167) écrivent également qu'« avant le génocide, les femmes, les enfants ne prenaient pas la parole lors des réunions – les hommes, en tant que représentants de la famille, parlaient à leur place. » On considérait que « les femmes ne commettaient pas de dégâts et il n'était alors pas nécessaire de les appeler », disait Christopher, et si cela avait quand même lieu, lorsqu'« une femme avait été accusée, c'est l'homme qui en répondait. Les femmes étaient censées se placer sous la responsabilité de leur mari, alors les hommes supportaient tout ». Socialement, cela implique aussi qu'aucun acte de vengeance n'était dirigé contre des femmes ou des enfants (en particulier des filles).

Dans cette vision du monde que Christopher donne à voir, les femmes étaient considérées comme « médiatrices des ethnies, du peuple. Elles étaient des traits d'union¹⁶⁰ ». À l'instar de Nyampundu¹⁶¹, la femme incarne l'être qui donne la paix et qui prêche la paix.

nationale » pour indiquer l'horizon de ses intérêts. Enseignant, il avait quitté avec sa famille le Rwanda après les massacres contre les Tutsi en 1972/1973 pour vivre à Bujumbura et ne revint qu'après le génocide, s'installant alors à Kigali.

¹⁵⁹ Conversation du 10 août 2007.

¹⁶⁰ Au Rwanda, une fille était appelée *gahuzamiryango* (quelqu'un qui rassemble les familles), *nyampinga* (qui reçoit tout le monde sans distinction). Le document *The Unity of Rwandans* (1999, p. 8) précise : « She could receive people without despising them, and could even play a major role between families by forwarding her messages to *gacaca*, if she had been married and got children. »

¹⁶¹ Luc de Heusch (1982) écrit sur la signification méthodologique de Nyampundu : « C'est au ciel que se déroule la fabrication magique du héros, qui porte le nom de Kigwa. Son frère Mututsi et sa sœur Nyampundu vinrent au monde de la même façon, grâce à une intervention divine » (p. 32 et 33). Kigwa, ainsi que son frère et sa sœur Nyampundu seraient descendus du ciel (Dieu les aurait

Le génocide a profondément motivé la position de la femme dans la société rwandaise. Certaines ont participé dans les pillages et à la chasse à l'homme¹⁶² et après le génocide, elle a été sollicitée pour participer à la reconstruction. Que des femmes parlent publiquement lors des séances de *gacaca* date alors d'après le génocide. Qu'elles parlent plus souvent réside, selon Christopher, dans leur nature d'être femme : « Les femmes sont bavardes, c'est dans leur nature. Elles sont impatientes et veulent que les choses se terminent vite.

Au pied du mur, les femmes lâchent la vérité. Contrairement aux hommes, qui, quand ils se trouvent au pied du mur, endurent¹⁶³. »

Tenant compte de la destruction causée par le génocide au sein des familles, il ajoute un autre élément qui n'est pas lié à une compréhension socioculturelle de la femme, mais que Christopher considère comme lié au génocide : « Les femmes parlent, même contre leurs propres frères, parce qu'elles n'existent plus », autrement dit parce qu'elles ont tout perdu et sont comme mortes. Quand il s'agit de prendre la parole, elles n'ont alors plus rien à perdre. Marcel Kabanda considère que cette interprétation de Christopher enferme la femme dans un statut d'irresponsable. « Pourquoi ne pas penser que ces femmes parlent car elles savent qu'elles ont quelques choses à gagner dans la procédure? » demande-t-il¹⁶⁴.

« Quelles sont les personnes importantes à Kibingo ? Quelles sont les personnes qui ont une influence positive sur la vie de la communau-

exilés sur terre car Gasani, leur mère, aurait imprudemment confié son secret à sa propre sœur) pour s'installer dans la région orientale du Rwanda (p. 33). Kigwa épousa sa sœur Nyampundu après sa chute sur terre (p. 133). Dans des rituels royaux (d'intronisation), les acclamations de joie féminine font référence à des acclamations de Nyampundu, qui sont liées à la fécondité de l'inceste primordial. Le tambour « féminin » portait le nom de Nyampundu (p. 132, 133 et 171).

¹⁶² African Rights (1995) *Rwanda: not so innocent: when women become killers*.

¹⁶³ Conversation personnelle.

¹⁶⁴ Conversation personnelle, 2015.

té ? » avais-je demandé à Dansira¹⁶⁵. Elle avait mentionné le président d'Ibuka au niveau du secteur, Fulgence Gasovuga, et Anastase Uwobibabaje, président d'Ibuka au niveau du district. « Ils osent défendre la cause des rescapés », expliquait-elle dans sa réponse.

La traduction en kinyarwanda de ma question « quelles sont les personnes importantes à Kibingo ? » par « *Abantu bafite ijambo ryiza ?* » (quelles sont les personnes avec une bonne parole ?) est significative du fait qu'une personne importante se distingue par une bonne parole.

Pour Dansira, les juridictions *gacaca* ont en quelque sorte créé un cadre dans lequel, Dansira a appris à s'exprimer et où elle a pu parler du génocide, ceci pendant la période d'*ikusanyamakuru* et en tant que juge *umunyangamugayo*. Elle a souligné que même en tant que *umunyangamugayo*, elle n'hésitait pas à se lever pour parler à la place des rescapés, ceux qui n'osaient pas raconter leur vie et ce qu'ils avaient vécu.

Au-delà de son engagement pour la *gacaca*, elle a parlé lors de cérémonies de commémoration à Nyamagumba en 2005 et 2006 pour témoigner de ce qu'elle a vécu en 1994. Elle se prononce lors des réunions d'Ibuka et intervient pour aider des personnes souffrant de traumatisme. En 2008, elle avait même été choisie pour être juge dans les procès contre des personnes classées dans la première catégorie de crimes de génocide, c'est-à-dire des planificateurs et des personnes qui ont commis des crimes et des viols. Elle aurait dû notamment traiter des crimes commis sur l'île Munini, où nombre de filles et de femmes ont été violées et tuées après. Charles me disait que Dansira avait renoncé à son engagement car elle avait peur de juger des personnes coupables de viol, « elle aurait eu besoin de quelqu'un qui l'aide¹⁶⁶ », ajoutait-il pour exprimer que cet engagement est psychologiquement très lourd. Richters, Dekker et de Jonge (2005) mentionnent d'autres conséquences psychosociales de la prise de parole dans le processus de *gacaca*, pour

¹⁶⁵ Entretien filmé en collaboration avec Charles, qui traduisait.

¹⁶⁶ Conversation avec Charles du 29 juin 2008.

les rescapés tout particulièrement : la peur de la vengeance et de la mort suite à des témoignages, la stigmatisation pour des victimes suite à des révélations autour des viols¹⁶⁷.

Quant à Dansira, elle semble payer cher son engagement. Il lui a valu d'être appelée « le diable ». Elle est devenue le bouc émissaire expiatoire pour tous ceux qui refusent de s'interroger sur leur propre responsabilité dans les crimes de génocide. Parmi eux, il y a notamment les membres de la famille de son mari.

2.7.6 Une relation contre le reste du monde

Dans ce contexte social miné par la haine et les menaces, seule la relation entre Fidèle et Dansira semble constituer une continuité, voire une stabilité au cours du temps.

« Le secret (de notre relation) n'est pas autre chose que l'amour sincère et l'aide de Dieu », analyse Fidèle, qui se rappelle : « Quand nous étions encore jeunes, au moment où j'ai décidé de la prendre comme épouse, nous nous aimions vraiment. Après notre mariage nous avons continué à nous aimer. Le génocide a eu lieu alors que nous nous aimions toujours, pendant le génocide nous avons continué à nous aimer et après le génocide nous nous aimions toujours... » Nous pouvons penser que l'épreuve du génocide jette sur le passé un jour nouveau.

Dansira se rappelle qu'après le génocide des militaires cherchaient des femmes. Elle était encore jeune et ne manquait pas de propositions. Un militaire est venu trois à quatre fois, lui a même donné de l'argent. Peut-être a-t-elle été tentée par la possibilité de quitter les lieux du carnage, de même que la pauvreté, mais elle se trouvait liée à son mari par les expériences partagées ou a considéré que leur relation était plus forte

¹⁶⁷ Richters *et al.* (2005, p. 210) mentionnent ainsi qu'un homme génocidaire avait parlé du viol qu'il avait commis sur une femme qui était présente lors de la séance de *gacaca* : « The result of the *gacaca* trial was not only that she relived the rape experience, but that she from then on had to live with the stigma commonly attached by Rwandan society to women who have been raped. »

que les autres menaces du monde. « Il se pouvait aussi que ce militaire ait déjà été marié », ajoutait-elle comme pour dire qu'elle avait bien fait de rester avec son mari et la pauvreté.

2.7.7 Vigilance dans la vie de tous les jours et solitude intérieure

Confrontés à de nombreuses menaces, Fidèle et Dansira se sont adressés aux autorités, la police et le procureur en vue d'une protection. Suite à cet appel au niveau du district et même au niveau de la province, les autorités ont organisé des réunions avec les gens et des patrouilles ont été organisées. En quelque sorte, les instances étatiques sont devenues le garant de leur sécurité dans cette vie menacée en permanence qui était désormais la leur.

Le procureur leur avait envoyé deux officiers de la police judiciaire et le voisin qui l'avait menacée à plusieurs reprises fut désigné comme garant de la vie de Dansira. En cas d'attaque ou de blessure, il devrait en assumer la responsabilité. Cette stratégie interventionniste des autorités peut certes permettre de rompre avec une situation de violence continue, mais elle risque également de faire perdurer des rapports de méfiance et de surveillance mutuelle entre les gens.

Face à une telle situation d'insécurité et de tensions sociales, un gouvernement fort devient le garant d'une stabilité imposée. « Par exemple, il arrive que vous rencontriez quelqu'un qui refuse de vous saluer simplement parce que vous avez témoigné contre lui ou parce que vous étiez parmi les juges qui l'ont jugé. Nous avons la chance d'avoir un gouvernement fort, mais si ce dernier ne fait pas assez attention, d'autres massacres peuvent être commis, comme c'est le cas en plusieurs endroits du pays, malgré sa volonté d'en finir », raconte Fidèle.

J'avais demandé à Dansira si elle faisait ou pouvait faire confiance à quelqu'un, et elle avait répondu : « aux autorités ». Après une pause, elle avait ajouté : « Une personne à qui on peut faire confiance, c'est quelqu'un à qui on peut confier des secrets. Je n'ai personne. »

À propos de l'obligation de vigilance qui domine désormais leur vie, Fidèle déclare : « Jusqu'à présent les relations ne sont pas bonnes, je dois toujours être vigilant car ils peuvent m'ôter la vie à la moindre distraction. » Il exprime ainsi que la peur vécue dans le passé rejoint la crainte permanente d'une mise en danger effective. Il considère que le génocide persiste dans la tête des gens – c'est une idée latente que seule l'imposition de la force contrôle : « Le génocide a pris fin, mais il est toujours gravé dans la mémoire et l'esprit des Rwandais, et quand vous voyez que les gens refusent de reconnaître ce qu'ils ont fait, la manière dont ils manifestent leur mécontentement par rapport aux décisions de justice, vous comprenez tout de suite que s'il arrivait qu'ils retrouvent encore de la force, ils perpétueraient un autre génocide contre les Tutsi. »

L'avenir est ainsi imaginé à l'intérieur d'un espace fortement marqué par le passé du génocide – la peur forme des frontières autour de la manière de se penser soi-même et des rapports aux autres. Interrogé sur la notion du traumatisme, Fidèle avait répondu que « ce n'est pas visible, mais parfois, quand j'y pense, je me sens complètement dépassé par les événements, au point de croire que je ne raisonne plus convenablement ». Ces mots laissent penser qu'il se trouve dans un état d'urgence intérieure permanente.

2.7.8 La souffrance dans la vie de Dansira

Pendant que la pluie tombait sur le toit en faisant un bruit assourdissant, Dansira m'a raconté – sur un ton rigolard – qu'elle était allée sur le site de Nyamagumba pour nettoyer les tombes sans en prendre conscience. Quelqu'un ne comprenant pas le kinyarwanda aurait pu penser qu'elle était en train de raconter une anecdote amusante. Le rire peut atténuer un peu le poids du récit de cet acte plein de souffrance, mais je pense que Dansira riait parce que dans son for intérieur, elle imaginait qu'on pouvait se moquer de son comportement.

Interrogée sur le traumatisme, Dansira explique que les mots blessants que ses voisins prononcent contre elle aggravent sa souffrance. Si une personne dit un mot méchant, elle devient « comme folle, » remarque-elle avant de mettre en mots ce monde intérieur tourmenté :

« Les conséquences [du génocide] sur ma vie sont d'abord liées à toute cette peine d'avoir vécu ces atrocités. Ensuite, j'ai des problèmes de reins qui sont liés à ce que j'ai vécu pendant cette période.

Enfin et surtout, il y a ma santé mentale qui a été sérieusement perturbée. Cela se voit surtout lorsqu'il y a quelque chose que me contrarie. Il suffit que quelqu'un prononce un mot inapproprié, surtout par rapport au génocide, pour que j'explose de colère. Mes coups de colère ressemblent à de la folie. Je ne sais pas comment je pourrais l'expliquer. C'est probablement lié à un traumatisme. Des fois, l'explosion de colère survient sans que je m'en rende compte et sans cause immédiate apparente. Il suffit que je repense à mes parents ou que quelqu'un dise quelque chose à leur sujet. J'entre alors dans une sorte d'état second qui peut me conduire à poser des actes irréflechis ».

« Ingaruka nagize ni iziyo mvune no mu buryo bwo kurwara impyiko, kandi noneho izindi ngaruka mfite ni uko buriya mu mutwe wanjye iyo ndakaye biba birangiye. Iyo hajemo uburakari, hari umuntu umbwiye ijambo...

Iyo ari ibintu bijyanye na jenocide, nkaramuka ndakaye biba birangiye. Umujinya unzamo nk'ibisazi, sinzi ukuntu nabisobanura, ni nk'ihungabana buriya. Ariko buriya bintu binaza ntabizi. Mpfa kuba ngize akabazo kajyanye n'ibintu wenda byo kwibuka, nk'ababyeyi, hari umbwiye ijambo riberekeyeho cyangwa iki, bikaza ntabizi ku buryo nakora n'ikintu ntanagitekereje. »

Dansira avait reçu une formation au sujet du traumatisme, mais se rappelle que « tout le monde en était ressorti traumatisé ». Dansira évoque ici ce que Deborah Madson (2007, p. 111) avait thématiqué dans *Native Lessons for Western Theory*, à savoir les effets déstabilisants des

approches thérapeutiques occidentales. En dessinant le portrait d'Ephanie, *The Women Who Owned the Shadows*, elle écrit qu'« Ephanie comes to reject psychotherapy because at the point when she leaves her therapist she finds herself in a more alienated and fragile state than ever. » Dansira a pu acquérir un savoir de base sur les effets sociopsychologiques et la notion de traumatisme qui lui permet d'intervenir en soutenant d'autres personnes en souffrance psychologique, mais il reste à s'interroger sur de meilleures formes d'intervention et de mobilisation des capacités qu'une problématisation du traumatisme.

2.7.9 Métaphore du cœur – Souffrance de l'absence de vérité

Dansira et moi nous sommes revues durant une réunion de sensibilisation à Kibingo. Après des irrégularités dans les procès de *gacaca*, le maire de Rutsiro Jean Ndimubahire¹⁶⁸ et de nombreuses autres autorités s'étaient déplacés pour mettre la population et les juges en garde contre la corruption et des irrégularités dans le déroulement des procédures. Un peu à part, Dansira m'a dit à voix basse : « *Abantu ni babi. Bafite umu-tima mubi.* » (Les gens sont mauvais, ils ont un mauvais cœur).

À d'autres occasions, elle avait déjà utilisé la métaphore du cœur pour dire sa souffrance. Par exemple, sur les hauteurs de la colline de Nyamagumba en 2006 : « S'il y a des gens qui disent que le génocide n'a pas eu lieu, c'est comme si on plante un couteau dans mon cœur. » En parlant, elle avait fait un mouvement violent vers sa poitrine.

Dans la pensée rwandaise, le cœur¹⁶⁹ est « la force qui unifie l'être humain. C'est à la fois le centre de réception des impulsions vers

¹⁶⁸ En mars 2011, Jean Ndimubahire se trouve en procès pour détournement de fonds publics (in2eastfrica.net/10-year-jail-term-for-jean-ndimubahire) (africa.com/stories/201105110764.html).

¹⁶⁹ Alexis Kagame (1966, p. 234) dit du cœur qu'il est symbole de la volonté, de liberté. Par contre, Smith (1985, p. 16) constate dans *Aspects de l'esthétique au Rwanda* que « le cœur n'intervient pas en tant que siège des émotions, ce rôle

l'extérieur et le lieu du mouvement intérieur. Les émotions, les pensées et la volonté sont liées et unifiées dans le cœur. Le cœur est inaccessible aux autres, mais c'est là que réside la vérité » (Ingelaere, 2009, p. 54). Ingelaere (*op. cit.*, p. 54) précise que les rescapés font souvent référence au « cœur » lorsqu'ils parlent des événements passés et expriment la nature et le degré de confiance qu'ils éprouvent pour leurs voisins, les autres villageois ou les membres de l'autre groupe ethnique. »

Avec la métaphore du cœur, Dansira décrit une souffrance qui réside dans le refus des autres de reconnaître sa vérité, son expérience du génocide. Autrement dit, elle sait exprimer comment et là où ça fait mal – mal comme si on plantait un couteau dans son cœur.

2.7.10 L'image de la femme sur la colline et de la femme engagée

En vue de consulter un médecin pour se faire soigner des douleurs qui dataient du temps passé dans le plafond¹⁷⁰ pendant le génocide, alors qu'elle était enceinte, Dansira s'était déplacée à Kigali. Ce n'était que la troisième fois qu'elle revenait dans la capitale, en 2007¹⁷¹. Avec un regard plein de tristesse, elle disait : « Ces douleurs me rappellent tout ce que j'ai vécu pendant le génocide. » Benjamin¹⁷², originaire des collines de Rutsiro et étudiant au Kigali Health Institute avait organisé cette rencontre. Il disait avec une voix compatissante : « S'il n'y avait pas eu de génocide, elle n'aurait pas eu tous ces problèmes. »

En parlant de ses douleurs, Dansira mentionnait que, depuis le génocide, elle ne pouvait plus porter un bébé sur le dos, ni porter de choses lourdes. À travers ces mots, je pense avoir compris qu'elle ne souffre pas seulement dans le corps, mais que sa souffrance réside en même temps dans le fait de voir ses forces se dérober, forces nécessaires pour

est plutôt dévolu au ventre ». Je souligne ici que l'utilisation de la métaphore du cœur par Dansira contredit ce dernier propos.

¹⁷⁰ Au Rwanda, ce terme est utilisé pour parler du grenier.

¹⁷¹ Rencontre à Kigali du 28 mai 2007.

¹⁷² Prénom modifié par souci d'anonymat.

mener « une vie normale » – une vie à l’image des valeurs de la femme telles que les définit la société, notamment à la campagne, jusque dans des gestes d’une simplicité digne, comme porter un bébé ou des choses lourdes sur le dos afin d’assurer la vie de la famille.

D’un autre point de vue, « féministe » celui-là, ses prises de parole et son engagement dans la *gacaca* donnent la preuve qu’elle va intensément et courageusement au-delà de l’image d’une femme de la campagne, mais il me semble que les conséquences sociales de son engagement l’empêchent d’accorder de la valeur à ce courage.

2.7.11 Être doublement orpheline – Vérité contre le monde

Au-delà de ses aspects psychologique et corporel, la souffrance de Dansira résidait dans le fait que sa famille avait été massacrée et que la famille de son mari la menaçait, et aussi qu’elle courait le danger de l’isolement social.

Lorsque nous nous sommes revues en 2011, elle était devenue encore plus seule. Son mari avait été condamné à dix-neuf ans de prison, pour crime de génocide. J’avais appris cette nouvelle par un texto qu’elle m’avait envoyé. J’étais perturbée. Que penser de la condamnation de son mari, qui avait proclamé son innocence, qui s’était positionné contre ses frères et ses parents, se retrouvant isolé et soudé dans l’amour partagé avec Dansira ? Au-delà de ces interrogations sur sa responsabilité dans le crime de génocide, je m’inquiétais pour Dansira, désormais seule dans cet endroit isolé.

Mon voyage à la fin 2010 au Rwanda et la rencontre avec Dansira furent marqués par ce souci et l’espoir de trouver des réponses à mes questions.

Dansira m’avait invitée avec Pierre et Kamal, qui nous aidaient en nous servant d’interprètes, dans la nouvelle maison où elle habitait avec

ses enfants¹⁷³. La grande chambre principale était meublée avec une table et des chaises, les murs de béton étaient nus et le plafond découvert, on voyait les bois de construction. Je m'étais assise près de Pierre et Dansira approcha une chaise pour s'asseoir à côté de moi. Ce geste semblait exprimer son besoin d'être proche de moi après nos deux ans de séparation, mais je me rendis compte que ce geste marquait aussi – cruellement – l'absence de son mari. D'habitude, elle était assise à côté de lui, et on se trouvait alors face à face. Exprimant le poids de sa situation actuelle, elle dit : « Je me sens orpheline. Doublement. » Après avoir perdu ses parents et de nombreux autres membres de sa famille, elle avait « perdu » aussi son mari, qui avait été « comme un père » pour elle. Elle restait alors seule, absolument seule aussi pour défendre une vérité qui est la sienne, celle de son mari, contre une bonne partie du monde, encore et toujours.

Fidèle purgeait sa peine dans la prison de Gitarama et Dansira se déplaçait tous les vendredis pour lui rendre visite. On m'avait rapporté qu'un homme qui avait été condamné par Fidèle auparavant, et qui se trouvait en prison, avait témoigné contre lui. On accusait Fidèle d'avoir tué le petit frère de Dansira.

Pour Dansira, la condamnation de son mari était un acte de vengeance de la part des autres membres de la famille, qui n'avaient pas pu supporter d'être jugés et condamnés pour leurs crimes alors que Dansira et Fidèle se trouvaient en liberté. Kamal précisa qu'ils étaient parvenus à démontrer que Fidèle avait participé au groupe qui avait pillé et tué.

Comment avait-il été possible de le condamner à cette peine ? fut ma question adressée à Dansira. « C'est la corruption de l'argent », avait-elle répondu. Dansira gardait l'espoir qu'ils puissent obtenir et gagner un recours au niveau des juridictions nationales, « là où il n'y a pas de corruption ».

¹⁷³ Rencontre du 25 décembre 2010.

Benjamin, qui avait assisté au procès, partageait ce point de vue. En se révoltant contre le jugement, le jeune homme disait : « Il avait protégé sa madame et il devrait avoir participé dans le génocide !? Ce n'est pas comme ça que cela se passe au Rwanda. » Cette phrase semble montrer que bien que ce jeune homme eût perdu toute sa famille dans le génocide, il tenait à croire à ce qui est moralement juste. Il en tirait une conclusion désillusionnée : « La vie est comme ça. Tu aides des gens et, après, ils t'empêchent d'avancer », dit-il tristement.

Avec Pierre, nous sommes revenus sur la condamnation de Fidèle lors de notre retour à Congo-Nil. Dans l'intimité, chez lui, il m'expose son point de vue en me disant : « Il y a une faute dans le jugement, mais aussi dans le comportement de Dansira car elle voulait cacher les fautes de son mari. Dans notre communauté, cela n'est pas tellement grave. Il est possible de comprendre qu'elle ait voulu protéger son mari. [...] Mais après, elle a essayé de donner de l'argent aux *inyangamugayo* de la *gacaca* pour qu'ils le déclarent innocent et ferment le dossier. » Selon lui, ce point pèse lourd : « Cela montre qu'il y a des choses à cacher et qu'il y a des secrets. »

Reconstruisant en imagination les événements qui avaient eu lieu pendant le génocide et justifier son opinion, Pierre dessine la situation dans l'espace social de sa vie : « Si je cache Pauline dans le plafond [c'est à dire le grenier], je peux sortir et aller tuer sans qu'elle le sache. Ce sont les voisins qui me voient, pas Pauline qui est dans le plafond. Moi, je peux sortir et tuer. » Il ajoute fermement : « Son mari a participé au génocide. »

Selon lui, tout recours serait impossible, « mais on évite de le dire à Dansira pour ne pas la décourager, lui faire perdre le moral ».

Tout en la protégeant d'une réalité apparemment indiscutable, il critique le mauvais comportement de Dansira à l'égard des personnes qui se prononcent contre son mari : « Elle commet aussi une faute en semant

la haine. Quand il y a des voisins qui disent que son mari a participé au génocide, elle dit du mal de ces gens. »

« Il vaut mieux garder ces choses dans le cœur », conclut Pierre. Si celui-ci se prononce ici contre une certaine faiblesse de caractère, on peut aussi comprendre les réactions de défense de Dansira face aux accusations portées contre l'homme qui avait peut-être été son seul complice dans un monde continuellement hostile.

Personnellement, je n'ai pas trouvé d'informations suffisantes pour trancher dans ce procès. Ce qui est sûr, c'est que Fidèle s'est lui aussi retrouvé prisonnier des relations de haine et de meurtre sur la colline, quelle que soit la part qu'il ait pris dans le génocide.

2.7.12 La souffrance de l'autre dans la souffrance de soi

Lors de notre première rencontre en 2006 sur le site de mémoire, Dansira m'avait parlé de la mort de son père, qui avait été parmi les premières victimes du génocide aux alentours de la colline de Nyamagumba. Fin 2010, elle m'en reparla en apportant un autre élément, une cruauté sans égal, proche de celle du cannibalisme. J'apprends que le groupe autour du petit frère de son mari avait coupé le corps de son père en morceaux. Une veille femme (*umukecuru*) venait demander de la viande de vache (qu'ils étaient en train de préparer en même temps). Ils lui ont donné de la viande de vache, mais en même temps, ils lui ont donné un morceau de la cuisse du cadavre de son père. Apprenant qu'elle avait mangé de la viande d'un être humain, d'un voisin, l'*umukecuru* est allée se suicider dans le lac.

Je considère que cet acte de cannibalisme imposé a pour conséquence que la souffrance de Dansira (face à la mort de son père) est traversée par la souffrance de l'autre – la femme qui est humiliée à tel point qu'elle se noie volontairement dans le lac. Cela me laisse face à la question suivante : comment et avec quelle profondeur peut-on pleurer

la mort de son père lorsque cette mort est tellement imbriquée dans un autre crime, la souffrance de quelqu'un d'autre ?

2.8 Gacaca à Kibingo



Gacaca à Kibingo, mars 2008

Ce chapitre est consacré aux procès de *gacaca* qui ont eu lieu à Kibingo. Ont-ils contribué à une vie réconciliée sur une colline du Rwanda¹⁷⁴ ? Quelles sont les tensions qui en ont émergé ou qu'ils ont suscitées ? Telles sont les questions que j'aborde. Par le biais d'une observation détaillée, je tente de considérer les processus de destruc-

¹⁷⁴ Kibingo n'est pas représentatif de l'ensemble du Rwanda, mais le regard porté sur cet endroit peut donner une indication sur l'impact des procès de *gacaca* sur la reconstruction d'une société qui a été déchirée par le génocide.

tion/reconstruction des relations sociales, du rapport entre soi et le monde à partir de la perspective des génocidaires¹⁷⁵.

2.8.1 Atmosphère de procès

Dans le secteur de Kibingo, les réunions de *gacaca* avaient lieu chaque semaine le mardi et le jeudi. Au cours de la matinée, les habitants de Kibingo arrivaient peu à peu sur la place où se déroulaient les procès, devant le bureau du secteur de Kibingo. On pouvait facilement distinguer les prisonniers, vêtus en habits roses, amenés là pour leur procès¹⁷⁶. En attendant, ils étaient assis sur la pelouse entre la route de terre qui décrivait une courbe à ce niveau-là et le bureau du secteur qui se trouvait un peu plus bas, sur fond de bananeraies et d'arbres dressés entre les collines en terrasses. Un policier surveillait la scène¹⁷⁷. Parfois, les prisonniers parlaient avec des membres de leur famille, leur femme ou leurs enfants, qui les avaient rejoints à cette occasion. Il y avait aussi là des personnes libérées, convoquées en tant que témoins dans d'autres procès que les leurs.

On avait installé des bâches en plastique soutenues par une armature de fortune en bois pour protéger du soleil et de la pluie. Les membres du jury *inyangamugayo* étaient assis sur un banc de bois, avec parfois une table devant eux, sinon la personne qui notait le déroulement des sessions dans un cahier bleu le posait sur ses genoux. Les accusés et les personnes convoquées en tant que témoins prenaient la parole debout.

¹⁷⁵ J'avais obtenu de la part du Service national des juridictions *gacaca* (SNJG) l'autorisation d'assister aux procès pendant un temps limité de quelques semaines, de filmer même. Charles m'accompagnait au cours de ces descentes à partir de Rutsiro.

¹⁷⁶ Ils purgent leur peine dans différentes prisons, celles de Gisenyi, Rutsiro et Gitarama, précise Valérie Mukamihigo.

¹⁷⁷ Ce policier avait demandé à Charles ce que je faisais à Kibingo. Il avait dit à Charles qu'il m'avait déjà vue à Nyamagumba, l'année précédente, lors d'un jeudi de *gacaca*. Il pensait que j'étais une religieuse qui avait décidé de vivre à la campagne,

Les *inyangamugayo* portaient toujours une écharpe vert, jaune et bleu, les couleurs du drapeau national du Rwanda, sur laquelle avait été inscrit « *umuyangamugayo* ». À l'intérieur du bureau de secteur, édifice de briques, se trouvaient plusieurs salles, de tailles variées. La plus grande était utilisée pour des procès également, surtout lorsqu'il s'agissait de mener à bien des procès sensibles.

2.8.2 Comportement des tueurs

Ces jeudis et mardis de *gacaca*, plusieurs procès avaient lieu en même temps. Le mardi 11 mars 2008, il y en avait cinq et l'un d'entre eux était celui de quatre personnes originaires de Murunda. L'un des quatre jeunes hommes avait confessé avoir participé au génocide, contrairement aux trois autres. Tous étaient debout, mais en les regardant, on pouvait facilement distinguer, en observant leur attitude corporelle, de qui était celui qui avait plaidé coupable et qui étaient ceux qui refusaient de reconnaître une participation dans les massacres. Celui qui avait avoué, Emmanuel, debout à gauche face aux *inyangamugayo*, se tenait les bras le long du corps, alors que la position corporelle des autres exprimait un malaise terrible. Celui de droite était crispé au niveau des épaules, il cachait ses mains sous sa veste, comme s'il avait froid malgré la chaleur¹⁷⁸. Lorsqu'il parlait, sa voix était par moments pleine d'agressivité. À plusieurs reprises, il répondit sans qu'on l'y ait invité et l'un des *inyangamugayo* le réprimanda avec un bref « *ceceka* » (« Tais-toi ! »).

Au cours du procès, le policier se mettait à la droite des accusés, les incitant à changer de position corporelle. Il les obligeait à croiser les bras *derrière* le dos.

¹⁷⁸ Note de mon journal de bord : « Als ob er sich selber in eine Zwangsjacke gesteckt hätte, verschränkte der Mann auf der rechten Seite seine Arme auf der Höhe der Achseln verkrampft ineinander, die Arme hatte er innerhalb der Jacke, die er trotz der Wärme trug, verborgen. »

Pour leur défense, les trois hommes argumentèrent qu'« on les avait attrapés de force, alors qu'ils étaient mineurs » et ils précisèrent qu'un homme du nom de Sayinzoga, « un simple citoyen », les avait encouragés à aller combattre les Tutsi. Selon leurs déclarations, ils étaient allés à Mushubati et ils avaient mangé de la viande des vaches de Tutsi, mais ils n'étaient pas allés à Nyamagumba. À 14 et 15 ans en 1994, ils auraient soi-disant été encore trop jeunes pour cela.

Emmanuel, qui avait avoué sa participation dans les attaques sur la colline de Nyamagumba, rapporta que les *interahamwe* avaient explicitement déclaré que ceux qui ne participaient pas aux tueries ne pourraient pas avoir part au butin que rapportaient les tueurs. En tant que témoin, un frère d'Emmanuel prit la parole pour confirmer leur participation à tous les quatre. Comme tant d'autres au cours des procès à Kibingo, il décrivit les événements qui ont eu lieu à Nyamagumba. Cette dimension rituelle et donc répétitive de la *gacaca* retravaille le vécu collectif et individuel. La *gacaca* contribue ainsi à une mise en mémoire collective des attaques meurtrières qui ont eu lieu à cet endroit¹⁷⁹.

Les trois jeunes qui n'avaient pas avoué furent condamnés pour l'un à seize ans de prison, conformément à l'article 78 de la loi 16/2004, et pour les deux autres, à dix-neuf ans de prison, selon l'article 73 de la même loi. Tous les trois dirent qu'ils allaient déposer un recours dans les quinze jours à venir. Le jeune homme qui avait avoué eut droit à une peine réduite et fut condamné à quatre ans de prison et cinq mois de travaux d'intérêt général (TIG). Il avait d'ailleurs déjà passé deux ans en prison, soit la moitié de sa peine.

Au moment de prononcer leur décision, les *inyangamugayo* ne regardaient pas les accusés ou condamnés, leur regard restait fixé sur le texte. Lorsque je partageai cette observation avec Charles, il me dit : « Ce sont des paysans. » Je doutais que cela suffise à expliquer leur

¹⁷⁹ Au fil des entretiens avec les génocidaires dans la deuxième partie de ce chapitre, je préciserai les dynamiques et les formes discursives d'une telle mise en mémoire.

comportement, tout en sachant bien que les juges étaient conscients que non seulement ils prononçaient une sentence judiciaire, mais qu'ils agissaient dans un contexte relationnel et social allant au-delà de l'espace juridique, et s'exposaient donc à d'éventuelles conséquences.

Ce procès m'a conduit à me poser la question de ce qui amène l'un à avouer, les autres à insister sur leur innocence dans la participation aux massacres. Est-ce que ces derniers continuent à se reconnaître dans l'idéologie du génocide, à maintenir une haine contre les Tutsi et le monde en général, ce qui les empêcherait d'assumer leur responsabilité (à supposer qu'ils en aient une) ? Je considère que les descriptions de leur procès peuvent nous apporter d'excellentes clés de compréhension. Leur attitude corporelle parle d'un état de défense et en même temps d'une position d'enfermement dans leur propre honte, leur gêne et leur confusion face à la réalité.

L'acte d'assumer une faute morale est considéré – émotionnellement – comme une expérience des plus éprouvantes, des plus dures. Il se peut que ce « sans regret » les ait protégés contre une prise de conscience de l'abomination qu'avait constituée leur comportement, car assumer sa participation dans les tueries revenait en quelque sorte à reconnaître sa propre destruction, la défaillance de son humanité. Cela impliquait d'assumer que le délire d'un monde sans Tutsi était un fantasme mortellement destructeur, dont la réalisation avait échoué et qui était moralement indéfendable.

2.8.3 Humiliation d'expiation

Quel type de comportement de la part des tueurs pourrait-il donc contribuer à une réconciliation sur les collines ? Nous avons constaté que pour les rescapés, dire la vérité sur les massacres, l'endroit où se trouvaient les morts est considéré comme un geste réconciliateur. Mais est-ce que ce geste suffit pour reconstruire de nouveaux rapports sociaux, retravailler des blessures profondes ?

Je demandai à Christopher de quelle manière on pouvait imaginer une société de cohabitation « pacifique » entre des personnes tourmentées par leur culpabilité (dans le meilleur des cas) et des personnes tourmentées par la souffrance d'avoir perdu les leurs.

« La question est pertinente », répondit-il, mais conscient que ma demande était une tentative de (re)trouver la clé magique pour résoudre *le conflit* de l'humanité *per se*, il ajouta : « mais lui trouver une réponse adéquate n'est pas dans mes capacités ». Néanmoins, les éléments de réponse qu'il ajoutait sont significatifs et pertinents. D'une voix réfléchie, Christopher dit : « Je peux seulement... essayer de supposer... parce que la coexistence entre ces catégories, humainement, elle est impensable. Au moins, elle serait... pour moi, une telle coexistence serait possible si seulement et seulement si les coupables avaient eu le courage d'avouer leur culpabilité de leur propre initiative. »

Au-delà de la reconnaissance de la culpabilité, c'est à travers une humiliation que le génocidaire pourrait retrouver l'humanité. Christopher disait ainsi : « et s'ils avaient VRAIMENT... s'ils étaient humiliés devant les victimes, les rescapés, le monde entier, qu'ils n'avaient plus droit à RIEN, même à leur VIE, puisque la VIE EST CHÈRE, qu'ils demandent pardon. Alors à ce moment, j'en trouverais... c'est à ce moment-là que j'y trouverais le fondement d'une véritable coexistence pacifique. » Fort de son exigence radicale, mais humainement sincère, il conclut : « Sinon, c'est coller une pierre à la boue. »

Les réflexions de Christopher autour de l'humiliation résonnent avec l'initiation ritualisée dans le culte de Ryangombe, culte des ancêtres (Vidal, 1974, p. 6) qui accompagne une transformation¹⁸⁰. Luc de Heusch (1982, p. 199) précise en effet que l'entrée dans le culte d'*Imandwa*, « royaume onirique », implique l'humiliation pour les postulants : « Le premier degré de l'initiation est une nouvelle naissance qui comporte des épreuves humiliantes ; le candidat est obligé de renier les

¹⁸⁰ Voir également le chapitre sur Marthe, p. 61-76

règles de pudeur familiale, qui sont très strictes au Rwanda ; il est souillé d'urine et d'excréments. » Après cette rupture symbolique avec les liens familiaux, l'initié reçoit un nouveau nom, « s'empare de la nourriture et de divers objets qu'il trouve dans la maison paternelle et offre le produit de ce pillage à l'officiant qui personnifie Ryangombe ».

Lorsque Christopher exige du génocidaire qu'il renie sa propre existence, de renoncer à tout, même à sa vie, il exprime avec force que l'acte de tuer dans le cadre du génocide avait lieu dans un monde « hors vie ». Ce n'est qu'à travers une humiliation et la négation du droit à la vie qu'il imagine le retour des acteurs du génocide dans le monde vivant. Il nous propose un modèle de pensée, une transformation qui s'effectue à travers l'humiliation afin de repenser les rapports sociaux sur un passé réordonné.

2.8.4 L'incident et l'ombre de la mort

L'un des jeudis de *gacaca* fut perturbé par le bruit d'une personne qui criait fortement. Ce hurlement venait d'une maison en brique avec deux bancs de bois le long des murs à l'intérieur, buvette improvisée où l'on servait du « fanta¹⁸¹ » ou de la bière. Ceux qui étaient en procès firent semblant de l'ignorer, quelques personnes se levèrent et se dirigèrent vers l'endroit pour voir ce qui se passait. Plus tard, le policier en ramena un jeune garçon menotté aux yeux rougis, qui s'assit de mauvaise grâce à côté des prisonniers en rose sur la pelouse. Cet incident ne m'inquiéta pas outre mesure, mais Charles me confia ensuite : « Heureusement qu'il y avait les policiers, sinon j'aurais eu peur. » J'appris alors que le jeune avait consommé de la marijuana et qu'il avait voulu forcer son tout jeune frère à fumer avec lui. Alors le petit s'était mis à crier : « Mon frère veut me tuer ! » Outre les problèmes posés par l'alcool ou les drogues, et ceux de la misère généralisée de la campagne

¹⁸¹ Ce terme est utilisé au Rwanda pour les boissons non alcoolisées (Fanta, Coca).

rwandaise, c'est aussi une façon de se penser par rapport à la mort qui se manifestait dans cet incident. Et dans la remarque de Charles peut-être aussi une terrible angoisse, facilement réveillée pour ceux qui ont vécu les horreurs du génocide.

2.8.5 Des groupes opposés et l'instance étatique

« Avec Nyamagumba, nous avons beaucoup de travail », soulignait Valérie Mukamihigo, la secrétaire exécutive de Kibingo. Les juridictions *gacaca* devaient en effet traiter plus de 1 000 dossiers. En janvier 2008, il restait encore 246 dossiers ouverts. L'agenda politique national obligeait à se dépêcher : « Nous avons les élections parlementaires en octobre, donc les campagnes électorales auront lieu en juillet/août. Il faut que la *gacaca* soit terminée avant », m'expliquait Pierre Karangwa, président du Conseil constitutif de Rutsiro. Le temps pressait donc. Force est de constater que si les procès avaient eu comme réel objectif de faire un travail sur les émotions liées au passé et de construire de nouveaux rapports sociaux, ils auraient dû s'étaler sur les vingt à trente années suivantes ou exigé une mise en place d'un dispositif d'accompagnement de longue durée¹⁸². Mais l'État et sa vision d'une société en reconstruction imposaient un tout autre rythme.

Mais quel était le rôle des instances étatiques dans les procédures judiciaires et comment leur présence était-elle perçue dans la perspective d'une réconciliation ?

Mukamihigo, mère de deux enfants de 7 et 8 ans, comprend son travail concernant la *gacaca* comme une tentative de « concilier deux groupes ». Pour Charles, ces deux groupes se caractérisent par une relation d'opposition. Dans la réconciliation des deux groupes, l'État est présent au moyen des mécanismes de régulation sur les procédures des

¹⁸² Nous pouvons aussi penser que d'autres instances et mécanismes au sein de la société sont mieux placés pour continuer ce travail de rétablissement des relations sociales et émotionnelles.

gacaca, qui sont perçues, par un certain nombre d'auteurs, comme un obstacle à une véritable réconciliation.

Christopher dit ainsi : « La *gacaca*, c'est déjà faussé. Dans le temps, les deux parties se mettaient ensemble pour chercher la réconciliation. Aujourd'hui, on ne peut trouver de réconciliation. Aujourd'hui, seul le gouvernement est intéressé. Autrefois, quand les deux groupes concernés étaient motivés, on pouvait presque retrouver la vérité. Le groupe de l'accusé l'incitait à dire la vérité pour mériter véritablement le pardon. Ses membres craignaient d'être haïs. » Cette peur de la haine traduit le souci de ce que pense l'autre de soi et elle peut revêtir une fonction régulatrice sur le comportement des individus et des groupes.

Ingelaere (2009, p. 56-57) partage cet avis, à savoir que l'État freine une véritable réconciliation : « Le système des juridictions *gacaca* a été conçu et mis en place au nom de l'unité et de la réconciliation, mais les constructions légales et sociales de l'ancienne institution et le comportement (dans sa façon de gouverner) du régime post-génocidaire sont les principales pierres d'achoppement d'une forme de réconciliation authentique », écrit-il. Ce qui fait obstacle à une réconciliation influant sur les relations sociales, selon Ingelaere, c'est le fait que la vérité doit être dite face à l'État. Elle ne peut donc pas être une vérité authentique sur le passé, car elle est adressée à une instance qui contrôle et dirige ce qui peut être dit ou pas. « Les acteurs [du procès] appliquent des principes, des mécanismes et des discours tout prêts »¹⁸³. (Ingelaere, *op. cit.*, p. 58) Après le génocide et l'impunité qui régnait sous les gouvernements précédents, l'État a besoin de se rétablir en tant qu'instance juridique, voire morale. Il faut donc considérer que les juridictions *gacaca* devraient non seulement traiter des rapports entre les deux groupes oppo-

¹⁸³ Ingelaere (2009, p. 58) écrit à ce sujet : « Les pouvoirs publics se sont impliqués dans une procédure juridique et ont privé la population de son "appropriation" lorsqu'ils ont commencé à filtrer les "véritables" suspects de catégorie I afin de réduire le nombre des accusés dans cette catégorie. Il y a une vérité qui ne peut pas être exprimée. L'État contrôle ce qui peut être diffusé, créant une autocensure au sein de la population. »

sés, mais aussi des relations tendues de ceux-ci avec les instances étatiques parties prenantes au processus.

À partir d'une enquête locale, Karekezi *et al.* (2004, p. 74) argumentent en expliquant qu'un désengagement de l'État dans le déroulement des procès compromet la participation de la population à ces derniers. « The persecutor of the Court of Appeals of Nyabisindu told us that he felt that the state was too disengaged from the *gacaca* process. The removal of the state from penal justice removes the element of coercion necessary for the proper function of the courts. » Les auteurs concluent : « Paradoxically, the removal of the state from the process risks compromising the motivation for popular participation. » En même temps, les auteurs considèrent que la mise en retrait des représentants de l'État stimule une responsabilisation des juges. S'appuyant sur l'enquête du lancement de la *gacaca* à Gishamvu, ils écrivent : « Even though provincial and district authorities attended and observed the meetings, the local *gacaca* judges were in charge and fielded all the question. We found that this erasure of the authorities and the giving of responsibility to the local population was an important pedagogical tactic that helped to stimulate those who act in *gacaca* to begin their activities » (*op. cit.*, p. 77). L'ambiguïté de l'effet mobilisateur généré par l'absence des autorités étatiques et la critique du désengagement de l'Etat met toutefois en lumière le rôle des juges en tant que représentants d'un cadre imposé par l'État et l'importance de la force régulatrice et autoritaire du pouvoir étatique dont ils se prévalent pour amener la population à participer aux procédures.

2.8.6 « Irrégularités » et zones grises d'intégrité

En observant les procès, on constate que nombre des *inyangamugayo* sont encore très jeunes.

« C'est difficile de trouver des personnes qui n'ont pas participé au génocide, donc on préfère prendre des jeunes », m'expliquait Charles¹⁸⁴. Au sujet du jeune âge des personnes aux responsabilités juridiques ou politiques dans le Rwanda post-génocidaire, le maire de Rutsiro Jean Ndimubahire avait fait cette remarque : « Nous sommes en train de faire un travail de vieux, alors que nous sommes encore jeunes. » Il acceptait alors d'assumer des responsabilités par rapport à la « Nation » en dépit d'autres ambitions (d'ordre entrepreneurial par exemple). En tenant compte du comportement des accusés et de la lourdeur de la tâche qu'assumaient les *inyangamugayo*, Charles estimait que, malgré leur jeune âge, ils « réagissaient » bien en faisant preuve de maturité.

Néanmoins, parmi les huit sièges de Kibingo, deux ont été supprimés en 2008 suite à des irrégularités. Le siège de Fidèle en faisait partie. Certains parlent de corruption, d'autres mentionnent des irrégularités. « Il y a des personnes qui sont venues pour donner de l'argent aux *inyangamugayo* pour qu'on libère des prisonniers », dit quelqu'un, alors que Mukamihigo, lapidaire, constate : « Les gens ont fait des bêtises. » Karangwa explique qu'il y avait un problème de mauvaise procédure, voire même que la différenciation des tâches n'avait pas été respectée. Il précisait que, si c'était aux *inyangamugayo* de trancher et de prendre une décision, il était de la responsabilité du secrétaire exécutif au niveau de la cellule de fixer les modalités de paiement que le condamné devrait respecter. En négligeant les limites de leurs compétences, un groupe de juges aurait alors pris de l'argent à un condamné pour le donner à une personne rescapée en guise de dédommagement. Karangwa précise qu'il existe des formulaires, qu'on appelle des *assignments*, sur lesquels on indique la plainte, voire les détails de la participation au génocide. Ce

¹⁸⁴ Ingelaere (2009, p. 53) précise qu'au début les *inyangamugayo* étaient des hommes « âgés et sages », selon la tradition. Mais un grand nombre d'entre eux ont dû être remplacés au cours des mois suivants, car ils ont été eux-mêmes accusés devant les juridictions *gacaca*. En novembre 2005, 26 752, soit 15,7 % des juges, ont dû être remplacés, souvent par des femmes ou des personnes plus jeunes.

formulaire doit être signé par trois personnes, mais, parfois, il n'était signé que par une seule. « Certaines personnes utilisent d'autres papiers et non pas les formulaires officiels », dit-il et il conclut : « Cela indique que quelque chose n'est pas dans les normes. » Sans donner de noms, il dit que certaines personnes figuraient comme témoins dans de nombreux procès. « Est-ce qu'une seule personne peut être témoin dans cent procès ? Est-ce qu'il connaît tout ? » questionnait Karangwa.

Négligence ou ergotage bureaucratique, on se méfie des irrégularités. Ces interprétations différentes autour de la suppression des deux sièges de *gacaca* montrent une atmosphère marquée par le soupçon et les non-dits ainsi que la tentative d'imposer une nouvelle normalité à travers des réglementations bureaucratiques. Il est finalement difficile de savoir si la suppression des deux sièges résulte d'un règlement de compte ou de la détermination à combattre la corruption.

J'ai demandé à Dansira en 2008 ce qu'elle pensait de la suppression du siège de son mari. « Ils ont agi par ignorance, m'a-t-elle répondu. Ils auraient même pu être envoyés en prison. » Elle se dit alors contente qu'on ait résolu le problème de cette manière-là. La *gacaca* serait bientôt terminée et ils étaient fatigués. D'ailleurs son mari, libéré de cette responsabilité, pourrait ainsi mieux s'occuper des affaires de la maison, a-t-elle ajouté. Néanmoins, elle s'est montrée déterminée à continuer à lutter en gardant son poste de présidente de *gacaca*.

Comme je faisais part à Pierre de ma difficulté à comprendre les enjeux de la suppression des deux sièges, il m'avait répondu avec son air posé : « C'est le secret des gens de Kibingo. » Ce n'était pas seulement une manière de reconnaître la complexité des intérêts croisés en jeu, mais aussi une invitation à laisser tomber la tentative de m'en mêler davantage, je pense.

2.9 Les rencontres avec les tueurs

Parmi les génocidaires les plus tristement célèbres figurait un ancien milicien *interahamwe* du nom de Sabin. Il avait participé à de nombreux massacres, dont celui de Nyamagumba, et avait lui-même déclaré avoir tué plus de quarante personnes. Étant donné ce qu'on savait des actes atroces dont il était l'auteur, l'horreur du génocide collait à son personnage¹⁸⁵. En le voyant pour la première fois¹⁸⁶, je m'étais demandé comment il pouvait rester assis tranquillement là devant nous après avoir commis de tels crimes ? Que se passait-il dans sa tête ? Quand je le voyais rire, je ressentais du dégoût.

Les entretiens avec les tueurs constituent une tentative de s'approcher du monde des acteurs du génocide. Dans le sillage des réflexions de Michel Wieviorka (2004, p. 220), je situe l'étude de la violence « en plaçant le sujet au cœur de l'analyse ». Dans ce sens, je considère que non seulement leur témoignage constitue une clé sur leur motivation à participer à la violence barbare et éclaire la nature du génocide, mais qu'en outre ils parlent en même temps de leur être-dans-le-monde d'aujourd'hui. Nous parvenons ainsi à mieux comprendre la manière dont ils se pensent eux-mêmes et envisagent leurs relations sociales, voire leur rapport au monde dans le temps actuel. Leurs paroles constituent des mises en mémoire de ce qu'ils ont fait, expriment leur vécu individuel et celui d'une *collectivité* des tueurs.

La secrétaire exécutive de Kibingo, Valérie Mukamihigo, avait accepté que je parle avec deux personnes accusées de crime de génocide. Elle avait même mis à notre disposition une des salles du bureau de secteur de Kibingo, qui faisait office de parloir. Avec Charles, nous avons réalisé des entretiens avec Jérémie Hakorimana et Mathias Ba-

¹⁸⁵ Il avait été parmi les premiers génocidaires à avoir été jugé à Kibingo. Condamné tout d'abord à la peine de mort, il avait vu par la suite sa peine commuée en prison à vie.

¹⁸⁶ Sabin était là le jour du procès contre Kanyamahanga, en tant que témoin.

ziruwiha¹⁸⁷. Tous deux avaient participé aux attaques sur la colline de Nyamagumba. Valérie Mukamihigo avait souligné que les deux hommes avaient accepté de leur plein gré de nous rencontrer. En attendant Jérémie Hakorimana, Charles me dit : « C'est un grand tueur. Il est connu. » Pendant un instant, je me demandai si je voulais vraiment faire connaissance avec des personnes aussi tristement célèbres.

Face aux génocidaires, je me suis efforcée de respecter l'autre en tant qu'être humain, mais bien entendu cela n'empêchait pas que se lève en moi un ensemble d'émotions, que je réprimais en m'efforçant de maintenir l'apparence d'un entretien de travail. Pourtant, à l'évocation de leurs crimes, une vague de colère me travaillait silencieusement à l'intérieur.

Dans le contexte donné, les rencontres ressemblaient à des interrogatoires. Nous étions dans une pièce équipée seulement d'une chaise et d'une table, devant la fenêtre, à laquelle apparaissait parfois un visage curieux. Charles restait assis, j'étais debout. La personne interrogée se trouvait en face de Charles, ce qui lui évitait de se trouver directement face à moi. Le premier resta debout, le chapeau qu'il avait enlevé au moment de nous saluer et un parapluie dans les mains. Le visage de ces deux hommes, lors de ces entretiens individuels, révélait un malaise profond et lorsque je me forçai à leur donner la main pour les saluer, je trouvais la chaleur de la leur intrigante et même perturbante. Quant à Charles, il retenait ses émotions en prenant de la distance, assis derrière la table posée au milieu de la pièce. Pour ne pas être dérangé par les gens qui circulaient dans les couloirs du bureau et qui auraient pu entrer sans y être invités, on fermait la porte à clé. Cette mesure, bien que technique, contribuait à créer une atmosphère d'interrogatoire. Je posais mes questions à Charles, qui traduisait et figurait ainsi comme le principal interlocuteur avec les génocidaires. Les hommes ne me regardèrent

¹⁸⁷ J'ai moi-même enregistré les entretiens. Je remercie Jean-Baptiste Gasominari pour la traduction des textes transcrits. Les entretiens ont eu lieu le 13 mars 2008.

pas de toute la conversation, et nos regards ne se croisèrent que brièvement à l'instant où ils quittèrent la pièce. Probablement d'abord parce que j'étais une femme blanche et ensuite à cause de leur culpabilité.

Jérémie Hakorimana est né en 1964 dans l'ex-commune de Birambo, actuel district de Rutsiro dans l'ex-province de Kibuye. À propos de sa participation au génocide, il déclara : « Quand les événements ont commencé en 1994, j'y ai pris part. J'ai participé à des attaques qui avaient pour objet de rechercher et de tuer les Tutsi et de piller leurs biens. » Il était passé aux aveux en décembre 2002 et, deux mois plus tard, avait été libéré de prison suite au décret présidentiel accordant une libération provisoire aux détenus qui avaient plaidé coupable. Le jour de notre entretien, il avait été convoqué pour assister au procès de personnes avec lesquelles il avait commis des crimes et témoigner à charge contre elles.

Mathias Baziruwiha est né en 1962 dans l'actuel district de Rutsiro dans le secteur de Manihira. Dans les procès de *gacaca*, il avait été condamné à vingt ans de prison puis libéré car sa peine d'emprisonnement avait été commuée, après treize ans passés derrière les barreaux, en travaux d'intérêt général (TIG). « Ça ne fait que quatre jours que je viens de finir de purger ma peine... », expliqua-t-il le jour de notre conversation.

2.9.1 Le non-choix victimaire

Jérémie fait preuve d'une ignorance délibérée ou d'un aveuglement terrible par rapport à la mise en place du génocide, voire à sa genèse. À la question de savoir à partir de quel moment il s'est rendu compte qu'il existait une différence entre Hutu et Tutsi, il répond : « En fait, avant, je n'étais au courant de rien. D'ailleurs mon grand frère a épousé une femme tutsi et vit encore avec elle. C'est au moment du crash de l'avion qui transportait le président Habyarimana que j'ai appris que c'étaient les *inkotanyi* qui avaient tiré sur son avion. On nous a alors dit que

c'étaient les Tutsi qui avaient tué le président Habyarimana. » En répétant « d'ailleurs mon grand frère a épousé une femme Tutsi et l'a sauvée », il tient à montrer que les relations familiales n'étaient pas pensées en terme de clivage ethnique.

Les deux hommes déclarent qu'ils ont participé aux massacres suite aux incitations à la radio. Mathias Baziruwaha dit ainsi : « La radio RTLM (Radio-Télévision Libre des Mille Collines) nous demandait de faire le choix entre participer aux attaques ou être tué. C'est dans ce cadre que, pour se protéger, tous les habitants de mon village ont participé aux massacres. Nous n'avons pas eu d'autre choix, seuls les miliciens *interahamwe* pouvaient circuler, tous les autres membres de la population qui n'étaient pas visés par les massacres devaient participer aux attaques. »

Cet argument est largement utilisé et repris¹⁸⁸. Il fait partie de ce que Wieviorka (2004, p. 223) appelle la « production discursive » qui accompagne les crimes. Ces discours sur la violence visent à construire une légitimation des horreurs commises non seulement par rapport à l'autre, mais d'abord par rapport à soi-même, à la vie actuelle du génocidaire.

Mais que veut dire alors qu'on n'avait pas le choix ? En principe, on a toujours le choix, la question est simplement de savoir si on accepte d'assumer les conséquences d'un choix contre le courant des événements. Et que signifie cette formule du non-choix en ce qui concerne l'être-dans-le-monde du génocidaire dans le temps présent ?

Au sujet de la moralité dans la pensée rwandaise, Alexis Kagame (1966, p. 402) écrit : « L'acte humain concret est nécessairement bon ou mauvais moralement, car, lors même qu'il est indifférent, son indifférence est nécessairement bonne ou mauvaise moralement. Et tout cela, parce que l'acte humain suppose fatalement l'acte du choix libre. Il n'y a pas moyen d'échapper à la rigueur du raisonnement me semble-t-il. »

¹⁸⁸ Voir à ce sujet des récits des génocidaires Hatzfeld (2003).

Avec le philosophe rwandais, nous pensons que cette position du non-choix n'épargne personne d'un jugement moral sur l'acte de tuer. Il nous incite à réfléchir sur la nature du non-choix pour comprendre sa dimension morale. La formule du non-choix exprime un détournement de la conscience de l'acte de tuer. Le génocidaire tend ainsi à se constituer en tant que victime des enjeux politiques – victime meurtrière – car le non-choix n'était pas une indifférence, mais réellement accompagné par un passage à l'acte.

Quant à Charles, il apportait la conclusion suivante en évoquant le récit du génocidaire : « Il est même fier de ce qu'il a fait. Il dit que c'est la faute du gouvernement ».

2.9.2 S'appropriier la vie de l'autre et la chaîne de l'obéissance

Le rejet de la responsabilité sur les autorités politiques, à plus forte raison sur le gouvernement génocidaire, correspond à une tentative d'occulter une disponibilité à exécuter les ordres sans les remettre en question. Cette disponibilité se retrouve au présent dans le fait de passer aux aveux sur instruction des autorités.

Derrière cette docilité se manifeste le simple désir de s'approprier des biens matériels (cupidité) ou la volonté d'un changement de statut (angoisse de statut).

« La radio annonçait que les personnes qui avaient tué Habyarimana étaient des Tutsi et que ces derniers étaient des cancrelats qui devaient être tués à leur tour. Les autorités ont alors décrété que tous les Tutsi devaient être tués. Le gouvernement nous a ordonné de prendre part aux massacres. » C'est ainsi que Mathias Baziruwaha décrit les raisons de sa participation dans le génocide.

Nous pouvons penser que l'appel par les médias à venger la mort du chef de l'Etat en tant que figure d'identification collective a permis que les frustrations individuelles trouvent une forme d'expression destructrice dans les massacres des Tutsi. Bien évidemment, l'assassinat du

président n'a pas *causé* le génocide, mais il a été un moment déclencheur des violences, un moment qui résultait d'un long processus historique.

