

Université Catholique de Louvain
Département d'études romanes

ISLE 3333

Rapport de recherche
(Responsable : Prof. Francine THYRION)

Le Rwanda face à sa crise identitaire

Réflexions à partir de
La mort ne veut pas de moi
de Yolande Mukagasana

Travail présenté par
Maurice NIWESE (ISLE3 DA/LI)

Septembre 2005

« Si, en effet, les faits sont ineffaçables, si l'on ne peut plus défaire ce qui a été fait, ni faire que ce qui est arrivé ne le soit pas, en revanche, le sens de ce qui est arrivé n'est pas fixé une fois pour toutes ; outre que des événements du passé peuvent être racontés et interprétés autrement, la charge morale liée au rapport de dette à l'égard du passé peut être alourdie ou allégée. » (Paul Ricœur)

« Eh ! Que ferais-je, si j'étais mise en situation de devoir tuer sous peine de mort ? » (Yolande Mukagasana)

Sommaire

Sommaire	1
Principaux sigles employés	4
Introduction	5
1. Identité narrative	10
1.1. Naissance du concept.....	10
1.2. Puissance d’agir et autodésignation dans la constitution du soi.....	13
1.3. Instances de médiation.....	17
1.4. Bref aperçu sur la vie et l’œuvre de Yolande Mukagasana	19
2. Paradoxes des identités ethniques au Rwanda	24
2.1. Il n’y a pas d’ethnies au Rwanda.....	25
2.2. Identité ethnique revendiquée	29
2.3. Identités mal assumées et manipulation.....	37
3. Identité et perception des événements	40
3.1. Derrière cet arbre géant, la forêt.....	41
3.2. Une histoire, deux mémoires.....	45
3.3. Du manichéisme au sadisme	47
4. Puissance d’agir et responsabilité	52
4.1. Catégorie des « exécutants »	54
4.2. Catégorie des superviseurs	59
4.3. Solidarité et conception de l’autorité.....	64
En guise de conclusion	74
Bibliographie	77
Ouvrages	77
Articles.....	79

Principaux sigles employés

AFP : Agence France Presse

APR : Armée patriotique rwandaise. Nouvelle armée mise en place au lendemain du génocide. Elle est dominée par les anciennes forces rebelles à majorité tutsi.

ARSC : Académie royale des sciences coloniales.

ARSCOM : Académie royale des sciences d'Outre-Mer.

CDR : Coalition pour la défense de la république. Parti composé de radicaux hutu proches du MRND.

CEDAF : Centre d'études et de documentation africaine.

EME : Editions modulaires européennes.

FAR : Forces armées rwandaises. L'armée gouvernementale en 1994, à dominance hutu.

FPR : Front patriotique rwandais. Mouvement armé à dominance tutsi qui a attaqué le Rwanda le 1^{er} octobre 1990, à partir de l'Ouganda. Depuis juillet 1994, le FPR domine le paysage politique rwandais.

FUNDP : Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur.

MDR : Mouvement démocratique républicain. Principal parti d'opposition au Rwanda en 1994. Ce parti a été dissout en 2003 par les autorités actuellement au pouvoir à Kigali.

MINUAR : Mission d'assistance des Nations unies au Rwanda. C'était une force de maintien de la paix, établie sous les termes des accords de paix d'Arusha conclus entre le FPR et le gouvernement rwandais le 4 août 1993.

MRAC : Musée royal de l'Afrique centrale.

MRND : Mouvement révolutionnaire national pour le développement (de 1975 à 1991). C'est l'ancien parti unique du président Juvénal Habyarimana. Avec l'avènement du multipartisme, ce parti est devenu en 1992, Mouvement républicain national pour le développement et la démocratie, mais son sigle n'a pas changé.

OUA : Organisation de l'unité africaine, devenue aujourd'hui Union africaine.

PSD : Parti social démocrate. Parti de l'opposition, implanté au sud du pays.