Dans son discours, Jérémie exprime une motivation claire à sa participation : « Je me disais qu'après avoir massacré les Tutsi j'allais devenir riche, que j'allais m'approprier leurs biens... mais, présentement, je me rends compte qu'il y a une part d'ignorance dans cette façon de voir les choses. »

Cette logique d'acquisition du statut des Tutsi par leur meurtre n'est rien d'autre que la mise en œuvre de la pensée que je *deviens* toi (l'autre) si je te tue. La phrase de Jérémie « Je pensais que si les Tutsi étaient exterminés, j'allais devenir riche, m'approprier leurs vaches et ainsi devenir un éleveur de gros bétail » confirme clairement cet argument.

Dans *La Violence*, Michel Wieviorka (2004, p. 220 et 221) parle de la perte de sens pour les protagonistes au cours de tels actes en soulignant un lien avec l'*absence de sens* dans leur passé, qui se révèle source de violence et de destruction. Le désir de s'approprier les vaches des Tutsi, qui représentent une valeur culturelle très importante, voire le manque provoqué par la non-possession de vaches dans le passé, peut être compris comme une telle expérience d'*absence de sens* dans la perspective de Wieviorka, voire de blessure génératrice d'un sentiment d'infériorité. Au niveau émotionnel, relationnel, nous pouvons le formuler ainsi : l'origine de l'acte de tuer et de la disponibilité à participer aux massacres se situe entre la peur d'être tué le premier (message diffusé par la radio RTLM) – ou la propension à croire et à s'abandonner à cette peur – et la poursuite du désir de s'approprier le statut et les biens de l'autre en s'appropriant sa vie à travers l'acte de tuer.

En évoquant le passage à l'acte, Jérémie avance qu'« on ne faisait que respecter les instructions ». Dans cette chaîne d'obéissance, les hommes de Dieu suivent les prescriptions du gouvernement génocidaire

en orientant les actions des génocidaires vers le pardon : « Les hommes de Dieu nous exhortaient régulièrement à demander pardon à Dieu parce que nous avons tué ses créatures », explique Jérémie. « Ces mêmes prédicateurs nous exhortaient à demander pardon aux familles des victimes, ils ont favorisé une cohabitation pacifique après confession de ce que nous avons fait » et il conclut :

« J'ai alors compris que j'ai vraiment péché, je me suis confessé à haute voix.

Des membres des familles des victimes venaient nous demander dans quelles circonstances les membres de leur famille avaient été tués, ce à quoi nous répondions très volontiers. »

J'ai demandé à Mathias : « Quand avez-vous compris que ce que vous aviez fait était mauvais pour enfin demander pardon ? » Et il m'a répondu : « J'ai été mis aux arrêts en octobre 1994 à Mukamira par des militaires. Quand ces derniers nous ont demandé ce que nous avons fait, nous avons tout de suite avoué. Nous leur avons expliqué que nous avons tué des gens à la demande du gouvernement. C'est en 1994 que nous sommes passés aux aveux. » Pour ce qui est de ces aveux, Jérémie dit ainsi qu'« une loi exhortait les prisonniers à plaider coupable et à demander pardon pour pouvoir sortir. Nous nous sommes exécutés ».

Il apparaît ainsi que même les aveux ont été formulés en fonction des attentes des autorités politiques. Que penser de cette disponibilité à obtempérer aux ordres qui semble faciliter les actes de violence et leur permettre de prendre une telle ampleur¹⁸⁹ ?

Avec les réflexions d'Hannah Arendt (2002) sur le procès d'Eichmann, l'obéissance aux ordres a pris une place importante comme élément explicatif des actes de violence. Dans son livre controversé, Arendt reconstitue l'histoire des conditions de l'extermination de millions de Juifs par les nazis et donne à voir un Eichmann homme ordi-

¹⁸⁹ Voir Wieviorka (*op. cit.*, 240-253) à ce sujet pour ce qui est des criminels responsables de la Shoah.

naire, « banal », suivant aveuglément les ordres. Dans cette perspective, le génocide est alors une affaire bureaucratique, logistique et technique, sans volonté de faire le mal. Mais l'indifférence identifiée dans les propos de certains responsables des crimes de génocide est plus l'indication de leur être-dans-le-monde au moment de leur témoignage qu'une explication de leurs actes criminels passés. Lorsque le désir de s'approprier les biens des autres rejoint la disponibilité à suivre les ordres, l'indifférence est vite remplacée par la volonté de s'abandonner à la folie de tuer. Au lieu de critiquer l'obéissance *per se*, nous proposons de réfléchir sur sa force destructrice, ainsi que sur sa dimension constructive. Nous sommes ainsi amenés à nous pencher sur la question de l'obéissance sous un autre angle, c'est-à-dire dans le rapport entre individu et collectivité.

Dans *La Poésie face à l'Histoire*, Cyprien Rugamba (1987, p. 66 et 68) se réfère à l'éducation par la société en évoquant « l'obéissance aux autorités », « le dévouement inconditionnel à la collectivité » comme une vertu socioculturelle, une valeur. Si une telle particularité est reconnue, nous sommes amenés à nous demander à quel moment cette valeur devient source de destruction ? Le discours officiel sur les causes du génocide en rejette la responsabilité sur la mauvaise gouvernance de l'ancien régime de Juvénal Habyarimana. Il manifeste ici un rapport hiérarchique entre gouvernés et gouvernants qui s'impose comme source de la délégation de responsabilité. Rugamba mentionne l'obéissance aux autorités en parallèle avec un dévouement à la collectivité en tant que valeur disciplinaire dans la formation de l'homme. À ce moment-là, l'obéissance va de pair avec l'identification à une collectivité. Elle traduit une forme d'être-dans-le-monde où l'uniformité est valorisée. Elle devient dangereuse au moment où la responsabilité des politiques envers les citoyens n'est pas assurée, car le sujet ne *sait* pas, ne *peut* pas se penser autrement qu'en rapport hiérarchique.

2.9.3 Pensées autour du mal – Réagir autrement

Comment conçoivent-ils le mal commis pendant le génocide ? Font-ils preuve d'un véritable changement, ces deux génocidaires de Kibingo ?

Mathias Baziruwiha rapporte en détail les attaques contre la colline de Nyamagumba : « À notre arrivée, nous avons remarqué que les Tutsi étaient très nombreux. Nous les avons attaqués sans succès. Après l'échec de l'attaque, certains d'entre nous sont allés rapporter que les Tutsi nous avaient opposé une résistance farouche. Suite à ces informations, des renforts d'artillerie lourde nous ont été envoyés. Ces armes lourdes étaient maniées soit par des militaires démobilisés, soit par des policiers. Après l'attaque, nous avons pris les vaches des Tutsi et sommes partis. »

Interrogé sur le nombre des personnes tuées à Nyamagumba afin de voir s'il est conscient de l'ampleur de la destruction, il répond : « Nous ne faisons qu'arrêter les pierres que nous lançaient les Tutsi à l'aide de portes pendant que ceux qui avaient des armes à feu tiraient en direction du lieu où se trouvaient les Tutsi. » Je répète ma question pour l'inciter à se rappeler de l'*acte* de tuer. Il répond : « En ce qui me concerne, je n'ai pas précisé le nombre de victimes au cours de mes aveux car je tenais la porte qui arrêtait les pierres que lançaient les Tutsi pendant que les autres étaient en train de tirer sur ceux qui lançaient les pierres. Pour dire les choses en peu de mots, j'ai joué un rôle dans la mort de tous ceux qui y sont morts. » Bien que reconnaissant une responsabilité partagée, c'est un récit correspondant à la version officielle de ses aveux devant les autorités judiciaires qu'il nous fait.

Quant à Jérémie, il déclare à propos des victimes de Nyamagumba : « Même si je ne suis pas en mesure de donner le nombre exact de Tutsi tués, il doit bien y avoir eu cinq mille personnes massacrées non loin de ce lieu où nous nous trouvons par une attaque à laquelle j'ai pris part. » Et il ajoute : « Au moment de l'attaque nous étions très nombreux, et

nous lançons des pierres sur nos victimes. Je ne suis pas en mesure de vous préciser qui a tué qui. Comme j'étais en train de lancer des pierres, peut-être que sur trois pierres lancées, une atteignait quelqu'un. Je ne suis pas en mesure de vous préciser le nombre ».

Sa réponse reflète le sentiment qu'il avait probablement de ne faire qu'un avec la masse des tueurs. Elle fait écho à la description qu'il donne de l'expérience du génocide – de l'être d'un tueur : « Je sentais que dans ma tête, il manquait... j'étais devenu comme fou, je n'avais aucun remord et me disait que même s'ils étaient à dix, je n'aurais pas de problèmes à les tuer. » Dans l'acte de massacrer, il semble alors détaché d'un rapport normal à la réalité et au fait d'être humain, voire d'un état de vulnérabilité ou du fait d'être mortel. Faut-il penser qu'il avait été amené à croire à sa propre puissance de destruction hors de toute norme humaine par un effet d'aveuglement dû à l'acte même de tuer ? Qu'en s'appropriant la vie des autres, il est devenu résistant aux émotions, comme empêché de voir dans l'autre un être sensible, vivant, afin de se croire invulnérable ?

Il me semble que ces témoignages sur la violence, leur banalité révoltante, nous obligent à les appréhender comme une expression de l'être tueur – un instantané du passé.

Peut-on constater un travail d'ajustement (émotionnel et intellectuel) par rapport à aujourd'hui¹⁹⁰ ? Interrogé sur la possible existence d'une transformation intérieure, Jérémie répondit : « Oui, par exemple, à la sortie de la prison, j'ai réalisé que mon épouse avait eu un enfant avec un autre homme. J'ai d'abord voulu l'ad chasser mais, grâce au changement qui s'était opéré en moi, j'ai laissé tomber. »

Je fus stupéfaite par cette réponse. J'attendais une réflexion par rapport aux crimes commis, alors que lui parlait de son changement d'attitude par rapport à son monde social restreint.

¹⁹⁰ Wiewiorka (2004, p. 247) parle de « capacité de réflexivité, de capacité à se distancier, de donner un sens à la violence perpétrée sur autrui ».

Tentant de ramener la discussion au niveau de la société dans son ensemble et de revenir à la gravité du crime du génocide, je lui posai finalement la question sur les conséquences du génocide. Sa réponse fut : « À mon avis, il faut bien éduquer les enfants afin de leur éviter de faire ce que nous avons fait. » En outre, Jérémie évoqua sa pauvreté, conséquence du fait qu'il n'avait pas pu travailler pendant les dix ans passés en prison.

« Et en ce qui vous concerne personnellement ? » voulus-je savoir. « En ce qui me concerne, le génocide a eu des conséquences, car ma femme a couché avec un autre homme et elle a eu un enfant de lui pendant que j'étais en prison », fut sa réponse finale.

Que peuvent donc nous révéler ces mots sur son comportement au foyer par rapport au crime, à l'être-dans-le-monde du génocidaire, au mal commis ?

Dans son analyse linguistico-philosophique du mal, Alexis Kagame (1966, p. 164) distingue entre le mal en tant que privation de l'objet poursuivi, et le mal moral qui est un acte humain privé-de-droiture. Parmi les premiers, le mal privation de fin, le philosophe distingue entre *icyago/ibyago*, le malheur et les infortunes qui concernent une privation des biens temporels, et *ubucika*, le déracinement, l'extinction de la lignée pour ainsi dire, privation qui vise la « fin ultime » de l'homme¹⁹¹. Il conclut que « le mal revêt une signification générique, spécifiable en ses applications particulières, autrement dit que la philosophie rwandaise se contente de qualifier simplement les actes concrets », (Kagame, 1966, p. 386). Nous soulignons que, dans cette optique, le mal moral concerne l'être dans son individualité et sa dimension collective, voire l'extinction de la lignée en même temps.

¹⁹¹ Kagame (1966, p. 401) précise que « les propositions du mal et du bien sont uniquement “prédicatives”, elles attribuent, au moyen du verbe “être” tel qualificatif de “moralité” à tel acte humain concret. Il ne s'agit donc pas de catégorie métaphysique ».

Avec Kagame et son idée que le mal dans la philosophie rwandaise qualifie des actes concrets, on peut penser que Jérémie tente de faire la preuve d'un changement à travers un acte concret de sa vie actuelle lorsqu'il évoque le refus du recours à la violence contre sa femme. Mais est-ce que ce « penser et agir » dans le temps présent permet une lecture morale sur la participation au génocide dans le passé ?

Pour revenir sur le passé, je demandai : « Comprenez-vous au moins que ce que vous avez fait est mauvais ? » « Certainement, répondit-il. Si je n'avais pas compris que c'est mauvais, j'aurais coupé en morceaux ma femme dès mon arrivée à la maison parce qu'elle avait couché avec d'autres hommes. Au lieu d'agir ainsi, je me suis plutôt dit que Satan l'avait visitée comme il l'avait fait avec nous pendant la période des massacres. » Et il ajouta : « Dès mon arrivée à la maison, j'ai pardonné à ma femme. Je suis résolu à ne plus commettre d'infractions. J'évite tout ce qui pourrait m'induire en erreur, y compris les intrigues. »

La transformation intérieure consiste alors à renoncer à la violence destructrice face à l'infidélité de sa femme. Mais au lieu de se penser soi-même par rapport au crime, le recours à Satan, force extérieure et personnification du mal, permet à tort de mettre au même niveau l'infidélité de sa femme et les crimes commis pendant le génocide. Ce qui pourrait être un *agir* en faveur de l'humain (l'humanité) se limite à *éviter* de commettre des actes mauvais.

2.9.4 Rapport aux victimes – Reconstruire une normalité et une banalité de soi

Est-ce qu'aujourd'hui, l'autre, la victime, est reconnue dans son humanité – sa vulnérabilité et sa valeur en tant qu'être humain – dans la perception des tueurs ? Quelles formes de relations se reconstruisent-elles entre les génocidaires et les survivants du génocide d'aujourd'hui sur la colline de Nyamagumba ?

Interrogé sur le rapport aux victimes, Jérémie affirme au cours de l'entretien que « les hommes de Dieu nous exhortaient régulièrement à demander pardon à Dieu parce que nous avons tué *ses* créatures ». Dans *Une Saison de machettes* d'Hatzfeld, le génocidaire Léopold exprime également que l'humanité de l'autre n'est repensée qu'à travers Dieu. « On ne considérait plus les Tutsi comme des humains, ni même comme des créatures de Dieu. On avait cessé de considérer le monde comme il est, je veux dire comme une volonté de Dieu. » (*op. cit.*, 2003, p. 164) C'est alors à travers Dieu que l'autre retrouve son humanité.

En vue de comprendre si ce « nouveau monde » se traduit par des actes concrets, je demandai à Jérémie s'il avait demandé pardon aux victimes. Il me répondit : « Par exemple, il y a un certain Gasasira, qui est devenu mon ami. Il m'a accordé le pardon et il est devenu mon ami, à telle enseigne que je pense que si je l'invitais à participer aux festivités chez moi, il viendrait. »

Son propos souligne que la présence à des cérémonies festives marque un moment important dans le processus de reconstruction des relations sociales, car elle implique une participation à des moments de reconstruction de la vie. C'est à travers ces visites que la collectivité doit être reconstituée d'une manière continue¹⁹². Dans ce sens, Ingelaere écrit également que « les actes et les relations au quotidien sont devenus une manière d'affronter le passé. Au sens positif comme au sens négatif. Se croiser en chemin dans les champs, offrir ou partager une bière de banane au cabaret local, inviter à un mariage ou donner un coup de main pour transporter un malade à l'hôpital peut catalyser la restructuration des émotions et des relations » (Ingelaere, 2009, p. 54). Nous avons constaté que la notion de réciprocité est centrale par rapport à la construction et la définition de la personne morale. *Kubana, être avec*, n'est

¹⁹² Nsabyize (2009) discute la valeur du don d'une vache/une chèvre à un groupe de jeunes rescapés : ce geste témoigne de la capacité à se « réintégrer dans l'humanité » par la capacité à recevoir et à donner – accueillir des visiteurs et donner des cadeaux.

donc pas une notion passive, mais une notion active qui implique des gestes de réciprocité au cours desquels de nouveaux liens sociaux peuvent se construire et d'anciens peut-être aussi se renouer.

Est-ce que le pardon peut *normaliser* le passé meurtrier ? « Quand vous voyez les rescapés, qu'est-ce que vous vous dites sur ce qu'ils pensent de vous ? » demandai-je à Mathias. « Ils me voient comme quelqu'un qui leur explique la manière dont les choses se sont passées, parce que quand vous êtes en train d'expliquer la manière dont les choses se sont passées, vous voyez que leurs âmes sont soulagées mais, par contre, quand vous refusez de le faire, vous remarquez qu'ils sont profondément blessés. » Sa réflexion se limite ici à ce qu'il pense de ce que les rescapés « attendent » de lui en tant qu'exigence minimum en vue d'une confrontation avec les événements du passé tels qu'ils ont véritablement eu lieu, mais, faisant preuve d'une certaine sensibilité à l'égard de l'autre, il reconnaît que son témoignage peut éventuellement alléger leur souffrance. Ici, les concepts de sincérité et de vérité jouent un rôle essentiel.

Il était bien évidemment illusoire de s'attendre à ce que les deux hommes révèlent ce qui les tourmente intérieurement dans un tel contexte d'entretien, quand bien même ils en seraient conscients. Pourtant leur utilisation à la légère du terme d'ami m'oblige à me référer à la banalité du mal dont parle Hannah Arendt (2002), et donc à une banalité de soi, à une manière de se penser soi-même et de penser l'autre ou encore à une volonté de correspondre aux attentes des autorités sur ce qui peut se dire ou non par rapport au passé et à la vie d'aujourd'hui.

2.9.5 Procès d'Ariel Kanyamahanga et jugement des planificateurs du génocide



Ariel Kanyamahanga lors du procès

Pour ceux qui ont survécu aux carnages sur la colline de Nyamagumba, Ariel Kanyamahanga est une figure clé dans la planification du génocide. Condamné à perpétuité dans un premier procès, l'ancien chef du secteur se retrouvait sur le banc des accusés dans un deuxième procès à Kibingo, le 27 mars 2008. Son procès était très attendu¹⁹³ et le Service

¹⁹³ Jean d'Amour, qui travaillait pour le Service national des juridictions gacaca (SNJG) au niveau du district indiquait que, pour le district de Rutsiro, on a jugé environ 120 à 150 personnes de la première catégorie.

national des juridictions gacaca (SNJG) avait envoyé un spécialiste pour que le procès soit filmé à titre de documentation¹⁹⁴.

Kanyamahanga a été accusé d'avoir détruit la chapelle-école qui se trouvait sur la colline de Nyamagumba – en enterrant vivants les gens, en particulier des enfants qui se trouvaient encore à l'intérieur de l'école. La revue *Golias* (Terras, 1996, p. 71-85) précise qu'Ariel Kanyamahanga s'était mis d'accord avec l'abbé Maindron¹⁹⁵, pour détruire le bâtiment sur « les corps meurtris et mutilés des réfugiés ». Nous apprenons dans la même revue (*op. cit.*, p. 82) qu'en échange Maindron « se voyait attribuer le terrain d'un certain Kabano (mort durant le génocide) pour... reconstruire le bâtiment écroulé sur les victimes. »

En 1994, Kanyamahanga habitait tout près de là où se trouve aujourd'hui le site du mémorial, à cent mètres des attaques mortelles sur les hauteurs de la colline. On ne l'accuse pas seulement d'avoir ordonné la démolition de la chapelle-école, mais également d'avoir organisé les renforts pour massacrer les Tutsi qui s'étaient réfugiés sur la colline en 1994.

À en croire Fidèle Uwihanganye¹⁹⁶, Kanyamahanga « plaidait coupable, mais seulement après avoir été confronté aux faits par un témoin pendant le procès. Il a fini par avouer le crime qu'on lui reprochait. Ce témoin a dit au tribunal que c'est l'accusé qui avait fait démolir l'école dans laquelle se trouvaient les gens. Quant à l'accusé, il a dit au tribunal qu'avant de détruire l'école pour qu'elle recouvre les cadavres, il est d'abord allé à l'intérieur pour vérifier. Voyant qu'il n'y avait que des corps, ils ont fait s'écrouler l'école pour qu'elle les recouvre. »

Selon les témoignages des rares rescapés, quand l'ordre a été donné de détruire la chapelle-école à l'aide de rouleaux compresseurs, il y avait encore des personnes agonisant à l'intérieur de celle-ci.

¹⁹⁴ J'avais également obtenu la permission de filmer.

¹⁹⁵ Voir aussi le témoignage de Marthe sur Maindron dans cet ouvrage, p. 71-73

¹⁹⁶ Fidèle m'a apporté certains éléments sur le déroulement du procès lors d'une conversation qui l'a suivi.

Fidèle a assisté au procès et il a questionné Kanyamahanga sur le sort de personnes encore en vie dans la chapelle. « Comme c'est dans la tradition ici d'enterrer dans les maisons, je lui ai demandé pourquoi ils n'avaient pas songé à creuser à l'intérieur de l'école et à les y enterrer en laissant l'école en état. L'accusé a répondu qu'ils étaient peu nombreux et que de ce fait ils ont trouvé que démolir l'école était plus pratique pour eux que de creuser une tombe dans laquelle ces gens devraient être enterrés. Personnellement, je considère tout ce qu'il dit comme des mensonges. » À défaut de dénoncer la version de Kanyamahanga comme mensonge, nous retrouvons avec Fidèle une forme discursive qui ne dit pas directement que l'autre est en train de détourner la vérité. Fidèle questionnait le comportement moral à travers sa référence à la tradition rwandaise.

Si Kanyamahanga se préoccupait peu des personnes encore vivantes à l'intérieur de l'école, Fidèle se rappelle que « sa mère lui a même proposé d'enlever les chaises ainsi que d'autres objets qui s'y trouvaient, y compris les portes, avant de démolir l'école. »

Dansira¹⁹⁷ confirme la responsabilité de l'accusé dans la destruction. Elle souligne que l'ordre de destruction, donné par les autorités politiques et probablement religieuses aussi, apportait la légitimation nécessaire à sa mise en œuvre, car, avant, les *interahamwe* avaient peur de détruire un endroit qui avait servi d'église. On peut alors penser que même pendant la période du carnage, la destruction de l'église provoque une peur liée au sacré, au religieux, ou une crainte des instances de l'église.

Lors du procès du 27 mars 2008, Kanyamahanga fut condamné à quinze ans de prison. Comme il avait déjà passé treize ans derrière les barreaux, il ne lui restait que deux ans à accomplir. Ce verdict déçut considérablement les rescapés, qui y virent une confirmation que les responsables du génocide qui avaient un statut social élevé profitaient

¹⁹⁷ Conversation de 2006.

d'une relative mansuétude de la part des juges. Aujourd'hui encore Kanyamahanga est un homme influent, d'une famille influente. En revanche, le jugement ne fut pas une surprise : « Même avant le procès, on disait qu'on allait lui donner quinze ans seulement », explique Dansira. Quant à Pascal¹⁹⁸, un autre des rares rescapés, il n'avait pas assisté au procès et Fidèle m'expliquait son absence par le fait que le procès s'était préparé en secret.

Le jugement de Kanyamahanga révèle un problème fondamental dans la mise en procès des génocidaires, notamment des personnes responsables de la planification du génocide, à savoir que la justice est problématique (en vue d'une reconstruction de la société et par rapport aux objectifs qui lui sont associés) lorsque la position hiérarchique des personnes responsables des crimes n'est pas prise en compte dans le jugement. Anastase Uwobibabaje, le président d'Ibuka au niveau du district disait à propos de Kanyamahanga : « Si on le libère, on libérera tous les gens qui ont participé aux tueries. » Au Tribunal pénal international pour le Rwanda, à Arusha et loin de la réalité de vie des rescapés, des ministres et des officiers de l'armée ont même été acquittés. Mathias Abimana précise les conséquences d'une telle justice : « Vous voyez, si le chef est acquitté, pourquoi les sujets devraient-ils être condamnés ? » questionne-t-il. Nous nous trouvons alors face à une justice qui ne prend pas en compte les relations de pouvoir qui ont été au cœur de la mise en place du génocide. Une telle justice ne perd pas seulement sa dimension symbolique, comme le souligne Mathias, mais elle se trouve également en contradiction avec l'interprétation officielle des causes du génocide qui accorde une place importante à la mauvaise gouvernance de l'ancien régime et qui devrait en conséquence aller de pair avec un jugement

¹⁹⁸ Entretien du 12 mars 2008. Pascal est né en 1959 à Mabanza, dans le secteur Nyarugenge, dans une « famille de paysans ordinaires ». Il est le seul survivant dans sa famille. Sa mère et ses six frères et sœurs ont été tués pendant le génocide, son père a été tué avant 1994. Son épouse, ses enfants, sa mère et ses voisins ont tous été massacrés à l'église. Il s'est remarié après le génocide et il a actuellement deux enfants.

sévère des personnes responsables de la planification du génocide, c'est-à-dire des autorités politiques de l'époque.

2.10 Mathias Abimana – Réconciliation avec soi et le mal qui ne s'efface pas



Collines de Rutsiro, vue sur le lac Kivu.

Avec le portrait de Mathias, je tente de mettre en lumière la manière dont le génocide peut être pensé par rapport à la communauté. Existe-t-il une justice qui permette et renforce une réconciliation entre les victimes et les bourreaux ? Et que signifie la réconciliation lorsque la douleur déchirante que suscite la mort de son propre enfant crée un abîme ouvert sur le néant ?

Le récit de Mathias sur le passé génocidaire montre le parcours d'une personnalité importante dans la région de Kibuye avant et pendant le génocide. La revue *Golias* (Terras 1996, p. 79) le décrit comme « une grande figure tutsi de la région ». Il était responsable du conseil de la paroisse Crête-Congo-Nil et enseignant à l'école secondaire de Ruben-

gera. Conscient des changements sociaux et politiques, il a vu la menace du conflit dès les années 1990 tout en constatant son impuissance à s'y opposer. Son engagement politique et social se prolonge également dans la vie sociale et politique post-génocidaire.

2.10.1 Récit de l'ennemi public numéro un : les souvenirs de Mathias sur le passé du génocide

Sous le régime du président Juvénal Habyarimana, les Tutsi de l'extérieur et ceux de l'intérieur ont été déclarés ennemis du pays. Cette désignation d'un ennemi commun légitimait l'oppression à l'égard des Tutsi influents (les enseignants, les agriculteurs aisés, planteurs de café, exploitants de bananeraies, éleveurs de troupeaux, etc.). Ils étaient considérés comme un danger et cette stigmatisation avait pour effet de renforcer le régime en place. En tant qu'enseignant, Mathias était une cible depuis 1990, l'année où l'armée du Front patriotique rwandais a attaqué le Rwanda par le nord.

« On a même dressé des listes », se rappelle-t-il. « C'est le 5 octobre, quatre jours après l'attaque [qu'on a fait des listes avec des personnes jugées complices]. Je suis sur cette liste. » Mathias a pu récupérer cette liste plus tard et il la garde comme symbole et mémoire de la méchanceté, une preuve matérielle. « On a commencé à chercher des complices pour les mettre en prison. Certains ont été fortement molestés, battus », raconte-t-il. C'est le sort auquel il a échappé par chance, par un effet de la Providence, dirait-il peut-être.

Ces violences contre les Tutsi en 1990, comme celles des années précédentes (notamment en 1959, 1963, 1973) s'inscrivent dans la mémoire collective et individuelle, constituée d'actes de violences, de poursuites et d'humiliations, d'exclusions. Des discours propagandistes et mensongers étaient fortement utilisés pour légitimer une telle politique. Pour justifier l'emprisonnement de certains notables, on les faisait passer pour des alliés de l'armée du FPR. « On nous demandait de

rendre nos armes », se rappelle Mathias. « On est venu quatre fois chez moi pour chercher un fusil », dit-il, avant de constater avec une certaine ironie qu'il n'avait jamais tenu de fusil de sa vie.

Alors qu'en 1990 le gouvernement et l'administration essayaient de dresser la population hutu contre les Tutsi, Mathias se souvient qu'« à ce moment, ce n'était pas encore facile parce qu'il existait des relations très étroites entre les différents groupes sur les collines ». Il a néanmoins observé que, graduellement, s'est créée une disposition à tuer. En 1990, on cherchait encore des gens d'une manière ciblée, « surtout des gens qui n'étaient pas les meilleurs amis. On avait encore peur de tuer... en masse. On ne tuait pas encore des amis », constate-t-il laconiquement et il ajoute « comme cela a été le cas en 1994 ». Il introduit ainsi le génocide comme référence rétrospective à toute dégradation des relations humaines.

Mathias souligne que le comportement des hommes politiques pour mettre en place l'impunité des crimes contre des Tutsi s'est révélé incroyablement habile. Il rapporte une anecdote significative des changements sociaux :

« Pendant la nuit, les gens avaient l'habitude de faire des rondes pour veiller à la sécurité de la communauté. À Kibingo, un soir, on est allé chercher un homme. Lui, il croyait qu'il était là pour participer à la surveillance. Mais on l'a tué au cours de la ronde.

On l'a coupé en deux, avec une machette.

Le préfet, chargé de la sécurité, est venu lors de son passage à Kibuye. S'adressant à la population, il a dit : « Vous, Hutu, vous n'êtes pas capables ! Pourquoi avez-vous tué un imbécile comme celui-là ? »

« Il y a d'autres gens à tuer », a-t-il alors lancé pour réclamer la mort de personnages plus importants. »

Avec consternation et révolte, mais d'une voix calme, Mathias conclut : « Au lieu de punir, au lieu de mener une enquête pour chercher les causes de la mort, il dit que cette personne n'a pas de valeur... »

Avec le multipartisme, il voyait que le régime en place prenait une direction alarmante¹⁹⁹ : « Je trouvais que nous avions un régime diabolique, très diabolique », se rappelle-t-il. Plus par impuissance que par conviction de pouvoir empêcher la dynamique mise en place, il s'est engagé dans le parti PL (Parti libéral)²⁰⁰, un parti d'opposition, à Rutsiro. « Je me suis alors rangé aux côtés des gens qui auraient dû combattre ça. Même si je n'avais pas la force de bousculer ça, il fallait au moins que je montre que je ne le cautionnais pas. J'étais révolté dans mon for intérieur. »

Peu à peu, les anciens amis se regroupent selon leur appartenance politique. « Les autorités, le bourgmestre de Rutsiro, ainsi que le bourgmestre de Mabanza me connaissaient avant, c'étaient des amis, ils venaient me voir chez moi. Avec le multipartisme, ces amis se sont retournés contre moi. Je suis devenu leur ennemi numéro un dans cette région. »

À ce titre, il est visé dès l'assassinat du président Habyarimana. Outre la liste des personnes ciblées en 1990, il a gardé l'agenda du bourgmestre de Mabanza, qui contient la preuve de la décision d'exécuter le plan d'extermination des Tutsi à Rutsiro : « Donc, en 1994 – je garde même l'agenda du bourgmestre de Mabanza –, à la date du 9 avril, ils assistaient à une réunion à Kibuye. À ce moment, ils devraient adopter une stratégie pour l'extermination : les attroupements d'abord, les rassemblements de gens, et puis, le meurtre en masse. »

Le 9 avril, sa maison a été attaquée. « Il était 11 heures du matin », précise-t-il. Se remémorant une lueur d'espoir, Mathias dit : « Je pensais

¹⁹⁹ Dans une situation économique et sociale fortement dégradée et un contexte de compétition croissante entre les élites, l'instauration du multipartisme en août 1991 avivait les tensions internes (Kimonyo 2008, p. 10). Les clivages régionalistes s'accroissaient et la période de guerre civile provoquait une polarisation du débat politique (*Fin de transition au Rwanda : une libéralisation politique nécessaire*, 2002, p. 4 – www.grandslacs.net/doc/2474.pdf)

²⁰⁰ Le PL va se scinder en deux fin 1993. La tendance Justin Mugenzi (président du PL) rejoint la mouvance Hutu Power, la tendance de Landoald Ndasizingwa, le premier vice-président, sera décimée le 7 avril 1994 (Morel 2010, p. 42).

encore qu'on pouvait pactiser. » Mais les attaquants étaient très nombreux. Cinq cents personnes s'étaient unies contre les quelque quarante personnes venues soutenir Mathias. Avec des pierres, ces dernières ont tenté d'empêcher que les attaquants « percent » et atteignent la maison.

Après avoir lancé une grenade, qui a tué cinq personnes parmi les défenseurs de Mathias, les agresseurs sont remontés vers Rutsiro.

Mathias sait – et ici, ses souvenirs personnels ont été complétés par des informations sur les événements locaux – qu'à Congo-Nil on avait téléphoné à Kibuye pour rapporter que Mathias aurait tué trente personnes, afin d'obtenir du renfort. Accompagné de cinq gendarmes, le bourgmestre est revenu vers la maison de Mathias : « Dans son agenda – je l'ai, je le garde –, il est écrit à cette date qu'il fallait tuer Mathias Abimana et Emmanuel Uwimana de Rutsiro. Nous étions les plus gênants. « Curieusement, nous sommes encore en vie tous les deux », ajoute-t-il avec un léger ton de triomphe.

À ce moment, Mathias se trouvait dans la maison, les cinq cadavres encore présents, lorsqu'un enfant lui annonça l'arrivée du bourgmestre. « Le bourgmestre vient avec des soldats, nous sommes sauvés », criait l'enfant, et Mathias m'expliquait que l'enfant pensait que le bourgmestre venait les protéger. Mathias, qui n'avait pas cette naïveté, partit en courant. Repensant au regard des autres, il se souvient : « À ce moment-là, ils m'ont vu courir. Ils m'ont vu courir. » En l'entendant répéter cette phrase je le vis courir en pensée et entendis son souffle haché par la course comme si la répétition de la phrase transmettait et symbolisait le rythme de son souffle.

« J'ai couru à travers les bananeraies, ah... », dit-il en revenant à sa course, à la perspective de sa survie.

Lorsque le bourgmestre arriva dans la maison de Mathias et qu'il vit les cadavres, il joua encore un double jeu en trompant les personnes présentes : « Il vous a abandonnés alors que nous sommes venus pour vous emmener afin de vous soigner. » Il ordonna : « Cherchez-le, il n'est

pas loin. » Mathias raconte ici des propos qui lui ont été relatés plus tard et il ajoute, sans l'ombre d'un reproche me semble-il : « Tout à fait innocents, ils ne savaient pas ce que le bourgmestre voulait. »

Le bourgmestre exigea la destruction – complète – de la maison de Mathias en disant : « Demain matin à 8 heures, je vais revenir, mais que je ne voie plus rien de l'habitation de ce monsieur. Il faut détruire tout, jusqu'à la pierre. » Emphatique dans sa manière de décider de la vie ou la mort des gens, il lança ainsi : « Il me le faut vivant ou alors apportez-moi sa tête ! »

Au milieu de la nuit suivante, Mathias reçut un mot griffonné sur un bout de papier qui lui confiait que l'on cherchait à l'abattre. Bien que secret, ce geste témoigne d'une réelle tentative de résister à l'avènement d'un monde génocidaire à l'idéologie meurtrière faisant fi de tous les liens préexistants.

Néanmoins, pour Mathias, les chances de survie s'amenuisaient. Aller vers l'autre devenait suicidaire ou pris comme une marque de trahison : « En apprenant cela, je réalisai qu'aller vers l'autorité, c'était aller vers la mort. Aller vers un voisin qui n'était pas comme moi, c'était risquer la trahison. Mais même un ami pouvait me trahir parce que je n'étais pas comme lui. », rappelle-t-il comme autant d'obstacles à un quelconque soutien.

À ce moment-là, les relations sociales antérieures étaient fragilisées ou soumises à la manipulation des autorités politiques. Comme nombre de Tutsi, Mathias a cherché refuge sur la colline de Nyamagumba. Mais, après trois jours de lutte, il opta pour une fuite à travers le lac Kivu. Sa décision témoigne de sa conscience de la « faiblesse humaine ». « Ils ont fait "*circuler*"²⁰¹ le bruit que j'étais le promoteur de la guerre. Ils ont sous-entendu que si j'étais attrapé, la guerre serait enrayée à Nyamagumba. Alors les gens qui pensaient que peut-être j'étais le promoteur

²⁰¹ Le terme de « circuler », souvent utilisé au Rwanda, traduit l'importance du mouvement. Voir les métaphores de circulation/blocage décrites par Christopher Taylor au sujet de la conceptualisation de la santé, p. 32

de leur malheur étaient également prêts à me trahir. Même ceux qui étaient des frères », explique-t-il.

Les rapports avec les gens du voisinage s'étaient transformés peu à peu sous l'influence des informations qu'on avait fait courir. Mathias se rappelle qu'au début « les Hutu nous ont aidés à lutter. Ils luttèrent avec nous contre les gens qui descendaient de Rutsiro, qui descendaient de Gisenyi. Ils nous ont aidés pendant deux jours²⁰² ». En contrepartie, ils reçurent une vache. Mais cet embryon de solidarité s'est brisé pour de bon avec l'arrivée d'une lettre : « Le 12, une lettre de la municipalité a été diffusée auprès de la population. Nous étions dans les environs, et, d'un coup, nous avons vu les gens qui étaient nos amis se revêtir de feuilles de bananier. » Ce changement d'habillement montrait qu'ils étaient prêts à tuer les gens sur la colline de Nyamagumba, les anciens voisins et amis²⁰³.

Le témoignage de Marthe nous a fait connaître les carnages qui ont eu lieu sur la colline de Nyamagumba ; le 13 avril 1994 marqua la sombre fin de ceux qui étaient restés sur la colline. Mathias, avec un petit de groupe de gens²⁰⁴, parviendra à fuir en traversant le lac Kivu²⁰⁵.

« C'était un effet de la Providence », dit-il en évoquant sa survie, conscient de ce à quoi il a échappé.

Le groupe autour de Mathias a pu fuir en traversant le lac et en passant par l'île d'Idjwi ; ils se sont retrouvés à Goma. Avant de fuir, Mathias et sa femme se sont séparés, chacun gardant avec lui une partie des enfants pour mieux assurer la survie de la famille. À son retour au

²⁰² Voir aussi Martin Hartmann et Claus Offe (éds, 2001) sur la notion de la confiance.

²⁰³ La feuille de bananier est aussi un symbole de ralliement. Il rappelle qu'il s'agit du combat des fils du défricheur, *benesebahinzi* en kinyarwanda (Marcel Kabanda, conversation personnelle, 2015).

²⁰⁴ Mathias parle de 800 personnes qui ont pu fuir en traversant le lac.

²⁰⁵ J'ai recueilli les témoignages de Pascal (voir le procès de Kanyamahanga) et Emmanuel Uwimana (entretien du 23 avril 2008), qui faisaient partie de ce groupe.

Rwanda, Mathias a appris la mort de sa femme et de certains des enfants dont il s'était séparé pendant le génocide.

2.10.2 Reconstruire une vie sur les ruines du passé

De retour au Rwanda, Mathias n'est pas retourné vivre à Rukaragata – sur la colline en face de Nyamagumba – mais il s'est installé dans l'agglomération de Rubengera, centre économique de la région près du lac Kivu.

Lorsque j'évoquais Mathias dans mes conversations avec Pierre, j'ai vu le respect, voire l'adoration qu'il pouvait inspirer. En effet, après le génocide, Mathias a encouragé ceux qui avaient fui vers Kigali à retourner s'installer dans leur région. Il a même accueilli de nombreux rescapés chez lui le temps qu'ils reconstruisent leur maison et parviennent aussi à vaincre leur peur. Aujourd'hui encore, des orphelins habitent chez lui en compagnie de ses propres enfants, nés de son remariage.

« Il faut faire l'exercice du bien », dit-il et il ajoute : « Le Rwanda a besoin de l'exercice du bien. » Proclamant cela avec conviction, il rend vivante cette philosophie à travers son engagement social et politique au service de la reconstruction du Rwanda.

En tant que président d'Ibuka pour la province de l'Ouest, il a œuvré pour la cause des rescapés, bien qu'il ait été parfois déçu par les réactions des gens. Un jour, en effet, alors qu'il avait réuni des rescapés du génocide pour défendre leur cause et s'occuper de leur sort, il a entendu ces rescapés lui demander de l'argent « pour avoir fait le déplacement ». « J'ai cru qu'ils me faisaient une blague », me confia-t-il pour dire sa stupéfaction, mais « c'était bien du sérieux ». Les gens le croyaient riche car il était venu en voiture.

De retour au Rwanda, Mathias a été élu bourgmestre de Mabanza. Il a alors été confronté à un climat de suspicion, de peur et a même été accusé de s'être livré à des actes de vengeance. Il se rappelle qu'en 1995 « un prêtre avait fait courir la rumeur que nous avions enterré un homme

vivant en même temps que nous avions inhumé des ossements de victimes du génocide ». Des gens sont venus de Kigali pour l'interroger à ce sujet. Cette fois encore, il a pensé à une blague et il a répondu : « J'aurais certainement du mal à enterrer tout le monde » pour exprimer que les bourreaux des siens étaient nombreux et que sa vengeance serait infinie. Ses accusateurs ont même envisagé d'appeler le ministre de l'Intérieur. Mathias est parvenu à désamorcer les accusations en leur demandant qu'on lui dise le nom des personnes qu'il aurait tuées pour se venger. Il a même proposé d'aller déterrer les ossements pour leur permettre de vérifier qu'il n'y avait pas de cadavre à côté.

Malgré ces obstacles et le défi majeur de son engagement social et politique, Mathias persévérait, me confiant : « Tu sais, être responsable des autres m'a permis de surmonter ma douleur. » L'engagement permet de se réinsérer au sein de l'humanité, autant qu'à contribuer à recréer des liens sociaux.

Bien qu'il ne soit pas retourné vivre dans la maison qu'il habitait avant le génocide, Mathias a pu réaliser son rêve de reconstruire cette habitation, pour pouvoir – « après des années d'errance » – passer une nuit dans les ruines reconstruites du passé, avec sa femme et ses enfants, enterrés là. Certains voisins l'ont aidé (financièrement) en contrepartie de l'abandon de poursuites judiciaires à leur encontre. La maison peut désormais accueillir les souvenirs de la dernière nuit, celle du 9 avril 1994. Elle est devenue un monument, une présence matérielle et symbolique, contre la force destructrice du génocide et de ses acteurs.

2.10.3 Réconciliation

Le retour au Rwanda signifiait pour Mathias une confrontation avec les auteurs du génocide. Comment pense-t-il le processus de réconciliation et que veut dire « pardonner » (*kubabarira*²⁰⁶) lorsque la personne

²⁰⁶ Du verbe *kubabara* (avoir du chagrin, souffrir).

qui a tué, massacré et pillé continue à vivre avec les meubles volés chez Mathias, sa victime ?

En kinyarwanda, réconciliation se dit *ubwiyunge*. Ce mot a la même racine que l'expression « réduire une fracture », (*to set a broken bone*, Longman et Rutagengwa 2004, p. 172). Selon l'enquête menée par Timothy Longman et Théoneste Rutagengwa (*op. cit.*, p. 172), le concept rwandais signifiant « bringing together people whose relations have been ruptured » est largement répandu. De nombreuses personnes interrogées par les auteurs constatent que la réconciliation fait partie de la culture du Rwanda, et que c'est une nécessité pour avancer vers l'avenir. « It is for forgetting the wrong committed or suffered. Without this, Rwandans will arrive at nothing » résume ce propos. Longman et Rutagengwa (*op. cit.*, p. 173) citent une femme rescapée de Kibuye pour démontrer la signification du pardon dans le processus de réconciliation : « Reconciliation is the fact that those who did wrong ask forgiveness from those whom they offended and thus the two parties renew their social relations as before. » Cette définition de la réconciliation et du pardon peut donner lieu à une reconfiguration des relations sociales. *Intibagirwa nitabana* (littéralement celui qui ne sait pas oublier ne peut vivre avec les autres) nuance Marcel Kabanda le payage de réconciliation au Rwanda post-génocide : « Les rwandais savent que vivre ensemble est une valeur précieuse. Plus qu'ailleurs, la situation de précarité fait que chacun a besoin des services que peut rendre l'autre, le voisin. Le vivre ensemble se négocie et à l'heure actuelle, cette négociation n'est pas aisée. » Pour l'historien, le fossé entre ceux qui attendent le pardon sans condition et ceux qui exigent la vérité et la réparation avant de pardonner est considérable. L'Etat maintient ensemble ceux qui vivent sur des terrains contigus²⁰⁷.

Au plan national, le gouvernement rwandais a mis en place des stratégies et des institutions pour renforcer le processus de réconciliation.

²⁰⁷Conversation personnelle, 2015.

Au-delà des juridictions, il tend à réactiver des mécanismes qu'il estime enracinés dans les traditions et la culture rwandaises. Cela permet de donner une légitimité culturelle à cette reconstruction collective et de renforcer des valeurs proprement rwandaises²⁰⁸. On cherche ainsi à recréer un fondement d'unité nationale (avec un gouvernement d'unité nationale, certes contesté²⁰⁹, et la Commission nationale pour l'unité et la réconciliation²¹⁰) et des valeurs d'identification positives avec la nation (avec la symbolique « Journée des héros nationaux », organisée le 1^{er} février de chaque année²¹¹, un nouveau drapeau national). Avec de nouvelles lois²¹² et la suppression de la mention de l'origine ethnique sur les papiers d'identité, on vise à pénaliser les comportements qui ont favorisé la haine et conduit au génocide.

Pour faire face aux conséquences négatives du passé ont été mis en place des programmes de *trauma counselling* et des activités de mise en mémoire collectives (Munyandamutsa 2001). De même, l'institution de la Commission nationale de lutte contre le génocide (CNLG) et la construction de sites commémoratifs pour des rituels de mémoire peuvent être comprises comme une tentative de réintégrer le passé tragique, avec son poids de mort, dans l'identité nationale du Rwanda post-génocidaire. Richters *et al.* (2005, p. 206) évoque la promotion d'une culture démo-

²⁰⁸ Voir également dans cet ouvrage « La personne sociale et figure d'identification intore », p. 146.

²⁰⁹ Thomson (2009, p. 5) argumente que le discours sur la démocratie et l'unité nationale permet d'instaurer une hégémonie politique : « The government is using the discourse of national unity to order the political lives of Rwandans based on a hegemonic version of “a united Rwanda for all Rwandans” (NURC, 2004:6) ». Elle conclut (*op. cit.*, p. 6) ainsi : « National unity is the primary ordering principle of social and political life in post-genocide Rwanda. »

²¹⁰ La Commission nationale pour l'unité et la réconciliation (CNUR, en anglais « National Unity and Reconciliation Commission (NURC) ») a été créée en 1999 pour combattre la discrimination et éradiquer les conséquences néfastes du génocide sur la population rwandaise (Handicap International 2009, p. 18).

²¹¹ Cette fête est célébrée depuis 2002.

²¹² Loi n° 33 bis/2003 du 6 septembre 2003 réprimant le crime de génocide, les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre et Loi n° 18/2008 du 23 juillet 2008 portant répression du crime d'idéologie génocidaire.

cratique, l'avènement d'une responsabilité citoyenne, comme constitutives de la réconciliation. Bien que ces institutions et mécanismes favorisent des processus de reconstruction du Rwanda, une politique de développement et de promotion économique peut être comprise comme l'élément dominant de reconstruction d'un « nouveau Rwanda ».

Les camps de solidarité et de rééducation *ingando*²¹³, dont l'objectif est la rééducation des hommes et des femmes politiques, des étudiants, des prisonniers libérés et des réfugiés qui rentrent au Rwanda, sont comme un travail sur la conscience des individus et font l'objet de grandes campagnes de sensibilisation²¹⁴.

2.10.4 Partager des histoires

Mathias relativise les actions politiques visant à éduquer les gens en disant : « Faire enseigner ça [la réconciliation] par des politiciens, c'est bon. Mais quand les gens vivent ensemble, il y a des histoires qu'eux-mêmes partagent. » Il exprime l'espoir en disant que « le processus de réconciliation, cela vient tout seul ».

Ce partage des histoires tient au fait qu'une reconfiguration des relations sociales doit avoir lieu au niveau intime et de proximité : ainsi les liens sociaux détruits et fragilisés par les violences peuvent être retravaillés. En même temps, cette perspective résonne avec des propos critiques formulés par la population vis-à-vis de la politique de réconciliation officielle. Dans cette optique, Longman et Rutagengwa (2004, p. 177) concluent que « many felt that the population, if left to its own devices, would be able to achieve reconciliation and maintain peace ».

²¹³ *Ingando* dérive du verbe *kugandika* « that refers to halting normal activities to reflect on and find solutions to national challenge » (www.nurc.gov.rw/fileadmin/templates/Documents/Ingando.pdf). Chaque année, autour de 3 000 jeunes y participent avant de commencer des études universitaires.

²¹⁴ Voir à ce sujet les travaux de Chi Mgbako (2005) et de Susan M. Thomson (2010).

Ce point de vue va de pair avec cette pensée que l'écriture de l'histoire a des fins politiques : « Whoever is in power rewrites Rwandan history to serve their own interest. » Contrairement à l'écriture de l'histoire officielle, le partage *des histoires*, mentionné par Mathias, se situe au niveau local. Il trouve sa force de reconstruction dans la circulation de la parole au sein de la communauté. Ceci fait référence à la réconciliation comme « processus », qui redonne sens à des liens sociaux à travers des rencontres, des échanges quotidiens. Nous trouvons de telles positions également dans le travail de Murray Last (1999) sur le Nigeria, qui souligne que la force de transformation comme guérison naît au niveau de la communauté.

2.10.5 Soi et l'univers

Sur un plan plus intime, plus individuel, Mathias définit la réconciliation par rapport aux expériences du passé. Benoît Kaboyi²¹⁵, secrétaire général de l'Ibuka, souligne que « chacun a sa manière de se réconcilier avec l'élément dominant de son vécu pendant le génocide²¹⁶ ».

Interrogé sur ce que signifie pour lui le terme de réconciliation, Mathias donne une réponse qui esquisse le rapport entre soi et les multiples facettes du monde qui entoure l'individu :

« La réconciliation avec des gens, des individus, ce n'est pas tellement facile.

Je me réconcilie avec l'atmosphère, avec l'univers.

Je me réconcilie avec la brousse qui m'a caché.

Je me réconcilie avec la peur que j'ai eue et que maintenant je n'ai plus.

Mais je trouve ça dans un ordre plus philosophique que physique. »

²¹⁵ En 2010, il sera confronté à des accusations de détournement de fonds.

²¹⁶ Entretien du 16 mai 2007.

Cette compréhension de la réconciliation s'apparente à une réintégration dans l'univers et à une réconciliation avec la souffrance vécue dans le passé. Les mots de Mathias évoquent également un geste symbolique qui consiste à se réconcilier avec la peur afin de la dépasser et de retrouver la force de vivre au présent. Mathias semble témoigner d'un processus intérieur de réconciliation avec son propre passé, avec lui-même. Bien qu'à travers son engagement politique et social il soit fortement impliqué dans la recréation des liens sociaux, ces mots témoignent d'une méfiance profonde envers l'autre – l'être humain. En dernière instance, il donne au mot « réconciliation » une signification qui traduit précisément le poids de cette tâche et la fragilité de sa réussite.

2.10.6 Tentatives de reconstruire les relations sociales

Dans le processus de reconfiguration des relations sociales entre génocidaires et victimes, la demande de pardon est considérée, par les rescapés en premier lieu, comme un élément constitutif du processus de réconciliation.

À l'occasion des séances de *gacaca*, les génocidaires ont appris à dire une supplique suivie d'une confession pour demander pardon :

« Je demande pardon à l'État.

Je demande pardon à tous les Rwandais.

Je demande pardon à la communauté internationale.

Je demande pardon à l'humanité.

J'ai fait²¹⁷... »

Du fait de leur forme récitée, répétitive, ces phrases ont été nommées « la prière ». Celle-ci semble permettre une réintégration symbolique de l'individu dans l'État, la société, la communauté internationale et l'humanité. Mais lorsque ces mots ne sont pas adressés directement à la personne qui a subi les violences, perdu des membres de sa famille, les

²¹⁷ Conversation d'avril 2007.

blesures intimes et les déchirures interpersonnelles ne peuvent être guéries.

Nous avons vu dans le chapitre sur Dansira et Fidèle que l'absence de sincérité d'une demande de pardon fait obstacle à une réconciliation véritable. Mathias, quand il a rencontré des auteurs du génocide, a cherché à mettre à l'épreuve leur sincérité en leur demandant d'écrire leurs aveux dans un cahier.

L'ancien voisin « a rempli tout un cahier » et Mathias apporte les détails de cette confrontation avec le passé génocidaire.

Dans ce cahier, « il parle des tueries, des massacres, mais jamais il ne dit qu'il a tué. Il dit : "J'ai vu qu'on a tué un enfant" ». Cette stratégie discursive permet d'adopter un statut de témoin, d'observateur par rapport aux violences. Elle est fréquente devant les juridictions *gacaca* de la même façon qu'elle est utilisée dans la formulation des aveux mentionnée par Mathias, qui se situe dans les relations interpersonnelles.

La personne cherchait à justifier sa participation aux crimes : « On m'a obligé à piller, sinon on m'aurait tué », dit-elle et Mathias pense que « cela le dérangeait beaucoup ».

Mathias parle de l'hypocrisie de ce criminel qui « évoque tout ça dans le cahier, mais, en même temps, détient une de mes armoires chez lui, et une porte aussi. »

L'ancien voisin lui a proposé de l'argent pour ses meubles. « Combien veux-tu que je te donne ? » lui a-t-il demandé.

Mathias ne voulait pas d'argent, pas plus qu'il ne tenait à reprendre les objets. « Ils sont endommagés. En tout cas, je ne les veux plus », dit-il, indiquant sa volonté de « tourner la page ».

Ces discours sur les crimes passés, les gestes et les mots en vue de la réconciliation – ou leur absence – nous permettent de comprendre que les chemins (et les détours) de la réconciliation s'inscrivent dans les interactions de la vie quotidienne²¹⁸.

²¹⁸ Voir également Das et Kleinman (2001, p. 14)

Les peurs et la méfiance sont présentes des deux côtés. Mathias se rappelle que la personne qui était venue demander pardon lui disait : « Je ne savais pas si tu allais m'ouvrir la porte. » Mathias lui avait en effet ouvert la porte – et faisait ainsi symboliquement un pas vers une reconfiguration des relations sociales. À la demande de pardon, il avait répondu avec un « j'accepte » mais en soulignant que les mots prononcés devaient se traduire dans des gestes. Accepter la demande de pardon signifie d'une certaine façon libérer le responsable du crime de sa culpabilité en prenant le fardeau sur soi. Le réalisateur Gilbert Ndahayo exprime cette idée avec pertinence dans son film *Rwanda : Beyond the Deadly Pit*. Dans une séance de *gacaca*, il est lui-même, en tant que survivant du génocide, confronté avec la demande de pardon d'un des bourreaux assassins de sa famille. Sa réponse témoigne du poids de cette demande lorsqu'il dit : « By asking me to forgive him, this man loads me with a new burden » et en posant ces mots en souffrance, il ajoute : « I am not in a position to carry another burden²¹⁹. » Il semble ainsi témoigner d'un geste de révolte contre le fardeau que le génocidaire cherche à lui imposer au-delà de la souffrance d'avoir perdu son père, sa mère, des membres de la famille dans des conditions atroces.

Dans la vie de Mathias, ce geste doit être confirmé dans les faits pour permettre aux relations sociales fragilisées de se reconstruire. Ce processus de réconciliation s'est heurté à des obstacles comme l'armoire et la

²¹⁹ Le réalisateur qui a perdu au moins 52 membres de sa famille pendant le génocide continue ainsi :

« He described how he killed my father.

If my father did not say anything at the time he was being killed, to forgive or not to forgive didn't matter.

As for me, alive and standing here, in front of him and the people witnessing this [Gilbert pauses and looks behind at the public], personally, I forgive him. I forgive him.

I am in pain. My soul aches. Hopefully, I should be fine tomorrow. I have no other words related to forgiveness.

However, if this is a court of justice, forgiveness should not be above the rules of law », *Rwanda : Beyond the Deadly Pit*. Dialogue en kinyarwanda, traduit par le réalisateur.

porte volées par son voisin, et au fait que ce dernier n'a pas voulu qu'il parle devant la *gacaca*.

« Il avait été un grand ami à moi », me confia Mathias. La notion d'amitié est devenue fragile. Interrogé sur ce que signifie l'amitié, Mathias répond que c'était une bonne question.

La réconciliation rwandaise, *ubwiyunge*, écrit Ingelaere (2009, p. 54) « est une affaire de cœur, une question de ressenti des relations sociales ». Bien qu'un rapprochement ait eu lieu entre Mathias et l'ancien ami, génocidaire, nous sommes conduits à constater que l'épreuve de la trahison d'une amitié est probablement une blessure inguérissable.

2.10.7 Procès de gacaca

Au cours d'une séance de *gacaca* à Kibingo, Mathias a assisté au procès du meurtrier de sa femme. Averti des crimes sexuels perpétrés sur les femmes, il s'était préparé à des révélations douloureuses. Je suppose que se préparer intérieurement à entendre une vérité atroce demande une mobilisation psychologique hors du commun et que la vérité peut détruire avant de contribuer au processus de guérison.

« Il a parlé pour être libéré de prison », déclare Mathias. Mais il se souvient que lors du procès une femme s'est levée pour dire : « Tu as oublié de dire que tu es revenu trois jours plus tard pour déterrer la femme. Parce que tu avais oublié de prendre sa montre et parce que tu savais qu'elle avait de l'argent dans sa chevelure. »

Lorsque Mathias parle de ce procès, ce n'est pas en premier lieu pour insister sur la responsabilité du meurtrier de sa femme, ni pour lui reprocher ses mensonges et son absence de sincérité, mais pour poser un « acte de pédagogie ». Lors de la *gacaca*, il existe des dynamiques qui échappent aux calculs des génocidaires.

« Tu vois, me dit-il, il y a deux histoires. » Il pensait à l'histoire de la mort de sa femme et à celle de la femme qui brise le silence.

La femme a appelé deux témoins pour confirmer son témoignage accusant le génocidaire : le frère aîné de l'accusé et son beau-frère. S'adressant au frère, elle l'interpelle : « Tu vas me dire si je mens. »

Celui-ci s'est levé pour dire : « Non, ce que tu dis est vrai. »

L'accusé est alors resté en prison en raison d'une disposition juridique qui interdit la libération d'un criminel repentant lorsque celui-ci s'est livré à des pillages sur les morts ou qu'il a menti.

La femme qui a sollicité les deux témoins a contribué à révéler une vérité en dépit des liens familiaux et ainsi entamé une reconfiguration des relations sociales.

2.10.8 Justice et faute morale imprescriptible

Comment peut-on penser le crime ? Comment peut-on penser l'autre, le génocidaire : dans et au-delà de son crime abominable ?

Mathias disait de l'homme qui a tué sa femme : « J'ai vu dans quelle misère il se trouve après le génocide. Il y a des pertes partout. »

En imaginant les conséquences psychologiques du crime, il déclare : « Quand les criminels sont conscients de ce qu'ils ont fait, ils sont beaucoup plus malades que les autres. Les tueurs doivent connaître des perturbations psychologiques graves. Pour quelqu'un qui a tué, je pense que ce n'est pas possible de continuer à vivre "normalement". » Une telle compassion pour un génocidaire de la part du survivant qui a perdu des êtres chers dans le génocide témoigne d'une grande force humaine.

Penser les conséquences psychologiques du crime pour les génocidaires peut donner lieu à un discours de victimisation des tueurs alors que l'on s'interroge sur l'ampleur du traumatisme au sein de la population.

Le psychiatre Naasson Munyandamutsa souligne que la notion de société traumatisée risque de désresponsabiliser les individus, et notamment les meurtriers : « Cette notion est à mon avis dangereuse, dit-il, même si elle est fondée sur des considérations qu'on peut trouver res-

pectables. » « C'est un petit pays, avec un petit peuple qui a atteint des degrés de criminalité et de victimisation, mais aussi de victimologie, très élevés. » Il reconnaît alors que « c'est une société éprouvée, relativement déstabilisée, mais on ne peut pas dire que c'est une société traumatisée. Si on le dit comme ça, considère-t-il, on va déresponsabiliser toute la société, or ce qui nous est arrivé appelle une admission de responsabilité que nous devons réclamer, que nous devons revendiquer. C'est en devenant responsables que nous pourrons nous "autosoigner", nous soigner nous-mêmes. Si je suis malade, si je suis traumatisé, je ne suis pas responsable de mes actes. Je ne suis pas responsable des projets de société auxquels je devrais contribuer²²⁰. »

Dans cette optique, de nombreux auteurs soulignent que le principe de la responsabilité individuelle face au crime est « intrinsic to the recognition and prosecution of the crime of genocide » (Eltringham, 2004, p. 75).

Néanmoins, il reste à relever le défi de la compréhension du crime par rapport à une conception de l'être. Comment peut-on penser au criminel, le réintégrer dans l'humanité ? Mathias dit des génocidaires : « Quelquefois, je plains les gens qui ont été attirés dans le génocide. Les gens qui ont été attirés dans le génocide, ils n'ont pas été faits pour tuer ! Ce ne sont pas des tueurs ! Ils ont été violés, car être attirés dans le malheur ne s'efface pas. »

En réfléchissant à ces mots, je me suis demandée si une telle déresponsabilisation de l'individu permet de penser (même après les atrocités du génocide) que le bien habite l'individu et la société comme communauté des individus.

Dans ce sens, Mathias se penche sur les conséquences du crime sur la famille et sur la société à travers la notion de honte, d'honneur. De ses rencontres avec des criminels, il raconte : « Quand nous discutons avec certains d'entre eux, parfois ils pleuraient. Ils se remémoraient ce qu'ils

²²⁰ Conversation avec Munyandamutsa du 13 février 2007.

étaient avant, et, maintenant, ils sont la honte de leur famille. C'est très fort ! »

Cette notion de honte et d'honneur pour les familles perdue, elle prend la forme d'une souillure qui ne s'efface pas : « Celui qui fait le malheur du Rwanda, il ne l'a pas fait dans un seul sens. Il a exterminé les Tutsi, mais il a aussi Sali. Il a souillé ses propres congénères. »

Nous retrouvons cette idée du mal indélébile dans les narrations sur le devin poète Runukamisyho²²¹. Coupez et Kamanzi (1962, p. 189-196) rapportent dans le récit n° 9 (*ibitekerezo cya cyenda*) que Runukamisyho, figure fondatrice du clan des Abanukamisyho²²² ordonnait à un vacher de ne pas traire une vache, de ne pas attacher son veau. Le récit précise ainsi :

« Le devin appelé Runukamishyo était originaire de l'Indorwa. Il a quitté l'Indorwa pour venir offrir ses services au roi de l'Urwanda, Mibambwe. [...] En cours de route, il rencontre les vaches d'un Tutsi en train de brouter. [...] Il demande au vacher, et à son guide : "Amenez-moi la vache blanc clair qui se trouve parmi elles, faites-la moi descendre ici." Ils vont faire descendre la vache, ils la mettent devant lui, sur le chemin, mais lui était aveugle et ne la voyait pas. Quand elle est

²²¹ Voir également dans cet ouvrage « Souffrance et Poésie ». *Runukamishyo* signifie « celui qui dégage une odeur des couteaux », Cahier 29 = Abene-Nyamurorwa.

Dossier II-Fichier II. www.dominicains.ca/Nyirarumaga/Dos.II.Fic.II.doc

²²² « Selon les traditions familiales, les membres du clan des Abasinga sont venus du Nord du Rwanda actuel, en trois phases. Le premier groupe a fondé un immense empire sous la dynastie des Abarengé. L'ensemble de ce groupe fut nommé dans la suite Abasangwa-butaka (= les Indigènes ou les Premiers occupants). La deuxième phase fut celle des Abanuka-misyho, arrivés au Rwanda sous le règne de Ruganzu II Ndori, avec leur chef Runkuka-misyho, d'où ils tirent leur nom. [...] La troisième [...] migration des membres de ce clan eut lieu vraisemblablement sous Kigeli III Ndararasa lors de sa conquête du royaume du Ndorwa. Ce groupe fut nommé Abagahe, nom qui leur vient de la région d'origine, le Bugahe, dans l'actuel Ouganda. Les Abanuka-misyho sont aussi appelés Abene-Nyamurorwa pour leur restituer le nom du premier ancêtre de leur lignage. Ils se caractérisent par l'art de la poésie et l'habitude d'organiser de grands ensembles politiques. » (*op. cit.*)

arrivée là – il a deux coutelas umusyho, qu’il porte sur lui. Tout fer à double tranchant, nous disons qu’il est un umushyo, comme par exemple celui qu’on appelle épée. Il l’en frappe doucement sur les deux flancs et dit au vacher : “Vacher, tu diras au propriétaire de cette vache : ‘Si elle entre en travail²²³, si elle cherche à mettre bas, appelez-moi, c’est moi qui l’aiderai à vêler.’” Le vacher va dire cela au Tutsi, son maître, qui le commande, propriétaire de ces vaches. Quand la vache commence à entrer en travail, au moment où elle cherche à vêler, il se fait qu’ils ont oublié le message. Elle reste en travail pendant trois jours – car quand une vache va vêler, c’est le terme qu’emploient les Rwanda, ils disent qu’elle est en travail. [...] “Cette vache tarde à vêler. Que devons-nous donc faire ?” Le Tutsi se souvient et dit : “Ce berger m’avait dit que Runukamishyo l’a frappée doucement avec des coutelas au flanc et lui a demandé que je le prévinsse quand elle serait en travail”. »

Il va chercher Runukamishyo, qui avait rejoint les devins du roi. Le récit continue ainsi :

« Quand on rapporte l’événement à Runukamishyo, il dit : “Depuis combien de jours cette vache est-elle en travail ?” L’homme répond : “Elle est en travail depuis quatre jours ; celui-ci est le cinquième.”

Aussitôt Runukamishyo se hâte, il ne perd pas de temps. Il trouve la vache couchée dans l’enclos, la frappe doucement au flanc avec des coutelas, ceux-là même qu’il portait sur lui, avec lesquels il l’avait frappée auparavant, et dit : “Vêle, l’Urwanda vêle en souffrant.”

La vache fait sortir les pattes antérieures. Quand le veau sort du ventre en présentant les pattes antérieures, nous disons que ce sont des bâtons qu’il présente, pour éviter d’appeler par son nom le travail de cette vache²²⁴. Ils l’aident – cette aide consiste donc à tirer le veau qui sort du ventre de sa mère. Quand elle a fini de mettre bas, la mère se

²²³ En kinyarwanda : « *Yeereera, iminsi itatu, kukw ink ijya kubyar ari ko abanyarwanda babyita. Babyita yuuko yeereera.* » (Coupez et Kamanzi, 1962, p. 188).

²²⁴ On peut constater une pudeur par rapport à l’utilisation de certains mots.

lève avec leur aide, elle commence à lécher son veau. Runukamishyo constate que la vache a mis au monde un mâle. Il dit au Tutsi : “Sois donc attentif, tu ne trairas pas cette vache, tu la laisseras téter seulement par son veau, jusqu’au moment où elle tarira. En outre, vous construisez toujours une étable pour son veau. Veillez à ne pas l’attacher, à ne pas lui mettre de corde à la patte antérieure.”

Il s’en va, il quitte le Tutsi après lui avoir ainsi parlé. Quant au Tutsi, il recommande ces précautions à son vacher, disant : “Veille à ne pas traire cette vache et, en outre, à ne pas attacher son veau.” »

Le vacher ignorera cette interdiction du devin.

« Quand le taurillon a fini sa croissance, il prend de grandes cornes, il grandit comme une vache à longues cornes, et en outre son corps grossit. Un jour Runukamishyo vient voir le taurillon. L’ayant regardé, il le tâte en disant : “Tutsi, je t’ai dit de ne pas la traire. Or tu as trait la mère de ce veau et de plus tu as attaché celui-ci. Mais tant pis ! Vous Tutsi, vous serez toujours enchaînés à cause de vos vaches. Tous les jours, jusqu’au moment où périra la terre, vous le serez toujours, et cela parce que tu as fait sans raison du mal à ce taurillon, que tu as trait sa mère et qu’en outre tu l’as attaché bien que je te l’eusse défendu.” Il énonce ainsi sa prédiction. »

Le récit se termine sur la forme ritualisée : « Ce n’est pas moi qui finirai » (*si jye wahera...*) (Coupez et Kamanzi, *op.cit.*, p. 194, 195) pour mettre de la distance entre le contenu du récit et la vie du conteur.

Ce récit peut être lu en référence à la notion de culpabilité collective comme elle a été décrite par René Lemarchand à propos du Rwanda. L’auteur écrit que « le principe de la culpabilité collective [...] définissait, au Rwanda comme au Burundi, les rapports de la monarchie avec ses ennemis. Ce qui signifie, en clair, que toute la communauté doit payer les crimes commis par un individu ou une famille » (Lemarchand, 2003, p. 171). En même temps, ce « Vous, Tutsi » peut être compris comme un « vous et votre peuple » pour dire que le comportement de

l'individu n'influence pas seulement le destin de l'individu, mais également celui de tout le peuple, de toute la société. Marcel Kabanda met en garde qu'il s'agit d'une notion dangereuse au Rwanda car elle ferait tous les Hutu responsables du génocide des Tutsi, et du même coup du génocide, une guerre des races, une banalité dans le contexte des sociétés africaines²²⁵.

2.10.9 L'horreur déchirante

Les abîmes de la souffrance ne se disent pas seulement par les mots, mais apparaissent dans la communication non verbale et les échanges entre les corps. Comment appréhender la souffrance de l'autre lorsqu'elle s'est installée au plus profond de nous ? Je me suis posée cette question lorsque Mathias m'a raconté l'horreur de la mort de son enfant.

Durant plusieurs années, Mathias résida à Kigali pendant la semaine pour suivre des études de droit. Au Rwanda, l'âge n'empêche pas les études. En effet, la crainte d'être supplanté par des personnes plus diplômées et une forte détermination à améliorer son niveau social, alliées à l'ambition personnelle, poussent beaucoup d'hommes et de femmes à se lancer dans des études universitaires malgré de lourdes charges sociales, familiales et professionnelles.

Mathias avait accepté à plusieurs reprises que je l'accompagne sur la route entre Rubengera et Kigali. Dans l'espace d'intimité que crée une voiture et à l'abri des oreilles indiscrètes, Mathias m'a parlé de la mort de son enfant : « J'ai appris la mort de mon enfant et [comme s'il parlait à lui-même] vraiment, vraiment, c'est stupéfiant. Un enfant qui avait cinq ans. On a dit : "Tu es l'enfant de Mathias ?" Il a dit : "Non, vraiment, je ne suis pas son enfant. Je ne le connais pas." Il a nié son lien de filiation pour survivre. Et puis, la condamnation que ces malheureux lui ont infligée. Ils ont donné des fers à d'autres enfants pour qu'ils tapent

²²⁵ Conversation personnelle, 2015.

sur mon enfant, sur la tête, du matin au soir. Voilà sa mort. Vraiment... c'est... »

Il s'est arrêté sur ces mots et un silence s'est installé entre nous. Il n'avait plus de mots pour dire ce que la mort de son enfant avait détruit en lui et, moi, j'avais peur que les mots le blessent davantage dans ce moment de fragilité, de vulnérabilité existentielle face à cette double perte : celle d'un enfant qui cherche à survivre en niant sa filiation, et celle d'un enfant que la mort a atteint avec une cruauté déchirante.

2.10.10 La souffrance de l'autre dans mon corps

Comme si j'avais ressenti au fond de moi la souffrance qu'il avait exprimée et vécue lors de cette conversation, cette dernière avait créé un lien très fort entre Mathias et moi. Sur cette conversation, j'avais écrit dans mon journal : « Im Moment, indem Mathias vom Tod seines Sohnes erzählt, fällt sein Blick in den meinen, versucht er in meinem zu versinken. Die Tränen, die nur als ein Schatten einer Spiegelung in seinen Augen erscheinen, deren Ursprung in einer tiefen inneren Verletzung ich zu erfühlen mag, finden ein Gegenüber in meinen Augen, die sich kreuzen wie ein stummer Schrei. Es ist der Schmerz – abgrundtief, den ich meinem Sein empfangen, ihn in mich eindringen fühle, und einen Moment von Intensität erzeugt, der von Spannung aus Schmerz und Verlangen – Verlangen, diesem Schmerz nicht hüllenlos, schutzlos im eigenen Körper (in den Grenzen des eigenen Körpers) überlassen/ausgeliefert zu sein. »

L'ampleur et la nature de la douleur que j'ai ressentie pendant et après cette rencontre m'ont fait comprendre pourquoi, chez certaines victimes, lorsque la tension à l'intérieur du corps devenait insupportable, seul un hurlement offrait un soulagement provisoire face à ce déchirement de l'être. En effet, la raison se refuse à penser, à concevoir cette horreur susceptible de détruire le sens que l'humain peut trouver à la vie.

Je n'ai pas saisi immédiatement ce que ces mots ont provoqué en moi. Ils m'ont beaucoup émue. Ce n'est que plus tard que j'ai compris leur effet destructeur. Par moments, j'ai eu l'impression de porter cet enfant mort dans mon être. Au-delà d'une douleur difficile à nommer, ce récit a provoqué chez moi une fragilisation de l'estime de soi, en tant qu'individu mais aussi en tant que femme²²⁶.

Au sujet de la douleur de l'autre ressentie dans son corps, Jill Bennett (2002, p. 336) a écrit sur l'artiste colombienne Doris Salcedo : « In the case of Salcedo, a process of allowing the pain of the other to inhabit the self provides the artist with an identity and function as maker of objects that proceed from a state of embodied grief ». Elle ajoute : « In order to be able to mediate the traumatic experience of others, Salcedo seeks to eradicate the distance between herself and her subjects » (*op. cit.*, p. 346). Dans un élan d'empathie créatrice, l'artiste s'approprie la souffrance de l'autre : « In a way I become that person. Their suffering becomes mine; the center of that person becomes my center and I can no longer determine where my center actually is. » (Cité par Princenthal *et al.*²²⁷ et repris par Bennett (*op. cit.*, p. 335).)

L'artiste devient un médiateur, « un témoin secondaire » à travers une identification empathique qui devient le lieu de création. L'acte de création qu'est l'écriture devient alors une forme de transmission de la douleur de l'autre et un moyen de se décharger par son travail créatif de la souffrance que l'artiste-écrivaine a intériorisé.

²²⁶ Voir aussi Selmsler (2004, p. 40) sur la notion de « *vicarious traumatization* ». L'auteur écrit que « trauma therapists often themselves experience traumatic affects and symptoms in the course of therapy. This has been called "vicarious traumatization." These effects are experienced more vividly among therapists who have themselves had traumatic experiences in their own backgrounds, but the self-esteem of those who have not had a personal history of trauma is also adversely affected ».

²²⁷ Princenthal *et al.* 2000, p. 14.

2.11 La marche de la commémoration Le chemin de croix



Marche de commémoration, 12 avril 2008.

Mathias Abimana a eu l'initiative d'une marche de commémoration²²⁸ entre Rubengera et Karongi/Kibuye au bord du lac Kivu pour commémorer la mort des victimes qui ont été amenées en 1994 sur ce chemin, pour la plupart vers la mort²²⁹.

Le 12 avril 2008, cette marche, nommée *inzira y'umusaraba* (chemin de croix), partit de Rubengera, à seize kilomètres du stade de Gatwaro, où les gens ont été massacrés, sans défense, avec des machettes et des grenades²³⁰.

²²⁸ J'ai filmé cette marche et Fidèle Bizimana a monté un DVD intitulé *Cérémonie de commémoration du génocide des Tutsi au Rwanda, Kibuye le 12 avril 2008*.

²²⁹ Certains ont trouvé la mort en chemin, mais la plupart des gens ont été amenés à Kibuye pour être massacrés dans le stade de Gatwaro.

²³⁰ Selon l'enquête menée par Ibuka, 3 477 personnes ont été tuées dans le stade de Gatwaro et 833 dans l'église de Kibuye (Verwimp, 2006, p. 20).

Mathias avait sollicité l'Association des étudiants et élèves rescapés du génocide (AERG) pour l'organisation de cet événement commémoratif et les jeunes rescapés des universités de Kigali et de Butare se sont mobilisés. Quatre bus ont été nécessaires pour les amener sur place, dont trois pour les étudiants de Kigali.

Avec le thème « Celui qui a perdu un ami », Mathias a voulu encourager toute la population à rompre avec une opposition catégorique entre bourreaux et victimes dans la mise en mémoire de l'horreur du passé.

Néanmoins, il savait que les peurs et la méfiance rendent de tels rapprochements difficiles, des deux côtés. Un prisonnier qui avait été libéré s'était adressé à Mathias pour l'accompagner dans une activité commémorative. « Comme il avait confiance en moi, il est venu vers moi pour nous accompagner », raconte-t-il. Cet homme lui a confié alors sa peur : il n'était pas sûr qu'un prisonnier puisse accompagner des rescapés et en revenir vivant. En prison, les rumeurs de vengeance circulent facilement et pénètrent dans les esprits. « En prison, on lui avait dit que pour les Hutu il serait trop dangereux de circuler pendant la semaine de deuil. Ils allaient se faire massacrer. » Travaillé par la faute et le remords, le prisonnier est devenu réceptif à de telles informations. Une peur créée de la méfiance et les deux s'accroissent pendant les périodes de commémoration où le passé fait irruption dans le présent.

Cet « entre-deux » temporel et émotionnel apparaît également dans la signification que Mathias accorde à cette marche : « Je me remémore exactement de l'angoisse de 1994 et la fière liberté d'honorer leur mémoire pour me situer en face de l'horreur inutile qui n'a même pas épargné même ses auteurs. » Une double revendication de commémoration et de confrontation à la peur du passé s'exprime dans le geste de la marche. Elle apparaît comme un symbole du mouvement entre la souffrance et la mise en mémoire, et ce chemin peut conduire à une transformation de la souffrance.

2.11.1 Discours de commémoration

Après l'arrivée à la tombée de la nuit dans le stade de Gatwaro, de nombreux discours ont été prononcés²³¹, entrecoupés de chansons, de témoignages, ainsi que d'une pièce de théâtre et d'un rituel autour du feu²³².

2.11.1.1 Imaginaire autour des massacres

En tant que président du conseil du district de Karongi, Mathias Abimana s'est adressé aux personnes rassemblées lors de la veillée. Dans son discours, il a cherché à cerner les particularités du génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda. En référence à des analyses comparatives et mondiales sur le génocide, il a cité les atrocités endurées par le pays et récapitulé ses trois étapes : la planification, l'exécution et la négation²³³.

À propos des événements du stade de Gatwaro, il rappelle : « Après les avoir rassemblés ici, en date du 12, 13 et 14 [avril 1994], le docteur Kayishema, Préfet de Kibuye, est venu les voir et, après son départ, on a entendu le bruit des armes, lequel a commencé à cesser les 15 et 16. Puis, on s'est dit que tout était fini pour eux. »

Par ces mots, Mathias retrace le bruit des armes et le silence qui suivait. Les massacres qui ont eu lieu entre les deux ne sont pas mentionnés explicitement, ce qui laisse à l'imaginaire de celui qui écoute la possibilité d'entrevoir ce que les corps subissent. Cette façon de parler contribue peut-être à rendre une dignité aux morts atrocement éliminés.

²³¹ Outre par Mathias Abimana, des discours ont été prononcés par Gilbert Gumira, chef de la police de la province de l'Ouest, Bernard Kayumba, maire du district de Karongi, Eduard Rucogoza-Kurayija, secrétaire exécutif de la province de l'Ouest.

²³² J'y reviendrai en détail dans la partie III. P. 183-202.

²³³ Voir également Hinton et O'Neill (2009) sur la manière dont les interprétations des génocides se font à travers des références locales aussi bien que globales.

Néanmoins, il se rappelle « ceux qui nous ont rejoints avec des coudes à demi tranchés », car les génocidaires avaient commencé à « mettre en morceaux » les personnes enfermées dans le stade. Je me suis demandé ce que ces violences (« des corps coupés ») provoquent chez les survivants et leurs perceptions du corps. La vision de ces massacres peut-elle leur avoir donné une « normalité renversée du monde » ? Les auteurs de *Reconciliation in the aftermath of violent conflict in Rwanda* avaient souligné l'effet (symboliquement) destructeur pour toute la société de la vision de ces corps coupés en morceaux « in a culture where connectedness is both the paradigm of a human body and of a healthy society » (Richters *et al.*, 2005, p. 205). Il est ainsi nécessaire de penser ces violences comme une atteinte à la perception de l'unité de son propre corps.

Dans le discours de Mathias, s'interroger sur la raison de telles atrocités conduit à s'interroger sur la haine. Celle-ci ne s'arrêtait pas devant un enfant, un innocent : « C'était une situation où une personne pouvait haïr une autre sans raison apparente, où une personne pouvait haïr un bébé qui dans certains cas demandait de l'aide et où, au lieu de lui porter secours, le bourreau le coupait en deux. » Ce bébé est visé par la force de destruction de l'autre qui ne cherche qu'à détruire. Lorsque l'être humain se met à tuer ainsi, ses actions sont vidées du principe d'intelligence, de raison, et comprendre ce phénomène à travers la seule raison ne pourra jamais aboutir à une compréhension satisfaisante.

2.11.2 Épilogue

Dans un contexte de cohabitation entre rescapés et génocidaires, la confrontation consciente ou inconsciente avec le passé est permanente, et une re-traumatisation peut avoir lieu dans les interactions quotidiennes. L'expérience de la perte, de la mort ne peut pas être pensée comme une aliénation (*estrangement*) par rapport à une réalité stable, mais elle est inscrite dans un monde qui est devenu étrange ; étranger à

la notion de l'humain, dirais-je. À travers le portrait de Mathias, nous sommes conduits à penser que, dans ce contexte, se construire demande qu'en parallèle soit faite une tentative de repenser le tueur, le génocidaire à travers son humanité. Les notions de honte et d'honneur portent un jugement moral qui se situe au-delà de l'acte consistant à rendre la justice. De tels jugements s'inscrivent dans une temporalité plus étendue et une dimension sociale plus large.

2.12 Personne sociale et figure d'identification *intore*



Danseurs *intore*²³⁴

Dans cette partie je définis les contours de la conception de la « personne sociale²³⁵ » dans la société rwandaise post-génocidaire au regard de son importance dans la reconstruction de la nation ainsi que dans celle des individus.

²³⁴ Photographie réalisée par Casimir Zagourski vers 1930. *L'Afrique qui disparaît*, Éditions Skira.

²³⁵ Voir Ute Luig (2005), Jackson Michael et Karp Ivan (1990) pour une discussion du concept de *personhood* en Afrique.

Je m'appuie sur des extraits du discours du président du Rwanda Paul Kagame lors de la cérémonie d'ouverture de la semaine de deuil en 2008 à Nyamata ainsi que sur des conversations que j'ai eu au sein d'une famille rwandaise, à Kigali. Les exemples pris dans ces deux sources font écho à la notion socioculturelle d'*intore*²³⁶ que je mets en lumière par la suite.

2.12.1 Paul Kagame – La métaphore du sourire et la dignité retrouvée

Dans son discours lors de la cérémonie de commémoration, Paul Kagame donne à voir les objectifs de la commémoration du génocide en disant :

« Nous devons commémorer en faisant tout ce qui est en notre pouvoir pour bâtir un futur meilleur. Nous devons garder la mémoire de ce qui a eu lieu en travaillant d'arrache-pied afin de construire un lendemain prometteur, en mettant l'accent sur le travail. »

Il se focalise alors sur la reconstruction nationale – économique – du pays pour continuer avec un appel inattendu à ne pas seulement s'engager dans cette vision²³⁷, mais à faire également preuve de joie. Kagame dit ainsi²³⁸ :

« Une deuxième chose que je vais vous demander, qui n'est pas la moindre et je vous dirai pourquoi, c'est d'avoir le courage de porter de

²³⁶ Le mot *intore* dérive du verbe *gutora* qui signifie choisir, distinguer. *Intore* signifie donc littéralement, celui qui a été choisi, distingué ou celui qui s'est distingué, le meilleur.

²³⁷ Dans la feuille de route intitulée *Rwanda Vision 2020* (ministère des Finances et de la Planification économique, Kigali 2000 – www.gesci.org/assets/files/Rwanda_Vision_2020.pdf) se trouvent définis les objectifs que le Rwanda veut atteindre d'ici à 2020.

²³⁸ Discours prononcé lors de la cérémonie d'ouverture de la semaine de deuil en 2008, à Nyamata, Bugasera. J'ai enregistré le discours. Les passages prononcés en kinyarwanda sont traduits en français, ceux prononcés en anglais sont présentés dans leur version originale.

la joie dans nos cœurs et de la laisser se refléter sur nos visages et se traduire par un sourire ! »

Cette exhortation à sourire reflète une conceptualisation de soi et de son rapport à l'autre qu'il précise par la suite. En anglais, il dit :

« We should work hard to overcome the past and to build the future.

We should even afford a smile on our faces.

That is the best way to fight back.

Let's try to ignore them. Let's afford a smile.

Let's work hard to overcome our past and to build our future.

The future we want.

The future we deserve.

The future we have a right to.

We are a people.

We are a nation.

We deserve a dignity, like any other nation.

Like any other people.

And in saying this, I want to say

That we shall demand to have it and we will have it.

And we have started having that dignity

And we will ask from nobody a favour

For us to be able to achieve that

We don't need anybody's favour

To be able to have our dignity

To be able to have our right. »

Il continue en kinyarwanda : « Nous ne demanderons à personne nos droits, notre dignité et notre indépendance. Nous avons commencé à les récupérer, nous avons la capacité de nous procurer ce dont ces gens ont voulu nous priver, ces gens qui ont voulu nous exterminer et ceux qui essayent de nous critiquer.

Voilà pourquoi nous ne le demanderons à personne.

Ce que je vous ai demandé de faire, c'est de travailler et de redoubler d'efforts pour que nous n'ayons pas à attendre de qui que ce soit qu'il nous donne la dignité que nous méritons, cette dignité qui consiste à avoir un pays. »

Porté par la détermination d'aller de l'avant, le « sourire sur le visage » est alors un message de triomphe adressé à l'autre, revendication d'autodétermination et manifestation de la volonté de se battre pour la dignité de la nation. Le président dessine ainsi une nation fière, digne et compétitive.

L'usage de l'anglais veut « qu'il soit compris par ceux à qui sont adressées ses paroles », c'est-à-dire les pouvoirs occidentaux, notamment les autorités judiciaires françaises et espagnoles qui ont entamé des procédures contre de nombreux responsables politiques au Rwanda.

On peut penser que le combat pour la dignité et le dépassement du passé ne cherche pas seulement à dépasser les violences barbares du génocide qui ont détruit le pays (humainement, économiquement, et matériellement), mais également les privations et les humiliations des exilés (et Paul Kagame lui-même a une biographie d'exilé).

Son discours constitue ainsi un appel à s'opposer, à ignorer ou à « répondre avec un sourire » aux « ingérences » extérieures aussi bien qu'un message fort aux auditeurs rescapés et à toute la société rwandaise dans son ensemble.

Lorsque Kagame dit : « We don't need anybody's favour to be able to have our dignity », ces mots peuvent être interprétés comme un appel à s'approprier le respect, mais aussi comme une attitude de méfiance face au monde et à l'autre.

2.12.2 James²³⁹ – Poussière et définition du peuple

Au cours des années 2006 et 2007, j'ai habité avec James et sa famille dans leur maison à Remera, quartier animé de Kigali. Comme la maison venait d'être construite, l'électricité n'avait pas encore été installée. Nous avons ainsi passé des soirées à la lumière des bougies, de la lampe à pétrole, sous l'emprise des paroles de James.

Au sujet du discours du président, James disait : « Les rescapés aiment Kagame lorsqu'il est combattant. » Lui-même a grandi à Bujumbura et vit à Kigali depuis la fin du génocide. Il retrace le chemin que le Rwanda a parcouru depuis la fin du génocide de la manière suivante²⁴⁰ :

« Pour le Rwanda, ça se passe comme dans un film de science-fiction où une créature qui s'est effondrée, qui n'est plus que poussière, néant, se recrée et redevient homme. »

Et ses mains font un mouvement au-dessus de la table pour former en un geste imaginaire une personne – ce Rwanda – à partir de la poussière. Ainsi, il donne à voir la résurrection de toute une nation²⁴¹. Le défi consiste alors à donner forme à ce nouveau Rwanda, à en définir le peuple même :

« Le peuple, c'est à nous de le définir.

C'est celui qui attend que tu lui fasses quelque chose de bien.

C'est ma femme qui attend de moi que je la protège, que je l'aime.

C'est mon voisin qui attend de moi qu'il puisse aller en ville.

C'est lui le peuple.

C'est ma voisine qui attend de moi qu'elle ait aussi à manger.

C'est elle, le peuple.

C'est Andrea venue de France,

Qui attend de moi l'hospitalité.

²³⁹ Prénom modifié par souci d'anonymat.

²⁴⁰ Conversation du 18 mars 2006.

²⁴¹ Au sujet de la symbolique de résurrection dans le processus de reconstruction individuelle, voir également p. 187.

C'est elle le peuple. »

Cet homme qui parle des responsabilités à assumer envers sa femme, son enfant, une étrangère ou la voisine, qui représentent tous le peuple, fait ainsi preuve de cet engagement qui va de pair avec un combat intérieur :

« Le combat est d'abord avec nous-mêmes, et après, il est social.

En moi, il y a dix personnes qui se battent.

Si je veux gagner, je dois d'abord mener un front en moi », et il ajoute : « C'est à cause des blessures que nous menons ce combat, il est d'abord intérieur.

On est seul, mais il faut que le combat soit social.

S'il y a toi qui mènes ton front.

S'il y a moi qui mène mon front,

Il est déjà social. »

Chaque personne est alors appelée à se battre pour que cet environnement social voie le jour. Les parents de James ont quitté le Rwanda lors des massacres contre les Tutsi en 1973 pour mener leur vie en exil. Son père était enseignant. « C'est lui qui définissait les objectifs pour moi. Il fallait que je sois parmi les plus brillants », constate James. Dans son analyse de la société, il s'oppose à une interprétation qui assigne les causes des conflits et de la misère à la pauvreté, réclamant ainsi que les individus prennent leurs responsabilités. Il revendique ainsi :

« Il ne s'agit pas seulement de se battre, mais d'avoir la victoire.

Il faut que nous soyons des vainqueurs et pas des vaincus.

Nos armes ne sont pas les machettes, les grenades,

mais il faut de la patience, de l'endurance et du sacrifice même.

Il nous faut de la paix et de l'amour. »

Pour moi, ces mots témoignent d'une action (et de la volonté qui va avec) visant à se débarrasser des séquelles des années de colonisation et

de domination, des marginalisations et des humiliations, ainsi que de l'horreur du génocide.

2.12.3 *Intore* – honneur et responsabilité sociale

Dans le Rwanda post-génocidaire, les responsables politiques se réfèrent à la notion d'*intore* pour définir les contours de la personne sociale. La figure d'*intore*, qui remonte au temps monarchique, permet de faire appel au patriotisme et à une forte contribution dans la reconstruction de la nation.

Lors de sa rencontre avec la diaspora rwandaise à Paris, le 11 septembre 2011, Paul Kagame donne la définition suivante de la notion d'*intore* (littéralement : les élus²⁴²) : « *Intore*, c'est la personne qui ne se lamente pas. C'est celui qui cherche à se sortir de son problème » et il ajoute : « Si vous vous lamentez, vous ajoutez un deuxième problème au premier. »

Cette phrase est significative de ce que la société attend de ses membres et traduit un rapport à soi et à la société. La notion d'*intore* est la figure clé d'*Itorero ry'igihugu* (littéralement : école d'excellence nationale), une institution éducative mise en place en 2007 par la Commission nationale pour l'unité et la réconciliation²⁴³ et dont les principaux objectifs illustrent les valeurs incarnées par le terme d'*intore*.

²⁴² Le terme était utilisé dans le Rwanda ancien pour des danseurs dont les danses étaient composées autour de thèmes de guerre. Les noms des danses illustrent cette dimension : *umuheto* (l'arc), *ingabo* (le bouclier), *itkuma* (la lance) (David C. King, 2007, p. 106, 107). Traditionnellement, les danseurs *intore* étaient divisés en deux groupes : le premier groupe, celui des *indashikirwa* (les infranchissables) était constitué par des Tutsi et le second, celui des *Ishyaka* (ceux qui font preuve de leurs mérites), par des Twa avec à leur tête des Tutsi (*op. cit.*, p. 107).

²⁴³ Sa création fut officiellement annoncée par le président Paul Kagame le 16 novembre 2007.

Itorero ry'igihugu. Policy note and strategic plan. Making national and community service work in Rwanda (2009) précise les principaux objectifs de cette formation.

« The General objective of *Itorero ry'igihugu* is:

– to mentor Rwandans to fight for their dignity and, using Rwandan cultural values, to develop those who search for quick and positive change, to develop individual and collective social welfare based on unity, good governance and economy. This will be done using their own knowledge and capacity to help them work and fight for prosperity without relying on foreigners to help us.

– to mentor leaders at all levels with: sympathy for Rwandan and its citizens, determination to develop their people, thirst for invention, and pride in having performance contracts ». (*op. cit.*, 2009, p. 8)

Ces objectifs rejoignent ceux présentés dans le discours tenu par Paul Kagame lors de la cérémonie de commémoration, c'est-à-dire le combat pour la dignité, la prospérité et l'indépendance des instances extérieures (*national empowerment*).

Les objectifs d'*Itorero ry'igihugu* s'adressent à tous les Rwandais, mais le programme se focalise tout particulièrement sur trois groupes de personnes : premièrement, les représentants de la jeunesse, des femmes, des membres de la « local defense », les dirigeants locaux (*local leaders*) et d'autres représentants au niveau des cellules ; deuxièmement, les enseignants des écoles primaires et secondaires ; et, troisièmement, les secrétaires exécutifs au niveau des secteurs (*imirenge*).

Itorero ry'igihugu vise à encadrer et à cultiver (*mentor and cultivate*) des « Servant Leaders » ou des citoyens en tant que « positive change markers ».

À ce titre, *ubutore*²⁴⁴ – l'être-dans-le-monde d'intore – est considéré comme une qualité perpétuelle qui se manifeste à chaque instant de la

²⁴⁴ En kinyarwanda, la classe *ubu*, toujours au singulier, est utilisée pour des notions abstraites, par exemple *ubuntu* (abstraction de *umuntu*, l'humain) :

vie d'un *intore*, à savoir au travail comme chez soi. Dans le cadre de cette qualité, chacun est responsable de ses propres actes : « The right *intore* is responsible », néanmoins « he/she does not bear the burden of finding solutions of problems alone; instead, he/she sits together with others to gather strength and ideas to solve those problems. The *Intore* is required to show good examples in what he/she sensitizes other people to do and to be a change agent at his/her place of residence. »

Cette institution cherche à promouvoir les valeurs culturelles suivantes : patriotisme et amour du pays, un esprit rwandais du comportement adéquat et honnête, héroïsme (*ubutwari*) et élimination des tabous (*Kirazira*).

Les documents mentionnent trois outils susceptibles de mettre ces valeurs en place avec succès. Premièrement l'attribution de récompenses : « Praising and making public the heroic actions of the best *intore* performers », deuxièmement, la célébration de la semaine annuelle d'*Itorero ry'igihugu* et, troisièmement, l'identification des *ingo-gonzi* (« best performers ») et des *ibigwari* (« worst performers »).

Outre dans ces mécanismes de promotion des qualités d'*intore*, nous retrouvons la notion d'honneur dans une autre institution ré-inventée dans la société rwandaise d'aujourd'hui, celle d'*imihigo*. Le gouvernement définit *imihigo* ainsi : « *Imihigo* is as old as pre-colonial Rwanda. *Imihigo* is a cultural practice in the ancient tradition of Rwanda where an individual would set himself/herself targets to be achieved within a specific period of time and to do so by following some principles and having determination to overcome the possible challenges. In the modern day Rwanda, the *Imihigo* practice was adopted as a means of planning to accelerate the progress towards economic development and poverty reduction. *Imihigo* has a strong focus on results which makes it an invaluable tool in the planning, accountability and monitoring, and

l'humanité, *ububabare* (abstraction de *kubabara*, souffrir) : la souffrance. (Édouard Gasarabwe, 1992, p. 35.)

évaluation processes²⁴⁵. » *Imihigo* vise alors à promouvoir la compétence et encourager la fiabilité pour la réalisation des objectifs définis à différents niveaux administratifs²⁴⁶. Kayitasire (s. d.) parle également de « contrat de performativité ».

2.12.4 Référence à la tradition

Le gouvernement précise qu’Itorero ry’igihugu a été introduit pour une transformation substantielle du comportement et des attitudes des gens. Le document *Policy note and strategic plan* (2009) conclut ainsi : « It contributes by solving problems related to mindset, bad behavior, bad practices, through applying Rwandan cultural values. » Cet objectif fait écho à des institutions anciennes et une tradition de sensibilisation et de formation civique. Avec Cyprien Rugamba, poète et compositeur de chanson (Nyemazi 2011, Rugamba 1979), homme politique, chercheur et directeur du ballet *amasimbi n’amakombe*, nous évoquons une mise en lumière des objectifs de la formation militaire dans l’ancien Rwanda : « La période de formation militaire est une école de civisme où l’accent est mis sur les trois qualités considérées comme principales. »

Premièrement, « le courage militaire, avec lequel le guerrier relègue ses propres intérêts à l’arrière-plan pour servir la cause de la collectivité : courage si poussé que l’on accepte de verser volontairement son sang sur le sol ennemi pour lui porter malheur et conférer la victoire au Rwanda » (Rugamba 1987, p. 71, 72).

Deuxièmement, « le courage moral, pour assumer honnêtement ses responsabilités, rester fidèle à sa promesse, se montrer généreux en amitié, user de libéralité envers les déshérités et de respect à l’égard des faibles ».

²⁴⁵ Rwanda Governance Advisory Council (2011).

²⁴⁶ Voir le document *Raporo igaragaza aho imihigo y’akarere ka nyamasheke igeze ishyirwa mu bikorwa*, 2012, qui précise les contrats de performance d’*imihigo* pour le district de Nyamasheke. http://www.nyamasheke.gov.rw/uploads/media/NYAMASHEKE_RAPORO_Y_IMIHIGO_2011-2012.pdf

Troisièmement, « la maîtrise de soi, qui consiste à réprimer sa colère pour paraître serein et dégagé, éviter les mouvements violents pour se montrer digne, affable et courtois. [...] C'est dans ces compagnies militaires que se développent les capacités d'organisation, le sens du commandement, le courage chevaleresque, le sentiment de l'honneur et de l'émulation, le sens de la solidarité, le dévouement patriotique » (*op. cit.*, p. 72).

Dans la société rwandaise d'aujourd'hui, les camps d'*ingando* sont un important lieu de transmission ou d'indoctrination des valeurs, propagées par le programme d'*Itorero ry'igihugu*. À ce sujet, une participante (de camps) d'*ingando*, que nous avons citée plus haut en tant qu'institution ayant pour but l'unité et la réconciliation²⁴⁷, confirme qu'elle et ses camarades ont été appelés à s'identifier à cette figure socioculturelle d'*intore*²⁴⁸, autrement dit, à assumer leur position de personne patriotique et engagée dans la reconstruction d'une nation prospère, digne et fière.

En dernière instance, le terme d'*intore* fait appel à la notion d'*ubupfura*, qui désigne en kinyarwanda selon Gilbert Ndahayo une « culture de dignité et d'honneur²⁴⁹ ». Dans l'article *Rwanda: The New Country – Four Traditions for the Future*, *ubupfura* est mentionné en tant que concept de générosité et de bonté. Michel Gakuba, rwandaise, précise que ce terme exprime « la noblesse du cœur qui désigne l'ensemble de la conduite irréprochable au quotidien ou du comportement modèle dans des situations difficiles et dans l'épreuve ». Le terme englobe des valeurs comme « maîtriser ses sentiments et ses émotions, la retenue dans toutes les circonstances, la tête haute, ainsi que le courage, la sagesse et honorer ses promesses, se respecter soi-même et respecter les autres²⁵⁰ ». Avec *umuganda*²⁵¹, *gacaca* et *ingando*, *ubupfura*

²⁴⁷ Voir dans cet ouvrage p. 133.

²⁴⁸ Conversation personnelle avec une participante en 2008, Kigali.

²⁴⁹ Gilbert Ndahayo dans un entretien avec Nino Klingler, 2010.

²⁵⁰ Communication du 12 juillet 2012.

est décrit comme l'une des quatre traditions ou institutions qui constituent une conscience collective et œuvrent à une perception de la société à travers un destin collectif²⁵².

2.12.5 Valeur d'identification

Dans son travail sur la conception de la personne sociale (*personhood*) en Afrique, l'anthropologue Ute Luig (2005) souligne que les rôles sociaux et rituels assurent le statut de la personne et sa continuité. Dans le même esprit, je crois que les valeurs et les normes que des figures traditionnelles ou mythologiques comme celle d'*intore* incorporent et véhiculent sont sources d'identification et interviennent à ce titre dans le processus de reconstruction individuelle. Ce processus peut s'opérer à travers une continuité imaginaire entre une figure d'identification et la place de l'individu dans la société.

L'idée d'une conceptualisation de la personne qui implique que l'individu n'est pas limité par ses contours corporels (Ute Luig, 2005, mais aussi Jackson et Karp, 1990) nous laisse avec l'interrogation suivante : une telle manière d'être-dans-le-monde est-elle tout particulièrement susceptible de permettre une « intégration symbolique » des forces des figures d'identification en tant que moments constitutifs de l'être ?

Dans la partie suivante de cet ouvrage, je mets en lumière de quelle manière des processus de reconstruction individuelle se trouvent en articulation permanente avec des dynamiques socioculturelles de mise

²⁵¹ Travaux communautaires qui ont lieu le dernier samedi du mois, au cours desquels les habitants se réunissent autour d'un même projet, débroussaillage ou construction de route par exemple. *Umuganda* en tant que travaux collectifs à participation obligatoire a été créé par le MRND pour reprendre la pratique des travaux obligatoires imposée par l'administration coloniale. Pendant le génocide, la traque des Tutsi faisait partie d'*umuganda* (Morel 2010, p. 1336).

²⁵² *Rwanda: The New Country – Four Traditions for the Future*, dans *The New Times*, 3 décembre 2011.

en mémoire et d'oubli du passé. J'y analyse les valeurs véhiculées par la notion d'*intore* en regard de la réalité de la vie quotidienne.

HÉROS FRAGILES ET RITUELS DE COMMÉMORATION



Membres de l'AERG en chemin pour assister à une cérémonie de commémoration.

Le 1^{er} avril 2011, Aimable m'écrit :

« Crying every day.

La souffrance a construit une maison dans mon cœur.

Je pleure pour qu'elle soit détruite. »

Par ces mots, Aimable dit la souffrance dans le temps présent, dix-sept ans après le génocide. Elle peut être réactivée à chaque moment et lorsque – comme il le décrit – cette souffrance reste dans le cœur, elle détruit de l'intérieur. J'avais rencontré Aimable pour la première fois en 2008, lorsqu'il étudiait au Kigali Institute of Education (KIE). Il adore la littérature, les philosophes occidentaux aussi bien que les grands écrivains africains. Parmi les étudiants et rescapés du génocide auxquels cette partie de mon ouvrage est consacrée, il est l'un des jeunes. Nés et ayant grandi dans un pays fortement troublé par la violence du génocide, cruellement confrontés à la disparition des leurs, ils font en même temps partie de la génération porteuse de l'avenir du Rwanda²⁵³.

Comment vivent-ils au quotidien avec le passé traumatique du génocide ? Quelles sont les forces qu'ils mobilisent pour faire face à la souffrance si difficile à nommer des expériences qui lui sont liées ? Quels sont leurs rêves d'avenir ?

Dans un premier temps, j'aborde ces questions à travers le portrait d'Adelithe en l'inscrivant dans le contexte des cérémonies de commémoration du génocide et dans celui de sa vie à Kigali. De cette manière-là, je mets en lumière le rapport entre reconstruction individuelle et dynamiques collectives de mise en mémoire et d'oubli. Dans un deuxième temps, je discute la signification de la cérémonie autour du feu dans le portrait d'Alice.

3.1 Adelithe – Reconstruire une nation et réaffirmer la valeur du soi

Nous sommes le 10 avril 2008, quatorze ans après le génocide. Au sein du Kigali Institute of Science and Technology (KIST), institution universitaire prestigieuse du Rwanda, une veillée est organisée en mé-

²⁵³ Au Rwanda, 60 % de la population a moins de 25 ans.

moire des victimes du génocide²⁵⁴. Cette soirée est une des nombreuses activités de commémoration organisées pendant la semaine de deuil national, qui a lieu du 7 au 14 avril chaque année. Les étudiants et les personnes qui les soutiennent se sont réunis en fin d'après-midi pour débiter les cérémonies de commémoration avec une marche en ville. À la tombée de la nuit, ils se retrouvent dans la cour de l'établissement. La plupart des jeunes présents sont membres de l'Association des étudiants et élèves rescapés du génocide (AERG), association fondée deux ans seulement après le génocide par une trentaine de jeunes rescapés. Une dizaine d'années plus tard, cette association est bien implantée au sein des principaux établissements d'enseignement supérieur du Rwanda. L'un des objectifs de l'association est la « participation active à toutes les actions à la mémoire des victimes du génocide²⁵⁵ ». À cette fin, chaque section membre de l'association organise chaque année en étroite collaboration avec les autorités politiques et d'autres associations de rescapés une veillée au cours des cent jours – durée officiellement reconnue du génocide de 1994.

À l'intérieur de la cour du KIST, un grand feu est allumé. Des chaises ont été disposées en carré et une tribune installée au fond. Les espaces réservées aux responsables de l'AERG et aux invités d'honneurs se signalent nettement par des sièges confortables et un décor plus accueillant. La lumière qui perce les fenêtres de certaines chambres d'étudiants donnant sur la cour laisse deviner que tous ne souhaitent pas participer au recueillement en honneur des morts du génocide. Pendant la soirée, les allocutions des responsables de l'association, des « parents » (parrains symboliques) de l'AERG de l'établissement, des représentants politiques et des autorités académiques alternent avec les témoignages, les chants et les poèmes des rescapés. Un groupe d'étudiants

²⁵⁴ Les associations de rescapés comme Ibuka (Souviens-toi), l'AERG ou l'AVEGA – Agazozo (Association des veuves du génocide) prolongent cette semaine pendant 100 jours, soit la durée établie du génocide.

²⁵⁵ Document de l'AERG.

joue une pièce de théâtre qui retrace l'histoire du génocide et évoque la vie des rescapés aujourd'hui, tandis qu'un jeune réalisateur, Dady de Maximo Mwicira Mitali²⁵⁶, projette des extraits de son film *By the shortcut (Par le raccourci. Iy'ubusamo)*²⁵⁷.

Au cours de cette soirée, deux hommes politiques influents prennent la parole pour s'adresser aux jeunes. Il s'agit de Théoneste Mutsindashyaka, secrétaire d'État de l'Enseignement primaire et secondaire au sein du ministère de l'Éducation, des Sciences et de la Recherche²⁵⁸, et de Tito Rutaremara, médiateur et personnalité clé du Front patriotique rwandais (FPR), un homme charismatique de grande renommée. Les discours de ces deux hommes mettent en avant les valeurs et les normes qui conditionnent les processus de reconstruction collective du Rwanda. Les cérémonies de commémoration dans les universités peuvent ainsi être comprises comme des moments importants de mise en discours des orientations politiques du pouvoir en place et également comme une indication de la place accordée aux jeunes rescapés du génocide dans la société post-génocidaire. Dans son article sur la 17^e commémoration à l'Université nationale du Rwanda (NUR), Nicodème Bugwabari (s. d.) les voit comme des occasions importantes de socialisation nationaliste de la jeunesse par des hommes politiques et des intellectuels²⁵⁹.

²⁵⁶ Cinéaste, poète et créateur de mode rwandais. Rescapé, il faillit de nouveau mourir suite à une violente agression homophobe à son domicile à Kigali, dans la nuit du 9 au 10 novembre 2011. www.rwandaies.com/2011/11/un-collectif-se-mobilise-pour-aider-un-artiste-gay-rwandais-violemment-agresse

²⁵⁷ Partant du vécu de sa propre mère, le film de Dady de Maximo Mwicira Mitali (2010/DVD) parle des victimes jetées dans les eaux du Rwanda à travers les époques et pendant le génocide de 1994. Il thématise un important élément de l'idéologie du génocide et ses discours selon laquelle les rivières ramèneraient les Tutsi de là où ils seraient venus, en Abyssinie, l'actuelle Éthiopie.

²⁵⁸ Théoneste Mutsindashyaka a aussi été maire de Kigali et gouverneur de la province du Sud. Il a été limogé en 2009 suite à des implications dans des affaires de corruption.

²⁵⁹ Voir également Bugwabari (2009 et 2010) au sujet des cérémonies de commémoration au sein des universités du Rwanda.

Si tous les deux s’alignent avec la politique d’unité et de réconciliation, leurs discours laissent apparaître des différences en fonction de la personnalité de celui qui prend la parole.

À une heure avancée de la nuit, alors que les autorités politiques et scolaires ont déjà quitté l’endroit, un petit groupe d’étudiants se réunit en demi-cercle autour du feu et chacun prend tour à tour la parole pour évoquer ce qui l’a marqué au plus profond de son être lors du génocide ou des massacres précédents. Lors de cette soirée du 10 avril 2008 au KIST, Adelithe se trouve parmi eux. Il relate la mort de son frère, battu à mort par les enfants du voisinage, pourtant des anciens camarades de classe ou des enfants du même espace social. Après avoir évoqué ces souvenirs, il reprend sa place dans le demi-cercle autour du feu.

Parfois, les larmes et la douleur coupent le souffle de la personne qui parle, étouffant les mots. Le groupe entonne alors la chanson *Ibuka* (Souviens-toi), qui parle du calvaire, des violences et des humiliations que les rescapés ont subis²⁶⁰. À ce moment-là, la voix de l’étudiant qui vient de raconter de déchirants souvenirs semble s’évanouir dans la polyphonie des voix des rescapés, avant que ne s’élève seule, à son tour, la voix d’un autre jeune. Ces instants peuvent être considérés comme le point culminant d’une compassion qui ne naît pas seulement de la présence partagée autour du feu, mais qui se crée également dans l’échange entre ceux qui prennent la parole et ceux qui assistent à ce rassemblement. La cérémonie de commémoration ouvre ainsi un espace-temps mémoriel du partage du passé traumatique, que j’aborde plus en détail dans le chapitre suivant.

Lors de la soirée de commémoration, et tout particulièrement au moment de la cérémonie autour du feu, des hurlements et des cris – émanant souvent des jeunes filles – percent de temps à autre la nuit, et

²⁶⁰ Les paroles (discours, témoignages, paroles autour du feu) sont prononcées en kinyarwanda. Une jeune femme de l’AERG me traduisait au cours de la soirée. Dans mon analyse, je travaille en même avec les documents enregistrés et filmés de la soirée.

laissent deviner la profondeur de la souffrance, bien que celle-ci se situe à un niveau de l'être difficile à appréhender. Les organisateurs de la soirée et les responsables politiques ont mis en place des unités de *trauma counselling* pour apporter un soutien ou un traitement aux personnes qui subissent des crises traumatiques ou, dans le pire des cas, pour s'occuper de leur hospitalisation.

Lorsque les jeunes qui étaient debout autour du feu regagnent leur place sur les chaises, on distribue du thé chaud contre le froid de la nuit et pour réchauffer les cœurs éprouvés. Des films sont ensuite projetés tout au long de la nuit et beaucoup de jeunes restent réunis là jusqu'au matin.

Moi, je quitte les lieux vers 1 heure du matin. Sur le parking du KIST, je rencontre Adelithe, qui me demande de le raccompagner en voiture. Nous ne nous connaissons pas, je suis seule et on est au milieu de la nuit, mais je n'hésite pas plus d'une seconde avant d'accepter de le déposer avec son frère chez lui, car je me sens partager avec lui un lien créé par l'évocation de la souffrance au cours de cette soirée de commémoration.

3.1.1 Monde intérieur émotionnel et relationnel

Nous nous sommes revus avec Adelithe et, au cours de ces rencontres, la confiance s'est installée entre nous au point que nous en sommes venus à parler de sa vie et à ressentir l'un pour l'autre une amitié profonde. À propos de notre première rencontre au KIST, Adelithe m'a dit un jour : « Maybe this means nothing to you, but for me it is of great value. You did not know me before, but you accepted to help me. » Cette phrase ne témoigne pas seulement de la force constitutive des gestes et des mots dans le processus de reconstruction individuelle, mais elle semble aussi dire que l'être a besoin de l'autre pour reconstruire l'humanité en soi. Ce geste peut permettre de démontrer à l'individu blessé que le monde peut être « autrement » et ainsi contribuer à une

reconfiguration de son monde intérieur. C'est dans cette perspective de mise en lumière de la performativité reconstructive des gestes et des mots que je discute les souvenirs du passé traumatique d'Adelithe, qui nous parlent du monde intérieur relationnel et émotionnel d'un jeune homme rescapé du génocide.

3.1.2 Peur et impuissance face à la mort de son frère et trahison des liens sociaux

Autour du feu de la soirée au KIST, Adelithe avait évoqué ses douloureux souvenirs du génocide. Il m'en reparlait lors d'une rencontre à mon domicile²⁶¹ : « I remember, when genocide happened, I was very young. I was about 5 or 6 years old. We lived close to my brother, my cousin. We lived in a house without door, so we lived together. We used to move on together [pendant le génocide]. One day, we're hiding and our throats have got dusty. He said that I should stay and then he will go to look for water. When he moved out, there was a boy of his age, they spoke the same language, they went to the same school, and of course, they have lived in the same area. When this neighbour boy saw my brother, he went to him and he called the others. They hit him. They stood around him. When I saw him, I was scared and I went out from the place where I was hiding. I saw everything. They did not care about me because I was very young. I saw and heard everything. They hit him, until he was dead. My brother said : "Why are you doing this, you've been my friend ?" When he was on the way of dying, he was asking for water. I was there and I heard how he was crying and asking for water. »

Avec ces mots, Adelithe, qui était alors un enfant de huit ans, se rappelle de la mort cruelle de son frère. En même temps, ses souvenirs évoquent – et rappellent à son être souffrant – sa peur, son impuissance

²⁶¹ Les conversations avec Adelithe se sont tenues en anglais, rarement en français. Les propos rapportés dans cet ouvrage l'ont été de mémoire, parfois à l'aide de notes prises au cours de la conversation.

face au cri de son frère pour obtenir de l'eau. Ses mots donnent à voir le contexte social du crime et ses acteurs : l'intimité du voisinage, les visages familiers des enfants du même âge, qui parlent la même langue et allaient dans la même école, et qui sont devenus des faces hideuses sans pitié. Alors qu'il est battu à mort, son frère demande de l'eau comme si cette demande pouvait raviver les relations de voisinage et d'amitié. En pensant à son témoignage, je me suis souvent dit que la demande d'eau au moment de faire face à la mort constitue un dernier appel désespéré à l'humanité de l'autre.

3.1.3 Famille et leur absence dans la vie de tous les jours

Le jour où Adelithe me parle pour la première fois de son vécu personnel pendant le génocide, il introduit ce retour dans son passé douloureux par une courte présentation de sa famille. Sa famille habitait près de Butare. Selon lui, elle n'était ni riche ni pauvre. Il avait sept frères et deux sœurs, l'une l'aînée et l'autre la cadette. Toutes les deux ont été tuées pendant le génocide. Quatre frères ont aussi trouvé la mort. Pour Adelithe, comme pour les autres jeunes rescapés du génocide, parler de la famille signifie évoquer la perte, dire les absences dans le temps présent.

Sans parents proches, après le génocide Adelithe retrouve des membres de sa famille plus éloignée. Une tante inconnue vient d'Ouganda les chercher lui et ses frères survivants : « When she found us at the orphanage, she asked us to come with her, but my brother refused. After explaining to him, he accepted. » Les enfants ont passé les années suivantes avec leur tante au Mutara, région de l'est du Rwanda frontalière de l'Ouganda. Dans ce nouvel environnement, Adelithe voit sa vie changer d'une manière surprenante. « This is a region where people are farmers. I've never done this before... it was only there where I was running behind cows », me dit-il avec un sourire. « Of course, they've sent me to school. But the school was very far. We had to go

there by foot, crossing a river. » Les souvenirs d'une vie de famille révolue irriguent cette période passée au Mutara. « My father had a car. He brought us to school, my brothers and my sisters. I remember that in the evening, a lot of people came to our house, gathering around the TV. At this time, even the rich could not imagine to have a TV. We had a house, maybe like this one at this time... » Adélie retourne par l'esprit dans le monde de l'enfant qu'il avait été et cette mise en parallèle de la vie au Mutara avec les souvenirs de famille met en évidence les manques existentiels et affectifs. La précarité de la vie dans le monde post-génocidaire n'aggrave pas seulement la douleur de la perte des membres de la famille, mais les violences et les négligences subies aujourd'hui creusent cruellement les blessures du passé.

Non seulement ses parents sont décédés, mais les terres de la famille sont vendues par la tante : « We had a lot of land, from the top of the hill to the swamps. In 1999, she sold it for 150,000 RWF. She said that the government would take the land if there was no activity on it. But she was lying. We were very young at this time. She also said that the place was very far from where we were living. So we accepted. » La terre de la famille vendue, un lien à la fois matériel et symbolique avec le passé familial est rompu. Ceci est d'autant plus traumatisant que la notion de généalogie joue un rôle important dans la culture du Rwanda. Elle est matérialisée dans la terre familiale, c'est-à-dire dans le lieu d'origine constitutif de la personne.

Adélie se voit ainsi trahi par sa tante, qui présentait à l'époque des arguments qu'il considère aujourd'hui comme des mensonges. En disant « So we accepted », il atteste de sa vulnérabilité et de son incapacité à défendre leurs intérêts. La somme touchée par sa tante à la vente de la propriété foncière familiale paraît ainsi misérable au regard de la valeur symbolique de la terre comme origine de la famille.

3.1.4 Re-vivre la séparation cruelle des siens

Un jour, Adelithe m'a confié ne jamais dormir seul dans une chambre. Comme il évoquait la mort d'un ami très cher à l'âge de l'école primaire, à l'époque où il habitait avec sa tante au Mutara, j'imagine que se retrouver seul suscitait chez lui des angoisses ayant pour origine ce décès.

« We lived in rooms close to each other », se rappelle-il au sujet de cet univers d'enfance. « With the boy, we shared everything, cleaning the house, fetching water, etc. As there was no girl at the place, we also did clean because we could not let grandma do this. One day, he said that he had headache. » (Il n'alla pas à l'école ce jour-là, restant à la maison pour dormir.) « The following morning, he was more active, but he said to grandma : "Please let me stay at home. I can go to school tomorrow." »

This day, grandma went to the garden and when she was back, he was dead. » Adelithe se souvient ensuite de comment il a appris sa mort. « When I came home from school, many people where at our house. I couldn't imagine that it was him who had died, mabybe grandma, but not him. I couldn't believe when they told me. I wanted to see him. I touched him. They had probably already put something in his nose, mouth and ears. »

Et il m'explique : « In Rwanda, they do this so that the insects cannot enter into the body. » Dans *Les rites rwandais autour de la mort*, Dominique Nothomb (s. d., p. 8) décrit en effet qu'on prenait de la bouse de vache²⁶², parfois mélangée avec du beurre (ikimuli) pour oindre les « narines et les tibias du cadavre ». Ce rite d'onction de la dépouille mortelle est appelé gusiga uwapfuye (Nothomb, p. 8).

Adelithe se souvient des perturbations que la mort de son ami a provoquées dans sa vie intérieure et de comment il eut le sentiment d'être

²⁶² L'importance de la bouse de vache est soulignée également par son emploi dans des tableaux artisanaux ; elle sert aussi de combustible et d'engrais (Couppez et Kamanzi, 1962, p. 35).

accompagné par le mort pendant quelques mois. « We have done everything together. I have almost stopped school when he died. Maybe for 6 months, it was very difficult. When I was running to school, I could hear him beside me. When I went fetching water, I was seeing him next to me. Later, my brother came to join me. After his death, I said to grandmother that I did not want to sleep alone in one room. Since then, I was sleeping with my grandmother. I never stayed alone in one room », conclut-il ce récit autour de la perte de son ami qui était pour lui comme un frère.

Alors qu'il était encore à l'école primaire, la tante d'Adelithe décède également. Sa disparition est vécue comme un véritable abandon : « In this country, there are people who are like a tree in the water, who are completely alone in this world. My aunt died when I was at primary school. I said to myself that no one loves me. I felt without value. And I felt completely alone in this universe. Even my brothers, maybe because we have been in the same difficult situation, I felt as if they do not love me. I felt of no value because I had my family, my father brought me to school by car. By then, I had to go to school even barefoot. » Adelithe utilise la métaphore d'un arbre dans l'eau pour exprimer le déracinement d'un être emporté par le courant de la vie. Le jeune garçon se sent seul et sans valeur. À ce moment-là, son être-dans-le-monde est marqué par une souffrance due à un sentiment de solitude et d'abandon que même la présence de ses frères ne parvient pas à compenser. La mort de la tante provoque de nouveau cette souffrance qui anéantit l'être humain à l'intérieur en lui arrachant un lien protecteur essentiel à la construction de sa propre valeur. Les souvenirs de sa petite enfance dominent de nouveau dans ce moment de perte pour créer une douleur double provoquée à la fois par l'absence et le fait d'être inconsolable. La solitude est alors distance par rapport au monde et rupture des liens sociaux et affectifs, provoquée par la mort et la douleur en même temps.

Dans les mots d'Adelithe, la solitude est étroitement liée à un sentiment d'être sans valeur qu'il évoque en rapport avec l'absence d'être aimé, d'un amour protecteur (paternel ou maternel à mon sens).

Qu'est-ce que ce parallèle entre les souvenirs du passé et les épreuves de la vie actuelle nous dit sur les processus de reconstruction ? Les souvenirs des moments de bonheur du passé peuvent figurer comme un lieu de refuge mais, en même temps, ce retour dans le temps éloigne l'être-dans-le-monde de son inscription temporelle dans le présent. Les gestes d'humanité inscrits dans la vie quotidienne à l'attention de cet enfant retravaillent le rapport entre les deux temporalités en contribuant à la guérison. Leur absence, a contrario, agrandit la douleur.

3.1.5 Présence ou absence de gestes d'humanité autour du petit enfant

Avant l'arrivée de sa tante, Adelithe vivait à l'orphelinat: « Before the RPF took over the country, I've been at the orphanage. We suffered a lot. I've been there for 6 months, but during the 6 months, we could not wash us for one time. They only brought us some food. The first time a person gave me a service was when a soldier from the RPF came to the orphanage. I do never forget this... The guy had about 19 years old. I've never seen him again. He took me to the river and washed me... [il rit] for about 2 hours. » Ce geste d'humanité – prendre soin d'un enfant – revient comme un leitmotiv dans les expériences d'Adelithe. Il raconte aussi souvent une seconde expérience. À l'école primaire, il tombe malade et sa tante lui donne de l'argent pour qu'il aille se faire soigner à l'hôpital. Sur le chemin de retour, souffrant de graves maux de tête, il s'allonge au bord de la route : « It was about 5 o'clock. And I woke up at around 8 o'clock in the evening. It was night and I got scared. You see, I had been lying near the street and no one was wondering what this little boy was doing lying in the street in the middle of the night. » Ces deux événements constituent les deux

visages d'un même leitmotiv qui est source de douleur. Dans le premier, la douleur naît de ce que le geste du soldat trace en creux l'absence d'affection²⁶³. Dans le second cas, ce corps ignoré, comme abandonné au bord de la route, renvoie à l'absence de l'autre et au sentiment d'abandon social. En même temps, au-delà de la douleur, le geste d'humanité est source de reconstruction de la valeur du soi alors que le deuxième (sans absence) agrandit non seulement le rapport entre le temps du passé et le temps du présent, mais renforce également le sentiment de décalage entre le soi et le monde. Si je parle ici de la notion d'humanité, ce n'est pas en tant que notion abstraite, mais par rapport à des gestes et des mots, des actes concrets qui reconstruisent la personne ou contribuent à sa destruction intérieure. Dans cette conception du monde, chaque individu représente l'univers.

3.1.6 Se penser soi-même et le monde

Adelithe me disait souvent qu'il ferait tout son possible pour m'aider dans mon travail. Nous avons ainsi travaillé ensemble à la transcription de mes enregistrements de la soirée de commémoration. À ces occasions, nous avons discuté des propos tenus par les hommes politiques venus à la cérémonie du KIST, qu'Adelithe interprétait par rapport à sa propre vie. Je mets ici en dialogue les propos des hommes politiques sur les processus de reconstruction du Rwanda avec le positionnement d'Adelithe et son expérience de vie pour montrer de quelle manière la vie d'un jeune se recrée en se conformant ou en s'opposant aux normes et aux valeurs que les discours des hommes politiques donnent à voir²⁶⁴. Je dessine un dialogue imaginaire entre les hommes politiques et un jeune étudiant dans le Rwanda post-génocidaire, forme d'écriture qui me

²⁶³ Le défi consisterait à repenser le geste du soldat en tant qu'élément transformatif favorisant la reconstruction de l'individu.

²⁶⁴ Cet intérêt pour la subjectivité des rescapés s'inspire de Michel Wieviorka (2001), ainsi que de Veena Das (2007) pour l'Inde et de Richard Werbner (2002) pour l'Afrique post-coloniale.

semble appropriée pour montrer le mouvement perpétuel entre une mise en mémoire du vécu individuel et les discours officiels et les pratiques mémorielles collectives.

3.1.7 Reconstruction symbolique : intégrer les morts dans la communauté

Tito est un homme charismatique et éloquent. Vêtu d'un pull lors de la veillée au KIST, il se démarque aisément parmi les costume-cravate. Dans son discours, le paroxysme de la destruction du génocide est atteint dans le massacre de la femme enceinte et du fœtus : « Nulle part au monde vous ne verrez jamais personne éventrer une mère enceinte pour savoir à quoi ressemble l'enfant après avoir tué la mère (et le fœtus). » La cruauté déchirante de tels actes fait qu'ils sont perçus comme uniques dans le monde²⁶⁵ – car la mort d'une mère, celle d'un enfant tué dans le ventre de sa mère est violation symbolique suprême de la vie en tant que valeur sociale. Ces actes mettent un terme à la reproduction humaine qui génère des alliances sociales et noue ainsi un lien entre le passé de la communauté et son avenir. Avec les crimes horribles du génocide, ce n'est pas seulement la signification sociale et culturelle de la mort qui a été bouleversée, mais également celle de la vie. Devant la négation absolue de la valeur de la vie, la reconstruction collective demande à redéfinir ce que veut dire « la vie ».

Lorsqu'on tente de détecter – en le massacrant – l'identité du fœtus²⁶⁶, on commet aussi une violation de l'innocence – du statut présou-

²⁶⁵ Ce qui n'est malheureusement pas le cas : voir par exemple le massacre de Nankin pendant la deuxième guerre mondiale, Kasahara Tokushi, s. d.

²⁶⁶ Cette pensée s'inspire d'Arjun Appadurai (2002). L'anthropologue argumente dans *Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization* que dans un monde d'incertitude, les violences les plus horribles commises dans la proximité des relations de voisinage, d'amitié ou de famille, sont des mécanismes de production de la personne sur le corps de l'autre pour ainsi personnaliser, ne serait-ce que pour un moment, ce qui sont autre fois des catégories sans localisation (p. 296). En s'inspirant des travaux sur la sorcellerie en Afrique contemporaine, des phénomènes de cannibalisme en Chine et le travail de Liisa

cial – du fœtus. Dans cette optique, Tito propose de donner un nom aux enfants massacrés prématurément : « Vous qui avez perdu vos parents ainsi que vos frères et sœurs pendant le génocide, il est évident que vous n’oublierez jamais. Quand nous vous disons que vous avez un devoir de mémoire, c’est pour vous exhorter à vous réunir pour commémorer et ainsi permettre à la société rwandaise de se souvenir même des fœtus éventrés. Vous devez attribuer des noms à ces fœtus afin que les gens puissent se souvenir toujours d’eux après leur mort indigne. » Cette proposition est surprenant dans une société où les gens s’appelle *nzamwita*, une abréviation de *nzamwitakuze*, ce qui veut dire que l’enfant ne recevra de nom que lorsqu’il a passé le cap fatidique des premiers mois de vie²⁶⁷. Elle peut exprimer le bouleversement des valeurs autour de la vie. Nommer les fœtus est ainsi un geste commémoratif et reconstructif en même temps. La reconstruction de la signification de la vie s’opère par une réintégration des fœtus dans la communauté. Dans la société rwandaise, la dénomination de l’enfant symbolise son intégration dans la famille et la communauté (Taylor 1992, p. 147 et 148). L’exhortation de Tito vise donc à opérer, dans un même geste, une forme de commémoration et d’intégration sociale des enfants morts avant d’avoir vu le jour. Tito précise la signification de la reconstruction symbolique de leur place dans la société : « C’est aussi une façon de dire à ces morts que la famille rwandaise se souvient d’eux, de la mort indigne qu’on leur a infligée, une façon de dire que les gens regrettent leur absence car s’ils étaient là, ils seraient en train de construire le pays. » Dans cette analogie entre la famille rwandaise et la société, Tito n’évoque pas seulement la dimension symbolique du deuil, mais rap-

Malkki (1995) et Mary Doulgas (1973) qui considère le corps comme « a symbolic map of the cosmos », Appadurai argumente ainsi : « The peculiar formality—the specific preoccupation with particular body parts—is an effort to stabilize the body of the ethnic other; to eliminate the flux introduced by somatic variation, by mixture and intermarriage; and to evict the possibility of further somatic change or slippage. » (*op. cit.*, p. 290.)

²⁶⁷ Marcel Kabanda, communication personnelle, 2015.

pelle ce que la perte de ces morts constitue pour la société dans son ensemble. Tito revient dans son discours sur les auteurs des crimes, assassins des fœtus : « Ne pensez pas que c'étaient des personnes normales », dit-il et il ajoute : « C'est aussi une plaie qu'il faut soigner après l'avoir ouverte car si on ne discute pas de cette situation, elle risque de nous causer d'autres problèmes dans le futur. » Il se pose alors la question de ce qu'est une personne normale et de quelle manière une réintégration dans la communauté des personnes normales peut s'effectuer pour les génocidaires ? Or leur (ré)intégration demande la reconnaissance d'un caractère humain – de normalité.

3.1.8 « Soigner les plaies » et les limites du partage de la souffrance

La métaphore de la plaie apparaît dans le discours de Tito comme liée à la manière de faire face – collectivement – avec le passé. Il cite ainsi le proverbe : « Qui veut soigner une plaie commence par l'ouvrir. » Non seulement l'utilisation des proverbes souligne l'autorité de la personne qui parle, mais elle véhicule aussi un savoir culturel dont les proverbes constituent des supports mémoriels. Ils contribuent à instaurer des valeurs en tant qu'attributs proprement rwandais. « Qui veut soigner une plaie commence par l'ouvrir » est un appel à regarder de près, à aller à l'origine de la souffrance.

Tito continue ainsi : « Voilà pourquoi il est important que les gens cherchent les solutions aux problèmes qui les concernent. Les gens doivent discuter de ce qui s'est passé car s'il arrivait que quelqu'un garde ça dans son cœur en pensant que c'est son affaire personnelle, des conséquences graves en découleraient. » Ces mots de Tito peuvent être lus comme un appel à rompre avec ce que de nombreux auteurs appellent « une culture du silence » (Nsabiyeze, 2009) propre au Rwanda, voire un pragmatisme qui impose le contexte de cohabitation entre bourreau et victime du génocide.

Comme nous l'avons vu dans la première partie du livre, les juridictions *gacaca* post-génocidaires ouvrent un tel espace de parole sur le passé du génocide avec pour objectif multiple de rendre justice, de révéler la vérité et de réconcilier les gens.

Pour Adelithe, la *gacaca* constitue un douloureux retour dans le temps. En juillet 2008, il a assisté à la réunion de *gacaca* où l'assassin de sa petite sœur a pris la parole. Pour ce faire, il est retourné à Butare, son lieu d'origine, où le crime avait eu lieu.

Adelithe y est allé seul, car son frère n'avait pu se libérer pour l'accompagner et ses amis étaient en période d'examen. Les exigences de la vie quotidienne empêchent Adelithe de bénéficier du soutien de ses proches pour faire face aux révélations autour de la mort de sa sœur, qui rouvrent violemment la plaie du traumatisme subi à l'époque. Lors de son retour à Kigali, il m'envoie un message pour me dire qu'il souffre de maux de ventre. Il me demande également de prier pour lui. Le lendemain de la *gacaca*, nous avons rendez-vous chez moi pour travailler. C'est là que j'apprends ce qui s'est passé la veille. « The man who has killed my sister was there. My sister was 3 years old. He started telling how he has killed her. He had a water pipe and he hit her face with the water pipe, there was blood running out of her face. I felt very disturbed ».

Je suis émue de le voir aussi remué et essaie d'orienter la discussion sur le déroulement de son voyage pour éviter que ses pensées ne restent figées sur l'instant du crime. De son travail avec des survivants du génocide au Cambodge, Alexandre Laban Hinton (2007, p. 435-466) met en lumière des stratégies culturellement appropriées pour aider Yum, une veuve du génocide, à faire face à la souffrance et son effondrement suite à une conversation sur le meurtre de son mari. Après avoir mentionné une indispensable empathie, il ajoute: « In Cambodia this is crucial because a person who loses composure is vulnerable to losing face for having upset the social equilibrium » et indique deux stratégies com-

plémentaires : « Redirecting the focus away from her husband's death and forgetting, a Cambodian coping strategy, which might be referred to as "repression" in a Western biomedical context but is linked to the Buddhist notion of letting go of one's attachment and thereby regaining one's equilibrium » (p. 440). Dans ce sens, il est de la responsabilité du chercheur d'« arracher » la personne en souffrance à ses souvenirs déchirants. On peut même souhaiter que le lien entre chercheur et sujet aide à retravailler les souvenirs traumatiques en créant des expériences et des sensations relationnelles nouvelles, fondées sur le respect. La présence du chercheur en tant que tel contribue à ce processus de mise en lien via l'empathie de son écoute empathique, autreclément dit la sincérité de sa présence.

Adelithe me raconte alors : « I did not even have a place to sleep. As I was very young during this time, people do not remember me very well. I went to a man and I told him who was my mum, and who was my dad. "Please can I stay at your place?" And he accepted. »

Il n'ose pas raconter à ses frères à Kigali comment leur sœur a été tuée. D'une voix calme, il dit : « I was afraid that they could get disturbed. They asked me: "How was it?" I said: "No problem." I could not tell them what happened. I'm the one who can be more patient than them. Maybe I can tell them some part of what they've said... and some other part, later. But I can not tell them all at one moment. »

Adelithe a vécu la rencontre traumatique avec le meurtrier de la cadette de la famille, et se retrouve empêtré dans l'impossibilité d'en parler en famille. Cette crainte de la réaction de l'autre naît d'un sens des responsabilités et d'une tentative de lui épargner des émotions violentes réactivées par la vérité douloureuse. Son souci de protéger ses frères, l'autre, des effets perturbateurs établit les frontières de ce qui sera dit ou pas. Ce n'est pas tant « ce qui n'est pas imaginable », comme le décrit souvent la psychanalyse, mais ce qui ne peut être écouté ou partagé qui

crée la parole et les silences autour des crimes, c'est-à-dire la possibilité ou l'impossibilité de partager la souffrance.

Je lui demande : « Peux-tu envisager d'écrire cela ? » Il répond : « I see no use to write about it. In our family, we sometimes talk about what has happened. According to our age, we know different things about what has happened. » Ces mots me font penser que la mise en mémoire du génocide se fait comme un tableau auquel chacun apporte des couleurs, des morceaux, selon des expériences individuelles – bref, il s'agit d'une image toujours en état de reconstruction. Pamela Reynolds (2005, p. 88) observe également que la mise en mémoire chez les enfants constitue un événement collectif : « The children psychologically stood with each other in these remembrances. The more articulate ones often lent their voices. When remembering something, each would contribute to the story so that memory became a collective event. » Avec Adélithe, nous constatons en même temps que cette mémoire de famille est retravaillée par les événements présents, certains laissant resurgir le passé ou alors instaurant un silence parfois moins douloureux que la parole partagée.

3.1.9 Le contrôle émotionnel face aux tueurs

Dans un geste d'impuissance face à sa souffrance, je lui demande s'il savait qu'on allait parler de la mort de sa petite sœur lors de la réunion de *gacaca*. Il répond que non. Je remarque alors : « They started telling you without asking if you were ready to listen to it ». Il précise alors : « If you go there, they expect you to be ready », exprimant ainsi que la *gacaca* ignore les susceptibilités et le temps de guérison individuelle au nom des impératifs politiques de la reconstruction collective.

L'imaginer face à l'assassin de sa petite sœur me fait frissonner, et je dois contrôler mon émotion. Comment les victimes puisent-elles la force de supporter l'énorme effort humain qu'exige la confrontation avec les bourreaux ? Soyinka Wole (1999, p. 28) a émis un rapprochement entre

l’Afrique du Sud et le Cambodge pour considérer la douleur des victimes face aux acteurs des crimes : « Let us, for a brief moment, superimpose the face of Pol Pot over any one of these public applicants for remission in a parallel process in Cambodia. » Pour le poète et écrivain nigérien, cette exigence de soumission de la souffrance individuelle à une visée politique exige un travail surhumain de l’imaginaire : « The logic of “Truth and Reconciliation,” however, écrit-il, demands that the mind prepare itself for the spectacle of a “penitent” Pol Pot, freed, morally cleansed, at liberty to go about his business in a humanely restored milieu! » (op. cit, p. 28).

Pour le monde entier, Pol Pot est devenu le visage, voire l’incarnation des crimes contre l’humanité au Cambodge. Pour les rescapés du Rwanda, c’est un ancien voisin ou un ami d’enfance qui peut représenter la négation de l’humanité, et les rencontres se font dans la vie de tous les jours. Du meurtrier d’un de ses frères, Adelithe raconte : « I do sometimes meet this guy in Kigali. He is a driver. I greet him and then I go away. As he was very young when he committed genocide – about 15 years old, he was freed from jail. » Adelithe prononce ces mots d’une voix calme. Ce simple salut adressé à un assassin, comme si de rien n’était, semble alors véritablement témoigner de cette tentative de maintenir une apparence de normalité, voire un équilibre émotionnel face au criminel. Voilà donc l’expression quotidienne du concept de « garder sa dignité ».

Se peut-il que l’exigence de contrôle émotionnel mentionnée dans de nombreux travaux sur le Rwanda, qui le désigne comme un trait culturel, permette aux gens d’être mieux « équipés » face à ce défi qui semble cruellement inhumain ?

Nous trouvons cette exigence de contrôle émotionnel, voire son idéalisation, dans les travaux anthropologiques, ceux notamment portant sur la parole, qui dans sa dimension sociale évoque la manière dont les relations sociales sont vécues concrètement. Pierre Crépeau (1985,

p. 223) écrit ainsi : « Le Rwanda est le royaume des arts sonores, surtout du verbe. C'est dans la parole que se déploie l'ubwenge dans toute sa richesse. La parole vaut pour elle-même, point d'artifice qui lui soit étranger, elle est dite sur un ton neutre, le geste est rare, le visage immobile et inexpressif. Qui laisse passer son émotion dans le ton de sa voix, son geste, son regard, n'est pas un homme. » Cette exigence de contrôle émotionnel dans la parole est fortement liée à une conception de l'homme qui concerne dans les écrits de Pierre Crépeau l'homme dans son rôle public.

Adelithe semble maîtriser ces exigences socioculturelles d'impassibilité et garde ainsi la face, voire son honneur et sa dignité devant l'assassin de son frère. En considérant cette relation – émotionnelle – entre Adelithe et le tueur de son frère, nous pouvons imaginer que les émotions déchirantes générées par le génocide se trouvent sur l'« autre face du visage que celle qui fait face au tueur », c'est-à-dire à l'intérieur. Qu'elles ne soient pas montrées en public par peur que les autres se moquent de lui – bien que ce soit lui qui soit en position de mériter la compassion comme victime d'atrocités – ou par crainte que sa faiblesse soit pour l'autre un triomphe n'empêche pas l'individu de les éprouver, de les ressentir intérieurement. Selon le contexte, elles peuvent être exprimées dans l'intimité de la vie privée ou se retrouver incorporées dans l'être en tant que mémoire émotionnelle.

3.1.10 Patriotisme reconstructif et honneur des morts

Le discours²⁶⁸ de l'ancien ministre d'État Théoneste Mutsindashyaka est axé sur la discipline et le travail acharné dont les jeunes devraient faire preuve pour contribuer à la reconstruction du pays. Lors de la soirée au KIST, l'homme politique s'adresse aux jeunes en tant que génération d'avenir. Tandis que les visages des étudiants sont marqués par le

²⁶⁸ Les discours ont été prononcés en kinyarwanda. Je travaille à partir d'une traduction effectuée par Jean-Baptiste Gasominari.

chagrin dû aux souvenirs douloureux du passé, le politicien les appelle à participer activement à reconstruire la nation : « Chers membres de l'AERG de KIST et de KHI [*Kigali Health Institute*], je vous invite à être courageux. Soyez courageux et forts car après la mort vient la vie et cette vie doit être menée dans un pays. Il est donc de votre devoir de participer à la reconstruction de ce pays, pour qu'il soit un pays prospère, un pays respecté par les autres pays. » Dans ses paroles, la mort est le symbole ainsi que la métaphore la plus intense pour parler du génocide. Mutsindashyaka renvoie à une vie qui, à l'instar du phénix qui renaît de ses cendres, transcende la mort. Cette pensée, d'ordre spirituel ou religieux, est ici utilisée par le représentant de l'État pour désigner la vie terrestre, dans sa mondanité et sa quotidienneté, dans un espace bien défini : le Rwanda. « Après la mort vient la vie » est ainsi un message d'encouragement adressé à ceux qui ont survécu et surtout, un appel pour qu'ils assument leurs responsabilités dans la reconstruction du pays. Ce geste consistant à vaincre la mort en contribuant à la reconstruction de la nation (*nationhood*) constitue ce que j'appelle un patriotisme reconstitutif.

L'homme politique introduit le travail acharné comme geste commémoratif : « Vous devez travailler jusqu'à ce que vous sentiez que vous allez exploser, lance-t-il. Une fois arrivés à ce stade, vous vous reposez un peu et puis vous recommencez, et ainsi de suite. Je vous demande de vous désolidariser de cette mentalité qui consiste à maintenir le statu quo, vous devez avoir une vision, vous devez avoir des rêves très ambitieux, après avoir réalisé les premiers rêves ayez-en encore d'autres, plus ambitieux que les premiers, et ainsi de suite. Si vous arrivez à procéder de cette façon, vous respecterez le souvenir des nôtres tués indignement et sans raison et ils comprendront qu'ils n'ont pas laissé derrière eux des irresponsables. » Avec ces mots, Mutsindashyaka exige que la vie des jeunes soit portée par des rêves et une vision très ambitieuse. En même temps, il lie cette projection dans l'avenir à la

notion de l'honneur des morts. Cette exigence de concrétisation des attentes sociales est ainsi mise directement en rapport avec le passé du génocide. Les obligations morales par rapport aux membres décédés de la famille sont orientées vers la reconstruction de la société.

Son exigence de changement de « mentalité » illustre une attitude paternaliste du gouvernement envers la population. Elle se retrouve au cœur des institutions qui visent une transformation de la société (Ansoms 2009, Thomson 2009). Tenant compte du passé génocidaire, une telle rééducation de la population vise directement à stigmatiser les dispositions dont a fait preuve la majorité de la population à participer à la mise en acte du génocide. Cependant, en adoptant la forme d'un endoctrinement de haut en bas, elle risque de reproduire ce qu'elle prétend combattre car elle ne vise pas le problème de fond, celui de l'absence ou de l'impossibilité d'un positionnement critique vis-à-vis des instances politiques et des décisionnaires.

Comme Tito, Mutsindashyaka utilise un proverbe pour promulguer des valeurs socioculturelles en faisant du travail un atout proprement rwandais. « Un proverbe rwandais dit que le fruit des bénédictions est le résultat d'un dur labeur », explique l'homme politique. S'il valorise les efforts de l'AERG entrepris pour organiser la soirée de commémoration au KIST, il opère un amalgame violent avec cette référence au négationnisme : « Les moments tels que cette soirée de commémoration devraient être des occasions de vous souvenir que c'est par le labeur que vous pouvez acquérir un statut meilleur. Je vais d'ailleurs aller plus loin et vous dire qu'en ce qui me concerne, je considère un paresseux comme un négationniste. Lorsque vous vous comportez comme un paresseux, lorsque vous manquez de discipline et que vous vous adonnez aux choses sans valeurs, malgré votre appartenance à l'association des rescapés du génocide, considérez-vous comme un négationniste. Chacun doit s'imposer une certaine discipline, une manière de vivre. Les gens sans discipline qui aimeraient vivre comme ils l'entendent, personnelle-

ment, je les considère comme des négationnistes. » Le travail acharné est proposé comme clé dans la réalisation des objectifs, voire dans l'obtention d'un meilleur statut social. En même temps, la paresse est mise au même niveau qu'un reniement de l'appartenance à l'AERG, voire du statut de rescapé.

Lorsque j'ai travaillé avec Adelite sur la transcription et la traduction des allocutions des hommes politiques à la soirée du KIST, je lui ai demandé à plusieurs reprises si Mutsindashyaka « avait vraiment dit que ceux qui ne travaillent pas sont des négationnistes ». J'avais du mal à y croire. Qu'elle eût été faite à la légère ou intentionnellement, l'utilisation du terme « négationniste » pour disqualifier des personnes qui ne se conforment pas à une certaine discipline de vie me laissait perplexe. Lorsque je demandai à Adelite ce qu'il en pensait, il me répondit : « There are some situation where you can accept this. Those who have no discipline, can you imagine that this person wants Rwanda to develop? » Et d'ajouter : « Rwanda has been in a very bad place. Those who do not work, they want Rwanda to stay in its tomb. People have to work hard to bring it out of where it has been. » Avec cette réponse, Adelite contextualise les propos de Mutsindashyaka moins par rapport au passé de la nation que par rapport à son expérience en tant que rescapé. En accord avec les orientations politiques du ministre, il considère que le Rwanda ne peut pas dépasser les séquelles du génocide si les individus n'acceptent pas de se discipliner en adoptant un meilleur comportement pour le bien-être collectif.

À travers le regard d'Adelite, je m'efforce de comprendre comment cet appel à la discipline est interprété par les survivants du génocide. Mais je n'en garde pas moins en mémoire ce que m'avait confié un ami rescapé quant à la négation du génocide : « Quand les gens disent que le génocide n'a pas eu lieu, c'est comme si nous mourrions de nouveau. » Selon cette formulation, le négationnisme ne serait pas seulement le refus de reconnaître la mise en œuvre d'une violence génocidaire à

grande échelle, mais également le refus de reconnaître la souffrance des rescapés. Le proverbe rwandais selon lequel un mot prononcé est difficile à rattraper²⁶⁹ me laisse penser que ma sensibilité à la violence symbolique des mots est pleinement enracinée dans un savoir culturel rwandais.

3.1.11 Le rapport au gouvernement et l'obligation d'écrire l'histoire

Mutsindsyhaka appelle les membres de l'AERG à être véritablement les auteurs de l'histoire de leur pays : « C'est au Rwanda d'écrire son histoire. Je vous exhorte à laisser la paresse de côté et à écrire ce qui s'est passé dans ce pays. Penser, dire et écrire l'histoire du génocide est une obligation pour nous tous. » Être ainsi historien permettrait de combattre le négationnisme : « Je dois vous dire que le négationnisme ne va pas disparaître. Nous ne devons pas seulement être étonnés, nous devons plutôt nous lever et combattre le négationnisme avec la dernière énergie et de façon intelligente. Ce sont les survivants du génocide qui sont appelés à le combattre. Les Juifs ont mis en place un réseau très fort, qui regroupe ceux qu'ils appellent des "nazi hunters". Cela devrait nous encourager. » Les jeunes rescapés du génocide sont ici invités à devenir les « acteurs » de l'histoire, ce qui représentera le renversement complet de ce qu'ils ont subi – en tant que victimes – pendant le génocide. En même temps, le rapport entre les jeunes en tant que citoyens du Rwanda se construit à travers la notion de l'obligation. Lors du colloque *Génocide des Tutsi au Rwanda et Reconstruction des champs de savoir*, en juillet 2008, Servilien Sebasoni, sociologue rwandais, mit en avant le fait qu'au Rwanda, et plus généralement en Afrique, le rapport entre l'individu et la société se construit autour de la notion d'obligation et de devoir, contrairement à ce qui se passe en Europe, où on place plutôt l'accent sur la notion de la liberté des individus²⁷⁰.

²⁶⁹ En Kinyarwanda : « *Akarenze umunwa karushya ihamagara.* »

²⁷⁰ Notes de conférence.

Selon les hommes politiques, il s'agit de « corriger l'histoire » (Tito) et d'« être volontaires pour montrer aux Rwandais ce qui s'est passé au Rwanda » (Mutsindashyaka). Ce thème de la réécriture de l'histoire est un aspect clé de la politique officielle, voire de la politique d'unité nationale et de réconciliation, dans l'optique de prise en compte du passé génocidaire.

Chez de nombreux chercheurs, la réécriture de l'histoire proposée par l'État rwandais est interprétée comme une stratégie efficace de légitimation du pouvoir en place plus que comme une réelle entreprise de cohésion nationale (Thomson 2009, Buckley-Zistel 2006). Selon Susanne Buckley-Zistel, l'approche socioculturaliste qui caractérise la politique officielle sur la question des identités ethniques s'oppose à la prétention qu'a le gouvernement d'être le seul à disposer de la vérité historique. L'auteur effectue une mise en parallèle des écrits sur l'histoire du Rwanda établis par les historiens Vansina, Pottier ou Newbury avec les discours officiels afin de déconstruire l'image d'une société précoloniale harmonieuse qui s'est imposée dans les discours officiels sur le Rwanda post-colonial (Buckley-Zistel, 2006, p. 101-113). Il est évident, et incontestablement pas nouveau, que l'écriture de l'histoire fait partie des stratégies politiques. En référence à l'article *Die Gewalt der Bilder* de Brigitte Kronauer (2012) sur la force des images, je considère que la représentation d'une société en harmonie est une forme de nostalgie pour l'harmonie et la perfection. Ce phénomène peut être compris comme une réaction contre un passé destructeur ou contre des tensions réelles dans le présent. Par ailleurs, les auteurs Brandon Hamber et Kelly Grainne (2004) soulignent dans *A Working Definition of Reconciliation* que l'idéal d'une société harmonieuse rend difficile de penser et créer des formes pacifiques de gestion des conflits.

Cette analyse de Buckley-Zistel et d'autres travaux sur la politique du Rwanda résonnent avec un regard critique au sein de la population envers les acteurs politiques et le fait qu'ils utiliseraient la mise en mé-

moire officielle du génocide à des fins politiques²⁷¹. L'enquête menée par Timothy Longman et Théonèste Rutagengwa (2004, p. 175 et 176) analyse de quelle manière l'écriture de l'histoire officielle par le gouvernement est intégrée par la population : « Our study provides a mixed picture of the Rwandan government's ability to re-shape memory and culture after mass violence. On the one hand, the government has done a good job of disseminating its message about Rwandan history and culture. People we interviewed were widely aware of the government's interpretation of Rwanda's essential unity in the precolonial area and the artificiality of ethnic identities. [...] On the other hand, many people felt that those in the ruling elite were manipulating remembrance of the genocide to maintain their own position of power rather than truly seeking to unify the country. » Bien que le gouvernement actuel tende à se présenter comme celui qui déconstruit l'idéologie du génocide, l'interprétation des causes du génocide – l'échec du gouvernement précédent – véhicule ce rapport de méfiance entre la population et le gouvernement. On peut penser que ce n'est qu'en constituant la population en tant qu'acteur – conscient de sa place dans l'histoire – dans la société que le rapport entre la population et des hommes et des femmes politiques peut se transformer véritablement²⁷².

Au-delà de cette comparaison de l'analyse effectuée par des historiens et de la mise en narration officielle du passé, le regard sur les mythes et les récits du Rwanda précolonial nous apprend que

²⁷¹ Le document *Rwanda Reconciliation Barometer* publié par la Commission nationale pour l'unité et la réconciliation (CNUR/NURC) donne les résultats suivants sur la question du rapport de la population aux instances politiques : « Survey questions and statements therefore measured confidence in public institutions, trust in leadership, and the respect of rule of law and courts. In brief, the results indicate moderate to high levels (more than 90%) of trust in public institutions overall (compared to generally lower levels of trust in non-governmental and private institutions), in the country's political leadership. » (NURC 2004, p. 9 et 10.)

²⁷² Voir à ce sujet également Nancy Wood (1999) et ses réflexions sur Habermas et Adorno par rapport à la société d'après-guerre en Allemagne.

l'« écriture » orale de l'histoire (la mémoire orale) était un art raffiné qui avait comme fonction de garantir la continuité de la royauté sacrée. Dans cette même optique, le regard historiographique reconnaît qu'une nation traumatisée par la rupture violente des liens sociaux a besoin d'un récit unificateur, mais ne manque pas d'insister sur la nécessité d'une ouverture démocratique permettant l'énonciation de discours multiples sur l'histoire (Longman et Rutagengwa 2004). Le défi consiste alors à ce que la réécriture de l'histoire soit un processus dans lequel les étudiants soient engagés comme acteurs de l'avenir.

Dans les conversations avec Adelite, l'histoire constitue la référence permettant de mettre en évidence les négligences des hommes politiques par rapport aux besoins des veuves et des jeunes rescapés du génocide. Le rapport au passé est ainsi pensé par rapport à sa propre expérience dans le Rwanda d'aujourd'hui.

En 2008, Kigali se trouve en plein processus de reconstruction urbaine, avec d'importants changements au niveau du paysage social de la ville. Adelite partage alors avec ses frères un logement à trois dans le quartier de « Kiyovu pauvre ». Ils paient 30 000 francs rwandais par mois de loyer alors que son frère aîné ne gagne que 50 000 FRW avec un contrat précaire. Ce logement est vraiment basique, mais le quartier est apprécié pour sa proximité avec le centre-ville et pour la concentration des principales activités commerciales qui le caractérise.

De l'endroit où je logeais à Kigali pendant cette période, j'avais d'une vue dégagée sur ce quartier, qui faisait partie d'un important projet d'urbanisation²⁷³. J'avais passé le mois de juin en Europe et, à mon retour à Kigali, je constatai avec perplexité que tout ce quartier avait disparu. Un jour, pendant une pause sur la terrasse de la maison, je fais part à Adelite de mon sentiment de révolte envers la démolition de tout un quartier en l'espace de quelques mois. Derrière ce projet de cons-

²⁷³ Voir à ce sujet Marc-Antoine Pérouse de Montclos (2000), Benjamin Michelin (2008) et Catherine Bellini (2011).

truire un nouveau quartier se profilaient, pour moi également, toutes ces personnes qui devaient abandonner leur espace de vie. Adelite évoque alors la réunion organisée par les autorités municipales pour annoncer aux habitants du quartier qu'ils devaient déménager dans les trois mois. Si ceux-ci s'y opposaient ou manifestaient leur mécontentement, la police interviendrait et cela pourrait signifier la prison pour les récalcitrants.

Révoltée, je lui demande : « How did people react? » Il me répond : « What can they say? People fear the government, they want people to keep quiet and to accept everything. When they started to destroy the other part of the quartier, there were a lot of policemen and local defence around. When someone went there, and when they started saying, "oh, this poor people," they took them to jail. That means, only if you've been sorry about people, they've put you to jail. They took many people to jail. » Il continue : « According to history, they should not do this. There are a lot of orphans, of widows in Rwanda. » Comme les hommes politiques, Adelite se réfère ici à l'histoire du génocide pour pointer du doigt à quel point les pouvoirs en place négligent de prendre en considération les besoins des plus vulnérables – en particulier ceux des orphelins et des veuves du génocide. Il revendique que les responsables politiques prennent en considération les besoins des rescapés. Son ami Claude, comme d'autres rescapés, habite depuis 1996 une maison obtenue grâce au Fonds d'assistance pour les rescapés du génocide (FARG)²⁷⁴. « At this time, the government said that they would give a house to every survivor. But today, it's an old story », dit Adelite.

²⁷⁴ Chi Mgbako (2005, p. 216) écrit à propos du FARG qu'il s'agit d'une « quasi-gouvernemental organization that caters to the health, education, and housing needs of impoverished survivors. [...] Although there is a government system in place to aid genocide survivors in need, it remains chronically under-funded and reaches only a small percentage of survivors. The annual budget of FARG is five percent of the government's budget, roughly US\$10,000,000. Although FARG has made strides in providing some survivors with education and basic housing and living needs, it simply does not have sufficient funds to cater to the

Au cours d'une autre discussion avec Adelithe, nous revenons sur ce projet d'urbanisation. Pour m'expliquer sa compréhension du mot « leadership », il me dit : « Leadership makes people do something that they do not want to do, because they do not understand their interest. For example, when people have to move, for us, it is not easy to understand this. » Autrement dit, les décisions politiques dépassent sa propre compréhension, et visent des objectifs que la population ne partage pas. En même temps, l'explication d'Adelithe peut témoigner du fait que des conceptions abstraites comme celle de « leadership » véhiculent des significations qui bénéficient avant tout à leurs détenteurs et favorisent la construction des rapports sociaux et politiques qu'elles suggèrent.

3.1.12 Punition ou solidarité

Lorsque Mutsindashyaka esquisse ce que devrait être l'AERG dans le Rwanda d'aujourd'hui, il exige que les relations entre les étudiants se situent autour des notions de l'encadrement et de la punition pour des comportements non conformes au devoir de contribuer au développement du pays : « En principe, une association comme celle-ci [l'AERG] ne devrait pas être chargée du seul devoir de mémoire, elle devrait plutôt être un cadre d'accompagnement de ses membres, en particulier de ceux qui n'évoluent pas normalement. Elle devrait sanctionner ceux qui ne contribuent pas au développement du pays, par exemple avoir une salle dans laquelle elle donne des punitions à ses membres qui ne se comportent pas comme il faut, pour que ces enfants soient les piliers du développement de notre pays. » L'enjeu de la punition ici soulevé renvoie à la question de la faute morale, qui fait écho, une nouvelle fois, au manque de discipline scolaire : « Voilà ce que je voulais dire à ceux qui ne travaillent pas bien en classe. » Dans cette optique, la responsabilité de l'association ne réside pas seulement dans l'accomplissement des

needs of the tens of thousands of survivors, who, like most of their Rwandan brethren, live in poverty. »

actes de mémoire, mais également dans la surveillance et le contrôle de la vie des étudiants. La contribution à la reconstruction du pays devient alors un acte patriotique imposé par la force punitive.

En ligne avec la politique nationale, pour les membres de l'AERG la participation à la reconstruction du pays est un objectif clé. « Construisons-nous en construisant la nation » est un slogan qui avait été écrit sur une banderole de l'AERG KIE (*Kigali Institute of Education*), lors de la réunion annuelle. Mais au-delà de ses visées politiques, l'association crée des liens de solidarité, voire de famille, afin de pourvoir aux besoins matériels ou affectifs des étudiants. C'est pourquoi l'AERG a créé, au sein des universités, des « familles artificielles ». Elles portent des noms comme *Ingangurarugo* (troupe militaire qui se trouvait dans le palais royal), *Ururyange* (la lumière) ou encore *Imboni* (les voyants)²⁷⁵ ce qui exprime un enracinement symbolique dans des valeurs traditionnelles et la riche culture royale du Rwanda²⁷⁶ ; autrement dit, chaque nom de famille reflète une valeur particulière ou se réfère à une institution politique ou militaire de l'époque monarchique. En même temps, la construction des « familles artificielles » au sein de l'AERG témoigne d'un « déplacement » des liens familiaux en tant que « berceau de la santé mentale, individuelle et communautaire » (Nsabiyeze, 2009) vers des liens de solidarité reconstruits et une reproduction des espaces de parole et de soutien mutuel.

3.1.13 Participation à la reconstruction du pays

Dans le premier temps de mon amitié avec Adelite, nous nous rencontrions dans des lieux publics, comme à La Galette, boulangerie et café-restaurant du centre-ville de Kigali. Le cadre formel de ces endroits

²⁷⁵ Les autres noms de « familles artificielles » au KIE sont Friends, *Inkindi* (protégés du roi), *Isimbi* (un trésor), *Ursaro*, Peace Family, *Ingenzi* (troupe militaire), *Sekanyange* (un bel oiseau).

²⁷⁶ Voir Luc de Heusch (1982) et Alexis Kagame (1966) au sujet de la tradition royale et des rituels traditionnels.

impliquait une certaine distance et limitait les sujets de nos conversations. Lorsqu'Adelithe me parlait de son script de film pour raconter sa vision d'une vie reconstruite, il mettait en avant une bonne image du Rwanda d'aujourd'hui en me parlant des efforts collectifs et personnels visant à la reconstruction de la nation. Avec ce film, il voulait contribuer à penser l'unité du Rwanda. Dans ce but, il s'est intéressé au passé de ses ancêtres car, selon lui, « pour que les gens puissent s'unir aujourd'hui, il faut qu'ils sachent comme ils ont été unis auparavant ». Fier du succès de l'arrêt des massacres du génocide par le gouvernement actuel, il m'expliquait que « les Tutsi peuvent être fiers de leur gouvernement ».

Avec un autre jeune, Olivier Shyaka, il a réalisé le film *The Brighter Future* (2010). Dans leur détermination à réaliser ce projet, ils ont montré que la reconstruction de soi commence avec le courage de dépasser une situation de précarité : « Instead of sitting around, doing nothing during 2 or 3 years, we decided to do something. When we've started, we had nothing but 7 000 FRW, but we believed that we can find a way to do this project. » Le projet de ces deux jeunes ambitieux a été réalisé avec succès. Le film a été soutenu par le ministre de la Jeunesse, de la Culture et des Sports, Joseph Habineza²⁷⁷, et, avec l'appui de la Commission nationale pour l'unité et la réconciliation (CNUR/NURC), il a été projeté à l'occasion des cérémonies de commémoration.

Les deux étudiants sont également à l'initiative d'un groupe d'étudiants qui porte le nom de *Rwandan Evil Fighter Through Talents* (REFTTA). L'association compte soixante-douze membres actifs (en 2010). « We started with the aim of using our talents to fight against any kind of evil. We are fighting against genocide ideology, corruption, saying that if we get united with our little capacity, we can achieve

²⁷⁷ Joseph Habineza, surnommé Joe, démissionne en février 2011 suite à une polémique autour de la publication de photos sur lesquelles il figure avec des jeunes filles.

more. » C'est ainsi qu'Adelithe définit l'objectif de l'association²⁷⁸. Le nom de l'association esquisse les objectifs du groupe tout en traduisant l'aspiration de ses membres à être reconnus pour leur talent. Entre sa création et 2010, ils ont réalisé un film documentaire sur les activités de l'association, deux chansons sur l'unité et la réconciliation et une autre sur le génocide. Adelithe résume ainsi les activités réalisées par le groupe en collaboration avec des instances politiques en vue de la reconstruction de la nation : « NURC gave us the task of teaching Rwandan history to students completing senior six in ingando camps²⁷⁹ in order to build a brighter future. So far we gave teaching in seven sections. In giving these teachings we use theater, songs, testimony, comedies and the film I told you about. »

Le groupe REFTTA utilise également la plateforme globale Facebook pour s'inscrire dans le réseau de communication virtuelle planétaire. Il peut ainsi permettre de se penser au-delà d'un monde marqué par la précarité et les exigences de survie quotidienne, voire de trouver des liens de solidarité au niveau mondial.

3.1.14 Imaginaire et projection dans l'avenir

Toute projection dans l'avenir, prise dans les filets d'une mémoire traumatique du génocide et des nécessités présentes d'une vie précaire et instable, repose sur un effort d'imagination pour lequel il s'agit de « suivre une ligne conséquente » en même temps que de faire appel à son génie de l'improvisation, de l'adaptation et de la « réactivité », afin de sortir des impasses ou du désespoir. Ce processus peut s'inspirer des

²⁷⁸ Les activités de l'association sont organisées en trois départements « so that every one can be in his talents: Drama and Culture, Research and Translation, Film and Music. In Drama and Culture, we formed a traditional dancing troop, and a theater troop which created about 7 plays on the topics of Unity and Reconciliation and *gacaca*. These plays are also performed during the commemoration ceremonies and help to deal with the traumatic past » (conversation personnelle, 2010).

²⁷⁹ Au sujet d'*ingando*, voire également Chi Mgbako (2005).

visions et modèles collectifs ainsi que des imaginaires spatiaux ou corporels. La vision d'une nation unie et reconstruite devient alors un cadre pour se repenser soi-même et orienter ses actions vers la collectivité. En même temps, ce processus exige de savoir négocier avec sa propre vulnérabilité.

3.1.15 Ciel et vision spatiale du Rwanda

Dans la mythologie rwandaise, le ciel est le lieu de la fabrication magique du héros, qui porte le nom de Kigwa. Le récit sur l'origine céleste de la dynastie précise ainsi : « Syherezo a une femme stérile, Gasani. En l'absence de son mari, Gasani, aidée d'une servante, dérobe le cœur d'une vache que les devins de Shyerezo viennent de sacrifier pour en examiner les entrailles. L'animal a été déclaré "favorable". Les deux femmes placent le cœur de vache dans un pot qu'elles remplissent quotidiennement de lait. Après neuf mois, Gasani y trouve un bébé. » (De Heusch, 1982, p. 32.) Cet enfant portera le nom de Sabizeze ou de Kigwa. Exilé du ciel, il s'installera sur la Terre pour devenir l'ancêtre de la dynastie royale. Le ciel est ainsi le lieu d'origine de la royauté sacrée et la transcendance céleste du souverain est clairement affirmée dans ce mythe originel. L'opposition entre le ciel et une première forme de pouvoir, enracinée dans la Terre, se trouve au cœur de la pensée mythique du Rwanda.

Au cours de la soirée de commémoration au KIST, le ciel est également la métaphore de la « frontière » dans l'imaginaire d'un Rwanda prospère. « Je voudrais parler du ciel, dit Mutsindashyaka. Quand je parle du ciel, n'entendez pas le lieu dont les représentants des Églises vous parlent. C'est ce que vous voyez au-dessus de vous. Ce ciel constitue pour nous la limite ou la frontière aérienne de notre pays. Bien que notre pays s'étende sur une petite surface, nous devrions avoir une vision beaucoup plus ambitieuse pour que notre pays soit plus grand, prospère et puissant. » Cette vision peut être comprise comme le modèle

d'un être humain qui se dépasse ; elle peut aussi renvoyer à la surestimation de soi.

Le firmament ne serait-il pas cette source de force mystique que l'homme politique cherche à s'approprier à travers ses considérations sur l'élargissement du Rwanda vers le ciel ? La mythologie rwandaise permet en tout cas de le penser.

3.1.16 Accès limité au ciel

En référence à Rick Warren, pasteur américain très controversé présent lors des cérémonies d'intronisation du président américain Barack Obama, Mutsindashyaka fait un détour sur la vie des gens pauvres au Rwanda. Il dit ainsi : « Un richissime pasteur américain du nom de Rick Warren qui a l'habitude de venir ici aime à dire que l'esprit sain se trouve dans un corps sain. J'ai eu la chance de lui rendre visite chez lui aux États-Unis d'Amérique. C'est un homme très riche qui aime à dire que si vous souffrez de la gale et que vous êtes en train de vous gratter le corps, le cœur aussi en souffre. Il est impossible pour les pauvres d'aller au ciel. Pensez à avoir l'esprit sain dans un corps sain et pensez davantage à faire de notre pays un pays puissant. Pensez également à toutes les opportunités que nous avons. » Dans cette perspective, l'accès au ciel est déterminé par des critères économiques. En accord avec les orientations politiques et économiques du Rwanda post-génocidaire (avec la reconstruction de la nation), cette métaphore reflète l'accès limité à des biens matériels dans le Rwanda d'aujourd'hui, voire l'exclusion de nombreuses personnes d'une vie convenable.

Je demande à Adelihe ce qu'il pense de cette vision matérialiste. Son interprétation des propos du politicien désamorçe mes critiques : « It depends of what he wanted to say. Maybe he wanted to encourage us to work hard and therefore not to be poor. » Dans ces paroles, l'idéal américain de la réussite économique est compris comme un modèle d'orientation pour sortir de la pauvreté. Mais un peu plus tard, Adelihe

ajoute à sa propre décharge : « But he is lying. The Bible says that it is very hard to reach the kingdom of heaven if you're rich. » S'agit-il pour Adelithe de se réconcilier avec sa propre précarité ou de sortir d'une pensée strictement matérialiste ? Adelithe donne encore une troisième lecture du rapport à Dieu « It is not good to be in front of God if you're poor. When you're poor, you're only begging. When you are rich, you also thank God for what he has given you. » Ces mots expriment que la richesse permettrait la reconnaissance (envers Dieu), alors que la pauvreté renverrait à la dépendance.

Si sa réponse nuancée se fait à travers le prisme de la pauvreté et témoigne de sa volonté de ne pas se trouver à la charge des autres, lorsque Adelithe me parle de la situation dans laquelle il se trouve avec ses frères en matière de logement, ce souci réapparaît. Sa « sœur » (en fait il s'agit de sa cousine) les accueille dans sa maison, mais ils changent aussi pour vivre chez des amis en face de ma maison dans le quartier de Kiyovu pauvre. « We try not to be a burden », me dit-il.

Devant ce prisme de la pauvreté et de la vulnérabilité des rescapés, Adelithe dessine un monde gouverné selon les règles de l'argent : « The only difference between this government and the last one is that there is no discrimination. Or maybe I have to say, there is only discrimination between poor and rich. They do not care if you are Tutsi or Hutu, from Uganda or Kenya. There is no ethnical discrimination; the only thing that is important is that you have money. » Quand on n'a pas la certitude d'avoir le nécessaire pour vivre, le rapport au pouvoir se construit sous l'angle d'un clivage riches/pauvres qui semble s'agrandir chaque jour. Adelithe rappelle ainsi que lorsque Mutsindashyaka était maire de Kigali, la vie des pauvres n'avait pas beaucoup de valeur : « In 2000, they said there are so many persons in Kigali. Around 1'000'000 persons. The maire said, no problem, let them. They will move by themselves, because they will not manage to survive. » Et il ajoute : « People will die, because they will not manage to survive. » Adelithe insiste par

contre sur le fait que la sécurité physique des personnes est aujourd'hui assurée au Rwanda : « The only thing we have in Rwanda is security. » Cette mise en avant de la sécurité semble traduire la peur de retourner dans le chaos du génocide. Dans la vie de tous les jours, la sécurité se perçoit à travers la forte présence policière, comme celle qu'Adelithe avait mentionnée lors du réaménagement du quartier de Kiyovu pauvre.

3.1.17 Horizon spatial et temporel de la pensée et de l'action

Pour les jeunes, la détermination et la discipline dans le travail ne sont pas toujours un choix, mais bien une question de survie. Ainsi, selon Adelithe : « We have to study and to construct our life. There is nothing from our parents on which we can build our life. » La source de développement personnel et social que constituait la famille a disparu à cause du génocide. La solitude des étudiants est souvent aussi une solitude sociale.

Après la mort de sa tante, Adelithe et un de ses frères choisissent la fuite en avant pour échapper à un monde d'abandon relationnel et affectif. Ils souhaitent s'engager dans l'armée mais, trop jeunes, sont renvoyés immédiatement. « As life was very difficult, me and my brother decided to join the army. We went there and asked to become soldiers. They said that there is a two-month training for those who will be sent to Congo. But when it came to us, they said that we were too young. They sent us away. We went back home... ».

Très jeune encore, il a appris à être responsable de sa propre vie – dans les limites du possible – et de celle de ses frères. Quand il me montre ses bulletins d'école primaire, il tient à m'expliquer ses absences. Il était souvent malade à cause d'un problème de rein, et lorsque son petit frère était à l'hôpital, il s'en occupait. Au secondaire, il obtient une place dans une école à Kigali. C'est un nouveau changement de monde qui a lieu. « Before, they brought a project to Mutara to plant trees at the hills. I've worked there during the holidays. I've earned

FRW19,000. With this money, I bought a matelas and a ticket to go to Kigali. When I reached Kigali, I had no place to stay. I did not go back to Mutara, because I said, when I go back, it will be difficult to come back again after 2 weeks of holidays. » Étant donné qu'Adelithe pense que le chemin de retour est barré, il choisit de se projeter vers l'avant. Le manque de moyens l'amène à chercher des solutions au fur et à mesure qu'il est confronté à des obstacles. Actions et réflexions sont fonction de l'horizon temporel et spatial donné par une situation de précarité.

3.1.18 Réflexions autour de la place de chacun dans la société

Adelithe et moi nous revoyons en fin d'année 2010. Je lui ai demandé de m'accompagner pour un week-end au bord du lac Kivu. La situation est paradoxale car c'est moi, une Suisse, qui lui fait découvrir cette partie de son pays. Ému, Adelithe me confie que c'est la première fois dans sa vie qu'il voit le lac Kivu, la première fois qu'il passe la nuit dans un hôtel. Il me raconte que ses amis ont été étonnés que nous allions à Kibuye « comme ça » – manière de dire qu'on ne peut pas se permettre d'aller à Kibuye simplement pour le plaisir ou pour se reposer, pour admirer le paysage ou rencontrer ses habitants. Cette anecdote illustre le clivage entre la réalité des personnes avec lesquelles nous entamons des échanges pour le travail de recherche et la vie que nous menons en tant que chercheurs sur place.

Adelithe semble être particulièrement attiré par les barques des pêcheurs et me demande à plusieurs reprises si nous allons chercher un pêcheur qui nous emmènera faire un tour sur le lac Kivu avec son bateau. En regardant les piroguiers pêchant à la nuit tombante, il me dit : « When I see something new, that I didn't know before, I try to understand how this is possible. How does the fishing boat stay at the surface of the water? » À mon tour, je suis touchée : ce sont son étonnante curiosité, presque enfantine, et la virginité de son regard sur les phénomènes du monde qui nous entoure qui m'émeuvent.

3.1.19 Réaction et précarité

Les réflexions d'Adelithe sur sa place dans la société prouvent qu'il est conscient de « là d'où il vient », conscient du fait que le contexte de sa « naissance » était peu favorable à une bonne situation sociale.

« Grand-mère avait autour de cinquante vaches. » Pour aller à l'école, il fallait courir. « If you got there late, they hit you. When you grow up in this place, it is difficult to be good in languages. But in Rwanda, if you speak French and English, you are a man. » « I have studied Maths & Physics at École secondaire de Kagarama. But people say that I'm good in History, the government decides what you are going to study. »

Lorsqu'il s'agit de décider de poursuivre des études universitaires, il se trouve contraint de choisir entre les études en sciences sociales pour lesquelles il semble être doué et des études d'informatique, c'est-à-dire de s'aligner sur le programme d'une nation en reconstruction qui met l'accent sur l'importance des technologies nouvelles et la nécessité de suivre une formation et d'obtenir un diplôme universitaire permettant de s'insérer dans le monde compétitif du travail. Il opte pour les études d'informatique malgré le défi – qui lui paraît insurmontable par moments – que représente le fait de ne pas avoir d'ordinateur à sa libre disposition, et malgré sa peur de l'échec. Tout en poursuivant ses études à l'Université adventiste d'Afrique centrale, il conservera son rêve de devenir cinéaste.

3.1.20 Être un homme dans la société rwandaise

Au cours d'une rencontre à l'approche du nouvel an 2011, nous avons une nouvelle fois discuté de ce que c'était qu'être un homme dans la société rwandaise. Il me demandait : « What do you think a young man like me needs to become someone in society? »

Ma réponse, je pense, fut philosophique, alors que ses démarches pour devenir un homme dans la société sont, elles, bien concrètes. Dans le bus vers Kibuye, en levant les yeux de la lecture d'un journal en kinyarwanda, il oriente mon attention vers un article sur les règles du succès, qui mentionne la Suisse comme modèle exemplaire. Il développe l'idée des « action plans » – gahunda z'ibikorwa. Titillant ma curiosité, Adelithe sort de son porte-monnaie un papier soigneusement plié, une liste de treize choses à réaliser durant l'année prochaine. Sur la liste figure : « Mieux parler le français », « Avoir plus d'amis à l'école et dans la société. »

Me disant que mes propres résolutions pour l'année 2011 étaient loin d'être parfaitement définies, je me suis alors sentie légère.

Ses projets à court et long terme peuvent fonctionner comme stratégie de survie et manière d'ancrer des rêves sur la terre de la réalité. En même temps, ses projets sociaux résonnent avec ce que Cyprien Rugamba (1987, p. 36) écrit sur l'intégration des adolescents dans la vie du pays : « L'adolescent devenu adulte est un citoyen averti de la vie de son pays. Non seulement il a eu et conserve l'occasion de prendre part à cette vie, mais il entretient des relations qui élargissent l'éventail de ses informations. Dans sa vie sociale, il se meut dans un monde d'amis qu'il s'est créé ou que ses parents lui ont acquis ; s'ils proviennent de régions différentes, les renseignements qu'ils apportent sont complémentaires. »

J'apprécie la curiosité d'Adelithe et sa réflexivité, bien qu'il semble avoir appris que tout le monde n'aime pas les questions. « Sometimes, I ask a lot of questions, and people get bored. » Et il ajoute : « Maybe it is not good to ask a lot of questions. » Je le rassure sur le fait que pour moi, il n'y a pas de problème, qu'il peut me demander à peu près tout ce qu'il veut.

La question suivante ne tarde pas. Elle reflète sa volonté de mûrir et ses interrogations sur le fondement du monde :

« Do you think that what the Bible says is true? » D'une voix affable, j'ose répondre non en précisant mon refus, ma récusation de toute prétention à la vérité absolue : « There are things that I take as an inspiration, but I don't want the Bible to dictate what is true. » J'ai donc insisté sur le libre choix et la conscience individuelle, connaissant les dangers des manières rigides de penser le monde.

3.1.21 Questionnement identitaire

Au Rwanda, la politique officielle passe sous silence toute référence ethnique. Si on peut accepter intellectuellement que les frontières rigides entre les ethnies soient les résultats d'un processus de construction socioculturelle, forgé par le temps et dans une interaction complexe entre une politique intérieure et des influences colonisatrices, il n'en reste pas moins que le génocide a contribué à durcir les identités collectives dans le Rwanda d'aujourd'hui, que le passé leur donne une signification très lourde.

Comment se penser alors dans ce monde post-génocidaire ? Tito dit à ce propos : « Vous comprenez que personne ne peut choisir son appartenance avant sa naissance. Si c'était possible, tout le monde aurait demandé à naître hutu pour s'épargner d'être tué un jour. » Tito évoque la douleur d'être tutsi, douleur qui se traduit dans ce souhait souvent énoncé d'être né « autre », c'est-à-dire hutu. En même temps, s'imaginer en tant que Hutu implique de se charger de tous les maux qui sont associés à l'identité hutu.

S'imaginer être né autre se situe pour Adelite au-delà des frontières de la nation et ainsi de son passé « Do you think that Rwandans could let this behind? About in 2000, I've asked God: "Why did you make me Rwandan. Why could I not be Ugandan or European? We Rwandan do not understand this." » Ce n'est que dans ce rêve d'être né sous d'autres cieux que la question de l'identité ethniquement définie ne se pose plus,

et qu'il parvient à échapper en pensée à ce passé douloureux qui le marque à jamais.

Ce questionnement ne naît peut-être pas seulement du souhait de pouvoir oublier qu'il est rwandais, dans le sens d'oublier le passé pour ne plus être poussé à un questionnement permanent sur les horreurs du génocide, mais aussi du fait d'être conscient que ce passé est cruellement lourd ; qu'il sera présent toute sa vie sous la forme de questions sans cesse martelées et dont l'éventuelle logique défiera à jamais sa raison.

3.1.22 Dire sa propre valeur – Être une personne responsable du bien

À propos de la mort de sa sœur, nous avons vu qu'Adelithe ne voit pas l'utilité qu'il y aurait à écrire sur son vécu personnel. Cette absence de mise en récit du vécu personnel est à mettre en parallèle avec les écrits narratifs, visuels de ce jeune homme.

Dans la fiction cinématographique *How to accept who you are, (To be what you are - Kuba icyo uri cyo)* Adelithe raconte la transformation d'un voleur en homme responsable. Le corps est ici métaphore pour penser des blessures et la valeur d'une personne, malgré ou suite à sa vulnérabilité. Dans cette histoire, un voleur est rattrapé par les forces de l'ordre et il se fait couper les bras par la police. Le voleur se décide alors à changer et devient prêtre. « He started to be a normal person », dit Adelithe qui me résume le message du film : « Even if I have no arms, no legs, I have to accept what I can. It's not good to think that if I have not all the parts of the body, there is nothing to do. » Les bras du voleur étaient sans valeur puisqu'ils étaient utilisés pour accomplir de mauvaises actions. C'est après les avoir perdus que le voleur parvient à entreprendre quelque chose de bien. « If I use it in a bad way, it can be better not having them. If I have lost one capacity, I better ask myself, what else can I do », conclut-il. Ce corps mutilé illustre l'idée que

l'effort d'agir en tant que personne responsable vaut bien plus que l'usage irréflecti des choses considérées comme acquises. Dans son travail sur les gens d'Alto do Cruzeiro dans le nord-est du Brésil, Nancy Schuper-Hughes (2008, p. 184) écrit en référence à Wittgenstein que dans une vie marquée par la violence, la mort et la pauvreté, les êtres humains perdent le sens de certitude corporelle.

Chez Adelithe, le corps blessé et mutilé rappelle que les traces de la violence génocidaire resteront à jamais. Ce corps handicapé se distingue de l'idéal de l'esprit sain dans un corps sain des penseurs charismatico-religieux qui, dans un univers de l'au-delà des frontières, risque de devenir une image abstraite d'un corps pensé indépendamment des émotions de la chair humaine. Cette construction imaginaire véhicule facilement des rapports d'exclusion. Pour Adelithe, un handicap n'est pas une raison, ni une excuse de ne pas faire quelque chose de bien, voire de ne pas s'engager pour la société. *How to accept who you are* parle d'une conception de soi qui résiste à une victimisation en établissant la valeur d'une personne à travers ses actes pour le bien.

Mick Broderick écrit dans son article sur le réalisateur rwandais Gilbert Ndahayo (2010, p. 230) que, dans la tradition orale du Rwanda, « storytelling is often deployed to act as a social or cultural warning ». En tant que récit culturel, le film d'Adelithe peut ainsi être lu comme un récit de morale sociale sur le comportement des individus dans la société rwandaise.

3.1.23 Épilogue

Un jour, Adelithe m'envoie un texto : « Please, can you be my real sister », me prie-t-il. Je lui réponds que j'aurais besoin de savoir ce que veut dire pour lui être une vraie sœur avant de pouvoir accepter sa demande. Lorsqu'il vient chez moi la fois suivante, je relance ma question avant de commencer le travail. Il me propose que nous travaillions d'abord et que nous discussions plus tard. Je comprends alors qu'il sou-

haite accorder à ce thème le temps qu'il mérite. Son sérieux et sa patience dans la gestion de notre relation contribuent à l'estime que j'ai pour lui. Je prends conscience de sa maturité, alors qu'il me semble si jeune, si fragile aussi. Après le repas, il me fait part de ses réflexions : « I have no sister anymore, as my sisters have been killed. I said, let's ask Andrea if she can be my sister. It may be strange or difficult for a person to think this, as we are not of the same mother, not of the same father, not even of the same colour. But in genocide, even a child could kill his mother, saying that she is a Tutsi. So I cannot say what kind of relation this is. A friend can be better than a relative, but a friend can also be a relative. It depends on how you think about relationships. There is no difference between people, but during the genocide, they killed each other because they were [considered as] different. »

Le souhait que je sois sa sœur est sans doute l'expression d'une relation affective et une manière de recréer – artificiellement²⁸⁰ – des liens de famille. À ce titre, il peut se référer à la notion de famille élargie ou à la conceptualisation du « nous » inclusif. D'autre part, les réflexions d'Adelithe sur la valeur d'un(e) ami(e) ou d'un membre de sa famille – d'une sœur – témoignent de la destruction de sa confiance dans les relations sociales primaires car même le lien entre mère et enfant, qui est – symboliquement, biologiquement et socialement – le lien le plus fort, a été violé par l'idéologie du génocide.

Depuis mon retour en Europe en novembre 2008, je continue à soutenir Adelithe dans ses études. Mais je sais aussi que sa vie est pleine de défis quotidiens pour assurer le nécessaire, ce qui me donne parfois un profond sentiment d'impuissance. Un jour il m'écrit : « You are my sister, my brother, my mum and my dad. » Mais lorsque je m'inquiète pour lui, il me répond que je n'ai pas à m'inquiéter, parce qu'il ne va pas me décevoir. Je retrouve encore dans ce geste de vouloir me laisser

²⁸⁰ Les jeunes, membres de l'AERG parlent eux-mêmes de « famille artificielle » pour nommer les liens de solidarité qu'ils ont créés entre eux à l'image de la famille.

croire que tout va bien un jeune homme qui a plus de maturité que son âge pourrait le laisser penser. En témoignant des valeurs typiquement rwandaises de l'encouragement²⁸¹ et de l'exigence de ne pas montrer de faiblesses, il manifeste encore une force qui consiste à dire sa détermination à réussir pour se sentir courageux... contre tous les obstacles de la vie.

3.2 Alice – Rituels de deuil et « vomir » la souffrance



Cérémonie de commémoration, UNILAK²⁸², Kigali, 2008.

« C'est notre feu ! Personne ne peut nous prendre notre feu », s'exclame Jean Claude Zimurinda, le coordonnateur national de l'AERG (en 2009) lorsqu'il parle de la cérémonie autour du feu. Nous avons vu dans le chapitre précédent que cette cérémonie se déroule à une heure

²⁸¹ Dusingizemungu Jean Pierre, Commissaire au CNLG, (www.orinfor.gov.rw/printmedia/news.php?type=fr&volumeid=13&cat=29&storyid=273).

²⁸² Université laïque adventiste de Kigali.

avancée de la nuit. Un petit groupe d'étudiants se réunit en demi-cercle autour du feu et chacun prend la parole pour évoquer ce qui l'a marqué au plus profond de son être lors du génocide ou des massacres précédents.

De nombreux jeunes réclament le droit de pratiquer cette cérémonie. Ils la considèrent même comme « l'essence de la mémoire des leurs ». Richard Rutagengwa, jeune homme originaire de Butare qui a perdu toute sa famille pendant le génocide, est l'un des initiateurs de la cérémonie. En se référant à la tradition rwandaise, il m'explique que c'est un « rituel de nos ancêtres²⁸³ ». C'est en effet une pratique qui s'inspire des rituels funèbres traditionnels.

En même temps, cette cérémonie est un sujet de controverse. Un pasteur résidant aux États-Unis la décrit comme un culte démoniaque. Certaines autorités politiques ou associatives ont conseillé de ne plus l'organiser pour éviter ses effets traumatisants sur les rescapés qui en sont acteurs ou sur ceux qui y assistent dans l'assemblée. Certains jeunes soupçonnent que la vraie raison qui pousse les hommes politiques à éviter cette cérémonie et à souhaiter son abandon est avant tout d'ordre politique. Alice considère que « l'État ne veut pas qu'on dise des mots qui blessent les gens qui ont tué les siens ». Cette formulation est une manière très édulcorée de dire que le gouvernement ne veut pas qu'on accuse les génocidaires.

Alice, jeune étudiante rescapée, connaît très bien les effets traumatisants, notamment les réactions qui ont suivi la diffusion radiophonique de la cérémonie organisée à Nyanza, Kicukiro en 2004 : « Le pays a été traumatisé. Il y avait une jeune fille qui est morte sur le champ. Elle avait un arrêt cardiaque. C'était grave », et elle conclut : « Là où tu devrais mettre un pansement, tu mets de l'alcool²⁸⁴. »

²⁸³ Conversation personnelle.

²⁸⁴ Entretien du 22 mai 2007.

La profondeur de la douleur, de la destruction explose ou s'exprime lors de cette cérémonie et je propose de remplacer le terme de « guérison » par celui de « transformation de la douleur » car il s'agit d'un processus fragile et douloureux.

Dans cette optique, je tente de mettre en lumière la manière dont cette cérémonie contribue à faire face au passé traumatique. Il s'agit en même temps de montrer comment les formes et les processus de mémoire sont influencés par le contexte sociopolitique et se trouvent en rapport avec des rituels de la mort et du deuil, et de la signification socioculturelle de la mort.

Je me réfère à des rites funèbres anciens décrits par des anthropologues et des philosophes ayant étudié le Rwanda (Van't Spijker 1990, Pauwels 1957, Nothomb s. d., Kagame 1966, Coupeuz et Kamanzi 1962). Bien qu'ils aient été transformés au cours du temps, je considère qu'ils expriment une vérité ontologique concernant la vie et la mort au Rwanda et nous permettent de saisir les manières différentes dont la société rwandaise fait face à la mort, notamment à travers les relations symboliques entre les vivants et les morts.

3.2.1 Cérémonie de commémoration – Retour nécessaire vers le passé et la douleur?

Les cérémonies de commémoration constituent des moments émotionnellement forts, troublants. L'évocation du passé – le retour dans le temps du génocide – ravive les sentiments de peur et d'impuissance et la violence éprouvée par le rescapé et ses morts. Claudine Vidal (2004, p. 575) écrit ainsi qu'il s'agit de « rites fatalement cruels » car ils font revivre des souffrances endurées et sont souvent vécus comme une torture. Pour les rescapés, ce retour dans le temps rappelle avec intensité que l'autre, le voisin, l'ami, a tué, massacré, qu'il a détruit la vie du rescapé et celle de sa famille.

Se pose en outre la question de la signification des cérémonies de commémoration en vue d'une reconstruction de la nation et d'une cohabitation entre bourreaux et victimes. L'enquête menée par Timothy Longman et Théonèste Rutagengwa (2004, p. 174) sur les perceptions des cérémonies de commémoration montre que certains considèrent que ces activités mémorielles empêchent la société et les individus d'avancer vers l'avenir : « Others expressed concern that continually reminding people of what happened keeps injuries fresh and prevents victims – and society at large – from moving on. » Une personne l'exprime de cette manière : « The commemoration done each year could damage the process [of reconciliation]. Hearts remain injured with this repeated commemoration. » (*op. cit.*, p. 174.) D'autres craignent que les cérémonies de commémoration renforcent le ressentiment entre les rescapés et les génocidaires, voire contribuent à une globalisation de la responsabilité pour les crimes : « Some felt that memorialization was divisive, filling survivors with anger and Hutu with fear and shame. Commemoration is lived as a reminder of guilt. » (*op. cit.*, p. 174.)

À travers les mots prononcés lors de la cérémonie autour du feu ainsi qu'à travers les conversations avec les jeunes, étudiants et rescapés, je porte un regard détaillé sur les émotions qui émergent lors de cette cérémonie de commémoration. Je montre les tensions entre l'exigence de reconstruire une nation, c'est-à-dire de se penser en tant que collectivité (pour dépasser les clivages meurtriers) et les paroles qui cherchent à faire face à la souffrance individuelle et corporelle, ainsi que les tentatives de concilier les deux.

La voix en deuil - Mémoire des Morts. Un micro dans les mains, un jeune étudiant rescapé prononce les mots suivants autour du feu²⁸⁵ :

²⁸⁵ Traduction de paroles prononcées en kinyarwanda. Je travaille avec des documents filmés, transcrits par David Ruberwa Nzeyimana. La traduction a été réalisée par Denis Gahigi.

« Je me souviens de tous les Tutsi qui ont été tués à Nyanza.
Je me souviens des Tutsi qui sont morts à Mugandamure.
Je me souviens de mes parents qui m'aimaient beaucoup.
Je me souviens de ma mère lorsqu'elle était sur le point de mourir et qu'elle demandait pardon à ses bourreaux en leur disant qu'elle était la seule responsable de tous ses enfants, qu'elle était à la fois leur mère et leur père.
Je me souviens des propos qu'ils t'ont lancés, mère. Si tu parvenais à survivre, tu les exterminerais à ton tour. Ils t'ont massacrée sauvagement. Tu leur as donné de l'argent sans succès.
Je me souviens de tout ce que tu as fait pour nous, papa.
Tous ces gestes nous ont été d'une grande utilité.
Je me souviens de toi, Bizimungu.
Je me souviens que tu nous demandais de nous respecter mutuellement et de respecter Dieu ».

Et cette voix en deuil continue ainsi :

« Je me souviens de tes paroles quand tu demandais pardon à tes bourreaux en leur demandant pourquoi ils venaient te tuer alors que tu avais toujours vécu en harmonie avec eux.
Je me souviens que tu as été tué sur une barrière.
Je me souviens également que tu implorais toujours le bon Dieu pour que tu sois au moins tué par balle.
Je me souviens que tu as eu la chance d'être tué par balle et je me souviens que tu as été tué au moment où tu priais.
Je me souviens de tous ces détails.
Je me souviens de la famille de Philippe Nkundi chez mon grand-père.
Je me souviens de tes enfants Hodali et Philippe.
Je me souviens d'Agnès, de Jacqueline, de Perpétue et de tous les enfants qui sont morts.

Je me souviens de la manière dont les filles ont été séparées des garçons afin de tuer d'abord les garçons et d'introduire des lances dans les sexes des filles.

Je me souviens de toutes les personnes.

Je me souviens de la famille de Mary.

Je me souviens de ses enfants qui ont été tués chez elle,

Je me souviens de toutes les personnes et je ne les oublierai jamais.

Les survivants sont des personnes responsables.

Nous allons reprendre là où vous vous êtes arrêtés. »

3.2.2 Dire les noms des défunts

Cette parole à la mémoire des défunts cite les noms des victimes du génocide, elle dit en même temps le monde social détruit. Veena Das (2000, p. 206) écrit dans son travail sur l'Inde que des témoignages disent le mal fait à l'ensemble de la société : « the harm done to the whole social fabric ». L'énumération des morts par le jeune homme cité ici dessine le paysage social détruit par le génocide, paysage qui s'éteint sur les lieux nommés : Nyanza, Mugandamure. Il inclut les parents (sa mère, son père), Bizimungu tué sur une barrière, la famille de Philippe Nkundi, des enfants morts, des filles victimes de violences sexuelles, la famille de Mary, ses enfants tués.

Augustin Rudacogora (2008, p. 361) décrit cette énonciation dans les poèmes et les chansons de commémoration comme « une litanie [...] une sorte de martyrologe civil des victimes du génocide ». Mais comme dans les rituels mortuaires, l'énumération des morts peut aussi être lue comme un acte consistant à les honorer. Claudine Vidal (2004, p. 583) écrit au sujet des rituels de deuil, que « la conservation du nom des disparus » est « garante de l'unité généalogique des vivants ». Dans ce sens, cette mise en mémoire autour du feu contribue à créer une continuité temporelle et sociale entre les morts et les vivants. Le feu est source de lumière pendant la nuit et il évoque la vie d'avant, dans les

familles. Il permet à chacun de visualiser la place du père, de la mère autour du foyer familiale²⁸⁶.

3.2.3 Résurrection symbolique

La notion de résurrection symbolique fait partie des rituels funèbres. Traditionnellement, un tel geste était accompli par un enfant dans le rituel appelé *umwana uhamba umubyeyi* (l'enfant qui enterre son parent). Un enfant descendait dans la tombe et jetait du sable sur la natte ou le cercueil pour marquer, à proprement parler, l'enterrement du corps (Van't Spijker 1990, p. 109). Ce geste mettait un point final à la vie terrestre du défunt et simultanément l'enfant inaugurait un nouveau temps : « Remontant de la tombe, il signifie que l'existence du défunt se poursuit maintenant à travers les survivants, qui sont sa descendance. » (*op. cit.*, p. 109.) Le terme de *kuzaka mu bana* (ressusciter dans ses enfants) exprime cette idée.

Selon Naasson Munyandamutsa, le rituel d'*umwana uhamba umubyeyi* exprime un rapport ambigu avec la mort : « On refusait en quelque sorte la mort. On la refusait en l'admettant. C'était une ambivalence assez surprenante. » Le psychiatre précise que l'enfant mettait une semence dans la main du défunt :

« C'était une manière de dire : "Tu ne meurs pas, mais tu vas revivre à travers l'enfant" ou "Tu ne pars pas avec ta vie. Toi, tu pars, mais tu laisses ta vie à quelqu'un d'autre, à l'enfant." »

« C'était en quelque sorte une manière de refuser la mort en l'acceptant²⁸⁷ », conclut-il.

L'absence de rituels d'inhumation pour les morts du génocide rend difficile voire impossible cet acte symbolique. Autour du feu, le jeune homme avait dit : « Nous allons reprendre là où vous vous êtes arrêtés »

²⁸⁶ Marcel Kabanda, conversation personnelle, 2015.

²⁸⁷ Conversation du 13 février 2007.

pour exprimer que leur survie les engage vis-à-vis des parents morts, et de la société tout entière.

Il faut noter que, par ailleurs, les jeunes investissent ce symbolisme de résurrection de manière à faire face au traumatisme et à se confronter à la mort, leur propre mort, notamment lorsque le traumatisme consiste en un retour dans le passé avec le sentiment d'être « mort ». Marcel Ruhurambuga, étudiant au Kigali Institute of Education et rescapé me rappelait en effet qu'il n'avait plus jamais fêté son anniversaire depuis 1994 car il avait eu lieu pendant les cent jours officiels du génocide. Il avait remplacé sa date d'anniversaire par le 26 mai, qu'il avait surnommé « Pâques de Marcel » ou « jour de ma résurrection ». En se souvenant de ce jour, Marcel disait : « C'est à 14 heures que j'ai pris le chemin du calvaire. On m'a tué. J'étais mort, mais je suis ressuscité. » Dans cet acte de symbolisation nous retrouvons une référence chrétienne au jour de la résurrection de Jésus, suivie par l'ascension au ciel « où il est allé nous préparer une demeure éternelle²⁸⁸ ». En outre, dans la mythologie de la figure de Ryangombe, la résurrection symbolique est associée à une réappropriation de la force. Luc de Heusch décrit l'immolation du taurillon dans le rite de *kubandwa*²⁸⁹ : « On y voit Ryangombe se couvrir de lambeaux de chair bovine et grimper sur la dépouille des animaux. Dans les rites, c'est toujours un taurillon que l'on sacrifie. L'initié qui incarne Ryangombe effectue une course rituelle sur la dépouille de l'animal à neuf reprises, imité ensuite par les adeptes. Puis un mouton vivant est amené sous la peau ; lorsqu'il se dégage, il symbolise la "résurrection des choses". Le lendemain, Ryangombe s'assied sur un trône,

²⁸⁸ Cette pensée est centrale et figure aussi dans le poème *Singikunda ikunga* (*Je n'aime plus la richesse*) des poètes du clan d'Abasinga, Cahier 21, p. 283.

²⁸⁹ « Dans la tradition divinatoire, le sacrifice du taurillon était un privilège royal, associé à la naissance de l'ancêtre Kigwa, qui est né du cœur d'une vache dont les aruspices du roi-Foudre avaient consulté les entrailles. (Or les adeptes de Ryangombe n'hésitaient pas à faire de l'immolation de cet animal le rite central du *kubandwa*.) » (p. 212.)

tandis que ses fidèles lui rendent hommage en tant que *Imana nzima* (principe vivant de fécondité et prospérité). » (De Heusch, 1982, p. 212.)

Marcel témoigne de la capacité d'investir un symbolisme culturel, spirituel ou religieux dans la manière de confronter le passé traumatique. Alors que les horreurs du génocide ont souvent suscité la sensation de mourir *réellement* – car la démarcation entre la vie et la mort a été détruite –, ce symbolisme peut contribuer à donner sens non seulement à la vie et à la survie, mais également à la mort.

En référence au culte de *kubandwa*, nous suggérons que la force transformative du symbolisme de résurrection peut avoir un effet performatif plus important lorsque ce processus s'opère à travers l'imaginaire d'une figure concrète, notamment celle de Ryangombe, qui représente une réappropriation de la force vitale.

3.2.3 Testament moral et social

Pour Hadelin Versus, membre d'AERG, poète et compositeur-interprète de chansons de commémoration, la cérémonie autour du feu est un rituel de souvenirs. « Pendant la cérémonie autour du feu. Il ne s'agit pas de témoigner, ni d'injurier, mais de se souvenir de sa famille », déclare-t-il.

Il se rappelle ainsi les paroles que les membres de sa famille décédés, massacrés, avaient prononcées de leur vivant : « Un oncle me disait : "Si tu n'es pas tué, essaie de faire tout ton possible pour être un homme digne de ce nom." C'est ce type de parole que je n'ai pas oublié et dont on se souvient à ce moment²⁹⁰. »

Outre les paroles, des traits de caractère de la personne morte et la valeur de la relation avec celui-ci sont énoncés lors de la cérémonie autour du feu :

²⁹⁰ Conversation personnelle du 18 mai 2007.

« Je me souviens des nôtres.

Je me souviens de mon père,

Il m'aimait,

Il me disait « [...] »

Je me souviens de ma grand-mère, elle était toujours souriante

Elle ne se fâchait jamais,

Elle blaguait tout le temps.

Mon oncle maternel : il était génial. On lui a interdit d'aller à l'école.

Il me disait : « Il faut être intelligent et sage.

Tu dois arriver là où je devais aller. »

Il s'appelait Richard

Il me disait d'aimer les gens, d'être sérieux dans la vie. »

La signification de cette fidélité aux paroles des membres de la famille peut être comprise en rapport avec l'usage voulant que le père de famille rédige un testament à l'approche de sa mort. Ce testament était appelé *umurage*, du verbe *kuraga* (léguer). Les instructions qui y figuraient concernaient tous les aspects de la vie de la famille pour après et le père y désignait celui qui devait exercer l'autorité après lui. Van't Spijker (1990, p. 52) souligne l'importance accordée alors à ces instructions : « Les paroles du *kuraga* sont très respectées ; souvent on se rappelle littéralement [c'est moi qui souligne], même après des années, tout ce que le père a dit. Ces instructions de l'*umurage* sont scrupuleusement observées. » L'auteur (1990, p. 122) précise que cette fidélité renforce le sentiment d'appartenance à un lignage, voire à une loi cosmologique supérieure à la vie individuelle. Dans ce sens et en référence à Rudacogora (2008), les mots prononcés autour du feu ont valeur de testament moral. Je suppose qu'ils contribuent à la reconstruction de l'être dans le processus de deuil, car ils permettent une identification aux valeurs et aux traits de caractère du membre de la famille décédé.

3.2.4 Communication avec les morts et promesse d'engagement social

Interrogé sur la particularité de la cérémonie autour du feu, Dieu-donné Kayitare, chef du département de la Justice au sein d'Ibuka dit : « Dans les grandes assemblées, les gens se vident, en racontant tout ce qu'ils ont vécu ! À ce moment, on est dans le bain ! On croit qu'on est avec eux... qu'on communique avec les morts²⁹¹. »

David Ruberwa Nzeyimana, étudiant au Kigali Institute of Education (KIE), précise à propos de cette communication avec les morts : « Les personnes qui viennent autour du feu veulent dire quelque chose, veulent être en contact avec les leurs. Quand je suis en train de me rappeler ma famille, c'est comme si j'étais avec eux. *Je m'adresse à eux*. Je leur promets d'être un homme bon dans la société, d'aider les gens. Je leur promets d'être quelqu'un qui va faire honneur à sa famille. Quand je leur promets quelque chose, cela me donne du courage²⁹². »

Cette phrase de David traduit la volonté de contracter une dette morale envers les morts. C'est une promesse d'engagement et de responsabilité sociale que je propose d'interpréter à travers la conceptualisation du rapport entre les morts et les vivants dans la pensée traditionnelle.

Des travaux anthropologiques et philosophiques sur le Rwanda précisent en effet que le rapport entre les morts et les vivants se caractérisait par une interaction réelle. Dans le cadre familial²⁹³, les vivants s'adressaient aux morts dans le culte de *guterekera*, culte où l'on vénérât les ancêtres (Van't Spijker 1990, p. 17). Les « esprits » des morts, les *abazimu*, étaient considérés comme des gardiens jaloux et sévères des traditions²⁹⁴ et la violation de ces dernières était vue comme un

²⁹¹ Conversation du mai 2007.

²⁹² Conversation d'août 2007.

²⁹³ D'autres formes de communication avec les morts avaient lieu : par divination ou consultation des esprits par des devins (*unupfumu*) (Kamanzi et Coupez 1962, p. 30 et 31) et dans le culte de Ryangombe (de Heusch 1982, p. 212).

²⁹⁴ On distingue entre les coutumes ancestrales et traditionnelles (*imihango*) et des *imigenzo* ou pratiques diverses formant un code de prescriptions et de prohi-

mépris de la volonté des ancêtres (Pauwels, 1957, p. 45). Dans cette façon de voir le monde, les morts surveillent les vivants et doivent être apaisés si les traditions sont violées. Van't Spijker précise que les *bazimu* suivaient et épiaient les êtres vivants, en leur infligeant divers maux, « soit pour se rappeler à leur souvenir et exiger d'eux quelques marques d'attachement, soit pour les châtier pour avoir violé, même inconsciemment, des coutumes ancestrales » (Pauwels, 1957, p. 46). À titre de sanction, ils pouvaient *gutura* (littéralement : attaquer), faire sentir leur présence, provoquer des maladies ou des catastrophes dans la famille. Il était alors nécessaire de les apaiser en leur rendant l'honneur auquel ils avaient droit (Van't Spijker 1990, p. 17). Parmi les différents « esprits », ceux du lignage sont les plus importants. Ce sont en principe des « esprits » protecteurs, avec lesquels il faut entretenir une bonne relation : « S'ils attaquent, ce n'est pas pour nuire mais plutôt pour réclamer un culte destiné à faire prospérer la lignée. » (Van't Spijker, *op. cit.*, p. 18.)

Je souhaite souligner que la notion de mémoire se trouve ici en rapport direct avec la mort. Le père Marcel Pauwels parle d'« honorer la mémoire » des *abazimu/umuzimu* (esprits des ancêtres) – conférant ainsi au terme de mémoire le sens d'hommage à un membre de la famille ou de respect de sa volonté –, expression à opposer à celle de « mise en mémoire », phénomène psychologique et social. Ce sens premier se retrouve dans la notion de « devoir de mémoire », qui suggère l'obligation d'accomplir certains actes à l'égard des morts.

Dans une optique lévi-straussienne, le culte ou la vénération des ancêtres n'est pas seulement interprété par rapport à la relation entre les vivants et les morts mais aussi par rapport aux relations sociales. Dans *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss (1955, p. 284) écrit à propos des rites funèbres dans la société des Bororo que « la représentation qu'une société se fait du rapport entre les vivants et les morts se réduit à un

bitions (*imiziro*) qui ordonnent ou défendent de faire telle ou telle chose sous peine de tel ou tel châtement (*igihano* = punition) (Pauwels 1957, p. 45).

effort pour cacher, embellir ou justifier, sur le plan de la pensée religieuse, les relations réelles qui prévalent entre les vivants ». Pauwels dit de même qu'au Rwanda la discipline sociale et morale était assurée par les *abazimu* : « Elle règle le comportement et les devoirs de chacun vis-à-vis de sa famille, de son clan, de son prochain et même de l'État. Elle prône en effet le respect de l'autorité à tous les degrés, à commencer par celles des parents, elle cimenter l'union non seulement entre les membres d'une même famille, mais aussi celle de tous les citoyens ; elle favorise la natalité ; elle stabilise dans une certaine mesure le mariage ; elle interdit et punit le vol, l'homicide et dans certains cas, l'inconduite. » (Pauwels, 1957, p. 46.) Il s'agissait donc d'un ordre social reposant sur les coutumes ancestrales, incarnées et sanctionnées par les esprits des morts, au sein duquel les interdictions stabilisaient les relations sociales (Pauwels, 1957, p. 45).

En référence à cette tradition, la promesse que David fait aux membres décédés de sa famille peut être comprise comme un engagement concret qui doit se traduire dans la vie sociale. La détermination ou l'efficacité symbolique de cette promesse repose probablement sur une façon de voir le monde basée sur un rapport interactif entre les vivants et les *abazimu* autour des notions de devoir et de surveillance.

« Instead of the simplified images of healing that assume that reliving a trauma or deathtaking desire from the lost object and reinvesting it elsewhere, we need to think of healing as a kind of relationship with death », écrit Veena Das (1997, p. 78) pour ainsi sensibiliser son lecteur au fait que la guérison implique une interaction avec le monde de l'au-delà.

En référence aux cultes traditionnels rendus aux « esprits » des ancêtres, nous pouvons penser que la promesse d'engagement social de David est un geste actif de reconfiguration de la relation avec les morts, autrement dit, que cette relation est agencée activement.

3.2.5 Chanson de deuil et collectivité

Après chaque intervention d'un étudiant en souvenir de ses morts, le groupe autour du feu entonne une chanson de commémoration. Cette chanson appelle avec insistance à se souvenir en commençant ainsi :

L'artiste (la voix individuelle) :

« Souviens-toi.

Souviens-toi.

Souviens-toi.

N'essayez surtout pas d'oublier ces jours de larmes et les nuits de lamentations.

Refrain : Le sang qui coulait au moment où les nôtres étaient en train d'être exterminés. Souviens-toi. »

La chanson autorise les larmes en les inscrivant dans la mémoire du génocide sous forme d'une tristesse perpétuelle : « N'essayez surtout pas d'oublier ces jours de larmes et les nuits de lamentations », dit-elle.

La chanson appelle à se réunir et à partager le chagrin :

L'artiste (la voix individuelle) :

« Prends place, ami ou parent, toi avec qui nous partageons ce chagrin causé par la perte des nôtres, tués sans condamnation alors qu'ils étaient innocents.

Vous êtes aussi bien informés que nous de toutes ces choses.

Tout le monde se demande ce qui s'est passé mais jusque-là, il n'y a pas de réponse...

Souviens-toi toujours. »

Cette absence de réponse exprime l'incompréhension face à la cruauté des crimes commis par des voisins, des génocidaires et dont l'énonciation ressemble parfois à un catalogue des diverses manières de tuer.

« Je me souviens de ceux qui ont été dévorés par les chiens et de ceux qui ont été enterrés vivants.

C'est nous, les Rwandais.

Je me souviens de ces corps éparpillés partout sur les collines. Souvenons-nous également de ceux qui ont creusé les tombes dans lesquelles ils devaient être jetés.

Je me souviens des machettes et des houes usées dont les tueurs se servaient pour nous ôter la vie.

Je me souviens qu'en ce temps être fusillé apparaissait comme une chance.

Je me souviens. »

Cette chanson de commémoration constitue un support émotionnel et mémoriel de ce que les jeunes ont vécu. La cérémonie autour du feu semble ainsi créer une atmosphère de solidarité au sein de laquelle la douleur de l'individu peut être portée par le groupe.

3.2.6 Deuil et signification du feu

Munyandamutsa a associé ce partage de la douleur à l'atmosphère créée par le feu : « Dans la tradition rwandaise, le "feu" permettait de pleurer », dit le psychiatre. « Ce rituel autour du feu donnait aux gens l'autorisation de pleurer, pleurer dans l'intimité du groupe, dans l'intimité du grand rassemblement », et il ajoute que rapprocher « grand rassemblement » et « intimité » peut paraître équivoque. « Mais la douleur doit être portée par le groupe sinon elle est déchirante », conclut-il.

Dans les rituels de deuil décrits dans les travaux anthropologiques, le feu évoque et mobilise un symbole de purification et de régénération. Si la mort est perçue comme une souillure de la famille qui se croyait éternelle (Van't Spijker 1990, p. 120), le feu est interprété comme une purification de celle-ci, purification de la *trace* de la mort. Je souligne ici

deux moments importants au cours desquels le feu intervient dans le processus de deuil.

Premièrement, la famille du défunt allume un feu dans la maison de la personne décédée après l'enterrement. On brûle une bûche d'*umuko* (érythrine, *Erythrina abyssinica*, famille des Papilionacées²⁹⁵), que la famille a coupée pour ce rituel de *gucana igiti* (Pauwels 1957, p. 67 ; Van't Spijker 1990, p. 69). On laisse cette bûche funèbre (*igiti*) se consumer très lentement²⁹⁶. Lors de *gucana igiti*, cette première partie du deuil, les hommes passent la nuit auprès du feu, tandis que les femmes se trouvent dans une autre pièce de la maison. On appelle cela *kuralira igituro cy'umubyeyi*, veiller sur la tombe du parent (Van't Spijker 1990, p. 69).

Une fois le feu éteint, on se lève très tôt le matin suivant pour en jeter les cendres dans l'eau d'un ruisseau où se lavent ceux qui les ont amenées. Ce rituel, nommé *guta igiti*, se fait en grand secret. L'endroit où ont été jetées les cendres de la bûche d'*umuko* devient un *muziro* (un interdit) pour la famille et personne n'osera plus y boire (Pauwels 1957, p. 68). Pauwels précise que les cendres sont jetées à un endroit où le sentier qui mène à la maison du défunt croise un autre sentier, afin de désorienter la mort.

Deuxièmement, un feu est allumé à la fin du deuil. Ce feu est appelé *icaniro cy'impfubyi* (le feu des orphelins). On y jette des plantes (du nom d'*ishoza* et d'*umweza*) qui sont censées opérer une purification (*ishoza* vient du verbe *kwoza*, qui signifie laver, purifier, *umweza* du verbe *kweza*, qui signifie rendre blanc) (Pauwels, p. 73).

²⁹⁵ Le personnage mythologique de Ryangombe meurt dans une érythrine, qui devient ainsi lieu sacré du *kubandwa* (de Heusch 1982, p. 202 et 232).

²⁹⁶ Van't Spijker (1990, p. 69) parle de 2 à 8 jours, Pauwels (1957, p. 67) de 4 jours.

Le feu des orphelins donne lieu à une adoption symbolique des orphelins par l'*umuse*²⁹⁷, personne dépositaire des forces mystiques censée inaugurer par les rites de purification une nouvelle phase de vie (Van't Spijker 1990, p. 122). L'*umuse* aspire une petite gorgée de la bière d'*umuko* ainsi que du lait préparé à cette occasion (*amata y'umuko*, le lait d'*umuko*) et les passe ensuite aux enfants du défunt ; tous boivent également une gorgée. Cette cérémonie terminée, l'*umuse* proclame que ces enfants sont également les siens, qu'il les a engendrés puisqu'il leur a donné du lait²⁹⁸ (Pauwels, p. 73 et 74). Une consolation s'opère ici par une substitution de père parmi les vivants.

Les restes du lait et de la bière sont déversés dans le feu des orphelins et une fois le feu éteint, les cendres sont jetées dans un trou. Ce geste est appelé *kubyarira icaniro cy'impfubiyi*, planter le feu des orphelins.

Dans la tradition rwandaise, le partage de la douleur à la suite d'un décès s'opère également au travers de visites. Pour consoler et distraire les survivants d'une personne décédée, mais également pour leur signifier qu'on ne les laisse pas seuls, la parenté et les voisins viennent à la maison du défunt pour présenter des condoléances (*kuyaga*) et pour apporter de la bière (appelée spécifiquement *ibiyagano*). Ces visites en vue de consoler les membres de la famille du défunt sont appelées *guta-bara*, qui se traduit par « venir en aide, apporter du secours aux endeuillés » (Van't Spijker 1990, p. 110).

3.2.7 Intimité du groupe contestée

Force est de constater que dans la société post-génocidaire, le partage de la douleur, pour les victimes du génocide tout particulièrement,

²⁹⁷ L'*umuse* appartient au clan des *abasangwabutaka* et en tant que tel représente la terre (Van't Spijker 1990, p. 121). Ce personnage joue un rôle important en diverses occasions de la vie (Van't Spijker 1990, p. 75).

²⁹⁸ Dans la pensée mythologique rwandaise, le lait est symbole de fertilité, voir le mythe de Kigwa, p. 98 dans cet ouvrage.

est affaibli par l'immensité de la cruauté du génocide. Munyandamutsa (2008, p. 2) décrit ainsi cette difficulté à manifester sa compassion par des rituels sociaux : « Chaque société a, au cours de l'histoire, élaboré des réponses permettant de venir en aide à ses membres atteints dans leur santé mentale, et mis en place des mécanismes de conciliation et de réparation des fractures touchant le corps social. Dans le cas du Rwanda, tous les systèmes de régulation, tous les mécanismes de réparation ont été détruits ou débordés par l'ampleur de la tâche. »

Partant, ce sont les notions de collectivité du deuil et de deuil collectif qui sont remises en question par les crimes du génocide, plus précisément par le fait que les relations sociales sont marquées par ces crimes. Dans la tradition rwandaise, en effet, l'ennemi ou la personne responsable de la mort ne venait pas assister aux cérémonies funèbres (*Gutabara* ou *kuyaga*). Sa présence, telle était la croyance, l'aurait exposé à une morte certaine (Van't Spijker 1990, p. 73).

Aujourd'hui, les autorités politiques encouragent toute la population à participer aux cérémonies de commémoration. Jean Baptiste Habyarimana, maire du district de Nyamasheke, confirme en effet une évolution positive sur ce point²⁹⁹. Dans certains cas, comme nous l'avons vu avec Mathias, on essaie de créer un cadre de commémoration qui aille au-delà de la fracture entre victimes et bourreaux avec le leitmotiv « chacun a perdu un ami » – afin d'impliquer tout le monde. Néanmoins, la participation n'est pas toujours volontaire. « On oblige les gens simples à venir. On fait des pressions, les menaçant de ne pas obtenir de "droits de passages" etc. s'ils n'assistent pas aux cérémonies³⁰⁰ », dit Meret³⁰¹ en voyant la forte affluence aux cérémonies de commémoration dans le stade Amahoro à Kigali. Misago Kanimba (2007) argumente que les cérémonies de commémoration peuvent contribuer à une réconciliation

²⁹⁹ Conversation personnelle.

³⁰⁰ Conversation personnelle du 1^{er} mai 2007.

³⁰¹ Prénom modifié par souci d'anonymat.

nationale, et même faire en sorte que les génocidaires se repentent et compatissent à la douleur des victimes.

Dans le meilleur des cas, la présence des génocidaires peut marquer une volonté, une tentative de reconstruire une collectivité, mais elle peut aussi empêcher une forme d'intimité entre ceux qui ont souffert en tant que victimes du génocide.

3.2.8 Peur de la contagion

Au Rwanda, on dit souvent que « le trauma est contagieux ! » ou que « le trauma se communique ! » Que nous dit cette phrase sur la souffrance et les processus de transformation à l'œuvre lors des cérémonies autour du feu ?

La notion de contagion a une dimension culturelle, elle se réfère à la peur de la mort. À ce sujet, je pense tout particulièrement au rite de *gupfa no gusahura* (dépouillement de la maison), qui consiste à vider la maison du défunt des objets qui lui appartenaient. « La raison profonde de *gusahura*, écrit Dominique Nothomb, est d'éviter que les objets ayant appartenu au défunt ne soient marqués de l'influence maléfique de la mort, qui, dans le cas de l'omission de ce rite, risque de décimer ceux de la maison du défunt qui restent en vie. Les gens prétendent également, précise-t-il, que l'omission de ce rite entraînerait une sorte de contagion, le "*guhuma*". » (Nothomb, s. d., p. 4.) Ce rituel témoigne d'une façon de voir le monde dans laquelle l'individu n'est pas limité à son corps, mais est pensé en relation « intercorporelle » avec le corps familial, voire avec les objets qui faisaient partie de sa vie. Cette conception de la personne permet d'aider au travail de deuil par une destruction des objets en rapport avec le mort ; ainsi, en vidant la maison, la mort quitte les lieux. Le *Gehen lassen* (laisser partir) se trouve matérialisé et dissocié de la personne décédée.

La peur de la contagion du traumatisme témoigne de la conscience de la relationnalité entre les êtres et donc de la peur que les émotions négatives déstabilisent l'ensemble de la collectivité.

Au-delà de sa référence à la tradition, cette conception de la communication du traumatisme, de sa contagion, questionne le rapport entre la souffrance individuelle et la souffrance collective. Elaine Scarry (1985, p. 4) avait postulé que les limites du partage de la souffrance résident dans la résistance de la douleur au langage : « Whatever pain achieves, it achieves in part through its unsharability, and it ensures this unsharability through its resistance to language. [...] Physical pain does not simply resist language but actively destroys it, bringing about an immediate reversion to a state anterior to language, to the sounds and cries a human being makes before language is learned. » En réfléchissant à cette hypothèse, je me suis rappelée ce que j'avais ressenti lors des cérémonies de commémoration, notamment la cérémonie autour du feu. Même sans comprendre les mots prononcés en kinyarwanda, les cris et les hurlements des filles ou des femmes en souffrance avaient été des moments très troublants. Ils laissaient deviner que la douleur est tellement déchirante qu'elle ne peut être exprimée qu'à travers des cris³⁰². À ce moment, le cri *devient* l'être en souffrance. Pour la personne qui l'entend, il traverse son corps, comme un frisson. Ce frisson est le signe que la douleur est partagée : elle n'est pas individuelle, elle n'est pas confiée au corps de l'individu. Avec Veena Das, je pense que la possibilité ou l'impossibilité de partager la souffrance ne se situent pas au niveau du langage, mais *avant* le langage, dans l'interconnectivité corporelle.

Dans ses réflexions, Veena Das (1997, p. 78) fait référence à la phrase de Wittgenstein (1965, p. 185) qui dit : « Pain is not confined to

³⁰² En 2005, le nombre de crises traumatiques pendant la semaine de deuil s'est élevé à 563 personnes minimum. *Rapport des interventions en santé mentale lors de la commémoration du génocide*, ministère de la Santé, Programme national de santé mentale, cité par Dineon (2006).

the individual body in its formulation, but is shared and possibly transformed by the relationship between people. » Avec le portrait d’Alice et son expérience de la parole autour du feu, je précise ce rapport entre corps individuel et collectif et sa capacité de transformation de soi.

3.2.9 Une parole dans les émotions

Pour Alice, la cérémonie autour du feu permet de laisser s’exprimer les émotions ; elle donne lieu à une parole en émotion. « On ne peut parler réellement de ce qu’on a vécu sans réprimer ses sentiments qu’autour du feu. Quand ils mettront fin à cette cérémonie, personne n’osera dire qu’on a coupé les seins de sa maman sous ses yeux. Autour du feu tout le monde explose³⁰³. »

Cette terminologie « d’explosion des mots, d’explosion de soi, de l’intérieur » évoque une forme d’expression anarchique des expériences. Il s’agit d’une conversion en mots des douleurs intérieures de l’être, une expérience trop bouleversante pour avoir lieu à d’autres moments. Cette impossibilité est également liée à des valeurs et à des normes relatives à l’expression de la souffrance, qui limitent ce qui peut être dit.

Quelles sont alors les motivations pour parler autour du feu ? Alice, jeune femme courageuse, a accepté d’en parler et a fait preuve d’une réflexivité sensible par rapport à sa souffrance. Pourquoi Alice choisit-elle de parler ? Une parole contre la culpabilité.

Quand nous nous sommes rencontrées pour la première fois en 2007, Alice était étudiante en électronique et télécommunications au KIST. « On nous dit que nous sommes des garçons manqués », dit-elle au sujet de ce choix d’études. Née en 1983, elle vit aujourd’hui chez une tante à Kigali. Cette tante a perdu son mari et ses enfants vivent à l’étranger.

La jeune femme a parlé autour du feu à Nyanza, Kicukiru, le 11 avril 2000. « Tu te dis, il faut que je partage mon calvaire avec les autres »,

³⁰³ Entretien du 22 mai 2007.

avance-t-elle pour motiver son choix de parler de son passé dans le cadre de la cérémonie. Ce jour-là, « il y avait un papa qui parlait de la manière dont une fille gisait parmi les cadavres sans qu'il puisse la sauver. Moi aussi, j'ai vécu des choses semblables. Il y a des gens qui m'ont demandé du secours. Il y a aussi ma sœur qui m'a demandé à boire. Je ne lui ai pas donné. Elle est morte. Quelquefois, je me disais : "Pourquoi je ne lui ai pas donné à boire ?" Il me semble que c'est moi qui l'ai tuée ».

Elle précise : « J'ai parlé autour du feu parce que je voulais me convaincre que ce n'était pas moi qui l'avais tuée. Je me disais : "Alice, ne t'en fais pas. Ce n'est pas toi qui as tué ta sœur." C'est ça qui m'a poussé à parler. »

Prenant la parole, elle témoigne de sa volonté, de sa détermination aussi, et certainement d'une tentative désespérée de se débarrasser de cette forme de destruction causée par le génocide qui consiste à se sentir responsable de la mort de sa sœur. Cette appropriation de la culpabilité qui devrait être celle des génocidaires trouve son origine, me semble-t-il, dans ce sentiment d'anéantissement de soi face à la cruauté de la mort des siens.

Autour du feu, l'individu se trouve porté par la collectivité et la compassion des personnes qui ont souffert d'une manière semblable. Dans cette atmosphère de partage semble se créer la possibilité de s'opposer intérieurement, et par la prise de parole, à ce mécanisme destructeur.

3.2.10 Vomir la souffrance et transformation de soi

Si la douleur n'est pas confiée à l'individu seul, mais qu'elle se communique, quelle est la forme de transformation qui a lieu lorsque la personne parle autour du feu ?

Alice décrit sa prise de parole autour du feu de la manière suivante : « Je peux comparer cela avec une maman enceinte qui veut mettre au

monde son bébé. Quand elle a des contractions, elle a mal, elle souffre. Je n'ai pas encore accouché, mais je comprends ce que sentent les mamans qui veulent mettre au monde. Évacuer sa douleur peut se comparer à l'enfantement, on souffre pendant l'accouchement, mais ensuite on est mieux. On est heureuse. Même si parler autour du feu ne te rend pas heureuse, car ce n'est pas pareil, on est soulagé, on souffre moins après. » Cette métaphore n'est pas seulement une manière d'exprimer la souffrance par l'imaginaire féminin (du corps) en symbolisant la souffrance, mais elle résume l'expérience de la prise de parole, voire une (possible) transformation de la souffrance.

Dans son travail sur les récits de souffrance des réfugiés soudanais au Caire, Elizabeth Marie Coker (2004, p. 16), psychologue et anthropologue, souligne que les symboles relatifs au corps ne sont pas de simples métaphores, mais témoignent d'une conscience corporelle. Le corps est ainsi considéré comme « "the locus of social practice", pertaining to the individuals' experience of the social world ». *Traveling Pains* parle d'un mouvement de localisation de la douleur dans le corps comme tentative de réorganiser l'être et sa communauté, voire toute la culture, après l'expérience de la rupture en tant que réfugié.

Dans cette optique, je suppose que la métaphore de l'accouchement employée par Alice évoque une transformation qui s'effectue au niveau du corps. Veena Das (1997) a émis une hypothèse intéressante au sujet du déplacement de la souffrance à l'intérieur du corps. Dans *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain*, l'anthropologue rappelle que la métaphore du corps, utilisée par les femmes victimes de violence, permet de localiser la souffrance. Bien que pour les femmes un silence s'impose dans le contexte des violences communautaires, la métaphore de la grossesse témoigne d'une transformation de la passivité vers une forme d'« agency » qui s'effectue à l'intérieur du corps féminin. « Hiding the pain, giving it a home just as a child is given a home in the woman's body » (1997, p. 85) : ainsi décrit-elle cette manière fémi-

nine d'affronter la douleur. Elle évoque un transfert de la surface du corps vers son intérieur :

« The subsequent act of remembering only through the body makes the woman's own experience being displaced from the surface to the depth of the body. » (1997, p. 85.)

Contrairement à ce déplacement à l'intérieur du corps décrit par Das, la parole autour du feu permet, chez Alice, un déplacement de la souffrance de l'intérieur vers la collectivité, c'est-à-dire vers l'extérieur. Cette idée est encore accentuée lorsqu'elle mentionne la métaphore de l'acte de vomir : « C'est comme si tu avais quelque chose dans le ventre qui te fait mal. Mais une fois que tu as vomi, une fois que tu arrives à vomir, tu es soulagée. Tu peux vivre. » D'ailleurs, Dominique Nothomb (s. d., p. 25) mentionne dans *Les rites rwandais autour de la mort* qu'au Rwanda on connaissait un geste de vomissement en rapport avec la mort. Ce rituel de *kuruka urupfu* (vomir la mort) se faisait ainsi : « En pleine nuit, tous les enfants de la famille en deuil se lèvent, vont au croisement de deux routes ou chemins, crachent par terre pour signifier qu'ils se vident de la mort ; ensuite ils rentrent à la maison. »

Pour Alice, la douleur, la saleté, ne reste alors pas enfermée dans le corps, mais elle est mise au monde, partagée avec le monde. « Le public est comme une poubelle. Je ne dis pas que tu insultes les gens, mais tu peux te débarrasser de ces saletés que tu avais en toi. Tu peux mettre tout ça dans les poubelles », dit-elle.

Cette notion de saleté témoigne du fait que bien que la jeune femme ait survécu au génocide, elle porte les violences du génocide comme une mémoire de saleté, de souillure, dans son corps, dans son intimité.

Dans *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*, l'anthropologue Mary Douglas rapproche les perceptions et les rituels liés à la saleté et à la souillure, ainsi qu'à la propreté, avec des conceptions d'ordre social. Douglas (2001) postule que nommer la souillure témoigne d'une tentative de créer un ordre positif et de ce que

les expériences sont ainsi organisées à travers des mécanismes d'exclusion et d'inclusion. La saleté symbolise ce qui – culturellement, et au niveau de l'expérience – ne peut pas être intégré. Dans cette optique, la mise en parole du vécu autour du feu ouvre la possibilité d'une *reconfiguration* du ressenti et du relationnel à travers un déplacement de la souffrance vers la collectivité. En même temps, en parlant de la pou-belle, Alice semble appeler la collectivité à s'engager – par sa présence – dans sa confrontation à la souffrance. L'assemblée participe ainsi au processus d'évacuation de la mémoire corporelle de la souillure.

Après la cérémonie et sa prise de parole, Alice a dû être hospitalisée. Son corps saignait. Elle souffrait de maux de tête atroces, qui la projetaient hors de sa volonté et la laissaient en proie à la douleur. Ces souffrances psychosomatiques sont sans paroles. Elle parle d'une souffrance silencieuse et horrible. Il semble que la tentative de réorganisation du vécu traumatique provoque une explosion du monde intérieur qui met à nu l'orientation temporelle et spatiale dans le monde réel.

3.1.11 Normes autour de l'expression de la souffrance

En raison des violences commises pendant le génocide, les mots prononcés violent souvent des tabous sociaux. Jeanne, qui travaille pour l'association AVEGA³⁰⁴, se rappelle un garçon qui avait parlé autour du feu : « Je me souviens d'un garçon qui disait – quand j'y pense, j'ai encore des émotions – “Je me souviens de toi, ma mère, quand on t'a violée.” » Elle s'arrête quelques secondes avant de continuer : « “Je ne t'ai jamais vue nue, mais à ce moment-là, quand on te faisait de telles choses, je t'ai vue. Je te demande pardon parce qu'à ce moment, on m'a demandé si j'étais ton fils, et j'ai dit non³⁰⁵.” »

Ces mots d'un étudiant rescapé du génocide sur les sévices sexuels infligés à sa mère parlent d'une arme cruelle utilisée contre les femmes

³⁰⁴ AVEGA – Association des veuves du génocide Agazoho.

³⁰⁵ Entretien du 4 mai 2007.

(mais aussi les hommes³⁰⁶) lors du génocide. Ils montrent la violation de la pudeur et de l'interdit inhérents à la relation mère-enfant³⁰⁷. Nsabiyeze (2009, p. 15) écrit à ce sujet que « tout cela représente une impensable absurdité dans la culture rwandaise, où la pudeur et la discrétion sont de rigueur et où la sexualité, même normale, c'est-à-dire permise, est un sujet entouré de discrétion, de mystère et de tabous dans les relations parents-enfants ». Pour le jeune homme qui parle autour du feu, à la souffrance d'une mère violée s'ajoute la honte d'avoir nié sa filiation et sa relation à une mère humiliée dans son corps et sa personne. Autour du feu, il prononce une demande de pardon posthume à sa mère.

Jeanne conclut en disant qu'elle ne pouvait pas imaginer un endroit autre que le feu où cette parole aurait été possible. Parler des horreurs du génocide ne rompt pas seulement avec les tabous, mais semble aussi défier certaines normes culturelles sur la manière de faire face à la souffrance.

Esther Mujawayo (2004, p. 2007), écrivaine rescapée, constate dans le même sens que, dans la culture rwandaise, « on te dit toujours de garder en toi tes douleurs, tes malheurs ». Les tabous sur les violences sexuelles sont en même temps des tabous de parole sur ces formes de violence. Nous pouvons ainsi penser que la cérémonie autour du feu ouvre la possibilité de transgresser les normes socioculturelles relatives au vécu de la souffrance et à l'expression de la violence subie³⁰⁸.

Simon Nsabiyeze (2009, p. 14), qui a fait des recherches sur la notion de traumatisme au Rwanda, précise que « Certaines valeurs de la culture rwandaise ne sont pas favorables à l'expression des émotions. » Il évoque une culture du silence qui consiste à ne pas se confier à n'importe qui, l'importance accordée à la retenue, à la bravoure, au

³⁰⁶ Conversations avec Jean Baptiste, victime de violences sexuelles.

³⁰⁷ Luc de Heusch (1982, p. 199) précise que ces règles de pudeur familiale sont très strictes au Rwanda.

³⁰⁸ Le film *Rwanda, la vie après. Paroles de mères* (Benoit Dervaux et André Versailles, 2014), témoigne du courage des femmes violées pendant le génocide de prendre la parole et de s'exprimer publiquement.

courage et à la dignité, qui implique de ne pas dire sa colère ou sa souffrance.

Certains adages et noms rwandais traduisent cela, par exemple « *infura ishinjagira ishira* » (une personne noble marche normalement sans exposer les douleurs qu'elle a sur le cœur³⁰⁹) et « *nsekamabaye* » (je souris alors que j'ai du chagrin), ainsi qu'un proverbe souvent utilisé qui dit « *amarira y'umugabo atemba ajya mu nda* » (les larmes des hommes se versent dans le ventre).

Marcel Ruhurambuga, expose dans ses propos les ambivalences de ce dicton. Il explique que la prise de parole autour du feu provoque des émotions qu'il préfère vivre dans la solitude. « Je n'aime pas parler en public, dit-il. Je préfère aller dans un endroit où je suis seul et quand c'est passé, je viens rejoindre mes amis. » Il avait déjà participé à cette cérémonie : « mais je n'ai pas dit que trois mots, après... » il fait un geste avec la main pour indiquer que cela l'opprime, lui coupe le souffle. Pourtant, c'est un jeune homme qui s'exprime aisément et assure avec confiance le rôle de maître de cérémonie. « Ne pas pleurer, ce n'est pas bien, non plus ! » confirme-t-il pourtant.

Bien que les filles ou les femmes acceptent plus souvent de parler autour du feu et acceptent ainsi de transgresser les normes de discrétion quant à l'expression des émotions en public, elles n'en incarnent pas moins la norme sociale du contrôle de soi. « Even if everyone is against you, you have to continue and to behave as if everything is fine », constate Alice avec une certaine amertume.

Outre des pleurs, la prise de parole autour du feu exprimant les blessures infligées pendant le génocide peut donner lieu à de la colère : « Quand tu parles de tes parents, de tes sœurs et frères qui t'ont quitté, tu utilises des mots pour insulter les gens qui ont fait ça. Tu dis : "Si ces idiots de Hutu n'avaient pas tué mes parents, je ne serais pas pareil. Si ces sales Hutu ne m'avaient pas mutilé, je ne serais pas handicapé." Ce

³⁰⁹ Traduction par Michel Gakuba.

sont des mots qui blessent, mais il ne s'agit pas de prononcer des discours diplomatiques. Quelquefois, on n'a pas de choix, ça vient comme ça », dit Alice.

Dans l'énonciation de cette colère, la jeune femme parvient à nommer le lien entre sa propre vulnérabilité et la responsabilité des Hutu génocidaires. L'expression de cette colère peut permettre de se libérer d'un sentiment de culpabilité pour sa propre vulnérabilité. Conscients que de telles paroles sont conditionnées par le cadre politique, nous pouvons penser que ce ne sont pas seulement les normes et les valeurs qui conditionnent l'expression des mots et des émotions sur le passé, mais que le contexte politique influence fortement les émotions qui s'expriment et ainsi la manière dont l'individu peut ou non faire face au passé.

3.2.12 Construction de mémoire partagée et responsabilité sociale

Devant la tâche difficile qui consiste à encourager la prise de parole tout en tentant d'éviter les effets traumatiques au sein de la communauté en deuil, les organisateurs des cérémonies autour du feu, membres de l'AERG, ont choisi de créer des solutions adaptées à un contexte précis, en réponse à des exigences politiques.

Jean Claude Zimurinda, coordonnateur national en 2007, encourageait les étudiants à éviter une parole trop individuelle. Entre parenthèses, je tiens à noter qu'il n'existe pas un *trop* de parole en soi, mais par rapport à la capacité, à la volonté d'écoute. À titre d'illustration, Jean Claude m'expliquait qu'au lieu de dire « I remember how my mother was beaten to death by a man who slapped a machete against her head », il valait mieux utiliser des formulations comme « I remember the people who were killed at the Gatwaro Stadium in Kibuye³¹⁰. » Avec cette forme de parole, il cherche à épargner à la personne qui parle et

³¹⁰ Conversation du 21 février 2008.

aux rescapés présents dans l'assemblée une crise traumatique pendant la cérémonie de commémoration. Cette manière de parler construite autour d'une expérience collective témoigne d'une sensibilité sociale parmi les jeunes, mais crée également un silence autour des horreurs individuelles vécues.

Hadelin Versus avait participé à la première cérémonie autour du feu, organisée en 2003 par les étudiants à Mubuga, dans la commune de Gishyita. En 2007, il était aussi responsable de la cérémonie organisée à Karongi à laquelle j'avais assisté. J'ai remarqué qu'il était attentif au désir des jeunes de parler tout en les « protégeant » d'un *trop* de parole. Lors de l'organisation de la cérémonie, il essayait d'identifier ceux qui pourraient éviter un traumatisme. « On ne peut pas dire de choses positives ou négatives. On est seulement là pour se souvenir », confirme-t-il.

Il ajoute que « si quelqu'un n'est pas logique dans sa tête (par exemple, quelqu'un qui dit : "Tous les Hutu sont méchants"), on l'empêche d'injurier les gens. Si le président ou un autre politicien qui veut construire la nation étaient présents, ils ne seraient pas contents qu'on se mette à injurier les gens ». Cet état d'esprit est à l'origine de consignes qui visent à rendre les témoignages compatibles avec l'exigence de reconstruction collective. On évite de prononcer des témoignages ou des paroles *trop* horribles pour ne pas choquer les autorités politiques, me confiait Christopher³¹¹.

Rescapé aussi, Hadelin avait lui-même parlé autour du feu à un autre moment. Sa prise de parole était mesurée – le jeune homme anticipe la perception des autres dans sa manière de parler : « Dans l'assemblée, il peut y avoir des gens qui te considèrent comme un extrémiste lorsque tu donnes ton témoignage. Il peut y avoir un Hutu qui est ton ami et qui n'a jamais entendu ton témoignage. S'il t'écoute, il peut se dire : "Ce type est extrémiste. Selon son témoignage, il a vécu des moments difficiles et

³¹¹ À l'inverse, Roger (prénom modifié par souci d'anonymat) constatait qu'il y a (probablement) une censure des témoignages afin de privilégier ceux qui sont le plus horribles.

ces moments-là, il les a vécus avec des gens de la même ethnie. Il doit être extrémiste.” » Quant à cet autre, ami ou personne dans l’audience dont Hadelin anticipe l’interprétation et la perception de son témoignage, il dit : « Nous n’avons pas tous la même capacité d’analyse. Les gens ne donnent pas tous la même valeur aux choses qu’on prononce en public. Moi, je ne veux pas que les gens pensent que je ne les aime pas, alors que j’aime tous les gens³¹². »

Ces mots pourraient sembler naïfs, mais ils peuvent aussi attester d’une volonté de soumettre les blessures individuelles au projet d’une nation rwandaise. Si la reconstruction nationale du Rwanda se caractérise par l’encadrement de la parole sur le passé, le message de Hadelin disant « qu’il aime tous les gens » semble être un message visionnaire, un acte quasi héroïque pour penser les rapports entre les gens. Ce jeune homme semble confiant dans ses capacités d’analyse en faisant abstraction, au-delà du passé douloureux du Rwanda post-génocidaire, de ses conséquences individuelles.

3.2.13 Épilogue

En entendant les horreurs que les jeunes ont vécues individuellement, on éprouve un malaise face au choix douloureux, moralement et humainement, qui consiste à sacrifier la souffrance individuelle à l’objectif de la reconstruction collective. À cette question, le rapport du Sénat (2006, p. 196 et 197) rwandais sur la mémoire du génocide, intitulé *Rwanda: Genocide Ideology and Strategies for its Eradication*, donne une réponse officielle : « As observed from history, in organizing group remembrances or official remembrances, forgetfulness is inevitable; the particularities or specificities are sacrificed in favour of integration, or reunification, or even reconciliation of groups or nations. It is in this perspective that the diversity of memories is sacrificed on the altar of

³¹² Conversation du 18 mai 2007.

national reconciliation. » On veut croire que ces sacrifices seront reconnus en tant que tels, sinon ce geste ne serait qu'héroïque. Quant à la question de savoir s'il s'agit d'une action vertueuse ou d'un refoulement dangereux du passé, elle reste ouverte.

SOUFFRANCE ET POÉSIE



Centre de mémoire du génocide à Gisozi, Kigali.

« La poésie est mon médicament », dit Marcel Ruhurambuga, étudiant et rescapé du génocide, impliquant ainsi que la création poétique est une forme d'expression permettant de « faire face » au passé, le génocide.

Je pense avec Deborah Madson (2007), Aleida Assmann (1999, p. 95-118) et d'autres qu'il existe des formes narratives et culturelles (non occidentales) propres à un contexte socioculturel donné qui parlent des formes de guérison – des manières de vivre *avec* et *après* le géno-

cide. S'agissant du Rwanda, j'argumenterai que la poésie est une façon de se re-dire et de se re-crée*er dans et à l'intérieur* d'une tradition verbale.

Je mets en lumière la profondeur historique de la poésie au Rwanda en même temps que je montre sa mise en exercice dans le Rwanda d'aujourd'hui. Le portrait de Gaspard éclaire l'idée selon laquelle les « métaphores guerrières » sont une manière de faire face à des situations de densité émotionnelle. La source culturelle des proverbes et de la poésie guerrière *icyivugo* se déploie alors dans un registre créatif.

Face à la mort et au besoin de contrôle émotionnel, l'écriture poétique de la souffrance devient pour Charles une forme de survie, une possibilité de maintenir un monde intérieur face à un monde de la haine, de la mort et de perte.

Lorsque le traumatisme porte le stigma de la folie, le traitement par des psychiatres et psychologues est source de gêne ou de malaise. Pour Marcel, la poésie est alors un médicament dans le sens où elle permet à la personne en souffrance de dire son vécu douloureux. Les mots qui naissent de la déchirure intérieure relient le passé au temps présent pour porter l'individu dans l'avenir car le passé devient une source d'inspiration – le monde intérieur est retravaillé symboliquement et poétiquement *dans et à travers* le langage. Dans ce geste, la personne se crée – se recrée – pour vaincre la souffrance, la mort, et parfois il constitue un moment de vengeance dans un contexte de justice impossible, une vengeance intérieure par la mise en mots de la colère.

À travers ces portraits de Gaspard, de Charles³¹³ et de Marcel et l'analyse précise des contextes de mise en mots dans la vie quotidienne, je situe la création du langage métaphorique et poétique par rapport à des contextes sociaux et relationnels précis. Nous nous retrouvons donc dans le vif de la création verbale qui relie l'individu et le collectif dans un mouvement permanent.

³¹³ Prénom modifié par souci d'anonymat.

4.1 *Icyivugo* : virtuosité de la parole et être

Le langage est être et la mise en mots poétiques constitue une manière de se créer *dans et à travers* le langage.

Au Rwanda, la force créative et transformative de la parole poétique trouve une référence socioculturelle dans une tradition orale et poétique riche, qui se déployait en particulier à la cour royale. À l'époque précoloniale, elle avait une signification à la fois performative, symbolique, rituelle et fonctionnelle (Rugamba, 1987, p. 29). Cette tradition était constituée du code ésotérique *ubwiru*, de la généalogie dynastique *ubucurubwenge*, ainsi que de la poésie dynastique *ibisigo* et de la poésie pastorale *amazina y'inka*. En ce qui concerne les pratiques guerrières, nous pouvons mentionner également les récits d'expéditions militaires *ibitekerezo*³¹⁴ et les chants guerriers *indirimbo z'ingabo*, ainsi que la poésie guerrière *icyivugo*, que nous explorons ici plus en détail.

Icyivugo dérive du verbe *kuvuga*, qui signifie parler, accompagné de l'infixe réfléchi. Il s'agit donc d'une production où l'on parle de soi-même (Coupez et Kamanzi 1962, p. 9). Dans *La Poésie face à l'Histoire*, l'auteur et poète rwandais Cyprien Rugamba (1987, p. 71) cite le poème suivant comme expression de la virtuosité du langage dans le Rwanda monarchique :

« Je suis un virtuose de l'arc...
 Une fois j'ai tué un homme dans l'Ishîishi,
 Un autre dans le Bushoora, près [de] Musekera,
 Ainsi que mes flèches décochées drues à Cyiinumâ ;
 J'ai abattu un ennemi à Rubôna près [de] Tuunda,
 Mon front paré de perles à l'avant-garde des Nyaambo !
 J'en ai tué un autre à Rutaambabareenzi près [de] Kidâtuurwâ,
 Mon front paré de perles comme je le suis maintenant. »

³¹⁴ Le terme d'*ibitekerezo* dérive du verbe *gutekereza* (réfléchir, penser). Il peut être traduit par « récit historique ».

Cet extrait d'*icyivugo* a été composé par le poète Rushenyi sous le règne de Yuhi IV Gahindiro, *mwami* du Rwanda de 1797 jusqu'entour de 1830³¹⁵ (Rugamba 1987, p. 71).

La poésie guerrière était déclamée lors de veillées d'armes ou de l'entraînement des cadets. Elle faisait donc partie de la formation des jeunes hommes et la maîtrise de cet art avait autant de valeur que le maniement des armes. Désignées comme « autopanégryriques » ou « hauts faits », elles autorisaient l'auteur à « exalter sa vaillance avec toute l'exagération que son imagination le portait à déployer » (Coupez et Kamanzi 1962, p. 9). Le contenu de la poésie guerrière était donc marqué par un registre imaginaire et des formes allégoriques.

Dans la poésie guerrière, les valeurs de la hardiesse et de la prouesse trouvaient leur expression dans la présentation de soi sur un mode guerrier. Pour vaincre une peur et/ou manifester de la bravoure et de la combativité, cette poésie déploie un monde imaginaire, transposé : « Les cadets à l'entraînement s'en servent pour s'encourager mutuellement dans leurs danses guerrières. [...] On mentionne les exploits passés et ceux qu'on se propose d'accomplir, on vante sa prestance et sa force, on se compare avantageusement aux animaux sauvages les plus belliqueux », écrivent Coupez et Kamanzi (1962, p. 9).

En tant que mise en acte des paroles publiques et manifestation des valeurs de l'homme, les autopanégryriques ont une signification performative dans la construction de l'homme, voire dans la conception socio-culturelle de la personne sociale. À ce titre, à l'époque monarchique chaque homme rwandais possédait son poème autopanégryrique, qui était considéré comme son véritable nom (Shimamungu 2007³¹⁶). Ces paroles

³¹⁵ Yuhi IV Gahindiro était le successeur du *mwami* Mibambwe Sentabyo, mort en 1797 (+/- 10 ans). Rugamba (1987, p. 71) indique 1830 (+/- 10 ans) comme date de décès pour Yuhi IV Gahindiro.

³¹⁶ Je ne cautionne en aucun cas les publications négationnistes de cet auteur (voire à ce sujet Dumas 2010).

étaient apprises dès l'enfance et récitées lors des manifestations populaires et familiales. Elles jouaient donc un rôle important dans la socialisation de l'enfant *par et à travers* les mots. Rugamba (1987, p. 34) précise en outre que la transmission de la poésie guerrière se faisait à l'intérieur des compagnies militaires et dans les familles de guerriers. Ce qui prouve bien que ces paroles étaient constitutives de la formation de l'individu aussi bien que de son adhésion à un collectif, familial ou militaire.

4.2 Gaspard – « Métaphore guerrière » dans le Kigali d'aujourd'hui

Au cours de ma recherche au Rwanda, j'ai pu constater que les paroles figuratives et métaphoriques sont une matière créative, l'objet d'un art de mise en mots qui se déploie dans les interactions quotidiennes et peut être compris comme une manière de faire face à des situations émotionnellement denses.

Habayaho est le terme kinyarwanda pour introduire une narration. Je le traduis ici par « Il se trouva que... ».

Il se trouva que je quittai ma famille rwandaise pour m'installer dans la maison louée par une autre Suisse dans le quartier chic de Kiyovu à Kigali.

Gaspard et les siens sont devenus « ma famille » au Rwanda³¹⁷, pendant mon séjour mais aussi par-delà le temps que j'ai passé à Kigali. Je me sentais acceptée comme un membre de la famille à part entière, mais aussi responsable de son bien-être. Je leur dois d'avoir su faire face à nombre de situations difficiles ou douloureuses liées à ma recherche sur le traumatisme. Néanmoins, au cours de l'été 2008, je décidai de vivre quelque temps dans cette maison de Kiyovu. Je cherchais une plus grande indépendance et voulais me consacrer à l'écriture. Je me préparai

³¹⁷ La famille a vécu en exil à Bujumbura et elle est rentrée au Rwanda après la fin du génocide.

alors à déménager pour loger avec Christine³¹⁸, son chien et une jeune Canadienne.

À l'occasion du déménagement, Gaspard et Françoise me conduisirent jusqu'à mon nouveau chez moi. « Tu nous quittes, me dit Gaspard, un léger reproche dans la voix ; ce n'est pas gentil. Tu vas payer des amendes en bières. »

Au Rwanda, boire de la bière n'est pas seulement un moment de partage important, mais revient aussi, pour celui qui l'offre, à s'acquitter d'une dette morale. Gaspard a vécu et fait son doctorat en France, alors il comprenait bien mon besoin d'indépendance, mais avec le temps que nous avons vécu ensemble, nous avons noué une relation amicale, presque une relation père-fille, et mon départ était une forme de séparation pour nous tous.

Lorsque nous sommes arrivés au portail de la maison à Kiyovu, un homme vêtu de l'uniforme d'une agence de sécurité nous a ouvert la porte pour repartir aussitôt après nous avoir demandé de patienter. Il voulait s'assurer que nous étions bien attendus. Debout à côté de mes valises, Gaspard déclara, mi-figue, mi-raisin : « Peut-être devrions-nous repartir et rentrer à la maison ? » Mais il exprimait moins une tentative de me faire changer d'avis que de l'irritation face à ce geste peu accueillant.

Comme les choses commençaient mal, elles ne pouvaient que s'aggraver. Revenu nous chercher, l'agent de sécurité nous fit traverser le jardin pour rejoindre la véranda. En montant l'escalier, je constatai avec effroi la présence d'excréments de chiens sur les marches de l'escalier. Je jetai un regard inquiet vers Françoise, qui tentait d'ignorer ce qui était une forte atteinte à son sens de l'hygiène. J'avais l'impression qu'elle retenait difficilement ses larmes, alors que, moi, j'avais perdu la parole.

³¹⁸ Prénom modifié par souci de discrétion.

Malgré tout, Gaspard engagea une conversation avec la sous-colocataire canadienne, qui nous attendait sur la véranda. « Vous m’avez volé ma fille », lui lança-t-il à propos de mon déménagement.

Kigali est une petite ville et, lorsque l’on y rencontre quelqu’un pour la première fois, on se découvre souvent des connaissances communes. Ce fut le cas avec la femme canadienne et, par courtoisie ou souci de cultiver de nouvelles relations sociales, Gaspard proposa à ma nouvelle colocataire de lui rendre visite un jour, ajoutant : « Je vais sortir mes chiens... mon chien. Quand vous viendrez chez moi [avec le vôtre], ils vont le dévorer. »

Bien que nous soyons loin de l’époque monarchique, nous trouvons dans ce combat de chiens imaginé par Gaspard une référence à la poésie guerrière *icyivugo*. Autrement dit, l’animal est la figure du « tiers » à travers laquelle se déploie la confrontation avec l’autre dans un registre de l’imaginaire. En deuxième lieu, nous pouvons penser avec Déogratias Bagilishya que ces phrases constituent une manière de « faire face » à une tension émotionnelle à travers un langage métaphorique. Dans *Mourning and Recovery from Trauma: in Rwanda, Tears Flow Within*, l’auteur rwandais (2000) aborde l’importance des proverbes au Rwanda lorsqu’on est face à des moments d’une forte densité émotionnelle ou des circonstances troublantes. À partir de son expérience personnelle – l’annonce de la mort de son fils – Bagilishya identifie le recours aux proverbes comme une stratégie fréquente, enracinée dans la tradition rwandaise, qui permet une symbolisation dans des moments douloureux, de perte. Il démontre que les proverbes ont la capacité d’introduire une distance entre expérience et action, au plan social et cognitif. En kinyarwanda, « proverbe » est traduit par *umugani*. Le radical *gan* se trouve dans les verbes *kuganira* (converser, causer), *kuganiriza* (faire causer), *kuganirira* (causer à, avec), qui traduisent tous l’idée de la conversation, du dialogue (Schumacher 1956). Dans la langue vernaculaire,

umugani a deux significations : soit proverbe, phrase ou maxime, soit légende, mythe, fable ou histoire.

Alors que les proverbes reposent sur une mémoire culturelle, l'expression de Gaspard est un langage créatif et métaphorique lui permettant de faire face à une tension émotionnelle. Il y a ainsi transfiguration d'une forte émotion à travers le déplacement du courage individuel dans un monde imaginaire, métaphorique³¹⁹. Ce que j'appelle « métaphore guerrière » peut être compris comme une manière contextualisée de faire face à une situation émotionnelle dense dans un registre transposé. En référence à la virtuosité de la parole au Rwanda, la « métaphore guerrière » exprime un savoir culturel *dans* et *à travers* le langage.

Même si les paroles ritualisées et performatives de l'époque monarchique ont été transformées (ou ont disparu) au cours du temps, nous pensons que la poésie rwandaise, dont font partie les « métaphores guerrières » de Gaspard, constitue une forme de mémoire collective incorporée, constitutive de la construction de la personne dans sa dimension performative.

Il reste à noter que Gaspard faisait preuve de sensibilité par rapport à l'inégalité de « son adversaire » lorsqu'il disait à la jeune femme canadienne avant de repartir : « Ne vous inquiétez pas, mon chien est gentil. » À ce que je sache, ma nouvelle colocataire n'est jamais allée lui rendre visite.

4.2.1 La valeur thérapeutique de l'autolouange

Au-delà de la présence de *l'icyivugo* dans le langage de tous les jours, cette tradition poétique inspire de nombreux poètes et écrivains contemporains. Parmi eux, François-Xavier Gasimba, auteur rwandais diplômé en langues et littérature. *L'icyivugo cy'imfizi bangaheza* (1991),

³¹⁹ Voir à ce sujet également Okaziaki (2002). L'anthropologue aborde la capacité de réagir à un danger ou une tension émotionnelle à travers le travail de l'imagination dans le langage chez les Gamk au Soudan.

l'autopanégyrique du taureau Ingrat, « qui se prive de la belle place » (Nyemazi, 2011, p. 11), est une satire écrite en 1991 contre le gouvernement de Juvénal Habyarimana, dans laquelle le taureau Ingrat représente son parti, le Mouvement républicain national pour le développement et la démocratie (MRND), parti unique de l'époque.

Dans le domaine de la musique, le chanteur Mighty Popo se réfère également à la tradition de la poésie guerrière. À la fin de la chanson de l'album *Muhazi* qui décrit des actes de guerre à l'instar de ce que faisaient les ancêtres, une voix plaisante ainsi : « Si tu commettais ces actes dans le temps d'aujourd'hui, on te mettrait en prison. »

Cette phrase exprime fortement le point de vue d'une société contemporaine à la juridiction moderne en mettant en évidence que ces actes ne sont plus considérés comme héroïques, mais bien plutôt comme criminels.

Cette remarque est également significative d'un important changement du rapport entre mots et réalité. Autrement dit, avec l'arrivée des colonisateurs au Rwanda, la puissante poésie monarchique a été dénigrée à partir d'une lecture des mots et du monde – *the word and the world*³²⁰ – ancrée dans la moralité chrétienne. Cette dernière a d'ailleurs contribué à forger une vision raciste du Rwanda, voire à l'apparition en ce qui le concerne de la notion de culture de mensonge.

Nous considérons que cette vision chrétienne a contribué à la méconnaissance de la valeur de l'*icyivugo*. En nous appuyant sur les réflexions de Ngo Semzara Kabuta, professeur de littérature et de linguistique africaines, nous mettons ici en lumière la force transformative et récréative de la parole poétique de l'*icyivugo* du Rwanda en tant qu'autolouange.

³²⁰ En référence à ce magnifique travail de Zenani (1992) *The World and the Word: Tales and observations from Xhosa oral tradition*.

Kabuta désigne les autolouanges ou autopanégryriques³²¹ comme des pratiques de développement personnel « au travers desquelles l'homme s'efforce de s'élever au-dessus de lui-même et d'atteindre un état supérieur ou transcendant³²² ». Elles constituent ainsi des formes de découverte de soi, d'affirmation et de transformation. Lorsqu'elles sont pratiquées dans un contexte rituel, l'auteur leur attribue une dimension thérapeutique psychologique, qui réside dans le fait que se louer soi-même permet à l'individu de se considérer comme un « objet esthétique, digne d'intérêt et d'admiration au même titre que d'autres objets présents dans l'univers³²³ ».

En retravaillant le texte sur soi, on se retravaille soi-même, à l'image d'un travail de sculpture intérieur. Avec Kabuta (2003, p. 270), le maître de l'art de la parole, nous apprenons qu'il s'agit d'un texte ouvert « toujours inachevé, toujours en voie d'élaboration ». Ce travail intérieur poursuit un idéal de beauté : « les retouches qu'on fait sur le papier correspondent à un polissage de l'esprit » (2003, p. 271). La personne se façonne de cette manière soi-même et, puisqu'il s'agit de poésie, elle devient elle-même poème.

Kabuta, l'homme avec « des racines en Afrique centrale en République du Congo » (2003, p. 15)³²⁴ attribue à l'autopanégryrique une valeur subversive parce qu'« il s'agit de se nommer soi-même avec des noms de force, des noms-devises, des noms-programmes qui racontent le récit remarquable de nos vies comme s'il s'agissait d'épopées, de mythe » (M'Buze 2011³²⁵). On se joue des frontières établies, on rit de

³²¹ Kabuta (2003, p. 262) distingue entre les autolouanges (textes modernes) et les autopanégryriques (textes traditionnels), qui portaient plus sur l'héroïsme.

³²² www.kasala.ugent.be/est

³²³ Atelier « Exposition de soi » – Autoportrait dans la louange (ateliermilady.skynetblogs.be/archive/2007/12/11/atelier-exposition-de-soi-autoportrait-dans-la-louange-25-m.html).

³²⁴ Kabuta se présente lui-même dans une autolouange.

³²⁵ banamboka.com/2011/02/01/le-kasala-une-tradition-orale-africaine-en-guise-de-therapie-psychologique

soi-même et on s'efforce d'être meilleur aujourd'hui que la veille dans l'art de la poésie.

Cette pratique est spirituelle lorsqu'elle renforce une inscription cosmologique de l'être dans l'univers. Elle est sociale lorsqu'elle assure l'intégration de l'individu dans la société et la reconnaissance de l'autre à travers une vision humaine et valorisante de soi et de l'autre.

Nous avons ici une conception de l'artiste poète qui cherche à « transférer les caractéristiques essentielles de l'être dans une représentation de perfection intemporelle³²⁶ », afin de transcender le caractère éphémère du soi.

4.3 Charles – la poésie face à un monde de la haine

Je montre avec le portrait de Charles que la poésie est une pratique créative de survie, une manière de maintenir un monde intérieur face à un monde de haine, de mort et de jalousie. Quant à la relation entre douleur et mise en mots, je considère que la souffrance est confiée au corps jusqu'à ce qu'une mise en parole lui donne (une) forme.

Au Rwanda, si on tient compte du contexte social et politique, quelle est cette parole qui émerge ? Qu'est-ce qu'elle nous dit sur le soi et le monde social ?

Le regard sur le passé nous permet de montrer la place qu'occupait le poète à l'époque monarchique. Cela nous apprend la signification sociale et politique de la poésie.

Chez Charles, l'écriture poétique est née de la perte douloureuse d'une grand-mère et de son impossibilité à exprimer ses émotions face à une personne qu'il soupçonne responsable de sa mort. Sa poésie, ancrée

³²⁶ « die wesentlichen Merkmale in einen Ausdruck zeitloser Vollkommenheit über(zu)führen ». Cette phrase est d'un cartel de l'exposition « Les Héros – Un nouveau regard sur l'art de l'Afrique », organisée au musée de Rietberg (Zurich) du 26 février au 3 juin 2012.

dans ce déchirement intérieur, n'en véhicule pas moins une importante critique sociale.

Comme à l'époque monarchique, la poésie est ici art social : dans ses mots, elle flatte la vie pour supporter la souffrance et la perte.

4.3.1 Poésie dynastique – Éloge et maintien du pouvoir

À l'époque monarchique, la poésie dynastique avait un rôle codifié. Selon Cyprien Rugamba (1987, p. 89), elle est née spontanément avant l'avènement de Ruganzu II Ndori, *mwami* de 1600 (+/- 18 ans) à 1624 (+/- 20 ans). Au début, elle consistait en de brèves compositions d'environ dix vers, consacrées à chaque monarque en particulier. La reine mère adoptive de Ruganzu II, Nyirarumaga, a été à l'origine d'une transformation importante. Poétesse douée, « elle groupa les gestes de plusieurs rois en un seul poème ou développa les hauts faits d'un roi dans un morceau » (Rugamba, 1987, p. 91). Sous cette forme, la composition des poètes dynastiques a été élevée à l'état de fonction. Les poètes de la cour – *abasizi/umusizi* – étaient alors organisés en une sorte de corporation, présidée par un préfet des poètes (*intebe z'abasizi*). Leurs poèmes étaient consacrés à l'exaltation des hauts faits du roi et vantaient les mérites de la maison régnante.

En même temps, les *abasizi* avaient une mission de mémorialistes, ils étaient chargés de conserver les rites sacrés et les recommandations des ancêtres. Leurs poèmes retraçaient la lignée du *mwami* pour ainsi contribuer au maintien du pouvoir.

Pour les poètes, chanter la gloire du roi était un devoir autant qu'un honneur (Rugamba 1987, p. 196). Leur statut privilégié était pourtant dépendant du bon vouloir du monarque. La situation sociale à la cour, marquée par des exaltations et des intrigues, faisait des poètes des « courtisans raffinés, préoccupés de vanter prouesses et qualités du patron et se lamenter sur leur prétendue misère » (Rugamba, 1987, p. 199). La peur de déplaire et l'insécurité inhérente à la position du poète le

poussait à la flatterie et, selon Rugamba (1987, p. 199), « l'effort de servir l'idéal monarchique [pouvait] amener le poète à déformer la réalité pour satisfaire les ambitions de son maître ».

Dans son travail de thèse, Augustin Rudacogora (2008) montre les transformations des traditions orales et écrites au Rwanda au cours du temps. Il met en lumière (p. 82) l'influence des acteurs politiques et religieux et argumente que les changements politiques sont déterminants pour les changements de l'écriture, du style, des auteurs des thèmes et aussi des rapports à la langue. Avec l'arrivée des missionnaires au Rwanda, nombre de cérémonies et de rituels précoloniaux avaient disparu, qualifiés de païens par les représentants de l'Église catholique, qui auraient appliqué une censure morale systématique. Rudacogora (2008, p. 47) indique que « l'image de la littérature comme perversion est d'ailleurs restée dans l'inconscient collectif rwandais ». « Même des années après la colonisation, il y a des thèmes qui ne peuvent pas ouvertement être écrits³²⁷ », ajoute-t-il.

Il constate alors que la libre expression n'était permise ni dans la tradition rwandaise précoloniale, le roi régnant sur tout le pays, ni dans les années suivant l'indépendance. La culture de l'opposition n'avait pas de place et même « la lecture d'un livre "suspect" pouvait constituer un délit d'atteinte à la sûreté de l'État », écrit-il (2008, p. 53).

Dans le Rwanda d'aujourd'hui, bien que la poésie se soit détachée de son lien étroit avec le pouvoir, elle semble porter encore la marque de la poésie dynastique, voire sa forme de critique sociale autour des non-dits et son langage allusif.

Avec le portrait de Charles, j'inscrirai la création poétique dans un contexte social et relationnel quotidien. Cette poésie est marquée par la peur, et si ce n'est pas celle de déplaire au *mwami*, au président ou plus

³²⁷ Il mentionne la sexualité comme un l'un de ces thèmes « colonialisés », mais il faut ajouter que d'autres auteurs (Nsabyieze 2009) décrivent la pudeur comme quelque chose de typiquement rwandais.

généralement aux autorités politiques, c'est la peur du mal dans sa forme la plus quotidienne, la haine et la jalousie.

4.3.2 Le chemin du chagrin

Il se trouva que Charles travaillait dans la maison où je logeais pendant l'été 2008. Située dans le quartier chic de Kivoyu, la maison se trouvait plus précisément entre la résidence du président Paul Kagame et celle du Premier ministre Bernard Makuza³²⁸. Comparées à celles d'autres quartiers de Kigali, les rues en étaient souvent très calmes, voire inanimées. Richard Rutagengwa, rescapé du génocide et fortement sensible à la situation politique du pays, m'a éclairé un jour lors d'une visite sur la caractéristique sociale de cet endroit. Il considérait qu'en cas de tension politique, les routes seraient bloquées des deux côtés et que nous nous retrouverions politiquement coincés.

À la fois signes extérieurs de richesse... et de peur, les murs des maisons voisines étaient hérissés de fil de fer barbelé et de tessons de bouteilles. Ces derniers représentaient la « sécurité », mais également une profonde méfiance. Peu après mon arrivée dans la maison, j'ai découvert un matin que les voisins immédiats renforçaient cette protection et je ne sus pas s'ils avaient peur de nous ou si nous devions avoir peur d'eux. Quelques semaines plus tard, un communiqué officiel exigeait que les propriétés de Kigali soient débarrassées de leurs morceaux de verre. J'exultai intérieurement à l'idée que les voisins soient obligés d'enlever leurs murs de méfiance.

La locataire principale de la maison travaillait pour l'ONU et, comme l'ONU exige de ses employés qu'ils respectent certaines mesures de sécurité, la maison était gardée et surveillée vingt-quatre heures sur vingt-quatre par des agents de sécurité.

³²⁸ Bernard Makuza a été Premier ministre du 8 mars 2000 au 7 octobre 2011.

Charles était un de ces agents. Lorsque je rentrais du centre-ville de Kigali en fin d'après-midi, il était souvent à la porte d'entrée et nous avons souvent échangé quelques mots. Parfois, je le voyais assis dans la lumière de la lampe qui dominait la porte, en train d'écrire pendant les longues heures de la nuit. Dans une de nos conversations, il mentionna sa passion pour la poésie et l'écriture de récits. Un de ses cahiers portait le titre de « *Inzira*³²⁹ *y'agahinda*³³⁰ », le chemin du chagrin.

Le chagrin que ce jeune homme exprimait dans ses écrits fut porté à son paroxysme lors du décès brutal de sa grand-mère. « Je viens de perdre ma grand-mère », m'annonça-t-il un jour en août. Touchée par cette triste nouvelle, je m'étais spontanément³³¹ assise à côté de lui sur le pavé en pente de l'entrée dans un geste de consolation.

« Hier, elle travaillait encore aux champs. Ce matin, elle est morte ! » dit-il.

La brutalité de la mort de sa grand-mère indiquait une mort par empoisonnement. Lorsque Charles parle de sa famille, son décès apparaît comme la répétition tragique d'un destin inéluctable : « La même chose est arrivée à mon père. Il est mort en juin. Ma mère est la seule personne encore en vie. Mais elle ne va pas continuer à vivre longtemps. »

Se rappelant la mort de son père, il rapporte : « Avec mon père, les douleurs ont commencé le matin, à 8 heures. À 10 heures, c'était terminé. Il crachait du sang, mais quand on faisait un examen on ne trouvait rien. »

« On dirait que le Rwanda est fort en technologie de la haine », constate-il laconiquement.

Jeune encore, Charles avait lui-même été victime d'un empoisonnement. « On a essayé de m'empoisonner », se rappelle-t-il et il ajoute

³²⁹ Le terme d'*inzira* figure également dans le code ésotérique (*inzira z'ubwira*) de Heusch (1982, p. 17). À ce sujet, voir également « Épilogue », p. 228.

³³⁰ *Agahinda* est un terme traditionnellement utilisé pour des problèmes mentaux. Voir Bolton (2001, p. 243-248).

³³¹ Je reviens sur ce geste à la fin du portrait de Charles.

amèrement : « Onze ans plus tard, je ne fais que vomir si je mange des bananes. » Ce vomissement est comme un témoin et une mémoire corporelle douloureuse du monde de haine de son enfance.

Les travaux anthropologiques réalisés par Claudine Vidal (1978, p. 17) et Christopher Taylor (1992) à propos des empoisonnements dans le Rwanda rural attribuent certains empoisonnements à la jalousie née de la richesse et du succès, voire des conflits.

Charles est né dans la région de Bugesera, à Nyamata³³². Cette région du Rwanda est tristement connue comme hostile, infectée de mouches tsé-tsé et lieu de déportation des Tutsi d'autres régions du pays (Kabagema, 2001, p. 156-179). Pour le jeune homme, la vie et les relations sociales de son lieu d'origine sont imprégnées par la jalousie. Il observe ainsi que « là-bas, si vous achetez un portable, les gens vous reprochent de ne pas en avoir acheté un pour eux également ». « Les gens à la campagne ne font qu'observer ce que font les autres », critique-il.

Longtemps attendu, Charles assume une grande responsabilité dans le bien-être et la (sur)vie de sa famille. Son père s'était marié en 1966, mais pendant 16 ans, ses parents n'ont pas eu d'enfant. L'absence de descendance pèse lourdement dans une société où l'individu n'est pas pensé en soi, mais par rapport à la continuité qu'il assure au sein d'une lignée familiale. Les rituels funéraires traditionnels reflètent l'idée que l'absence d'enfant est la mort sociale de la personne car elle met un terme à la survie transcendante de toute la famille. Nous apprenons avec Kanimba (2003, p. 32) qu'« un homme où une femme stérile n'est pas respecté par la société et [qu']à sa mort il est enterré avec un morceau de charbon de bois éteint signifiant que sa mémoire est définitivement éteinte ».

³³² Les ouvrages de Jean Hatzfeld *Dans le nu de la vie* (2000), *Une saison de machettes* (2003) et *La Stratégie des antilopes* (2007) sont situés dans ce contexte rural du Rwanda.

Lorsque Charles est venu au monde, ses parents étaient déjà relativement âgés. Ils ont souhaité que leur fils se marie très jeune, dès l'âge de 15 ans. Charles est parvenu à se soustraire à cette revendication familiale, mais il est néanmoins responsable de la famille, dans une situation de grande précarité – particulièrement après la mort de son père et celle de sa grand-mère. « Quand ma mère est malade, c'est moi qui dois m'en occuper. » « Quand mon petit frère va à l'école, c'est moi qui dois payer le *minerva*³³³. » « Quand mon père était encore là, c'est lui qui s'occupait de ça. » « Maintenant, ce n'est que moi », résume-t-il.

Son travail à l'agence de sécurité à Kigali lui fournit un revenu, mais, avant tout, lui permet d'être loin de Nyamata, le monde contaminé par la haine et la jalousie. Il voit ce choix davantage comme une tentative de *fuir* la vie rurale qu'une décision *en faveur* de quelque chose. « Je ne travaille pas ici à Kigali pour gagner de l'argent, constate-il, mais pour ne pas être là-bas. » En partageant ses rêves d'avenir, il dit : « Si Dieu veut, je vais étudier et vivre en ville. »

Devant un vécu douloureux marqué par la précarité et le regard observant, jaloux des autres, Charles fait preuve d'une philosophie de la vie qui est un chemin incertain, difficile à prévoir, non planifiable : « La vie c'est quand vous continuez là où il n'y a pas de chemin. Quand vous voulez aller à l'est, mais la vie vous oblige à aller vers l'ouest. »

Pour lui, la vie de l'individu est rythmée par un mouvement qui s'amorce dans une direction choisie avant d'échapper à tout libre arbitre.

4.3.3 Conversation au cimetière

Au Rwanda, l'enterrement est censé avoir lieu peu après le décès (Nothomb s. d., p. 5). Ainsi, les cérémonies d'inhumation pour la grand-mère de Charles se déroulaient-elles le lendemain de sa mort.

³³³ Frais d'inscription.

Charles n'osait pas demander une journée de congé à l'agence où il était embauché de peur de perdre son travail. Il quitta alors Kigali très tôt le matin pour se rendre à Nyamata. Depuis la construction d'une route macadamisée, on pouvait atteindre ce village proche de la frontière avec le Burundi en une heure et demie. Avant les travaux, le trajet entre la capitale et Nyamata, où on prévoit de construire un nouvel aéroport, prenait plus de trois heures sur une route poussiéreuse, sinueuse et garnie de nids-de-poule.

Le soir du même jour, Charles retournait à Kigali pour assurer son travail d'agent de sécurité à la maison de Kivoyu. Nous étions assis ensemble sur le petit mur le long de l'entrée et il me relatait la conversation qu'il avait eue au cimetière de Nyamata avec la personne soupçonnée de la mort de sa grand-mère.

« Les gens disent que c'est moi qui ai tué ton père, lui avait dit celle-ci. Et là, on commence à dire que c'est moi qui ai tué ta grand-mère ? Qu'est-ce que tu en penses ? »

« Il y a sept milliards de personnes qui habitent cette planète, avait répondu Charles. Est-ce que tout le monde a dit ça ? »

« Non, avait répliqué l'autre, mais les gens qui habitent ici oui. »

Charles l'avait mis au défi de préciser son propos : « Tu peux me dire le nom d'une personne qui a dit ça ? »

« Non, mais j'entends que les gens le disent. »

Charles avait alors constaté : « Si tu n'as rien fait, sois béni. Mais si les gens parlent, c'est qu'il doit y avoir une raison. La mort est une certitude pour tout le monde. C'est à ce moment-là que tu auras des comptes à rendre. »

J'ai été stupéfiée par l'audace de cette personne s'adressant à Charles au cimetière pour provoquer une discussion autour de sa responsabilité dans la mort de la grand-mère. Ne pouvant l'accuser ou affirmer sa responsabilité dans l'empoisonnement, Charles invoque une justice transcendante : « La mort est une certitude pour tout le monde. C'est à

ce moment-là que tu auras des comptes à rendre », dit-il. Il exprime ainsi une foi dans la morale et dans la justice située sur un plan religieux, abstrait.

Dans le temps, les questions de responsabilité pour empoisonnement étaient réglées par l'intermédiaire d'un guérisseur ou d'un *umupfumu* (devin). Christopher Taylor (2002) identifie dans son travail sur les conceptions de la santé et les formes de guérison au Rwanda l'usage d'une forme thérapeutique particulière pour faire face aux empoisonnements. Le guérisseur portait un regard de procureur sur les faits (malchance ou empoisonnement). Par ailleurs, « the sufferer's suspicion was oriented toward those with whom he or she had difficult social relations » (2002, p. 148). Dans ce mode accusatoire, la souffrance individuelle était orientée vers le corps social. Le thérapeute identifiait une personne ou un esprit d'ancêtre responsable de l'empoisonnement et confirmait ou infirmait ainsi clairement les soupçons.

Dans la vie de Charles, un tel tiers médiateur ou thérapeute est absent et le crime ne peut être ni nommé, ni puni. La justice sociale se déplace alors vers une justice transcendante au-delà du vivant³³⁴.

Les références à l'univers (« sept milliards de personnes qui habitent cette planète ») et au voisinage (« les gens qui habitent ici ») sont une manière de « tourner autour de la vérité ». À ce moment, le crime n'est pas nommé, mais il est présent par son absence. Le refus de l'autre personne de nommer précisément la source des informations ou des rumeurs autour du crime permet de créer un espace imaginaire où il abrite sa possible culpabilité.

Cet échange entre Charles et l'autre personne est significatif de la manière de parler dans un contexte de méfiance et de non-dits. Dans une présentation en anglais, j'ai créé l'expression d'« exploring the trustwor-

³³⁴ En référence à Richters *et al.* (2005, p. 12), nous constatons que Charles témoigne d'un déplacement du jugement traditionnel (par rapport à un monde surnaturel parallèle) à une vision chrétienne qui situe un jugement dans le monde d'après la mort.

thinness of the other » pour nommer cette façon de tourner autour du crime *dans* et *à travers* les paroles.

J'ai écouté en silence cette conversation rapportée par Charles. Comme si j'avais besoin que la « vérité cachée » soit énoncée clairement, j'ai demandé directement à Charles si cette personne avait fait du mal à sa grand-mère.

Après un silence, il a dit : « Certainement. »

« Est-ce que les gens ont été "méchants" lors de l'enterrement ? » fut alors ma question. Il m'a répondu « Non. Mais l'apparence est trompeuse », pour témoigner d'une méfiance et d'une peur profonde, la peur que la méchanceté qu'il imagine sous l'apparence devienne réalité.

Dans ce sens, Charles disait : « Parfois, on a peur de les approcher. Peur qu'ils fassent du mal encore. » Il révèle que « dans ce moment, être fort veut aussi dire ne pas se venger ».

« Il faut faire du bien à ceux qui ont fait du mal. Si tu les poursuis, tu ne fais qu'accroître la haine », dit-il. Ce jeune homme exprime ainsi sa volonté de rompre avec une relation de haine et de vengeance qui s'est perpétuée jusque-là, mais aussi la peur que le mal provoque le mal.

C'est de sa grand-mère, dont il parle avec affection, qu'il avait appris cette philosophie, ce principe de vie. Il faut dire qu'elle avait été sage-femme.

4.3.4 Écrire un poème

Après cet enterrement éprouvant et douloureux, Charles m'a parlé d'un poème qu'il allait écrire. J'imaginai qu'il l'avait conçu dans le bus, entassé parmi les voyageurs sur le chemin de retour vers Kigali³³⁵. Je « voyais » des mots qui se bousculaient dans sa tête pour dire la souffrance, la perte de sa grand-mère, la colère aussi.

³³⁵ En kinyarwanda, ces petits minibus sont d'ailleurs appelés *twegerane*. Ce terme signifie « serrons-nous l'un contre l'autre ».

Ce poème porte le titre *Après le désert, le dessert*. Le voici :

« La fleur fleurit
Les gousses defiscent
Les fruits mûrissent
Mais la chair périt
On oublie ! L'âme s'en va.
Où sont les savants
Pour aller en avant

La vie mousse comme le savon
Les jeunes et les vieilles s'en vont
Mais les gens disent "buvons"
Et mangent même des veaux

La vie vient comme
Le vent de mousson
Passe vite comme
Nage le gros poisson

La vie est courte, éphémère comme le vent de mousson

Mes yeux toujours à l'horizon

Les gens dansent, mangent
On dirait le cri des anges
Moi, la douleur aux phalanges
Tous me dérangent

Après la mort
Pas de remords
Mais après le désert
C'est le dessert »

Dans ces strophes poétiques, Charles exprime sa révolte face au repas qui suit la cérémonie d'enterrement. Alors que le partage de nourri-

ture pourrait donner lieu à une consolation symbolique et ritualisée, *Après le désert, le dessert* évoque son absence. Le poème peut être lu comme une critique de la perte de l'humanité, voire de l'incapacité de la collectivité à apporter une consolation à ses membres.

Pour le poète qui se trouve face à sa solitude et à sa souffrance, l'acte d'écrire un poème peut constituer une forme de résistance intérieure. Le neuropsychiatre et ethnologue Boris Cyrulnik (1999, p. 242), dont les parents juifs d'origine russo-polonaise ont été déportés en 1937, parle également de résilience pour dire la capacité de « réussir à vivre, à se développer en dépit de l'adversité³³⁶ ». Le poème atteste ici le déchirement entre soi et le monde et, en même temps, il offre la capacité de maintenir un monde intérieur sous la forme créative d'une mise en mots. La douleur s'exprime alors dans un langage poétique, tandis qu'à l'enterrement la maîtrise de soi est exigée. Cette dernière est ici une norme sociale mais aussi une stratégie de survie – un mode de protection – dans un contexte de haine et de méfiance.

Le philosophe Paul Audi (2005) écrit que l'opposé de mourir n'est pas vivre, mais créer. Les mots poétiques – écrits en silence – s'opposent ainsi à la mort, à la dernière instance, pour former un lieu de survie. Lorsqu'il y a un silence obligé face au criminel, une colère impossible face à un monde de haine, l'expression poétique peut en même temps devenir une forme de vengeance intérieure dans l'acte de la création.

4.3.5 Prolongation de soi en poésie

J'ai mentionné au début de ce chapitre la signification symbolique et rituelle de la poésie dynastique. Le titre du recueil des poèmes du clan

³³⁶ Au sujet de la notion de résilience au Rwanda, voir également l'étude ethnographique effectuée par Maggie Zraly et Laetitia Nyirazinyoye (2010) parmi des personnes victimes de viol lors du génocide.

des Abasinga, *Les poèmes sont le transport*³³⁷ de l'histoire du Rwanda, souligne sa dimension temporelle. Cette phrase met en évidence le fait que les poèmes « transportaient » le royaume et le Rwanda vers l'avenir. D'ailleurs, les poèmes faisant partie de la poésie dynastique sont nommés *igisigo/ibisigo*³³⁸. Ce mot dérive du verbe *gusîga* qui signifie à la fois « laisser derrière soi » et « composer un poème dynastique » (Rugamba, 1987, p. 92). Il porte ainsi la notion de temps et évoque le contexte social de sa création.

Les anthropologues Climo et Cattell (2002) montrent également l'importance pour la société des rituels et des actes performatifs en tant que « lieux » de mémoire. Allan Young (2007, p. 339) écrit ainsi : « One of the ways in which people make collective sense of the world is by connecting the present time to past through participation in myth and ritual. » Ces formes de mise en mémoire en tant qu'écriture processuelle de l'histoire contribuent à donner sens au passé et permettent de se projeter dans l'avenir pour assurer un enracinement temporel de la collectivité et ses sujets.

Nous sommes ici loin des éloges de la poésie dynastique, mais la capacité de mettre en mots poétiques le vécu douloureux peut être comprise comme la mise en forme d'une mémoire collective d'un langage riche en profondeur poétique. Cette mémoire est incorporée dans le sens qu'elle va avec une certaine manière d'être-dans-le-monde émotionnel et relationnel.

Avec Charles, ce n'est plus la collectivité qui est portée vers l'avenir, mais le poème de la douleur peut être lu comme une tentative d'une « extension temporelle du soi » dans l'acte de la création. Il est porteur de l'espoir d'*exister* (symboliquement et temporellement, ainsi que physiquement) au-delà de l'événement douloureux et de sa blessure au fond de l'être.

³³⁷ Dossier I - Fichier 1. Les poètes du clan des Abasinga
www.dominicains.ca/Nyirarumaga/Dos.I.Fic.I.doc

³³⁸ Le substantif *umusizi* lui-même dérive du même verbe.

4.3.6 Ma subjectivité : voir l'autre au-delà des hiérarchies

Le soir de l'enterrement de sa grand-mère, j'ai apporté à Charles une tasse de thé chaud avec du lait. Un peu plus tard, je rentrai chez moi en le laissant à son poste de surveillance devant la maison.

À l'inverse de la nourriture qui, dans le poème, symbolise l'absence de communion dans la souffrance, cette tasse de thé peut être vue comme un geste de consolation au-delà de nos différences. Elle constitue aussi une forme de transgression symbolique et matérielle de la limite spatiale entre l'extérieur et l'intérieur de la maison, dont l'espace est interdit aux agents de sécurité.

La séparation avait été soigneusement respectée, et le frigo des locataires, rempli de viande pour le chien, représentait bien cette démarcation scandaleuse d'avec le monde des agents de sécurité, qui ne mangeaient pas de toute la journée.

La part que j'ai prise au deuil de Charles et l'écoute dont j'ai fait preuve à son égard ont créé une proximité qui faisait fi des hiérarchies et des barrières sociales. Je me suis demandé ce qui avait rendu possible cet échange dans un espace liminal entre son monde et le mien. S'est-il confié à moi parce que je suis une femme, donc *a priori* plus sensible, ou parce que, comme étrangère, je suis neutre et moins concernée par la haine et la peur qui marquent son monde et son pays ?

Il me semble à moi qu'une raison cachée s'inscrit là au-delà de la raison (« a reason *beyond* reason »). Dans un poème que Charles a écrit à mon intention³³⁹, il évoque à quel point il a été touché par mon attitude

³³⁹ Dimanche, le 24 août 2008

À quoi êtes-vous comparable ?

À qui êtes-vous comparable ?

Je n'oublierai jamais votre compassion

Dont votre soulagement introuvable

Rien n'effacera votre générosité en moi

Et vos conseils sans oublier votre humiliation

Assise par terre pour me fortifier ?

À Jamais et à jamais

le jour de la mort de sa grand-mère. Pour moi, m'asseoir par terre à côté de lui était tout naturel, voire instinctif. Hartmann (2001, p. 7-36) écrit en effet que la confiance se situe dans un domaine préréflexif. Dans cette optique, je considère que ma proximité avec Charles reposait sur une expérience commune, une proximité qui se communiquait dans un langage corporel qui avait créé une atmosphère de confiance au-delà de la raison. De plus, alors que lui analysait comme une humiliation le fait de s'asseoir par terre à ses côtés sur le pavé de l'entrée, j'avais moi l'impression que notre relation était traversée par la « souillure » de la colonisation : comment pourrait-il s'étonner, autrement, que je me sois assise à son niveau, en l'occurrence sur le sol ?

Pour écouter l'autre, nous sommes conduits à ressentir l'écho de sa souffrance en nous-mêmes. Dans cette perspective, je considère que la compréhension et la production de savoir anthropologique s'opèrent à travers l'écho que peuvent avoir chez le chercheur des expériences qui, même si elles sont vécues différemment, se rapprochent de celles qu'il a lui-même connues.

Nul est vous êtes égale
Dieu seul sait combien!
Rire est votre don précieux
Et une façon d'encourager les faibles
À surmonter les déroutants de la vie
À qui êtes-vous comparable ?
Nier ça serait l'ignorance
Dans ma vie car vous m'avez
Remis la force, le courage
Et j'ai vu le Soleil à minuit
Avec ma considération
À Dieu! Charles.

4.4 Marcel – la poésie comme médicament

Parmi les écrits sur le génocide, le genre poétique occupe une place prépondérante³⁴⁰. Rudacogora (2008, p. 49) constate une forte tendance à la fiction et une valorisation des « ouvrages qui imitent beaucoup plus les genres traditionnels, d'où l'ascendant de la poésie sur d'autres genres (roman ou théâtre) dans tous les cadres de solennité ». Ces accents dans la manière de *dire* le génocide peuvent exprimer la quête d'une revalorisation de soi et de la collectivité à travers le recours à une « tradition » et à des valeurs traditionnelles et culturelles enracinées dans le temps pré-colonial. Les références culturelles se situent ainsi avant l'horreur du génocide, avant la destruction des valeurs rwandaises par les colonisateurs³⁴¹.

À travers le portrait de Marcel, nous situons des mises en mots poétiques liées à des formes collectives de reconstruction précises, ce qui permet de comprendre que la poésie peut « être un médicament » dans le sens d'une contribution à la guérison des blessures du passé et de celles qui s'inscrivent dans le temps présent. En tant que création verbale, elle est une manière de faire face au passé du génocide car elle retravaille les souvenirs traumatiques *dans et à travers* les mots en formant un mouvement entre le passé et le présent.

En dernière instance, la poésie permet d'exprimer la douleur en garantissant le respect de soi, en évitant le stigma du traumatisme.

4.4.1 Le stigma du traumatisme

Marcel m'avait parlé des maux de tête dont il souffrait. Je l'ai accompagné au service de consultation psychosociale du centre de Kigali.

³⁴⁰ Rudacogora (2008, p. 79) a récolté 1 578 poèmes, 708 chansons et 1 210 dissertations traitant du génocide.

³⁴¹ Je souligne ici que l'idée d'un passé précolonial harmonieux est bien sujet de controverse et que les relations sociales ont été marquées par des violences bien avant le génocide.

Après examen, nous avons été orientés vers l'hôpital neuropsychiatrique situé à Ndera, à quinze kilomètres environ de Kigali. Seul hôpital psychiatrique avant le génocide, il avait été inauguré par les Frères de la Charité en 1968. En partie détruit pendant le génocide, il a été reconstruit par le ministère de la Santé avec l'aide de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) au cours des dernières années (Munyandamutsa 2001, p. 19 et 23).

Outil de la psychiatrie moderne, qui sépare les personnes souffrant de troubles mentaux de leur environnement familial et social³⁴², l'hôpital psychiatrique a été construit à l'extérieur de Kigali, sur une hauteur.

Marcel et moi avons pris un des bus collectifs qui font la navette entre Kigali et les villages périurbains. Toutefois, faute d'être desservie par les transports en commun, la dernière partie du trajet s'effectue à pied ou à moto. Par ma présence, j'essayais de contribuer à une atmosphère de normalité.

« En temps normal, je n'aime pas y aller », me confiait Marcel. « Mais là, c'est une maladie comme une autre qui nécessite le médecin. » Malgré ce raisonnement influencé par une formation de *trauma counselling* et de sensibilisation parmi les étudiants, il avoue : « Ce n'est pas facile, on n'a pas envie de ça. » Dans son positionnement, sa réputation est accompagnée d'une tentative de normaliser le fait d'« aller à Ndera » ainsi que le traumatisme à l'origine de cette visite.

Dans la perception populaire, « aller à Ndera » signifie qu'on est fou. Chaste Uwihoreye, psychologue clinicien, disait à propos des jeunes qu'il prend en charge : « On ne peut l'envoyer à Ndera en consultation. La réaction ne peut être que : “Moi ! Aller consulter à Ndera ! Je suis fou ? Non, non, je ne suis pas fou³⁴³ !” »

³⁴² Nous apprenons avec Foucault (2001, p. 196) qu'en Europe « l'histoire de la folie est une histoire d'exclusion dans un monde dominé par la science et une philosophie rationaliste ».

³⁴³ Entretien du 2 mai 2007.

Le traumatisme est considéré comme « quelque chose de honteux au Rwanda », ajoute Uwihoreye, et nous apprenons avec Simon Nsabiyeze (2009, p. 10) que « dans le langage populaire, “trauma” tend à qualifier toute souffrance psychique ou tout déséquilibre relationnel ». Dans ce contexte de stigmatisation, la peur que les « autres se moquent » complique une consultation des professionnels de santé. Richters *et al.* (2005, p. 216) citent Béatrice, un médecin qui résume la problématique ainsi : « The scale and various dimensions of the trauma problem are grossly underestimated in this country. Many people believe that trauma is like malaria. People come to me for treatment a few times, and that is it. An additional reason for this lack of compliance is the transport costs people cannot afford. » En outre, selon des psychologues rwandais (Munyandamutsa, Chaste Uwihoreye, Simon Nsabiyeze 2009), nombre de personnes sujettes à des souffrances psychotraumatiques ne sont pas conscientes de la nature de celles-ci.

La stigmatisation de la maladie mentale, voire du traumatisme, est influencée par une conception socioculturelle de la souffrance psychologique qui assimile celle-ci à une faute morale. Traditionnellement, la souffrance psychologique est pensée comme une réaction à une transgression d'un tabou social ou d'interdiction (Munyandamutsa 2001, Dufatanye 2001). La guérison se faisait par une réintégration sociale de la personne souffrante. Elle s'opérait à travers une localisation de la cause de la souffrance chez un tiers (ancêtre, esprit ou ennemi) grâce à l'intervention d'un médecin traditionnel. Edmond Dufatanye précise que la guérison pouvait impliquer toute la famille ou parfois même le village. Elle favorisait la circulation symbolique et renforçait la cohésion sociale et familiale. L'auteur (2001, p. 22) précise en outre que « la maladie mentale témoigne de l'alliance avec les esprits de la continuité des lignées et des groupes. Le malade mental est détenteur d'un message de prestige ». En Europe, ce n'est qu'avec l'internement que la folie traverse une période de silence, d'exclusion, en perdant, comme le décrit

Michel Foucault (2001, p. 197), une fonction de manifestation semblable, un pouvoir de révélation qu'elle avait à l'époque de Shakespeare et de Cervantès, comme par exemple avec le personnage de Lady Macbeth, qui commence à dire la vérité quand elle devient folle.

Au Rwanda, le guérisseur utilisait des instruments naturels (plantes, racines, pierres), mais surtout la parole, « vecteur de la vertu soignante » (Munyandamutsa 2001, p. 17). Le psychiatre rwandais précise qu'« il n'y a pas de médicament sans parole. La parole qui véhicule l'art de guérir est reçue des ancêtres et doit être reconnue par la communauté dans laquelle le guérisseur est appelé à servir ». La parole déploie alors sa force de guérison lorsque son lien avec le passé est reconnu pour qu'elle puisse être prononcée avec autorité.

L'absence du tiers médiateur que représente le guérisseur peut provoquer un vide dans la négociation sociale et morale autour des tabous et des interdits, voire dans la prise en charge sociale de la souffrance mentale et psychologique. Par contre, l'interprétation à travers le prisme des ancêtres malveillants et des esprits est récurrente. Face à sa souffrance, à laquelle les médecins n'apportent ni explications satisfaisantes ni guérison, David Ruberwa Nzeyimana, rescapé du génocide et étudiant, témoigne de ce fait en disant que « les Rwandais souffrants se demandent s'ils sont attaqués par des démons³⁴⁴ ». Dans leur travail sur le concept de *ihahamuka*, Athanase Hagengimana et Devon Hinton (2009, p. 209) discutent « le cas d'un jeune homme hutu » qui attribue des peurs et des phénomènes d'essoufflement à des ancêtres furieux : « André attributed the episodes to a malevolent spirit strangling him and sending into his mind frightening images, he thought the spirit was either that of a deceased relative seeking vengeance or one sent by a sorcerer hired by an enemy. »

³⁴⁴ Conversation personnelle.

Au-delà du dispositif de croyance traditionnelle, les morts atroces du génocide et l'impossibilité d'enterrer des membres de la famille peuvent renforcer la peur associée aux esprits (*abazimu*).

4.4.2 Le social troublant

À Ndera, en attendant d'être convoqué par les psychiatres, nous étions assis dans un long couloir où l'on avait placé quelques bancs contre les murs de béton nus. Marcel m'a alors dit : « Je suis traumatisé comme tant d'autres et j'en suis conscient. »

Il utilisait un langage poétique pour dire sa souffrance : « Je suis fâché dans mon cœur », et il précisait que « c'est un chargement [un poids] de mes pensées qui sont au fond de moi-même ».

Les jours précédents, il avait assisté à des séances de *gacaca*, en particulier au procès de l'assassin de ses sœurs et de son père. Il était alors douloureusement bouleversé. Les maux de tête dont il souffrait sont sans équivoque. Le génocidaire avait été jugé responsable pour la mort de son père et condamné à sept ans de prison. Mais il était absent lors de la séance où devait se juger le meurtre des sœurs de Marcel, et c'est le frère du coupable qui était venu témoigner en sa faveur.

« Il a dit des mots qui m'ont choqué », dit Marcel. Et en délivrant lui-même une analyse sociopsychologique de sa souffrance, le jeune homme conclut : « Mes maux de tête viennent de ça. »

Lors d'une autre séance de *gacaca*, l'assassin de son père et de ses sœurs était présent. Marcel s'était organisé pour y aller avec des amis, afin de pouvoir interroger les membres du jury, de mettre en évidence d'éventuelles lacunes dans la procédure, une possible mauvaise volonté et toute tentative de se défilier de la part du responsable. « Nous nous sommes placés un peu à l'écart dans le public, pour éviter des mots méchants et pour pouvoir poser des questions au jury » : c'est ainsi qu'il explique la stratégie qu'ils ont tenté d'appliquer lors de la séance, qui

avait lieu dans son lieu d'origine. Et il rapportait les échanges entre les membres du jury et les jeunes qui l'avaient accompagné.

« Je souhaite poser une question », avait dit un des jeunes et il interpellait les juges *inyangomugayo* en constatant d'un ton sans réplique : « Il y a une personne qui pose des questions, une autre qui prend des notes », pour enchaîner avec une question provocante, mais posée sur un ton calme et assuré : « Qui est alors le président du jury et qui est le secrétaire ? » La réponse avait été : « Moi, je suis le président et aussi le secrétaire. »

En rapportant ces échanges, Marcel « mettait en scène » la séance de *gacaca* en faisant un mouvement de la main, mimant un lecteur tournant les pages du code de *gacaca*³⁴⁵. Le jeune avait alors étalé sa connaissance des lois régissant les *gacaca* devant les *inyangamugayo*. « Tel ou tel article précise, avait-il déclaré, qu'il doit y avoir une personne qui est le président, une autre le secrétaire. Ça ne peut pas être la même personne qui pose des questions, qui répond et qui prend des notes³⁴⁶. »

Au sujet de cette « intervention contestataire » de ses amis, Marcel conclut qu'avec toutes ces questions le monsieur avait été perturbé, « il avait oublié de demander des excuses pour (avoir tué) les deux filles » et cela lui avait valu d'être renvoyé en prison. Marcel se rappelle que les *inyangamugayo* avaient quitté la salle pour ne revenir avec une décision que trois heures plus tard. L'homme avait été condamné à vingt-cinq ans de prison. Lors du verdict, « il avait commencé à trembler. C'est comme

³⁴⁵ La loi organique n°40/2000 du 26/01/2001 « portant création des Juridictions Gacaca et organisation des poursuites et des infractions constitutives du crime de génocide ou de crime contre l'humanité commis entre le 1^{er} octobre 1990 et le 31 décembre 1994 », modifié et complété par les lois organiques n° 33/2001 du 22/06/2001, n°16/2004 du 19/06/2004, n° 28/2006 du 27/06/2006 et n° 13/2008 du 19/05/2008.

³⁴⁶ L'article 11 de la loi organique n°16/2004 du 19/6/2004 précise que : « Les membres du Siège de la Juridiction Gacaca choisissent parmi eux et à la majorité absolue, le Comité de Coordination composé d'un Président, d'un premier Vice-Président, d'un deuxième Vice-Président et de deux Secrétaires et sachant tous bien lire et écrire le Kinyarwanda ». (*Journal Officiel de la République du Rwanda*, n° spécial du 19 juin 2004.)

si le ciel lui était tombé sur la tête », se rappelle Marcel à propos de la réaction de l'assassin.

Souvent, Marcel s'était trouvé seul avec son petit frère, sa sœur survivante et sa mère lors des séances de *gacaca*. La présence de ses amis lors de cette séance-là lui avait apporté un soutien moral et avait permis d'obtenir de la justice un verdict au moins partiellement « satisfaisant » quant aux crimes contre les membres de sa famille.

Mais la détermination à « se défendre » – à « revendiquer que justice soit rendue » à travers une mise à nue des logiques discursives (qui opèrent à la décharge des génocidaires) – n'a pas suffi à affaiblir la force destructive des mots méchants, voire des effets traumatisants de la *gacaca*. On voit avec l'exemple de Marcel que l'intelligence des jeunes, leur sensibilité aux logiques discursives et leur connaissance ou leur compréhension des lacunes des procédures de *gacaca* ne suffisent pas toujours face aux génocidaires, à leurs crimes abominables ou au fait que certains *inyangamugayo* ne sont pas à la hauteur de la responsabilité et de la confiance qui leur sont accordées.

Certes, obtenir la certitude de la mort de proches peut aider à en faire le deuil. Mais quand les auteurs du génocide se moquent du besoin de vérité des rescapés ou prononcent des mots durs – « méchants » – la souffrance s'en trouve aggravée. Comme beaucoup de jeunes, Marcel garde ainsi un goût amer des procès et de la justice de *gacaca*, estimant que les frais de déplacement et d'achat de cadeaux pour la famille encore en vie « n'en valent pas la peine », affirmant sa déception devant le système de justice.

À la souffrance qui naît du passé et des « mots méchants » des génocidaires s'ajoute la peur d'être tué aujourd'hui. « Je parle trop là-bas », disait Marcel et ce trop peut être compris comme un trop de mots sur les crimes du passé, un trop de vérité par rapport à ce que la communauté

est capable de digérer³⁴⁷. « Je ne passe pas de nuit là-bas. Quand ils [les génocidaires] te voient, ils peuvent se préparer à te tuer. Je ne peux pas rester là-bas, parce que je parle », disait-il pour partager sa peur.

4.4.3 Mouvement dans et à travers un langage poétique

Dans la chambre d'examen à Ndera, on a placé des électrodes sur la tête de Marcel pour faire un électroencéphalogramme. Cet examen ne pouvait qu'accentuer un sentiment de « vulnérabilité », bien que les psychiatres lui en aient expliqué la dimension technique, médicale. Autrement dit, la maîtrise et la compréhension de la technique ne peuvent empêcher les manifestations physiques d'un malaise.

De retour sur le banc dans le couloir gris, nous continuons notre conversation sur la poésie. En écoutant quelques voix délirantes des patients de l'hôpital psychiatrique, Marcel dit ainsi : « Mes poèmes forment un cercle [circulent³⁴⁸] autour de ce que j'ai vécu pendant le génocide », et il lance la tête en arrière de côté. « Je commence toujours par le passé. Ce sont toujours les mêmes mots qui reviennent et j'ajoute quelque chose par rapport à aujourd'hui. » Le passé est alors cette référence omniprésente pour se penser soi-même et pour se penser dans le temps actuel. En même temps, Marcel décrit l'acte de création en tant que mouvement dans le temps qui devient possible dans les mots de la poésie – pour relier le passé douloureux au temps présent. Pour éviter que la colère, la souffrance le rongent de l'intérieur, il écrit des poèmes et crée ainsi une vision esthétique de lui-même, différente de l'image renvoyée à travers le prisme du traumatisme.

Après les heures passées entre les murs de Ndera, nous étions tous les deux soulagés de reprendre le chemin vers la route principale, qui

³⁴⁷ Michael Ignatieff (1997, p. 170) s'interroge également sur le degré de vérité qu'une société peut supporter. «How much truth our own societies can stand? » demande-il dans *The Nightmare from Which We Are Trying to Awake*.

³⁴⁸ J'utilise le mot *circuler* dans le sens où il est utilisé par Michel Foucault (2001, p. 457) lorsqu'il parle de *langage circulant*.

nous ramènerait à Kigali. Nous riions et c'était bien de pouvoir rire – rire de la peur, rire pour chasser la peur.

4.4.4 Poésie en parole et en musique

Le poème de Marcel *Rwanda Ngobyi Iduhetse* (Rwanda notre berceau) est un éloge au Rwanda, à toute la nation et aux valeurs de noblesse et de bravoure. La mise en mots est comprise comme un acte qui contribue à sortir le Rwanda de l'époque de la destruction, de la violence qui a ravagé le pays afin de le reconstruire à travers une glorification de sa grandeur.

Rwanda ngobyi iduhetse

*Nibutse uko uteze
Nibuka uko utinze
Gukwiye impfura tuzi
None ndashatse ngo nerure
5 Mvuge intego utunze.*

*Kuko nayitotoyeho byinshi
Nasanze uri ikirezi
Uzira ikizizi imutima
Utuwe no gutura buntu
10 Bumwe butanzwi ho ububi.*

*Buzwi ho kw'itanga kuziga
Buzwiho ubutwari budatezuka
Bwuje uburanga n'imico byiza
Aho umwana yisanga
15 Umukecuru akagusanga asusurutse.*

*Umusaza akizihira ubuvuvi
Agatamba ineza atiziga
None inabi yarateye uratemba
Aho utoreye mitende amajune
aragusaga
20 Urajibita uhora mu rujijo.*

*None ndaje ngo nkujandure
Muri uru rwijiji rw'ijuru rijunditse
byinshi*

Rwanda, notre berceau³⁵¹

Je me remémore ton relief
Je me souviens de ta sagesse
Qui mérites les nobles que nous connaissons
Ainsi je désire m'exprimer
Afin de dire tes éloges.

Parce que j'en ai beaucoup appris
Tu es une perle resplendissante
Ton cœur n'a point de tache
Tes terres sont pleines d'humanité
Une humanité innocente

Tu es connu pour ton sacrifice
Tu es connu pour ta bravoure intrépide/ton
héroïsme
Pour ta beauté et la bonté du cœur
Où chaque enfant se sent chez soi
Les vieilles sont fières de leur nation³⁵²

Les vieillards se réjouissent d'être au sein de
leur grande famille
Et ils se lâchent en dansant
Le mal est venu, tu es tombé si bas
Même si tu t'es relevé, tu souffres du mal de
ton passé
Toutes tes pensées mènent à la confusion

³⁵¹ Je remercie Dady de Maximo Mwicira Mitali et Emmanuel Hafashimana d'avoir contribué au texte du poème en français.

³⁵² Littéralement : Une vieille a chaud au cœur.

*Bituma tutajamburana ngo tujore
ibitujejeza,
Ahubwo bikadutanya tugatura
amahari*
25 *Amatongo yaraganje abatuwe
baratembye.*

*Ndaje nkumare irungu dutambe ineza
Duce ingando urugamba urarusoje
Maze nkuririmbe nganji ya
Gihanga
Waguhanze mbyeyi yesa imihigo*
30 *Mu ruhando rw'amahanga
amagana.*

*Ndaje mpanike cyane neruye
Nterure inganzo nkomorai
wawe
Ngorere ijwi nitse mu gituza
Dore ko ntampaka ngishwa*
35 *Iyo nkuririmba ndirikiza neruye.*

*Cyurirwa amashyo mbyeyi
Tugabane amagana nkurabukire
Ucyuye impenda³⁴⁹ mubagutemba
Maze ngushimire inkuyo*
40 *Ngukurire inyovi.*

*Rwesa mihigo ruragari uduhetse,
Gahorane Imana y'i Rwanda,
Yo yaguhanganye uruhanga ruhwitse,
Ihore iteka agusagasiye,*
45 *Wizihire imivanda.*

*Imigabo n'imigambi byawe,
Nibigare bingane n'ingoro³⁵⁰ ngari,
Uhorane insengo z'abagushagaye,
Bizihye ibirori by'inkera uhorana,*
50 *Ritandukane twumva inkeramihigo.*

*Tugutezeho byinshi by'umurage
Tugutezeho ubutwari tukurahire,
Tuguteze ho ingoga ituramira;
Nganji igabi ituze horana ibyiza,*
55 *Byara intwari tukuri inyuma.*

Maintenant, je viens pour te rendre
la lumière
Sous un ciel gris qui cache beaucoup
de choses
Un ciel qui nous empêche de nous soutenir
Ce qui nous pousse à nous déchirer
Nos maisons sont devenues des cimetières

Je viens te réchauffer le coeur au rythme de
la bonté
Fini la détresse, tu as fait un bon combat
Je veux te chanter des éloges, noble créature,
fils de Gihanga
Tu es connu de tes conquêtes
parmi les nations

Je viens te chanter à haute voix
Des chansons que j'hérite de toi
Je te chante à fond des poumons
Et personne ne va m'arrêter
Quand je te chante, je te chante
sans réticence

Qu'on t'offre plusieurs vaches,
à toi terre-mère
Savourons ensemble la plénitude
de ton bétail
Je te louerais de tes précieux troupeaux
et te remerciais pour tes dons.

Patrie déterminée à nous porter
vers le meilleur,
Sois toujours avec ton dieu
Qui t'a embelli en te créant
Qu'il te garde à tout jamais
Pour que tu sois heureux avec tes enfants.

Que tes projets et tes ambitions
Croissent comme un immense palais royal
Que ton peuple te chante des louages/éloges
En célébrant tes performances jusqu'au lever
du jour

Nous attendons beaucoup de ton héritage
Nous attendons ta bravoure pour la chanter
Nous espérons que ton bouclier nous protège
Que ta beauté sublime vainc et qu'elle soit
bénite
Que tu mettes au monde des héros,
nous te suivons.

³⁴⁹ Impenda signifie « milliers de vache ».

³⁵⁰ Ingoro signifie « palais royal ».

Rwanda ngobyi iduhetse aborde dans un premier temps le Rwanda avant le génocide. Le poète utilise les figures de l'enfant, de la veille femme et d'un vieillard pour ainsi évoquer l'avenir et le fondement culturel et social de la société. Avec « le mal est venu », le poème évoque le génocide et ses effets destructifs, notamment des liens sociaux déchirés et des pensées en confusion. À cette mère-nation, Marcel apporte de l'encouragement en lui rendant des éloges, en disant sa beauté pour ainsi devenir un poète-guerriseur.

Dans ce poème de Marcel, le chant rejoint la parole. Ces deux modalités d'expression se réfèrent à la tradition de la cour royale d'Abasinga³⁵³ où les créations poétiques se trouvaient souvent complétées par des *imbyino* (chansons) et des *indirimbo* (chants). Les paroles *accrachendos* des danseurs d'*intore* faisaient partie de cet univers sonore. Dans ce sens, l'article *Paroles de la nuit sauvage* (1996) qui porte sur les chants de cour à l'*inanga* et sur des chants populaires au Rwanda exprime cette proximité entre parole/verbe et son/musique : « *Au commencement était le verbe... suivi de près par un tambour et quelques versions primitives de la guitare*³⁵⁴. »

Dans mon interrogation sur les formes permettant de faire face au passé traumatique, je suggère que les chants en honneur de la nation et l'éloge des valeurs typiquement rwandaises peuvent contribuer à « transformer » un univers sonore constitué par les sons du génocide, de la mort et des massacres. À ce sujet, André Sibomana (1999, p. 50) évoque les souvenirs sonores, mémoire sensuelle ou corporelle qui tourmente les personnes en souffrance psychosomatiques : « But the fact is that most of the massacres were carried out using more basic weapons: machetes, knives, axes, hoes, hammers, spears, bludgeons, or clubs

³⁵³ Le clan royal des Abasinga était en quelque sorte le fer de lance de la poésie. Elle a ainsi prise une place d'honneur dans l'échelle des valeurs culturelles du Rwanda.

³⁵⁴ L. Reed, *Paroles de la nuit sauvage*, Paris, 10/18, 1996, cité par Van Acker et Vanden Abeele. La cithare utilisée au Rwanda est appelé *inanga*.

studded with nails (known as *ntampongano* or “without pity”). I don’t need to dwell on the horror of these deaths, the frightful noise of skulls being smashed in, the sound of bodies falling on top of each other. Every Rwandan still has these sounds etched in their memory, and will for a long time: the screams of people being killed, the groans of the dying and, perhaps worst of all, the unbearable silence of death which still hangs over the mass graves³⁵⁵. »

La musique classique diffusée à la radio après l’assassinat du président Juvénal Habyarimana fait partie de la mémoire sonore du génocide. La pièce de théâtre *Hate Radio* du réalisateur suisse Milo Rau nous rappelle que la musique devient mortelle lorsqu’elle porte le message génocidaire et l’appel aux meurtres. « Tod durch Musik » (La mort par la musique) : voilà comment Elizabeth Wellerhaus (2011) a intitulé son article sur la pièce. Celle-ci traite de la Radio-Télévision Libre des Mille Collines (RTL) sous la forme d’un *reenactment*³⁵⁶. Elle a été jouée à Kigali aussi bien que dans plusieurs villes de Suisse et dans toute l’Europe. Milo Rau rapporte que les visiteurs, même les personnes concernées au Rwanda, se laissaient emporter par la musique : « Die rwandischen Intellektuellen, die sich seit fünfzehn Jahren mit dem Genozid beschäftigen », raconte Rau, « wippten bei den Aufführungen in Kigali auf einmal zu den Liedern mit, die sie nie wieder hören wollten. » (Wellerhaus, *op.cit.*, p. 50.)

Ses observations montrent bien que la musique transporte les émotions et que son contenu influence la direction des pensées et des actes des êtres humains. Elle porte ainsi l’individu et la collectivité vers le mal, ou vers le bien quand elle stimule des pensées et des actions constructives.

³⁵⁵ Cité par Hagemimana et Hinton 2009.

³⁵⁶ Hate Radio, Reenactment einer Sendung des Völkermordradios RTL. Pressemappe, http://international-institute.de/wp-content/uploads/2011/09/Pressemappe_HateRadio.pdf

Avec le poème de Marcel, je suggère que, lorsque la création poétique rejoint la musique, les émotions et la parole s'unissent en contribuant à la reconstruction d'une unité harmonieuse.

ÉPILOGUE

Comment vivre *après* et *avec* le génocide perpétré contre les Tutsi au Rwanda ? Telle a été la question qui a donné lieu à ce voyage vers le pays des mille collines.

Compte tenu de l'atrocité des violences du génocide et de l'omniprésence surréelle de la mort pendant les jours du carnage, survivre au génocide exige tout d'abord de vivre *avec*... la souffrance, les morts, les pertes, c'est-à-dire les souvenirs traumatiques du génocide.

Nous avons identifié des chemins de dépassement de cette souffrance cruelle en tant que processus de reconstruction. Ces processus de mise en mémoire et d'oubli du passé génocidaire sont constitués par un mouvement permanent entre un monde intérieur et le monde social de la société post-génocidaire, dont font partie les processus de reconstruction collective.

En kinyarwanda, le terme de chemin est traduit par *inzira*. La signification de cette métaphore se déploie dans des dimensions mémorielle, symbolique et rituelle, ainsi que temporelle. Avec *inzira y'umugaraba* (le chemin du calvaire) la notion de chemin est appliquée dans le contexte des cérémonies de commémoration, par exemple dans la marche entre Rubengera et Kibuye. Cette marche commémorative rappelle le chemin des Tutsi vers la mort en 1994, leur massacre en cours de route ou dans le stade de Gatwaro à Kibuye, village au bord du lac Kivu à l'ouest du Rwanda. À travers cette marche, la peur du passé est revécue,

mais, en même temps, les souvenirs douloureux des survivants sont inscrits – symboliquement et corporellement, spatialement – dans le temps actuel.

Appartenant à un corpus des poèmes du temps monarchique, *inzira ya muntu* (Le chemin de l'homme³⁵⁷), évoque le chemin en termes de chemin de vie. Le poème décrit « la vie humaine comme une ligne de cercle qui avance en retournant vers son lieu de départ ou comme un serpent qui se mord la queue³⁵⁸ ». Il exprime que « la vie humaine d'ici-bas n'est pas, heureusement, la fin ultime de l'être humain. Le poème entrevoit la fin de ce chemin dans la maison du Père des hommes vers laquelle chacun marche à tâtons » (*op. cit.*, p. 308). Dans un Rwanda fortement christianisé, l'*inzira y'umutu*, avec une double référence biblique et un savoir religieux plus ancien, évoque le chemin en tant que symbole de la vie de la naissance à la mort. Dans ce sens, la mise en lien mémoriel des souvenirs de la mort atroce et des souffrances des victimes du génocide avec l'*inzira y'umusaraba* (la marche du calvaire) d'aujourd'hui peut contribuer à réinscrire les morts victimes d'assassinats barbares dans le cercle de la vie et de la mort.

En remontant encore plus loin dans le temps de la dynastie rwandaise Nyinginya, on trouve le terme *inzira*, dont la signification est fortement liée à la transmission du savoir à la cour royale. *Inzira z'ubwira* (de Heusch 1982, p. 17) désigne le texte du code ésotérique. Selon Cyprien Rugamba (1987, p. 30), il s'agit d'un « ensemble de textes, divisés en chants, déterminant le cérémonial lors de certains événements touchant le pays ou la monarchie ». *Inzira* est alors traduit par voies³⁵⁹, en tant que directions ou instructions ritualisées, et aussi en tant que savoir qui porte le pouvoir vers l'avenir.

J'ai également rencontré le terme de chemin dans le Rwanda d'aujourd'hui, dans le titre des écrits narratifs et poétiques de Charles,

³⁵⁷ Voir l'annexe.

³⁵⁸ Abasinga – abasangwabutaka. Cahier 21 = Nyirarumaga, (s. d.), p. 309-321.

³⁵⁹ En kinyarwanda, la classe *in-in* a la même forme au singulier et au pluriel.

jeune homme rwandais, sous la forme d'*inzira y'agahinda*, le chemin du chagrin. En référence au code ésotérique, nous pouvons penser à des réflexions autour du chagrin exprimant une orientation incertaine ; Charles exprime ainsi sa philosophie de la vie en disant : « La vie, c'est quand vous continuez là où il n'y a pas de chemin. Quand vous voulez aller à l'est, mais que la vie vous oblige à aller vers l'ouest ».

5.1 Être-dans-le-monde en souffrance et au-delà

J'ai explicité l'être-dans-le-monde des survivants au Rwanda à travers les notions de temporalité, de contextualité et de relationnalité pour montrer de quelle manière le passé traumatique se manifeste par rapport à la perception du temps et au rapport à l'autre ainsi qu'à travers les figures discursives d'une parole contextualisée. Cette approche nous a permis de comprendre les manifestations de la souffrance dans les dimensions ontologiques de l'être.

5.1.1 Temporalité

Avec la notion de temporalité, j'ai considéré le rapport de l'individu au temps. Après les atrocités du génocide, pour les rescapés le temps du passé est cruellement présent dans le temps d'aujourd'hui. Le traumatisme consiste en une désorientation temporelle dont la guérison implique une reconstruction de la stabilité intérieure par rapport à l'inscription du soi dans le temps. J'ai souligné qu'une projection dans l'avenir trouve ses contours dans l'horizon des actions de la personne et dans sa capacité à s'imaginer autrement. Le contexte de précarité et d'instabilité socio-économique freine ce processus.

Au Rwanda, où la perception du temps individuel est socioculturellement lié à la perception du temps collectif, la rupture de la continuité familiale par la disparition des membres de la famille provoque un douloureux déracinement temporel.

5.1.2 Contextualité

La notion de contextualité aborde le rapport de l'individu au contexte de vie. La colline – métaphore du lieu d'habitation et entité spatiale – figure en tant que douloureux stimulus relationnel et topographique qui agit sur les contours de la mise en mémoire et de l'oubli. La vie se joue dans un contexte restreint où la parole sur le passé dérange des alliances basées sur le silence et le refus de reconnaître la responsabilité des crimes commis pendant le génocide.

Les souvenirs des étudiants survivants du génocide qui vivent à Kigali les lient à leurs lieux d'origine malgré la distance physique qui les en sépare, et le retour sur les lieux est souvent vécu comme un rappel douloureux des violences subies et vues, ainsi que de l'absence des disparus.

5.1.3 Relationnalité

Avec la notion de relationnalité, j'ai abordé le rapport entre soi et l'autre. Les portraits ont donné à comprendre la forte présence de la peur – peur mémorisée du passé et peur face à des menaces de la vie d'aujourd'hui. Les relations sociales sont ainsi marquées par une grande méfiance et cette peur destructive. Dans le tissu social, le soi se crée et se recrée à travers des interactions permanentes. Les attachements relationnels et émotionnels des habitants se jouent dans le registre destructif aussi bien qu'ils peuvent prendre une forme constructive. Mathias dit que le Rwanda a besoin de l'exercice du bien, entendant par là que le bien se recrée dans les mots et gestes de la vie quotidienne, porté par des hommes et femmes visionnaires, modèles de conduite.

La tendance à se comparer est génératrice de jalousie et de surveillance mutuelle. Lorsque les liens de réciprocité et de solidarité dans le Rwanda d'aujourd'hui échouent à soutenir certains membres de la société-

té, le sentiment d'être abandonné du monde, cruellement présent dans le passé, est réactivé.

Un rapport autoritaire entre hommes politiques et jeunes rwandais peut favoriser un alignement avec les grands thèmes d'une nation autour de la politique d'unité nationale et de réconciliation mais il peut en même temps empêcher que des jeunes s'engagent d'une manière autonome, et en se construisant en tant que sujet, au sein de la nation.

En m'appuyant sur les réflexions de Judith Butler (2004), j'ai argumenté que c'est tout particulièrement au moment de la mort et des pertes – lors des processus de deuil – que l'individu se rend compte de quelle manière il est constitué par les liens sociaux. Avec le génocide, c'est entre autres les relations sociales entre victimes et bourreaux qui sont constitutives de l'être dans le monde de la victime. D'une manière destructive et fortement douloureuse, ces relations forment le monde relationnel et émotionnel de la personne en souffrance et son rapport au monde.

5.1.4 Parole de la destruction

L'analyse de la parole autour du vécu traumatique est révélatrice des processus de mise en mémoire et d'oubli – individuel et collectif. Ces formes de mise en mots témoignent de la destruction commise au niveau de l'individu et de toute la société.

Analysant les témoignages des femmes, Fiona Ross (2001) montre pour l'Afrique du Sud que, devant la Commission de vérité et de réconciliation (CVR), les femmes parlent plus de la violence contre leur mari ou leurs enfants que de la violence qu'elles-mêmes ont subi dans leur propre corps. Cela peut être compris comme une impossibilité à décrire et dire les blessures vécues dans son propre corps lorsque le « je » ramène le regard sur soi-même, trop douloureusement peut-être car ce regard renvoie l'être en souffrance vers les abîmes de la douleur ressentie en tant que victime, à cet état de quasi-non-existence. Il se peut éga-

lement que ces façons de parler de l'autre – des siens – ou de la collectivité en se faisant passer soi-même à l'arrière-plan témoignent d'un rôle maternel (pour les femmes) ou d'une forte sensibilité sociale (pour les hommes comme pour les femmes).

Lors des cérémonies autour du feu, activités commémoratives organisées par les membres de l'Association des étudiants et élèves rescapés du génocide (AERG) en collaboration avec les autorités étatiques et associatives, j'ai identifié une parole qui « honore » les membres de la famille massacrée lorsqu'elle est prononcée par des rescapés. Elle rappelle les souvenirs constitutifs du processus de reconstruction de ces derniers. Autour du feu, il y a une parole ritualisée sous forme de récitatif qui circule entre le « je » d'aujourd'hui (dans la forme du « je me souviens ») et le passé traumatique de soi et de l'autre.

Sur la colline de Nyamagumba, j'ai identifié des formes discursives de l'évocation du passé génocidaire qui intègrent des expériences des autres membres de la famille ou des voisins sous forme de discours direct ou en évoquant leur point de vue d'acteurs, bien qu'il ne s'agisse pas toujours de témoignages de première main. Ce processus de complémentation du vécu individuel sous forme de récitation de discours directs peut être compris comme symptôme de la destruction traumatique ou exprimer une tentative de « confirmer » sa propre vérité grâce aux récits de tiers³⁶⁰. Plus profondément, il semble témoigner d'une tentative de se réinsérer dans la collectivité et contribue à la construction de mémoires familiale et collective.

Quant aux récits des génocidaires, ils s'alignent souvent sur les discours officiels afin d'éviter de dire et de reconnaître leur propre participation et leur propre responsabilité dans les crimes du génocide. J'ai ainsi identifié la figure discursive de l'observant des crimes sans participation directe.

³⁶⁰ Voir également Osborne 2003, p. 1129.

Dans un contexte de méfiance et de peur de la mort et des crimes dans la vie quotidienne contemporaine, j'ai rencontré une parole qui cherche à « sonder le cœur de l'autre », c'est-à-dire une parole qui aborde la sincérité de l'autre ou la vérité de la personne en face. Dans un milieu rural de cohabitation, j'ai nommé « exploring the trustworthiness of the other » des formes discursives qui circulent autour des crimes. La responsabilité criminelle est ainsi abordée sans la nommer. Grâce à ce langage, des auteurs de violence évoquent d'autres personnes du monde social pour cacher leur propre responsabilité.

Si des approches psychanalytiques sur traumatisme suggèrent que le vécu traumatique crée les limites de ce qui est dit, nous pouvons constater avec l'exemple du Rwanda que la forme et le contenu de la parole sont fortement influencés par ce que l'autre en face accepte d'entendre (sa disponibilité d'écoute) et par ce qui est dicible socialement et politiquement.

5.1.5 Histoire partagée

Parler de « situation de cohabitation » après des violences atroces veut dire que celui-ci qui a tué, qui a massacré des hommes, des femmes, des enfants, voire son propre enfant, sa propre femme, des membres de sa propre famille, continue à vivre dans la même société que les rescapés des crimes auxquels il a participé. Les rencontres sont quotidiennes. « On n'a pas le choix », répondent souvent des Rwandais face à l'interrogation étonnée « Comment parvenez-vous à vivre dans la même société ? » Sous la contrainte de cette cohabitation, les sociétés marquées par des violences extrêmes trouvent des manières de vivre avec (*coping with*) la destruction des relations sociales, la méfiance et la peur perpétuelles.

À propos de l'Inde, traversée par des violences interethniques, Deepak Mehta et Roma Chatterji (2001, p. 201-250) s'attachent dans leurs écrits au processus de guérison communautaire (*community hea-*

ling) : « Healing [is] the ability to unite sufficiently closely to allow everyday commerce between peoples to resume after violence has cut ties and broken relationships. » (Das et Kleinman, 2001, p. 19.) La mise en place de relations économiques contribue ainsi à reconstruire ce que Veena Das et Arthur Kleinman (2001, p. 3) ont appelé « the project of re-creating “normality” ». Une guérison se manifeste alors à travers des formes de coopération suffisantes pour envisager une reprise des activités quotidiennes. Mehta et Chatterji (*op. cit.*, p. 19) argumentent que l'obligation de vivre et cohabiter après des violences mobilise des capacités de négociation avec le passé et dans les relations avec l'autre : « The altered everyday is marked by a new knowledge and memory of loss, but also a practical wisdom of negotiating this loss. It tells one that reparation cannot take the form of justice, co-existence is possible only if the past is deliberately set aside. »

Au Rwanda, le contexte de cohabitation nécessite que le passé soit délibérément mis de côté dans des limites telles que les interactions quotidiennes donnent lieu à la reconstruction du tissu social.

Nous avons parlé des « histoires partagées » pour mettre en lumière une parole qui prend forme dans le contexte de la vie quotidienne. La notion d'histoire partagée fait appel à la mobilisation des ressources humaines au sein de la communauté. Il s'agit d'une manière socioculturellement autorisée et établie de faire face à des tensions intérieures et sociales. Elle repose sur la conceptualisation de la personne autour de la notion de réciprocité, la capacité de se penser soi-même par rapport à l'autre (le concept d'*ubuntu*³⁶¹) et une tradition de *storytelling*. La capacité à « raconter une histoire » est alors celle de mettre le soi en rapport à l'autre en exprimant une vérité sur l'existence humaine : c'est une pratique qui fait appel à une forme de réciprocité.

Que signifie « partager des histoires » dans le Rwanda post-génocidaire ? Cela signifie que les expériences et la peur, la honte et la

³⁶¹ Au sujet de ce concept, voir Ntezimana, 2009.

culpabilité, des blessures aussi s'expriment dans des histoires qui se récréent dans le contexte de vie quotidienne. Ce processus de réconciliation de base se fait sous la forme d'une négociation permanente dans le cadre de la cohabitation obligée entre victime et bourreaux. La parole partagée qui émerge dans la collectivité retravaille les configurations émotionnelles et relationnelles de la personne et de la collectivité. Les rencontres et les gestes de la vie quotidienne agissent sur la notion de collectivité en tant que confirmation permanente de l'interconnectivité des êtres humains. Il s'agit donc d'une mise en œuvre de la notion de réciprocité constitutive de la conceptualisation de la personne au Rwanda.

Dans cette optique, la notion de justice se déploie à l'intérieur du contexte de cohabitation, notamment dans les juridictions *gacaca*. Sa réussite se mesure par rapport à la manière dont elle parvient à reconfigurer les relations sociales et émotionnelles sur la colline. Cette mise en justice est retravaillée par des relations de haine et de jalousie, des complots et des silences protecteurs. Dans la vie sur la colline, il ne s'agit pas d'une notion abstraite, mais concrète, cruellement et parfois mortellement concrète.

Dans cette parole en collectivité, des vérités sur le crime se révèlent par des dynamiques propres à la mise en parole en communauté. Cette parole n'est pas individuelle, mais collective, dans le sens où l'individu cherche un tiers témoin, témoin du vécu et de sa mise en parole pour construire de nouveau alliance.

5.1.6 Transformation et processus de reconstruction

Pour la personne en souffrance, le processus de reconstruction implique des moments de chaos. Elizabeth Marie Coker (2004, p. 17) écrit à ce sujet dans "*Traveling pains*": *Embodied Metaphors of Suffering among Southern Sudanese Refugees in Cairo* que « cultural narratives

and scripts must be recreated from chaos, a chaos that is first and foremost experienced on the bodies of individual actors ».

Les processus de reconstruction jouent dans les registres émotionnel, symbolique et rituel. La reconstruction de sens s'oriente et s'appuie en même temps sur des références socioculturelles et religieuses, discursives et corporelles. Nous trouvons des références au passé ou à des discours et concepts globaux, notamment autour des notions de traumatisme et de génocide. Autour de ces multiples références naissent alors de nouvelles formes de parole (figures discursives), des silences, ainsi que des pratiques cérémonielles qui opèrent sur la reconstruction de l'individu et de la collectivité.

À travers ces processus de transformation, de nouveaux sens de la vie et du vécu se construisent, notamment autour des termes de vie et de mort, de Dieu et de Satan.

Mort et vie – À propos des termes de vie et de mort, j'ai constaté que les violences commises pendant le génocide provoquent une destruction d'abord du sens de la vie, mais aussi de celui de la mort. Si l'idée d'une destruction de la signification socioculturelle de la mort semble paradoxale à première vue, il faut la voir comme liée à la présence surréelle de la mort, une mort qui se manifeste sous de nombreux aspects cruels. Faire le deuil signifie alors redéfinir la signification de la mort, au même titre que revoir celle de la vie. J'ai trouvé dans la notion de résurrection symbolique une manière de donner sens à la survie qui implique que la personne meurt (symboliquement) pour renaître.

Satan et Dieu – Afin de trouver une manière de penser le crime barbare du génocide, je me suis posé la question de savoir si Dieu reste toujours le bon vocable pour penser le bien et le mal alors que, pendant le génocide, Dieu n'a plus fait figure d'instance morale. Les représentants des Églises encouragent les génocidaires à demander pardon à Dieu en même temps qu'ils rappellent que les Tutsi sont aussi des créatures de Dieu pour inciter les bourreaux à repenser les victimes dans leur

humanité. Lorsque le mal est associé à Satan, cette délégation risque de déresponsabiliser les protagonistes des crimes, niveler les atrocités d’hier et les fautes d’aujourd’hui. Mais elle entrouvre peut-être aussi la possibilité de croire encore au bien en tant que capacité propre à l’être humain.

À travers le proverbe rwandais « *Imana yiriwa ahanda igataha Rwanda* » (Imana (Dieu) passe sa journée ailleurs, mais la nuit au Rwanda), nous avons identifié la dimension spatiale de la figure de Dieu dans le discours du commandant Bertin Cyubahiro, dit Mukasa, prononcé lors des cérémonies de commémoration, notamment dans la mise en récit du retour armé des exilés, des *inkotanyi*, en construisant un discours de vainqueurs. En même temps, les relations sociales sont pensées à travers la figure de Dieu, par exemple en ce qui concerne la revendication à la citoyenneté pour tous les Rwandais et dans la mise en parallèle de la souffrance des Tutsi de l’intérieur du pays et de celle de ceux de l’extérieur dans la mise en mémoire collective du génocide.

Lors des cérémonies d’inhumation, les représentants des Églises prient pour la sagesse et l’intelligence des hommes politiques. En référence à la tradition rwandaise, ces capacités humaines peuvent correspondre à un principe divin de force vitale. Je pense que les représentants des Églises négligent d’appliquer ce même principe aux rescapés lorsqu’ils prient pour eux en leur attribuant un statut de sujets passifs en attente d’un avenir meilleur.

5.1.7 Manière de faire face à la souffrance

À travers les portraits des rescapés rwandais, j’ai mis en lumière les manières suivantes de faire face à la souffrance : le déplacement, l’abstraction et la créativité (poétique). Ces capacités humaines, formes de dépassement de la souffrance, ont une valeur universelle tout en étant formées et modulées localement par des significations socioculturelles. J’ai parlé de « *poesis of flow* » pour identifier une transformation du soi

par la parole susceptible de porter vers l'avenir dans l'imaginaire comme au niveau de la vie réelle.

5.1.8 Déplacement de la souffrance

Au sujet des cérémonies de commémoration, Veena Das nous a invités à comprendre des formes de mémorisation et de transformation de la souffrance à l'intérieur du corps (en particulier du corps féminin), ainsi qu'entre le corps individuel et le corps collectif.

Au Rwanda, prendre la parole lors de la cérémonie autour du feu signifie que la collectivité est engagée dans le processus de reconfiguration des expériences traumatiques du survivant.

Alice, rescapée étudiante, décrit la prise de parole avec les métaphores de « vomir » et de « mettre au monde ». La première rappelle le rite funéraire de la tradition rwandaise de *kurura urupfa* (vomir la mort). En pleine nuit, « tous les enfants de la famille en deuil se lèvent, vont au croisement de deux routes ou chemins, crachent par terre pour signifier qu'ils se vident de la mort ; ensuite ils rentrent à la maison » (Nothomb, s. d., p. 25). En parlant du vécu traumatique du génocide, la jeune femme semble alors se libérer (dans la mesure du possible) de la souffrance qui est inscrite dans son être comme souillure, mémoire corporelle de la destruction, des violences génocidaires commises sur elle et sa famille, traces de la mort.

D'ailleurs, dans la mythologie rwandaise sur l'origine de la mort, celle-ci est étroitement liée au ventre. Smith rapporte que « poursuivi par Dieu, le Roi et Foudre, Mort traverse un champ de courges où une vieille femme est en train de faire la cueillette. Mort se réfugie sous sa jupe, pénètre dans son ventre et s'y installe, se nourrissant de son sang. La vieille transmet ainsi la mort à ses descendants : « En mangeant ensemble, ils se la partagèrent et elle se répandit de tous les côtés de la

terre. » (Luc de Heusch 1982, p. 124³⁶².) Selon Pierre Smith, ce récit souligne l'ambivalence du ventre dans la culture rwandaise : « manger, c'est à la fois se nourrir et s'empoisonner ». En s'installant dans le ventre, la mort détruit la fertilité, la vie en tant que reproduction biologique et sociale.

La mort est incorporée dans le corps féminin, mais la femme dispose en même temps de la force symbolique (et physique) de mettre la souffrance au monde à travers l'imaginaire de son corps, contrairement aux hommes, dont un proverbe rwandais dit que « les larmes des hommes vont dans le ventre » pour dire que les hommes ne pleurent pas.

La dimension corporelle de la souffrance explique qu'au Rwanda on dise : « Le traumatisme est contagieux. » Nous rencontrons ici une peur de la transmission intercorporelle de la souffrance et une conscience de l'interconnectivité entre corps individuel et corps collectif. L'atmosphère d'empathie et de solidarité dans la collectivité permet ainsi une parole en émotion, mais cette parole provoque forcément une résonance dans la personne qui l'écoute. En me référant à la réflexion de Wittgenstein (1965, p. 185), pour qui « pain is not confined to the individual body in its formulation, but is shared and possibly transformed by the relationship between people », je suggère que la souffrance est ainsi transformée à travers des effets de déstabilisation et de soutien.

En dernière instance, cette parole sur des violences génocidaires peut rompre avec des tabous et des normes socioculturelles autour de l'expression de la souffrance ainsi qu'avec la norme de contrôle (émotionnel) de soi.

5.1.9 Abstraction

Pour éviter les effets traumatisants, certains jeunes parlent des expériences collectives plutôt que du vécu subi dans leur propre corps, de

³⁶² L'auteur cite Pierre Smith 1975, p. 129-133.

leur vécu individuel. Cette forme de parole fait preuve d'un souci quant à la stabilité émotionnelle de la collectivité et témoigne d'une conceptualisation de la santé qui repose sur un lien fort entre la santé mentale individuelle et la santé mentale de la collectivité.

Sur la base d'une grande sensibilité sociale, la réaction et la perception de l'autre sont alors intégrées dans la manière de dire le passé du génocide. Ce souci ne se manifeste pas seulement dans la façon de parler mais également dans la manière d'agir. Au sujet de la subjectivité en Afrique, Francis Nyamnjoh (2002, p. 111-138) écrit que « agency and subjectivity have meaning only as domesticated agency and subjectivity: the freedom to pursue individual or group goals exists within a social predetermined frame that emphasises conviviality with collective interests at the same time that it allows for individual creativity and self-fulfilment ». La capacité de faire abstraction du vécu individuel ouvre alors vers un engagement à l'intérieur du cadre d'une nation reconstruite. J'ai parlé de « patriotisme constructif » pour exprimer le fait que le soi s'inscrit alors dans une orientation collective pour se repenser et repenser sa place dans la société.

La vie quotidienne exige de savoir passer entre le refoulement des sentiments de colère ou de douleur et la mise en œuvre de formes d'abstraction et de transcendance. Participer à des processus de reconstruction de la fierté nationale permet une nouvelle identification collective.

La mise en mémoire du vécu traumatique parmi les jeunes se fait par rapport à des exigences de réussite sociale et la place que les hommes et femmes politiques leur accordent dans la société. La notion d'*intore* décrit les contours de la personne sociale, qui se définit par un fort engagement social et du patriotisme, de la noblesse et de l'héroïsme.

Être acteur signifie se définir soi-même par rapport à sa propre vulnérabilité et à sa propre pauvreté, malgré et contre les discours politiques qui prônent la réussite sociale.

5.1.10 Créativité poétique

Le Rwanda connaît une tradition poétique longue et riche. En référence à cette tradition, une créativité se déploie dans la vie de tous les jours et dans les poèmes qui sont prononcés lors des concours ou des cérémonies de commémoration. Le genre de la poésie et un langage métaphorique sont ainsi une forme d'expression socioculturellement établie et autorisée qui permet de faire face au passé traumatique et à des situations d'émotionnalité dense dans la vie de tous les jours.

Dans une discussion sur la signification de l'imaginaire, Alexander Laban Hinton et Kevin Lewis O'Neill (2009, p. 11) soulignent sa force de transformation : « The imagination is a creative force that both interpret events in terms of a set of existing cultural codes and generates new constellation of meaning in moments of transformation, chaos, and even radical change. With regard to violence the imagination involves narratives, performances, embodiments, and symbols that infuse spaces of violence with meaning and communicative values but are creatively reworked through time. » Ainsi le travail en langage imaginaire et métaphorique contribue-t-il à la construction du sens de la vie et de la mort.

J'ai montré que des métaphores autour de la vache, comme « **Les vaches souffrent aussi, mais elles n'en parlent pas** » nomment la souffrance à travers la figure du tiers. Cette figure du tiers est significative dans la manière de penser et de vivre la souffrance et la mort. Traditionnellement, un guérisseur ou devin figurait en tant qu'intermédiaire entre la souffrance de l'individu et la collectivité, entre le naturel et le surnaturel. La parole était ici un vecteur de guérison. Il s'agit d'une parole sociale qui attribue une cause – introduit une causalité sociale et interrelationnelle de la mort.

Avec le génocide, la figure de la vache – symbole de la beauté, de la prospérité et de la reproduction sociobiologique – prend la forme du tiers, l'autre, à travers lequel la souffrance et son silence peuvent être imaginés et exprimés.

Face au passé traumatique, la poésie peut être un moyen thérapeutique, dans le sens où elle permet d'exprimer une souffrance et de retravailler les émotions douloureuses qui rongent la victime de l'intérieur à travers une symbolisation en paroles. La création poétique contribue ainsi à relier le temps du passé au temps présent. Elle est prolongation du soi dans le temps et une manière de vivre au-delà de la mort dans et à travers un acte de création en parole.

Dans un contexte de haine et de jalousie, créer un poème permet de maintenir un monde intérieur émotionnel et relationnel malgré les émotions vécues dans le monde social. En dernière instance, la poésie peut constituer une critique sociale ou vengeance intérieure lorsque la justice n'est pas possible, que le crime reste impuni.

Du fait de la fonction rituelle et performative qu'elle avait dans le passé, la poésie est une mémoire collective (incorporée), dans le sens où elle a une valeur performative dans la construction de la personne sociale. Elle modèle la manière dont les émotions sont exprimées, c'est-à-dire la conception esthétique du soi, et témoigne en même temps des formes des relations sociales.

Un contexte de vie marqué par la méfiance ou la peur, celle d'une trahison, voire même de la mort, peut favoriser un langage métaphorique et allusif.

La dimension guerrière de la parole se déploie dans le registre de la poésie guerrière ou ce que j'ai appelé des « métaphores guerrières ». Nous rencontrons ici une manière de se construire dans un monde imaginaire, de s'approprier les forces d'autres « êtres » (animaux, figures imaginaires).

En outre, les normes de contrôle d'émotion et la notion de fierté, la nécessité de ne pas perdre la face favorisent la recherche d'une vérité transcendante du vécu individuel qui se déploie dans un imaginaire riche. Une vérité intuitive peut alors s'exprimer dans un langage poétique.

À travers le registre de la créativité, nous pouvons alors appréhender un sujet qui – face à la souffrance – survie dans l’acte de la création. Sa création exprime alors la *forme* de sa survie.

La parole poétique permet finalement de créer un récit de soi, une vision poétique de soi. Cette parole individuelle en poésie permet une *agency*, dans et à travers la parole, qui ouvre sur un vaste monde imaginaire. Il s’agit d’une tentative de triompher de la mort au nom de l’humanité afin de redéfinir et de vivre les relations sociales de l’intérieur.

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDER, Jeffrey Charles. 2004. Toward a Theory of Cultural Trauma, in Eyerman, Ron, Griesen Bernhard, Smelser, Neil J. et Sztompka, Piotr (éds), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Los Angeles, Londres, Berkeley: University of California Press, p. 1-30.

ANSOMS, An. 2009. Re-engineering Rural Society: the Visions and Ambitions of the Rwandan Elite. *African Affairs*. N° 108/431, p. 289-309.

APPADURAI, Arjun. 2002. Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization, in Hinton, Alexander Laban (éd.) *Genocide: an Anthropological Reader*. Malden, MA, Oxford: Blackwell Publishers, p. 286-304.

ARENDT, Hannah. 2002. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris : Gallimard.

ASSMANN, Aleida. 1999. Trauma des Kriegen und Literatur, in Bronfen, Elisabeth, Erdle, Birgit R. et Weige, Sigrid (éds), *Trauma, zwischen Psychoanalyse und kulturellen Deutungsmuster*. Vienne, Cologne, Weimar : Böhlau Verlag, p. 95-118.

AUDI, Paul. 2005. *Créer*. La Versanne : Encre marine.

BAER, Ulrich. 2000. *Remnants of Song: Trauma and the Experience of Modernity in Charles Baudelaire and Paul Celan*. Stanford: Stanford University Press.

—. 2002. *Spectral Evidence. The Photography of Trauma*. Cambridge, MA : MIT Press, p. 160.

BAGILISHYA, Déogratias. 2000. Mourning and Recovery from Trauma: In Rwanda Tears Flow Within. *Transcultural Psychiatry*. McGill University, Vol. 37(3), p. 337-353.

BECKER, David. 2006. *Die Erfindung des Traumas – Verflochtene Geschichten*. Fribourg-en-Brisgau : Edition Freitag.

BELLINI, Catherine. 2011. Kigali, Rwanda : un Singapour africain. *Hebdo*. 7 septembre 2011.

BENNETT, Jill. 2002. Art, Affect, and the “Bad Death”: Strategies for Communicating the Sense Memory of Loss. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 28, n° 1, p. 333-351.

—. 2009. The Aesthetics of Sense-Memory: Theorising Trauma through the Visual Arts, in Radstone, Susannah et Katharine Hodgkin (Eds.), *Memory Cultures: Memory, Subjectivity and Recognition*. Piscataway, NJ: Transaction Publishers (en accord avec Routledge), p. 27-39.

BIEHL, João, GOOD, Byron et KLEINMAN, Arthur. 2007. *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

BLOCH, Maurice. 1998. *How we think they think. Anthropological Studies in Cognition, Memory and Literacy*. Boulder: Westview Press.

BOLTON, Paul Anthony. 2001. Local Perceptions of the Mental Health Effects of the Rwandan Genocide. *The Journal of Nervous and Mental Disease*. N° 189 (4), p. 243-248.

BORLAND, Rosilyne, M. 2003. The Gacaca Tribunals and Rwanda After the Genocide: Effective Restorative Community Justice or Further Abuse of Human Rights. *Swords & Ploughshares: a Journal of International Affairs*. N° 13 (2).

BORST, Grégoire, DUBOIS, Amandine et TODD I. Lubart

s. d. *Structures et mécanismes cérébraux sous-tendant la créativité : une*

revue de la littérature. Laboratoire Cognition et Comportement (CNRS-FRE 2987), Centre Henri Piéron, Université Paris V, Boulogne-Billancourt.

BRODERICK, Mick. Mediating Genocide. Producing Digital Survivor Testimony in Rwanda, in Sarkar, Bhaskar et Walker, Janet (éds), *Documentary Testimonies. Global Archives of Suffering*. New York, Londres: Routledge (AFI Film Readers), p. 215-244.

BRONFEN, Elisabeth, ERDLE, Birgit R., et WEIGEL, Sigrid (éds)

1999 *Trauma: Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Vienne, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag.

BUCKLEY-ZISTEL, Susanne. 2006. Dividing and Uniting: The Use of Citizenship Discourses in Conflict and Reconciliation in Rwanda. *Global Society: Journal of Interdisciplinary International Relations*. Routledge, vol. 20, n° 1, janvier 2006, p. 101-113.

BUGWABARI, Nicodème. 2009. Jeunesse et commémoration du génocide au Rwanda : le cas de l'Association des étudiants et élèves rescapés du génocide (AERG), section Université nationale du Rwanda en avril 2009, Colloque international de Pau, 21-23 mars 2010.

—. 2010. Les fonctions sociopolitiques de l'« icyunamo » : la commémoration du génocide des Tutsi rwandais dans le district du Huye (avril 2008), in Mworoha Émile, Ndayirukiye Sylvestre et Mukuri Melchior (éds), *Les défis de la reconstruction dans l'Afrique des Grands Lacs*. Bujumbura : Université du Burundi, Credser, p. 202-227.

s. d. Jeunesse, nationalisme et 17^e commémoration du génocide : cas de l'Université nationale du Rwanda. www.ifra-nairobi.net/PDF%20ANR%20Enfants/BUGWABARI_%20FR%20Jeunesse%20et%20nationalisme%20au%20Rwanda.pdf

BUTLER, Judith. 2004. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Londres, New York : Verso.

CALARGÉ, F. *La Métaphore entre Ricœur et Derrida*.
www.scribd.com/doc/8209980/La-metaphore-entre-Ricoeur-et-Derrida-F-Calarge

CARSTEN, Janet. 2004. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi, in Parkin, Robert et Stone, Linda (éds), *Kinship and Family. An Anthropological Reader*. Oxford : Blackwell Publishing Ltd., p. 309-327.

CARUTH, Cathy. 1991. Introduction. *American Imago: a psychoanalytic journal for the arts and science*. The Johns Hopkins University Press, vol. 48, n° 1, p. 1-12.

CHRISJOHN, Roland, YOUNG, Sherri et MARAUN, Michael

1997 *The Circle Game: Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada*. Penticton, BC: Theytus Books.

CLIMO, Jacob J. et CATTELL, Maria G. (éds). 2002. *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

COKER, Elizabeth Marie. 2004. "Traveling Pains": Embodied Metaphors of Suffering Among Southern Sudanese Refugees in Cairo. *Culture, Medicine and Psychiatry*. New York: Kluwer Academic Publishers, n° 28, p. 15-39.

CONNERTON, Paul. 2003. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press. [Première publication en 1998.]

COQUIO, Catherine. 2004. *Rwanda. Le réel et les récits*. Paris : Belin (Littérature et politique).

COUPEZ, André et KAMANZI, Thomas. 1962. Récits historiques Rwanda dans la version de C. Gakanîsha. Tervuren (Belgique) : Musée royal de l'Afrique centrale, *Annales*, série in 8°, n° 43.

CRÉPEAU, Pierre. 1985. Parole et sagesse : Valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda. *Annales*, série in 8°, Sciences Humaines, n° 118. Tervuren (Belgique) : Musée royal de l'Afrique centrale.

CSORDAS, Thomas, J. 1994. *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge : Cambridge University Press.

CURTIS, Robin. 2002. Trauma, Darstellbarkeit und das Bedürfnis nach medialer Genesung. Rea Tajiris History and Memory. For Akiko and Takeshige. *Montage/av Zeitschrift für Theorie & Geschichte audiovisueller Kommunikation – Erinnerung/Gedächtnis*. Schüren, 11/1/2002, p. 42-75.

CYRULNIK, Boris. 1999. *Un merveilleux malheur*. Paris : Odile Jacob.

DAS, Veena. 1997. Language and Body: Transactions in the Construction of Pain, in Kleinman, Arthur, Das Veena et Lock, Margaret (éds), *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, p. 67-91.

2000 The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity, in Kleinman, Arthur, Das, Veena, Ramphela, Mamphela et Reynolds, Pamela (éds), *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press, p. 205-241.

2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, Los Angeles, Londres: The Regents of the University of California.

DAS, Veena et KLEINMAN, Arthur. 2001. Introduction, in Das, Veena, Kleinman, Arthur, Lock, Margaret, Ramphela, Mamphela et Reynolds, Pamela (éds), *Remaking a World. Violence, Social Suffering*,

and Recovery. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, p. 1-30.

DAUGE-ROTH, Alexandre. 2010a . *Writing and Filming the Genocide of the Tutsis in Rwanda: Dismembering and Remembering Traumatic History*. Lanham, MD: Lexington Books.

—. 2010b. The Pertinence of Impertinent Storytelling in Gilbert Ndahayo's Documentary "Rwanda: Beyond the Deadly Pit". *Contemporary French and Francophone Studies*. Vol. 14, n° 5, décembre 2010, p. 455-460.

DE JONG, Willemijn. 2005. Introduction : une perspective étendue sur la sécurité et l'insécurité sociales, in De Jong Willemijn, Roth, Claudia, Badini-Kinda, Fatoumata et Bhagyanath, Seema (éds), *Ageing in Insecurity – Vieillir dans l'insécurité*. Münster : LIT-Verlag, p. 191-210.

DEL PERUGIA, Paul. 1978. *Les Derniers Rois mages*. Paris : Phébus.

DES FORGES, Alice. 1999. *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*. Paris : Karthala.

DINGEON, Caroline. 2006. De la répétition à la remémoration. Réflexions autour de l'observation clinique de survivants du génocide des Tutsi au Rwanda en 1994. Master I de psychologie mention pathologies, déficits et dysfonctionnements. Université de Picardie Jules Verne. Faculté de philosophie, sciences humaines et sociales, département de psychologie, 2005/2006.

DOUGLAS, Mary. 1973. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londres: Routledge.

2001 *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. Londres : Routledge. [Éd. originale, *Purity and Danger*, 1966 ; I^{re} édition française : 1971.]

DUFATANYE, Edmond. 2001. La conception des maladies mentales par les familles des malades mentaux. Cas des quelques familles ayant consulté les tradipraticiens. Travail de fin de cycle présenté en vue de l'obtention du titre gradué en techniques médicales. Option santé mentale. Kigali Health Institute (KHI), février 2001.

DUMAS, Hélène. 2010. Banalisation, révision et négation : les enjeux d'une « réécriture » de l'histoire du génocide des Tutsi. *Esprit*, n° 5, mai 2010, France-Rwanda, et maintenant ?, p. 85-102.

DURETZ, Marlène. 2005. En pleine figure. *Le Monde*. Vendredi 21 octobre, p. 2, medias.lemonde.fr/mmpub/edt/doc/20051020/701741_sup1.pdf

DYREGROV, Atle, GUPTA, Leila, GJESTAD, Rolf et MUKANOHELI, Eugénie. 2000. Trauma Exposure and Psychological Reactions to Genocide Among Rwandan Children. *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 13, n° 1, p. 3-21.

ELTRINGHAM, Nigel. 2004. *Accounting for Horror. Post-Genocide Debates in Rwanda*. Londres: Pluto Press.

—. 2006. Debating the Rwandan Genocide, in Preben Kaarsholm (éd.), *Violence, Political Culture and Development in Africa*. Oxford : James Currey Ltd., p. 66-91.

FASSIN, Didier et RECHTMAN, Richard. 2009. *The Empire of Trauma: an Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

FELMAN, Shoshana et LAUB, Dori. 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York, Londres : Routledge.

FOUCAULT, Michel. 1971. *L'Ordre du discours*, leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris : Gallimard.

—. 2001. *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris : Gallimard (Quarto).

FREUD, Sigmund. 1958 (1914). Remembering, Repeating and Working-Through, in Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Trans, James Strachey. Londres : Hogarth. Vol. 12, p. 147-56.

GAKWAYA, Albert. 2000. Contribution des jeux habituels de la culture rwandaise dans le processus de traitement du traumatisme et T.S.P.T. : cas de C.E.N.A de Nyanza. Butare : Université nationale du Rwanda.

GASARABWE, Édouard. 1992. *Parlons kinyarwanda-kirundi*. Paris : L'Harmattan.

GASIBIREGE, Simon. 1998. Approche communautaire en santé mentale. Butare : Université nationale du Rwanda.

—. 2005. Trauma et thérapie : les juridictions *gacaca* comme espace du travail de deuil et de la guérison du trauma. Congrès « Justice Heals: Fight Against Impunity », 14-16 octobre 2005, Bochum (Allemagne). Forum III : Justice Heals – The Impact of the Fight Against Immunity on the Survivors of Torture and War Crimes.

GASIMBA, François-Xavier. 1991. *Icyivugo cy'Imfizi « Bangaheza »* (Autopanégryrique du taureau « Ingrat »). Kigali.

GUIMOND-PLOURDE, Renée. 2005. L'accès à un horizon inédit à travers les existentiels : une toile phénoménologique-herméneutique pour comprendre le *stress-coping* chez des jeunes. *Recherches Qualitatives*. Vol. 25 (2), p. 1-27.

HAGENGIMANA, Athanase et HINTON, Devon E. 2009. "Ihahamuka," a Rwandan Syndrome of Response to the Genocide: Blocked Flow, Spirit Assault, and Shortness of Breath, in Hinton, Devon E. et GOOD, Byron J. (éds), *Culture and Panic Disorder*. Stanford: Stanford University Press, p. 205-229.

- HAMBER, Brandon et GRÁINNE, Kelly. 2004. *A Working Definition of Reconciliation*. Belfast : publication de Democratic Dialogue.
- HARTMANN, Martin. 2001. Introduction, in Hartmann, Martin et Offe, Claus (éds), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*. Francfort, New York : Campus Verlag, p. 7-36.
- HARTMANN, Martin et OFFE, Claus (éds). 2001. *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*. Francfort, New York : Campus Verlag.
- HATZFELD, Jean. 2000. *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*. Paris : Seuil.
- . 2003. *Une saison de machettes. Récits*. Paris : Seuil.
- . 2007. *La Stratégie des antilopes. Récit*. Paris : Seuil.
- HERTEFELT, Marcel d', et COUPEZ, André. 1964. *La Royauté sacrée de l'ancien Rwanda, texte, traduction et commentaire de son rituel*. Tervuren (Belgique) : Musée royal de l'Afrique centrale.
- HEUSCH, Luc de. 1982. *Rois nés d'un cœur de vache*. Paris: Gallimard.
- HINTON, Alexander Laban et O'NEILL, Kevin Lewis (éds). 2009. *Genocide. Truth, Memory, and Representation*. Durham et Londres : Duke University Press.
- HINTON, Alexander Laban. 2007. Terror and Trauma in the Cambodian Genocide, in Kirmayer, Laurence J., Lemelson, Robert et Barad, Mark (éds), *Understanding Trauma. Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 435-446.
- IGNATIEFF, Michael. 1997. *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*. New York: An Owl Book/Henry Holt and Company.

INGELAERE, Bert. 2009. Les juridictions *gacaca* au Rwanda, in Huyse, Luc et Salter, Mark (éds), *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict: Learning from African Experiences (French)*. Stockholm : International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA), p. 26-65. www.idea.int/publications/traditional_justice/upload/tj_fr_2.pdf

JACKSON, Michael et KARP, Ivan. 1990. Personhood and Agency: The Experience of Self and Other in African Cultures. Articles présentés lors d'un symposium sur les modèles traditionnels africains et leurs applications organisé à l'université d'Uppsala du 23 au 30 août 1987. Washington: Smithsonian Institution Press et Stockholm : Almqvist & Wiksell International.

JONCKHEERE, Paul. 1998. Disparité et convergences. Esquisse des rapports historiques entre phénoménologie, analyse existentielle et psychiatrie, in Jonckheere, Paul (éd.), *Phénoménologie et analyse existentielle*. Bruxelles : De Boeck Wesmael, p. 11-31.

KABAGEMA, Édouard. 2001. *Carnage d'une nation : génocide et massacre au Rwanda 1994*. Paris : L'Harmattan.

KABUTA, Ngo Semzara. 2003. *Éloge de soi, éloge de l'autre*. Bruxelles : PIE Peter Lang.

s. d. L'Autolouange comme nourriture de l'estime de soi. www.kasala.ugent.be/est, Université de Gand.

KAGABO, José et KARABAYINGA, Théo. 1995. Les réfugiés : de l'exil au retour armé. *Les Temps modernes*. N° 583, juillet-août 1995, p. 63-90.

KAGAME, Alexis. 1966. *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*. New York et Londres : Johnson Reprint Corporation. [1956, Bruxelles : Académie royale des Sciences d'outre-mer.]

KANIMBA MISAGO, Célestin. 2007. Les instruments de la mémoire. Génocide et traumatisme au Rwanda. *Gradhiva*, n° 5 (gradhiva.revues.org/56).

KAREKEZI, Urusaro Alice, NSHIMIYIMANA, Alphonse et MUTAMBA, Beth. 2004 . Localizing Justice: Gacaca Courts in Post-Genocide Rwanda, in Stover, Eric et Weinstein, Harvey M. (éds), *My Neighbor, My Enemy. Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 69-84.

KARGER, André (éd.). 2009. *Trauma und Wissenschaft, Psychoanalytische Blätter – Band 29*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

KASAHARA, Tokushi. s. d. Le massacre de Nankin et les mécanismes de sa négation par la classe politique japonaise, www.ihtp.cnrs.fr/sites/ihtp/IMG/pdf_interventionsnankin-francais.pdf

KAYITASIRE, Egide. s. d. *Présentation sur l'expérience des Imihigo au Rwanda*. siteresources.worldbank.org/EXTSOCIALDEVELOPMENT/Resources/244362-1170428243464/34083561212676468434/IMIHIGoRWANDA.pdf

KIMENYI, Alexandre. *Cow Metaphors*. www.kimenyi.com/cow-metaphor.php

s. d. *Imana in Rwanda*. www.kimenyi.com/imana-in-rwanda.php

s. d. *Language, Names and Religious Beliefs*. www.kimenyi.com/languageandnamesreligiousbeliefs.php

KIMONYO, Jean Paul. 2008. *Rwanda, un génocide populaire*. Paris : Karthala.

KING, David, C 2007. *Rwanda. Cultures of the World*. New York: Benchmark Books.

KIRMAYER, Laurence, LEMELSON, Robert et BARAD, Mark (éds). 2007a. *Understanding Trauma: Integrating Biological, Clinical, and Cultural Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press

—. 2007b. Introduction: Inscribing Trauma in Culture, Brain, and Body, in Kirmayer, Laurence, Lemelson, Robert et Barad, Mark (éds), *Understanding Trauma: Integrating Biological, Clinical, and Cultural Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-20.

KLINGLER, Nino. 2011. *Forgiveness is a luxury*. Interview – Portrait with Gilbert Ndahayo, director of “Rwanda: Beyond the Deadly Pit”.

KONERSMANN, Ralf. 2000. Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults *L'Ordre du discours*, in Foucault, Michel. *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Francfort: Fischer.

KÖVECSES, Zoltán. 2009. Metaphor and Poetic Creativity: a Cognitive Linguistic Account. *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*. N° 1, 2 (2009), p. 181-196.

KROG, Antjie. 1999. *Country of My Skull. Guilt, Sorrow, and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*. New York : Three Rivers Press.

KRONAUER, Brigitte. 2012. Die Gewalt der Bilder. Über das Wunder, die Schönheit und Schrecklichkeit der Dinge unerbitterlich vors Auge zu führen. *Neue Züricher Zeitung*. Samedi 7 janvier 2012, p. 61-62.

LACAPRA, Dominick. 2001. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.

LAST, Murray. 2000. Reconciliation and Memory in Postwar Nigeria, in Das, Veena, Kleinman, Arthur, Ramphela, Mamphela et Reynolds, Pamela (éds), *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press, p. 315-332.

- LAUB, Dori. 1992. Bearing Witness of the Vicissitudes of Listening, in Felman, Shoshana et Laub, Dori (éds), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York, Londres : Routledge, p. 57-74.
- LEMARCHAND, René. 2003. Vansina, Jan. – Le Rwanda ancien : le royaume Nyiginya. *Cahiers d'Études Africaines*. N° 171, p. 693-695.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris : Plon.
- LONGMAN, Timothy et RUTAGENGWA, Théonèste
2004 Memory, Identity, and Community in Rwanda, in Stover, Eric et Weinstein, Harvey M. (éds), *My Neighbor, My Enemy. Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 162-182.
- LUIG, Ute. 2005. Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung. *Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung*. Göttingen : Wallstein-Verlag, vol. 10, p. 29-50.
- M'BUZE, Mombi. 2011. *Le kasala, une tradition orale africaine en guise de thérapie psychologique*, banamboka.com/2011/02/01/le-kasala-une-tradition-orale-africaine-en-guise-de-therapie-psychologique
- MADSON, Deborah. 2007. Of Time and Trauma: The Possibilities for Narrative in Paula Gunn Allen's *The Woman Who Owned the Shadows*, in Pulitano, Elvira (éd.), *Transatlantic Voices: European Approaches to Native American Literature*. Lincoln, NE : University of Nebraska Press, p. 111-128.
- MALKKI, Liisa Helena. 1995. Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania. Chicago: University of Chicago Press.

MANIRAGABA, Balibutsa. 1987. *Umuco nyarwanda n'ingingo zawo (1) umuco mwzia mu Bantu ni ishingiro ry'amajyambere nyayo*. Ruhengeri: Ed. UNR.

MEHTA, Deepak et CHATTERJI Roma. 2001. Boundaries, Names, Alterities: a Case Study of a "Communal Riot" in Dharavin, Bombay, in Das Veena, Kleinman, Arthur, Lock, Margaret, Ramphela Mamphela et Reynolds Pamela (éds), *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley : University of California Press, p. 201-249

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1965. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

MGBAKO, Chi. 2005. *Ingando Solidarity Camps: Reconciliation and Political Indoctrination in Post-Genocide Rwanda*. *Harvard Human Rights Journal*. Vol. 18, p. 201-224.

MICHELON, Benjamin. 2008. *L'Urbanisation de Kigali : la (re)construction d'une capitale mondiale après le génocide*. Conférence Kigali 22 au 25 juillet 2008.

MOREL, Jacques. 2010. *La France au coeur du génocide des Tutsi*. Paris : L'Esprit Frappeur/Izuba Éditions.

MUHIRE, Camille. 2005. Analyse et impact psychologique du deuil national sur les adolescents rwandais rescapés du génocide et des massacres d'avril-juillet 1994. Contribution à une prise en charge. Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de licencié (Bachelor's degree) en psychologie clinique. Sous la direction du Dr. Simon Gasibirege. Université nationale du Rwanda. Faculté d'éducation. Département de psychologie clinique.

MUJAWAYO, Esther et BELHADDAD, Souad. 2004. *SurVivantes. Rwanda dix ans après*. La Tour-d'Aigues : Éditions de l'Aube.

MUNYANDAMUTSA, Naasson. 2001. *Question du sens et des repères dans le traumatisme psychique*. Réflexions autour de l'observation clinique d'enfants et d'adolescents survivants du génocide rwandais de 1994. Chêne-Bourg/Genève et Paris : Médecine & Hygiène.

MUNYANDAMUTSA, Naasson, MAHORO NKUBAMUGISHA, Paul, GEX-FABRY, Marianne et EYTAN, Ariel. 2012. Mental and Physical Health in Rwanda 14 Years After the Genocide. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*. The International Journal for Research in Social and Genetic Epidemiology and Mental Health Services. Heidelberg : Springer Verlag.

MUNYANDAMUTSA, Naasson et PORCHET, Raymond. 1998. Rapport de la mission « Projet santé mentale Rwanda », novembre 1996-octobre 1998. Direction du développement et de la coopération (DDC) / Swiss agency for Development and Cooperation (SDC).

NADOLKSA, Magdalena. 2009. Die Bühne als Mahnmal. *Berner Zeitung*. 5 mai 2009. www.bernerzeitung.ch/kultur/theater/Die-Buehne-als-Mahnmal/story/21236102?print=yes&cache=9efAwefu

NORA, Pierre. 1984 *Les Lieux de mémoire*. Paris : Gallimard.

NOTHOMB, Dominique. 1965. *n humanisme africain : valeurs et pierres d'attente*. Bruxelles : Lumen Vitae.

s. d. *Les rites rwandais autour de la mort*. Manuscrit.

NSABIYEZE, Simon. 2009. *Réflexion autour du kubaho et kubana, gutunga et gutanganirwa à travers l'action psychothérapeutique*. Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de maîtrise en psychologie clinique et thérapeutique. Université nationale du Rwanda. www.memoireonline.com/09/09/2689/m_Reflexion-autour-du-Kubaho-et-Kubana-Gutunga-et-Gutanganirwa-a-travers-l'action-psychotherap0.html

NTAGWABIRA, Emmanuel. 2001. *Étude de l'influence du traumatisme et du stress post-traumatique liés au génocide et aux massacres de 1994 sur la déperdition scolaire. Analyse et prise en charge dans les écoles secondaires de la province de Kibungo*. Butare : Université nationale du Rwanda.

NTEZIMANA, Laurien. 2009. Approche Ubuntu – de la réconciliation au Rwanda, in Schürings, Hildegard, Günther, Sebastian et Pabst, Andrea (éds), *No Future Without the Past. Perspectives of Democratisation and Promotion of Peace in the Great Lakes Region, Central Africa. Pas d'avenir sans le passé. Perspectives de démocratisation et de promotion de la paix dans la région des Grands Lacs, Afrique centrale*, Symposium international tenu à Marburg (Allemagne) du 14 au 17 août 2008. Marburg: Tectum Verlag, p. 150-153.

NYAMNJOH, Francis B. 2002. “A Child is One Person’s Only in the Womb”: Domestication, Agency and Subjectivity in the Cameroonian Grassfields, in Werbner Richard (éd.), *Postcolonial Subjectivities in Africa*. Londres, New York : Zed Books, p.111-138.

NYEMAZI, Pascal. 2011. *La poésie et la chanson de Cyprien Rugamba*. Tradition et Modernité. Saint-Denis : Edilivre Éditions APARIS, Collection Universitaire.

NZABATSINDA, Anthère. 1997. The Aesthetics of Transcribing Orality in the Works of Alexis Kagame, Writer of Rwanda. *Research in African Literatures*. Bloomington, IN : vol. 28, n° 1, Spring 1997, p. 98-111.

NZISABIRA, Jean. 1992. Les organisations populaires du Rwanda : leur émergence, leur nature et leur évolution. *Bulletin de l'Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement* (APAD). N° 4. adap.revues.org/3783

OKAZIAKI, Akira. 2002. The Making and Unmaking of Consciousness: Two Strategies for Survival in a Sudanese Borderland, in Werbner Richard (éd.), *Postcolonial Subjectivities in Africa*. Londres, New York: Zed Books, p. 63-84.

ONG, Aihwa. 1995. Making the Biopolitical Subject: Cambodian Immigrants, Refugee Medicine, and Cultural Citizenship in California. *Social Science and Medicine*. N° 40(9), p. 1243-1257.

OSBORNE, Carol. 2003. Family Matters: Fiction's Contribution to the Memory War. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 28, n° 4, p. 1121-1149.

PAUWELS, Marcel (Père blanc). 1957. *Imana et le culte des mânes au Rwanda*. Mémoire présenté à la séance du 16 décembre 1957. Rwanda.

PERERA, Sasanka. 2001. Spirit Possessions and Avenging Ghosts: Stories of Supernatural Activity as Narratives of Terror and Mechanisms of Coping and Remembering, in Das, Veena, Kleinman, Arthur, Lock, Margaret, Ramphela, Mamphela et Reynolds, Pamela (éds), *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, p. 157-201.

PÉROUSE DE MONTCLOS, Marc-Antoine. 2000. *Kigali après la guerre: La question foncière et l'accès au logement*. Paris : Centre Français sur la Population et le développement.

PHAM, Phuong N., WEINSTEIN, Harvey M., et LONGMAN, Timothy —. 2004. Trauma and PTSD Symptoms in Rwanda. Implications for Attitudes Toward Justice and Reconciliation. *JAMA: The Journal of the American Medical Association*. Vol. 292, n° 5, 4 août 2004, p. 602-612.

PRINCENTHAL, Nancy, BASUALDO, Carlos et HUYSSSEN, Andrea. 2000. *Doris Salcedo*. Londres : Phaidon.

PROBYN, Elspeth. 2004. Eating for Living: a Rhizo-Ethnology of Bodies, in Thomas, Helen et Ahmed, Jamilah (éds), *Cultural Bodies: Ethnography and Theory*. Malden, MA: Blackwell, p. 215-240.

RADSTONE, Susannah. 2001. Trauma and Screen Studies: Opening the Debate. *Screen*. N° 42 (2), Summer 2001, p.188-193.

REYNOLDS, Pamela. 2005. Forming Identities Conceptions of Pain & Children's Expressions of it in Southern Africa, in Honwana Alainda et de Boeck, Filip (éds), *Markers & Breakers, Children & Youth in Post-colonial Africa*. Oxford : James Currey, p. 81-101.

REYNTJENS, Filip. 1985. Mort du mwami Mutara III Rudahigwa et avènement du mwami Kigeri V Ndahindurwa, in Reyntjens, Filip (éd.), *Pouvoir et Droit au Rwanda. Droit public et Évolution*. Tervuren (Belgique) : Musée royal de l'Afrique centrale, p. 239-251. www.olny.nl/RWANDA/Histoire_History/Index_F_Reyntjens_Rudahigwa_pdf.html

—. 1990 Le *gacaca* ou la justice du gazon au Rwanda. *Politique Africaine*. Vol. 40, p. 31-41.

RICHTERS, Annemiek, DEKKER, Cora et de JONGE, Klaas. 2005. Reconciliation in the aftermath of violent conflict in Rwanda. *Intervention*. Vol. 3, n° 3, p. 203-221.

RICŒUR, Paul. 1975. *La Métaphore vive*. Paris : Seuil.

RIGGS, Anne. 2010. *The Creative Space. Art and Wellbeing in the Shadow of Trauma, Grief and Loss*. Mémoire en vue de l'obtention du diplôme de docteur en philosophie. School of Social Sciences and Psychology. Faculty of Arts, Education and Human Development, Victoria University.

ROSS, Fiona C. 2001. Speech and Silence: Women's Testimony in the First Five Weeks of Public Hearings of the South African Truth and

Reconciliation Commission, in Das, Veena, Kleinman, Arthur, Lock, Margaret Ramphela, Mamphela, et Reynolds, Pamela (éds), *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, p. 250-280.

RUDACOGORA, Augustin. 2008. *Fictions, témoignages et autres genres littéraires du génocide dans le camp littéraire rwandais après 1994*. Thèse pour le doctorat de l'université de Paris-Nord (Littérature comparée).

RUGAMBA, Cyprien. 1979. *Chansons rwandaises : mélodie et texte composés*. Butare : Institut national de recherche scientifique (INRS).

—. 1987. *La Poésie face à l'histoire. Cas de la poésie dynastique rwandaise*. Butare : Institut national de recherche scientifique (INRS).

RURANGWA, Révérien. 2006. *Génocidé*. Paris : Presses de la Renaissance.

SANFORD, Victoria. 2009. What Is the Anthropology of Genocide? Reflections on Field Research with Maya Survivors in Guatemala, in Hinton, Alexander Laban et O'Neill Kevin Lewi (éds), *Genocide. Truth, Memory, and Representation*. Durham, Londres: Duke University Press, p. 29- 53.

SCARRY, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford, New York: Oxford University Press.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. 2008. Bodies, Death, and Silence, in Schepher-Hughes, Nancy et Bourgois, Philippe (éds), *Violence in War and Peace*. Malden, MA, Oxford et Carlton (Australie) : Blackwell Publishing, p. 175-186.

SCHEPER-HUGHES, Nancy et LOCK, Margaret. 1985. Speaking "Truth" to Illness: Metaphors, Reification, and a Pedagogy for Patients. *Medical Anthropology Quarterly*. N° 17 (5), p.137-140.

SCHUHMACHER, Pierre. 1954. *Dictionnaire phonétique : français-runyarwanda, runyarwanda-Français*. Kabgayi (Rwanda) : Vicariat apostolique de Kabgayi.

SEBASONI, Servilien. 2000. *Les Origines du Rwanda*. Paris, Montréal : L'Harmattan.

SHIMAMUNGU, Eugène. 2007. *La poésie guerrière « icyîvugo » : littérature de la violence ? L'Autopanégryrique « icyîvugo »* (editions-sources-du-nil.over-blog.com/article-32517596.html) tiré de *Analyse thématique de 3 chansons de Simon Bikindi*. Rapport d'expertise présentée au TPIR.

SHYAKA, Anastase. s. d. *Le conflit rwandais. Origines, développement et stratégies de sortie*. Étude commandée par la Commission nationale pour l'unité et la réconciliation. www.grandslacs.net/doc/3834.pdf

SMELSER, Neil J. 2004. Psychological Trauma and Cultural Trauma, in Alexander, Jeffrey C., Eyerman, Ron, Giesen, Bernhard, Smelser, Neil J. et Sztompka, Piotr (éds), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, Londres : University of California Press, p. 31-59.

SMITH, Pierre. 1975. *Le récit populaire au Rwanda*. Paris : Armand Colin (Classiques africains).

—. 1985. Aspects de l'esthétique au Rwanda. *L'Homme*. Vol. 25, n° 96, octobre-décembre 1985, p. 7-22.

SOYINKA, Wole. 1999. *The Burden of Memory: The Muse of Forgiveness*. Oxford, New York : Oxford University Press.

SUMMERFIELD, Derek. 1999. A Critique of Seven Assumptions Behind Psychological Trauma Programmes in War-Affected Areas. *Social Science and Medicine*. N° 48, p. 1449-1462.

- TADIÉ, Jean-Yves et Marc. 1999. *Le Sens de la mémoire*. Paris: Gallimard.
- TAYLOR, Christopher C. 1988. The Concept of Flow in Rwanda Popular Medicine. *Social Science and Medicine*. Vol. 27, n° 12, p. 1343-1348.
- . 1992. *Milk, Honey and Money. Changing Concepts in Rwandan Healing*. Washington, Londres: Smithsonian Institution Press.
- . 2002. The Culture Face of Terror in the Rwandan Genocide of 1994, in Hinton Alexandre Laban (éd.), *Annihilating Difference*. Berkeley, Los Angeles : University of California Press, p. 137- 178.
- TERRAS, Christian. 1996. Les Mensonges par omission de l'abbé Maindron. *Goliath Magazine*. N° 48-49, spécial été 1996, p. 71-85.
- THOMSON, Susan M. 2009. *Resisting Reconciliation: State Power and Everyday Life in Post-Genocide Rwanda*. Halifax, Nouvelle-Écosse: Dalhousie University.
- . 2010. *Observations d'une participante d'un camp « ingando » au Rwanda. La rééducation pour la réconciliation*. perewence-slas.centerblog.net/6582682-848-la-realite-des-camps-ingando
- TODESCHINI, Maya. 2001. The Bomb's Womb? Women and the Atom Bomb, in Das, Veena, Kleinman, Arthur, Lock, Margaret, Ramphela, Mamphela et Reynolds, Pamela (éds), *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley, Los Angeles et Londres : University of California Press, p. 102-156.
- TOURAINÉ, Alain. 1994. *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris : Fayard.
- TREMBLAY, Jacynthe. 1996. Néantisation et relationalité chez Nishida Kitarô et Watsuji Tetsurô. *Théologiques* 4/2, p. 63-82.

2008. Temporalité et temporalisation du soi, in Tremblay Jacynthe (éd.), *Enjeux de la philosophie japonaise du XX^e siècle*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, p. 151-184.

VAN MANEN, Max. 1997. *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. London, Ontario : The Alt-house Press (2^e éd.).

VAN'T SPIJKER, Gerard. 1990. *Les usages funéraires et la mission de l'église. Une étude anthropologique et théologique des rites funéraires au Rwanda*. Kampen (Pays-Bas) : Kok.

VERWIMP, Philip. 2006. Machetes and Firearms: The Organisation of Massacres in Rwanda. *Journal of Peace Research*. Sage Publications, vol. 43 (1), p. 5-22.

VIDAL, Claudine. 1974. De la contradiction sauvage. *L'Homme*. Vol. 14, n° 3-4, p. 5-58.

—. 1978. Les anthropologues ne pensent pas tout seuls. *L'Homme*. Vol. 18, n° 3-4, p. 111-122.

—. 2002. Rwanda 1994. L'imaginaire traditionnel perverti par le génocide. *L'Homme*. N° 163, p. 205-216.

—. 2004. La commémoration du génocide au Rwanda. Violence symbolique, mémorisation forcée et histoire officielle. *Cahiers d'études africaines*. Vol. 64, n° 175, p. 575-592.

WAINTRATER, Régine. 2005. Peut-on parler d'une rhétorique du traumatisme ? in Dornier, Carole et Dulong, Renaud (éds), *Esthétique du témoignage*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 41-60.

WEIGEL, Sigrid. 1999. Telescopage im Unbewussten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur, in Brofen Elisabeth, Erdle, Birgit et Weigel, Sigrid (éds), *Trauma: zwischen Psychoanalyse und*

kulturellem Deutungsmuster. Vienne, Cologne, Weimar : Böhlau Verlag, p. 51-76.

WERBNER, Richard (éd.). 2002. *Postcolonial Subjectivities in Africa*. Londres, New York : Zed Books.

WIEVIORKA, Michel. 2001. *La Différence*. Balland.

—. 2004. *La Violence. Voix et regard*. Paris : Balland.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1965. *The Blue and Brown Books*. New York, Londres : Harper Torchbooks.

WOOD, Nancy. 1999. *Vectors of Memory. Legacies of Trauma in Post-war Europe*. Londres : Berg Publishers.

YOUNG, Allan. 1995. *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton : Princeton University Press.

—. 2007. Bruno and the Holy Fool: Myth, Mimesis, and the Transmission of Traumatic Memories, in Kirmayer, Laurence J., Lemelson, Robert et Barad, Mark (éds), *Understanding Trauma. Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 339-362.

ZENANI, Nongenile Masithathu. 1992. *The World and the Word: Tales and Observations from Xhosa Oral Tradition*. Édition, introduction, commentaires et annotations d'Harold Scheub. Madison, WI : The University of Wisconsin Press.

ZIZEK, Slavoj. 2004. *La Subjectivité à venir*. Essais critiques sur la voix obscène. Castelnau-le-Lez : Climats.

ZRALY, Maggie et NYIRAZINYOYE, Laetitia. 2010. Don't let the suffering make you fade away: an Ethnographic Study of Resilience Among Survivors of Genocide-Rape in Southern Rwanda. *Social Science & Medicine*. N° 70, p. 1656-1664.

Documents

1990. Paul Ricoeur : Temporalité et narrativité. *Études phénoménologiques*, n° 11. Bruxelles : Ousia.

1995. *Rwanda: not so innocent: when women became killers*. African Rights, London.

1999. *The Unity of Rwandans Before the Colonial Period and under the Colonial Rule Under the First Republic*. Kigali : République du Rwanda, présidence de la république, août 1999. Comité de treize personnes.

2000. *Rwanda Vision 2020*. Kigali : ministère des Finances et de la Planification économique, juillet 2000. www.gesci.org/assets/files/Rwanda_Vision_2020.pdf

2000. Loi organique n° 40/2000 du 26 janvier 2001 « portant création des Juridictions Gacaca et organisation des poursuites et des infractions constitutives du crime de génocide ou de crimes contre l'humanité commis entre le 1^{er} octobre 1990 et le 31 décembre 1994 ».

2001. Loi organique n° 33/2001 du 22/06/2001. www.inkikogacaca.gov.rw/pdf/loirevisee.pdf

2001. Enquête démographique et de santé, Rwanda 2000, EDSR-II. Kigali : Office national de la population (ONAPO) et Calverton, MD : ORC Macro, septembre 2001. (Chapitre 1, Caractéristiques du pays et présentation de l'enquête).

2002. *Fin de transition au Rwanda : une libéralisation politique nécessaire*. Nairobi, Bruxelles : International Crisis Group, novembre 2002, p. 4. www.grandslacs.net/doc/2474.pdf

2004. Journal Officiel de la République du Rwanda, 43^e année, n° spécial du 19 juin 2004.

2005. Wie die Angst in den Kopf kommt. Traumatische Erlebnisse lehren das Gehirn, sich zu fürchten. Die Furcht zu verlernen ist schwer. Ein Gespräch mit dem Psychologen Thomas Elbert. *Die Zeit*. 10 février 2005, n° 7.
2005. Loi organique n° 29/2005 du 31/12/2005 portant organisation des entités administratives de la République du Rwanda.
2006. Loi organique n° 28/2006 du 27/06/2006. www.inkikogacaca.gov.rw/pdf/Loi%20Organique%2027062006.pdf
2006. Rwanda. Genocide Ideology and Strategies for its Eradication. Senate of Rwanda 2006 (Translated from French).
2007. Rapport. Commission nationale indépendante chargée de rassembler les preuves montrant l'implication de l'État français dans le génocide perpétré au Rwanda en 1994. 15 novembre 2007.
2007. Atelier « Exposition de soi » – Auto-portrait dans la louange. atelier-milady.skynetblogs.be/archive/2007/12/11/atelier-exposition-de-soi-auto-portrait-dans-la-louange-25-m.html
2007. Rwanda 2007 : Reconstruction d'un système de santé mentale. www.medecine.unige.ch/enseignement/apprentissage/module4/immersion/archives/2006_2007/travaux/07_p_rwanda.pdf
2008. Loi organique n° 13/2008 du 19/05/2008. Journal Officiel de la République du Rwanda, 47^e année, n° 11, 1^{er} juin 2008. www.inkikogacaca.gov.rw/pdf/L.O%20N%2013.2008%20VERSION%20FINALE.pdf
2009. Penser le dispositif thérapeutique dans le malaise d'une culture amputée (Consideration of the Therapeutic System in the Uneasiness of an Amputated Culture). Publication du programme psychosocial de CAFOD et de ses partenaires au Rwanda. Kigali, mars 2009.

2009. Itorero ry'igihugu. Policy note and strategic plan. Making national and community service work in Rwanda. The Republic of Rwanda. National Unity and Reconciliation commission. Kigali, mai 2009. www.nurc.gov.rw/fileadmin/templates/Documents/Policy_note_and_Strategic_Plan.pdf

2009. *Accompagner les traumatismes individuels par le retissage des liens sociaux et communautaires. Un exemple d'approche en santé mentale communautaire après le génocide des Tutsi au Rwanda*. Handicap International, novembre 2009.

2010. Témoignage, débat. *La Nuit rwandaise*. Revue annuelle, n° 4, 13 mai 2010, p. 259 – 277.

2010. Rwanda Reconciliation Barometer. IRDP. Commission nationale pour l'unité et la réconciliation.

2011. *Un collectif se mobilise pour aider Dady, un artiste gay rwandais violemment agressé*. www.rwandaes.com/2011/11/un-collectif-se-mobilise-pour-aider-dady-un-artiste-gay-rwandais-violemment-agresse

2011. Rwanda: The New Country – Four Traditions for the Future. *The New Times*. 3 décembre 2011.

2011. *What is imihigo?* Rwanda Governance Advisory Council. Kigali.

2012. *Raporo igaragaza aho imihigo y'akarere ka nyamasheke igeze ishikiranwa mu bikorwa*. Jean Baptiste Habyarimana et Léonce Ndashimye, 5 juin 2012. www.nyamasheke.gov.rw/uploads/media/nyamasheke_raporo_y_imihigo_2011-2012.pdf

s. d. *Ingando*. www.nurc.gov.rw/fileadmin/templates/Documents/Ingando.pdf

s. d. Deux proverbes rwandais. RCN Justice & Démocratie. www.rcn-ong.be/Rwanda-umuryango-utazimuye-urazima?lang=fr

Poésie

- s. d. Cahier 21 = Nyirarumaga. *Abasinga-Abasangwabutaka*.
www.dominicains.ca/Nyirarumaga/Dos.II.Fic.I.doc
- s. d. Dossier I – Fichier I. *Les poètes du clan des Abasinga*.
www.dominicains.ca/Nyirarumaga/Dos.I.Fic.I.doc
- s. d. Dossier I – Fichier III. *Les poètes du clan des Abanyiginya, Alexis Kagame, Bernard Muzungu et Karera*.
www.dominicains.ca/Nyirarumaga/Dos.I.Fic.III.doc
- s. d. Dossier II – Fichier II. *Cahier 29. Abene-Nyamuror*
www.dominicains.ca/ Nyirarumaga/Dos.II.Fic.II.doc

Films et expositions

AGHION, Anne. 2004 *Au Rwanda on dit... La famille qui ne parle pas meurt*. France, 55 min.

DERVAUX, Benoit et VERSAILLE, André. 2014 *Rwanda, la vie après - Paroles de mères*. Belgique/Rwanda, 72 min.

PECK, Raoul. 2005 *Quelques jours en avril (Sometimes in April)*, France/États-Unis, 134 min.

MUGAGO, Adelithe. 2010 *The Brighter Future*. Almond Tree Films. Rwanda, 42 min.

MWICIRA MITALI, Dady de Maximo. 2010 *By the Shortcut. Par le raccourci. Iy'ubusamo*. Rwanda, 105 min.

NDAHAYO, Gilbert. 2011 *Rwanda: Beyond the Deadly Pit*. Rwanda/États-Unis, 104 min.

—. *À l'infini – Louise Bourgeois*. Fondation Beyeler (Riehen), du 3 septembre 2011 au 8 janvier 2012.

— *Les Héros – Un nouveau regard sur l’art de l’Afrique*. Musée de Rietberg (Zurich), du 26 février au 3 juin 2012.

Photos

Yuhi V Musinga, roi du Rwanda de 1897 à 1931, photo tirée de HONKE, Gudrun *et al.* *Au plus profond de l’Afrique : le Rwanda et la colonisation allemande 1885-1919*, Peter Hammer Verlag, Wuppertal, 1990.

Danseurs *intore*. Photographie réalisée par Casimir Zagourski vers 1930. *L’Afrique qui disparaît*. Skira, s. l. n. d.

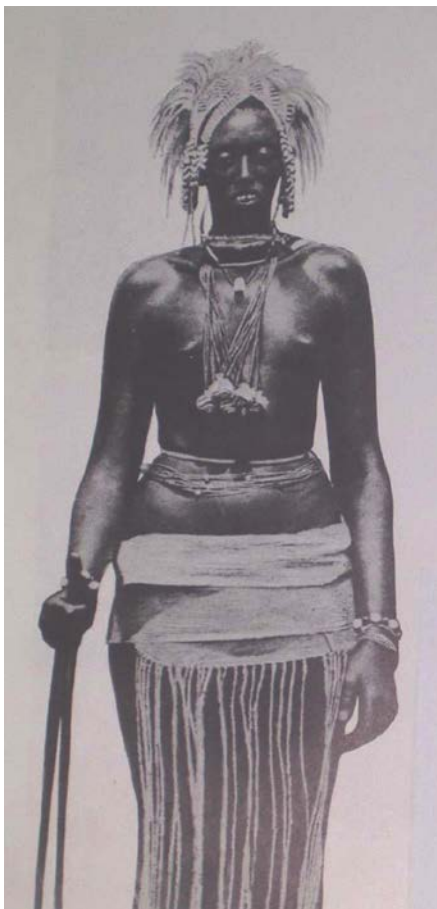
Conférences

Colloque *Génocide des Tutsi au Rwanda et Reconstruction des champs de savoir*. Kigali, 22-25 juillet 2008.

Intervention de Josias Semujanga, Servilien Sebasoni, Catherine Coquio, etc.

Colloque *Hommage à la Résistance au Génocide des Tutsi du Rwanda*. Genève, 13-14 février 2010.

ANNEXE



Yuhi V MUSINGA, roi du Rwanda de 1897 à 1931, photo tirée d'*Au plus profond de l'Afrique : Le Rwanda et la colonisation allemande 1885-1919*, de Gudrun Honke, Peter Hammer Verlag, Wuppertal, 1990.

Inzira ya muntu

01. Inzira ya Muntu ni uruziga, imeze nk'inzoka yiruma umurizo.
02. Aho itangirira ni ho iherera, aho ivuka ni ho ipfira.
03. Iyo nzira Nyamuntu yatangiye, ayitoteza nk'umunyorogoto wo ku butaka.
04. Akazayirembera mwo amara masa, mbese akazagenda uko yaje.
05. Umwaka umwaka, ubudahungagara, iyo nzira ayitondagira ubutitsa.
06. Umwaka umwaka, ubutitsa, iyo nzira azashirwa ayihejeje.
07. Buhoro buhoro, yari yarakuze, indeshyo ye iva ku butaka.
08. Buhoro buhoro, izitera, maze apyinagare asubire ku butaka.
09. Buhoro buhoro, amatwi yari yarakingutse, amaso na yo arabona.
10. Mbese nka kurya umuntu akingura idirishya ry'inzu ye bukeye.
11. Buhoro buhoro, yari yarasambiye hose, ubwenge abwuzuzwa ubumenyi.
12. Mbese nka kurya kw'umwana utara inkwi z'impeshyi.
13. Buhoro buhoro, ubwo bumenyi buzamucika arora,
14. Mbese ase nk'uvomesha urutete, nk'uvomera mu kiva.
15. Buhoro buhoro, yashinze amaguru aba umusore, w'igihame.
16. Mbese nka kurya kw'igiti, kigaba imizi mu kuzimu.
17. Buhoro buhoro, azamunanira iterura, yisunge ikibando,
18. Mbese ase nk'igitambambuga gitaguza, cyisunga amaguru y'ukirera.
19. Buhoro buhoro, ururimi rwari rwaratoboye aravuga.

20. Mbese nka kurya kw'inuma yiga kuguguza igashirwa ibimenye.
21. Buhoro buhoro, ururimi ruzagobwa, maze amagambo amushire mu kanwa,
22. Mbese nka kurya kw'inanga yashaje, itangira guta imirya.
23. Umunsi umwe yari yaravuye mu biganza bya nyina umubyara,
24. Umunsi umwe azasubira mu biganza by'umwana w'umwuzukuru.
25. Umunsi umwe yari yaravuye ku cyahi, uwamwonsaga aramucutsa,
26. Umunsi umwe azananirwa kwibyutsa, aherwe icyo aya ku bibero bye.
27. Umunsi umwe, ari nabwo bwa mbere, yari yarahumetse umwuka wo ku isi,
28. Umunsi umwe, ari nabwo bwanyuma, umwuka wo ku isi uzamuva mu bihaha.
29. Umunsi umwe, ari nabwo bwa mbere, yari yaravuye mu nda ya nyina,
30. Umunsi umwe, ari nabwo bwa nyuma, azinjira mu nda y'isi ahere mwo.
31. Umunsi umwe, ari nabwo bwa mbere, yari yaruguruje acumbika ino,
32. Umunsi umwe, ari nabwo bwa nyuma, azacumbukura ajye iyo bose bajya.
33. Umunsi umwe ari nabwo bwa nyuma, azongera yibaze cya kibazo twahawe ku isi ati :
34. "ko bwira bugacya, amaherezo yo azabayahe" ?

400 Collines des mille souvenirs

35. Naragenze ndabona, narakanuye ndarora.
36. Nasanze ibintu ari ubusa ko Mwungeri wa Nyankaka.
37. Ikitari ubusa ndakizi, ikibabaje ndakirora.
38. Guhinga birahira, gutunga bigaba ituze, icyo dupfa ni uko bitarama.
39. Kubyara bitera ababyeyi ineza wa mugani w'umusizi,
40. Kuramba ntibirambirana, icyo dupfa na byo biba biri mwo imungu.
41. Icy'ingenzi turakimenye, Bagenzi dufatanyije urugendo, tutazibuka ibitereko twasheshe.
42. Amayirabiri aba menshi, hano ku isi y'abahisi.
43. Inzira nziza turayizi, n'irembo turarizi.
44. N'Umuryango turawuzi, n'Umubyeyi turamuzi.
45. Mpore, ntimugatsikire kandi mutamirije umutsindo.

Le Chemin de l'homme

01. Le chemin de l'homme est un cercle, il est comme un serpent qui se mord la queue.
02. Il termine là où il a commencé et meurt là où il est né.
03. Ce chemin que l'homme a commencé, il le poursuit comme un vers de terre.
04. Il le chevauche en perdant tous ses acquis et le termine nu comme il est né.
05. Année par année, sans trêve, l'homme poursuit son chemin inlassablement.

06. Année par année, sans trêve, l'homme achèvera ce chemin.
07. Tout lentement, sa taille avait quitté la terre et montée progressivement.
08. Tout lentement, il se rapetissera jusqu'à s'aplatir sur le sol.
09. Tout lentement, ses oreilles et ses yeux s'étaient ouverts.
10. Juste comme un homme qui ouvre la fenêtre de sa maison au lever du soleil.
11. Tout lentement, il avait rempli son intelligence de connaissances.
12. Juste comme un enfant qui ramasse du bois de chauffage pendant la saison de sécheresse.
13. Tout lentement, ces connaissances lui échapperont irrémédiablement.
14. Juste comme celui qui puise de l'eau avec un récipient de paille ou avec une cruche percée.
15. Tout lentement, il s'est hissé sur des jambes solides à l'âge d'un jeune homme.
16. Juste comme un arbre qui enfonce ses racines dans le sol.
17. Tout lentement, ses jambes deviendront si lourdes qu'il devra s'appuyer sur un bâton.
18. Juste comme un petit enfant qui marche à quatre pattes et s'accroche à un adulte pour se mettre debout.
19. Tout lentement, sa langue s'était déliée pour parler normalement.
20. Juste comme un pigeon qui apprend à roucouler et finit par le savoir.
21. Tout lentement, sa langue perdra sa mobilité et les paroles se videront de sa bouche.

22. Juste comme une harpe usée qui perd ses cordes.
23. Un jour il était sorti des mains de sa mère,
24. Un jour il retournera dans les mains de son petit-enfant.
25. Un jour il avait quitté son lit de bébé et cessé d'être nourri par le lait maternel,
26. Un jour il sera incapable de quitter son lit et sera nourri sur ses genoux.
27. Un jour pour la première fois, il avait respiré l'air d'ici-bas,
28. Un jour et pour la dernière fois, il videra l'air de ses poumons.
29. Un jour et pour la première fois, il était sorti du sein maternel,
30. Un jour et pour la dernière fois, il entrera dans le sein de la terre pour ne plus en sortir.
31. Un jour et pour la première fois, il avait reçu le logement ici bas,
32. Un jour et pour la dernière fois, il quittera la terre pour aller où vont tous les humains.
33. Un jour et pour la dernière fois, il se posera à nouveau la question fatale :
34. « Il fait jour, il fait nuit, quelle en sera la fin » ?
35. J'ai fait beaucoup de voyages, j'ai vu bien des choses.
36. J'ai vu que tout est du néant comme l'avait dit le légendaire Mwangeli, fils de Nyankaka.
37. Cependant, je sais ce qui n'est pas du néant, je sais ce qui mérite l'attention.
38. Le métier du labour réjouit les cultivateurs, celui de l'élevage comble les éleveurs, l'inconvénient est que tout cela est fugace.

39. Engendrer réjouit les parents, comme le disait le poète
40. La longévité ne fatigue personne, l'inconvénient est que même celle-ci porte en elle les germes de mort.
41. L'essentiel est clair, sachez-le, compagnons de route, avant qu'il soit trop tard.
42. Les bifurcations sont multiples sur cette terre des mortels.
43. Le bon chemin nous le connaissons ainsi que l'entrée du domicile ultime.
44. La porte de la maison paternelle nous la connaissons ainsi que le Père qui l'habite.
45. Bonne chance, vous portez déjà la couronne de victoire.

Référence : Cahier 21 = Nyirarumaga. ABASINGA-ABASANGWABUTAKA, p. 309-311.



Globethics.net est un réseau mondial sur l'éthique basé à Genève, appuyé par un Conseil de fondation international composé de personnalités éminentes, qui regroupe 155'000 participants provenant de 200 pays et avec des programmes régionaux et nationaux. Globethics.net offre ses services en particulier pour les personnes en Afrique, en Asie et en Amérique latine afin de contribuer à un accès plus équitable aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée et, de ce fait, rendre plus visible et audible la voix des pays du Sud dans le discours global. Il fournit une plateforme électronique permettant une réflexion et une action éthiques. Son principal outil est le site Internet www.globethics.net.

Globethics.net a quatre objectifs :

Bibliothèque : Accès libre aux informations on-line

Pour assurer un accès aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée, Globethics.net met à disposition sa propre bibliothèque, *Globethics.net Library*, la plus importante bibliothèque numérique mondiale sur l'éthique, avec plus d'un million de textes disponible au téléchargement gratuit. Une deuxième bibliothèque sur la théologie et l'œcuménisme a été ajoutée et une troisième bibliothèque sur le droit africain et la gouvernance était en 2013.

Réseau : Communauté internationale on-line

Les participants inscrits sur Globethics.net forment une communauté internationale d'individus intéressés ou spécialistes d'éthique. Cette communauté offre aux participants l'opportunité de contribuer à des forums, de mettre à disposition des articles, et de participer ou former des groupes de travail virtuels dans le but de créer des réseaux ou de faire de la recherche collaborative internationale.

Recherche : Groupes de travail on-line

Les participants inscrits peuvent rejoindre ou créer des groupes de recherche en ligne sur tous les sujets qui les intéressent tandis que le secrétariat international, basé à Genève, se concentre actuellement sur six domaines de recherche : l'éthique des affaires, l'éthique interreligieuse, le leadership responsable, l'éthique environnementale, l'éthique de la santé et de l'éthique de la science et de la technologie. Les résultats obtenus par les groupes de travail et de recherche sont publiés dans des collections et publications en ligne divisées en quatre séries (voir liste des publications), et peuvent également être téléchargés gratuitement.

Services : Conférences, Certification, Conseil

Globethics.net propose des services tels que l'organisation du *Global Ethics Forum*, une conférence internationale sur l'éthique des affaires, la certification personnalisés et des projets éducatifs, ainsi que des conseils ponctuels dans un contexte multiculturel et multilingue.

Éditions Globethics.net

La liste ci-dessous est une sélection de nos parutions.

Afin de voir l'ensemble de la collection veuillez consulter notre site web.

Tous les volumes de documents de la bibliothèque Globethics.net peuvent être téléchargés gratuitement sous forme de pdfs au site www.globethics.net/publications. Les copies imprimées peuvent être commandées par lots au site publications@globethics.net à un prix spécial pour les pays à revenu faible et intermédiaire.

L'éditeur des différentes collections publiées par Globethics.net: Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Fondateur et Directeur de Globethics.net à Genève et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle en Suisse.

Contact pour des manuscrits et suggestions: stueckelberger@globethics.net.

Global Series

Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 2007, 376pp. ISBN: 978-2-8254-1516-0

Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 2009, 212pp.
ISBN: 978-2-940428-00-7

Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 2009, 258pp. ISBN: 978-2-940428-05-2.

Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 2010, 418pp.
ISBN: 978-2-940428-25-0.

Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 2012, 404pp.
ISBN: 978-2-940428-39-7

Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 2012, 380pp.
ISBN: 978-2-940428-41-0

Jean-Claude Bastos de Morais / Christoph Stückelberger (eds.), *Innovation Ethics. African and Global Perspectives*, 2014, 233pp.
ISBN: 978-2-88931-003-6

Nicolae Irina / Christoph Stückelberger (eds.), *Mining, Ethics and Sustainability*, 2014, 198pp. ISBN : 978-2-88931-020-3

Philip Lee and Dafne Sabanes Plou (eds), *More or Less Equal: How Digital Platforms Can Help Advance Communication Rights*, 2014, 158pp.
ISBN 978-2-88931-009-8

Sanjoy Mukherjee and Christoph Stückelberger (eds.) *Sustainability Ethics. Ecology, Economy, Ethics. International Conference SusCon III, Shillong/India*, 2015, 353pp. ISBN: 978-2-88931-068-5

Amélie Vallotton Preisig / Hermann Rösch / Christoph Stükelberger (eds.)
*Ethical Dilemmas in the Information Society. Codes of Ethics for Librarians
and Archivists*, 2014, 224pp. ISBN: 978-288931-024-1.

David Field, Jutta Koslowski (eds.), *Prospects and Challenges
for the Ecumenical Movement in the 21st Century*, 2016, 261pp. ISBN: 978-
288931-097-5

Theses Series

Kitoka Moke Mutondo, *Église, protection des droits de l'homme et refondation
de l'État en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique
engagée*, 2012, 412pp. ISBN: 978-2-940428-31-1

Ange Sankieme Lusanga, *Éthique de la migration. La valeur de la justice
comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 2012,
358pp. ISBN: 978-2-940428-49-6

Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche
exégétique des Actes des Apôtres*, 2012, 356pp.
ISBN: 978-2-940428-51-9

Kahwa Njojo, *Éthique de la non-violence*, 2013, 596pp. ISBN: 978-2-940428-
61-8

Ibiladé Nicodème Alagbada, *Le Prophète Michée face à la corruption
des classes dirigeantes*, 2013, 298pp. ISBN: 978-2-940428-89-2

Carlos Alberto Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament:
Liberating Readings*, 2015, 379pp. ISBN: 978-2-940428-99-1

Symphorien Ntibagirirwa, *Philosophical Premises for African Economic Devel-
opment: Sen's Capability Approach*, 2014, 384pp. ISBN : 978-2-88931-001-2

Jude Likori Omukaga, *Right to Food Ethics: Theological Approaches of Asbjørn
Eide*, 2015, 609pp. ISBN: 978-2-88931-047-0

Jörg F. W. Bürgi, *Improving Sustainable Performance of SME's , The Dynamic
Interplay of Morality and Management Systems*, 2014, 528pp.
ISBN: 978-2-88931-015-9

Jun Yan, *Local Culture and Early Parenting in China: A Case Study on Chinese
Christian Mothers' Childrearing Experiences*, 2015, 190pp. ISBN 978-2-88931-
065-4

Frédéric-Paul Pigué, *Justice climatique et interdiction de nuire*, 2014, 559 pp.
ISBN 978-2-88931-005-0

Mulolwa Kashindi, *Appellations johanniques de Jésus dans l'Apocalypse: une
lecture Bafuliiru des titres christologiques*, 2015, 577pp. ISBN 978-2-88931-
040-1

Naupess K. Kibiswa, *Ethnonationalism and Conflict Resolution: The Armed
Group Bany2 in DR Congo*. 2015, 528pp. ISBN : 978-2-88931-032-6

Kilongo Fatuma Ngongo, *Les héroïnes sans couronne. Leadership des femmes
dans les Églises de Pentecôte en Afrique Centrale*, 2015, 489pp. ISBN 978-2-
88931-038-8

Alexis Lékpéa Dea, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique. L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982*, 2015, 588 pp. ISBN 978-2-88931-058-6

Bosela E. Eale, *Justice and Poverty as Challenges for Churches: with a Case Study of the Democratic Republic of Congo*, 2015, 335pp, ISBN: 978-2-88931-078-4

Bright Gabriel Mawudor, *Financial Sustainability of Church Related Organizations: An Empirical Study on Kenya*, 2016, 275pp. ISBN 978-2-940428-082-1

María Florencia Santi, *Ética de la investigación en ciencias sociales. Un análisis de la vulnerabilidad en la investigación social*, 2015, 315pp. ISBN 978-2-88931-086-9

Texts Series

Principles on Sharing Values across Cultures and Religions, 2012, 20pp. Available in English, French, Spanish, German and Chinese. Other languages in preparation. ISBN: 978-2-940428-09-0

Ethics in Politics. Why it Matters More than Ever and How it Can Make a Difference. A Declaration, 8pp, 2012. Available in English and French. ISBN:978-2-940428-35-9

Religions for Climate Justice: International Interfaith Statements 2008-2014, 2014, 45pp. Available in English. ISBN 978-2-88931-006-7

Ethics in the Information Society: the Nine 'P's. A Discussion Paper for the WSIS+10 Process 2013-2015, 2013, 32pp. ISBN: 978-2-940428-063-2

Principles on Equality and Inequality for a Sustainable Economy. Endorsed by the Global Ethics Forum 2014 with Results from Ben Africa Conference 2014, 2015, 41pp. ISBN: 978-2-88931-025-8

Focus Series

Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 2009, 80pp. ISBN: 978-2-940428-06-9

Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 2010, 278pp. ISBN: 978-2-940428-07-6

—, *Des Églises sans corruption sont possibles: Expériences, valeurs, solutions*, 2013, 228pp. ISBN: 978-2-940428-73-1

Vincent Mbatu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Bilan 50 ans après l'indépendance*, 2011, 380pp. ISBN: 978-2-940428-29-8

The Value of Values in Business. Global Ethics Forum 2011 Report and Recommendations, 2011, 90pp. ISBN: 978-2-940428-27-4

Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 2012, 172pp. ISBN: 978-2-940428-21-2

—, *L'éthique: un défi pour la politique. Pourquoi l'éthique importe plus que jamais en politique et comment elle peut faire la différence*, 2014, 220pp. ISBN 978-2-940428-91-5

Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadiyah Siregar (eds.), *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia / Islamic Ethics and Social Problems in Indonesia*, 2012, 252pp. (articles on Islamic ethics from a paper competition, in Indonesian and English), ISBN: 978-2-940428-43-4

Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, dan Kearifan Local untuk Konstruksi Moral Kebangsaan / Philosophy, Ethics and Local Wisdom in the Moral Construction of the Nation*, 2012, 224pp. (articles on Indonesian ethics from a paper competition, in Indonesian and English) ISBN: 978-2-940428-45-8

Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace*, 2012, 140pp. ISBN: 978-2-940428-47-2

Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 2012, 136pp. ISBN: 978-2-940428-53-3

Seeds for Successful Transformation. Global Ethics Forum 2012 Report. Outcomes and Next Steps 2012-2014, 2012, 112pp. ISBN: 978-2-940428-55-7

Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2013, 132pp. ISBN: 978-2-940428-57-1

Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, 2012, 48pp. ISBN: 978-2-940428-59-5

Elisabeth Nduku / Christoph Stückelberger (eds.), *African Contextual Ethics: Hunger, Leadership, Faith and Media*, 2013, 148pp. ISBN: 978-2-940428-65-6

Elisabeth Nduku / John Tenamwenye (eds.), *Corruption in Africa: A Threat to Justice and Sustainable Peace*, 2014, 510pp. ISBN: 978-2-88931-017-3

Dicky Sofjan (with Mega Hidayati), *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment*, 2013, 112pp. ISBN: 978-2-940428-81-6

Yahya Wijaya / Nina Mariani Noor (eds.), *Etika Ekonomi dan Bisnis: Perspektif Agama-Agama di Indonesia*, 2014, 293pp. ISBN: 978-2-940428-67-0

Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Dealing with Diversity. Religion, Globalization, Violence, Gender and Disaster in Indonesia*. 2014, 372pp. ISBN: 978-2-940428-69-4

Sofie Geerts, Namhla Xinwa and Deon Rossouw, EthicsSA (eds.), *Africans' Perceptions of Chinese Business in Africa A Survey*. 2014, 62pp. ISBN: 978-2-940428-93-9

Jules Kamabu Vangi Si Vavi, *De la violence à la réconciliation: Pour une éthique d'humanisation de la violence*. 2014, 122pp. ISBN: 978-2-940428-95-3

Teodorina Lessidrenska, Marietta Scheurmann and Ignace Haaz (eds.), *Equal in an Unequal World: The Value of Values in Responsible Business*. 2014, 116pp. ISBN: 978-2-88931-022-7

Nina Mariani Noor/ Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama* 2014, 208pp. ISBN 978-2-940428-83-0

B. Muchukiwa Rukakiza, A. Bishweka Cimenesa et C. Kapapa Masonga (éds.), *L'État africain et les mécanismes culturels traditionnels de transformation des conflits*. 2015, 95pp. ISBN: 978-2-88931-042-5

Christoph Stückelberger, *Familienethik. Familien stärken aus christlicher Perspektive*. 2015, 142pp. ISBN: 978-2-940428-79-3

Célestin Nsengimana, *Peacebuilding Initiatives of the Presbyterian Church in Post-Genocide Rwandan Society: An Impact Assessment*. 2015, 154pp. ISBN: 978-2-88931-044-9

Lucien Wand'Arhasima, *La gouvernance éthique des eaux transfrontalières: le cas du lac de Tanganyika en Afrique*, 2015, 193pp. ISBN 978-2-88931-030-2

Sustainable Business Relations between China and Africa. 2015, 29pp. ISBN: 978-2-88931-036-4

Nina Mariani Noor (ed.), *Etika dan Religiusitas Anti-Korupsi. Dari Konsep ke Praktek di Indonesia*, 2015, 267pp. ISBN 978-2-88931-064-7

Samuel Davies and Marietta Scheurmann (eds.), *Responsible Leadership in Action, The Value of Values. Global Ethics Forum* 2015, 2015, 166pp. ISBN 978-2-88931-080-7

Elly K. Kansiiime, *Integrating Faith with Work: A Ministry Transformational Model*, 2015, 116pp. ISBN: 978-2-88931-88-3

Matthias Preiswerk, *Tramas pedagógicas en la Teología Herramientas para una Educación Teológica de calidad*, 2015, 269pp. ISBN 978-2-88931-076-0

Joseph G. Muthuraj, *Speaking Truth to Power*, 2015, 301pp., ISBN 978-2-88931-095-1

African Law Series

Ghislain Patrick Lessène, *Code international de la détention en Afrique: Recueil de textes*, 2013, 620pp. ISBN: 978-2-940428-71-7

D. Brian Dennison/ Pamela Tibihikirra-Kalyegira (eds.), *Legal Ethics and Professionalism. A Handbook for Uganda*, 2014, 400pp. ISBN 978-2-88931-011-1

Pascale Mukonde Musulay, *Droit des affaires en Afrique subsaharienne et économie planétaire*, 2015, 164pp. ISBN : 978-2-88931-044-9

China Christian Series

Yahya Wijaya; Christoph Stückelberger; Cui Wantian, *Christian Faith and Values: An Introduction for Entrepreneurs in China*, 2014, 76pp. ISBN: 978-2-940428-87-8

—, Yahya Wijaya; Christoph Stückelberger; Cui Wantian, *Christian Faith and Values: An Introduction for Entrepreneurs in China*, 2014, 73pp. ISBN: 978-2-88931-013-5 (in Chinese)

Christoph Stückelberger , *We are all Guests on Earth. A Global Christian Vision for Climate Justice*, 2015, 52pp. ISBN: 978-2-88931-034-0 (in Chinese, Engl. version in GE Library)

China Ethics Series

Liu Baocheng / Dorothy Gao (eds.), *中国的企业社会责任 Corporate Social Responsibility in China*, 459pp. 2015, Available only in Chinese, ISBN 978-2-88931-050-0

Bao Ziran, *影响中国环境政策执行效果的因素分析 China's Environmental Policy, Factor Analysis of its Implementation*, 2015, 431pp. Available only in Chinese, ISBN 978-2-88931-051-7

Yuan Wang and Yating Luo, *China Business Perception Index: Survey on Chinese Companies' Perception of Doing Business in Kenya*, 99pp. 2015, Available in English, ISBN 978-2-88931-062-3.

CEC Series

Win Burton, *The European Vision and the Churches: The Legacy of Marc Lenders*, 2015, 251pp. ISBN 978-2-88931-054-8

Laurens Hogebrink, *Europe's Heart and Soul. Jacques Delors' Appeal to the Churches*, 2015, 90p. ISBN 978-2-88931-092-0

CEC Flash Series

Guy Liagre (ed.), *The New CEC: The Churches' Engagement with a Changing Europe*, 2015, 41pp. ISBN 978-2-88931-072-2

Guy Liagre, *Pensées européennes. De « l'homo nationalis » à une nouvelle citoyenneté*, Globethics.net, 2015, 45pp. ISBN 978-2-88931-074-6

Ceci n'est qu'une sélection de nos dernières parutions, pour l'ensemble de la collection veuillez visiter:

ISBN 978-2-88931-100-2



Collines des mille souvenirs

Vivre après et avec le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda



Andrea Grieder

est anthropologue et chargée de cours à l'Université de Zurich (Suisse) avec une expertise dans l'étude anthropologique des expressions des traumatismes et des génocides. Son travail est centré sur le Rwanda et sur les formes extrêmes de violence, et sur l'importance de l'art dans les processus de reconstruction individuelle et collective, principalement en Afrique, mais aussi ailleurs dans le monde. Chercheuse associée à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris (France), l'auteur est également poète : elle est à l'origine du projet Transpoesis, visant à ouvrir des espaces de créativité poétique, dont les ateliers ont lieu notamment au Goethe Institut de Kigali (Rwanda).

Aimable K. S., rescapé du génocide rwandais, écrit: "La souffrance a construit une maison dans mon coeur. Je pleure pour qu'elle soit détruite." Ce témoignage pose directement la question centrale qui anime cette recherche doctorale en anthropologie, centrée sur le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda. Comment retrouver sa beauté intérieure en dépit des effets traumatiques du génocide et ainsi les surmonter ? Collines des mille souvenirs aborde cette question à travers des portraits, essentiellement de rescapés.

Il s'agit d'un regard intime et profond, entre anthropologie et littérature, qui appréhende la vie d'aujourd'hui dans le cadre du paysage émotionnel et social de la société post-génocidaire. Un voyage vers les mille collines du Rwanda – et leur charge mémorielle –, qui esquisse des chemins de guérison.