RTL : Radio-télévision libre des mille collines. Elle était tenue par des radicaux hutu.

TPIR : Tribunal pénal international pour le Rwanda.

Introduction

Les identités tant individuelles que communautaires ne sont pas des essences définitivement figées ni des réalités entièrement innées. Au fil du temps, ces identités se construisent, subissent des mutations, peuvent être manipulées ou se dissoudre. Elles ont, pour reprendre une formule chère à Paul Ricœur, «une histoire, sont leur propre histoire».¹ Amin Maalouf nous rappelle qu'à la naissance, les éléments constitutifs de notre identité se limitent à un nombre réduit de traits : «quelques caractéristiques physiques, le sexe, la couleur...»² Mais là, non plus, tout n'est pas joué. Certes, la société ne crée pas le sexe ni la couleur, néanmoins, elle peut «détermine[r] le sens de cette appartenance»³. Est-ce en effet la même chose de naître fille à Bruxelles et à Kaboul sous les Talibans ? Est-ce vraiment la même chose de naître noir à Pretoria sous l'apartheid et à Dakar ? Poser que l'identité n'est pas un fait immuable, donné une fois pour toutes, c'est reconnaître qu'on peut observer son évolution à travers le temps. Cette dernière assertion nous fait renouer avec les hypothèses générales de nos recherches portant sur les récits de soi portant sur les expériences extrêmes.

Avec Ricœur, nous postulons que le récit, de par sa dimension temporelle, permet de percevoir sur l'échelle du temps les éléments constitutifs de l'identité⁴ des acteurs. Notre deuxième postulat pourrait, à première vue, surprendre dans la mesure où il associe notre vision du monde à notre identité, alors que celle-ci est sujette au changement. Rien ne devrait cependant étonner, puisque notre pensée, heureusement d'ailleurs, évolue aussi. Penser autrement, changer d'avis, avoir un autre regard sur les événements, etc., sont autant d'indices qui témoignent, si besoin est, que notre pensée se transforme. La dernière hypothèse de notre investigation découle des deux précédentes. Elle tente de répondre à la question qui cherche à savoir ce qu'il faudrait faire pour changer le comportement tant des individus que des collectivités. En avançant que la pensée et l'identité sont en quelque sorte coalescentes, nous admettons en même temps qu'il reste envisageable d'agir sur les éléments constitutifs de l'identité, et qui se laissent raconter

¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 137.

² A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, p. 33.

³ *Ibid.*

⁴ « L'identité narrativement comprise, peut être appelée, par convention de langage, identité du personnage » (RICOEUR, *op. cit.*, p. 168).

dans un texte narratif, pour modifier le comportement aussi bien d'une communauté que des individus pris singulièrement.

En rappelant les questions qui sous-tendent le projet de nos recherches générales, nous voulons signifier que la présente étude s'intègre, d'une certaine manière, dans cette même perspective. D'une certaine manière, parce qu'elle restera limitée tant par son cadre que par l'état actuel de nos investigations qui ne sont encore qu'à leur début. A défaut de convaincre le lecteur, le présent travail a le modeste dessein de le sensibiliser à l'intérêt que présente l'étude de l'identité des acteurs de récits relatant les expériences extrêmes. Grâce à une telle étude, on comprend mieux les agents et leurs actions. On répond non seulement aux *qui ?*, *quoi ?* et *comment ?* de l'action, mais aussi à son *pourquoi ?*. Eu égard aux textes retenus dans notre corpus⁵, d'aucuns entrevoient déjà l'orientation pratique d'une telle réflexion. Dans une société où le tissu social a été déchiré par des luttes intestines, c'est après avoir examiné les agents, les circonstances et les motivations des actions qu'on peut entamer tout processus de réconciliation. Celui qui procéderait autrement serait comparable à un marin qui se lancerait dans la haute mer sans boussole ni gouvernail. Cela étant dit, revenons à notre synthèse.

Celle-ci ne portera ni sur l'ensemble de notre corpus ni sur toute la problématique de l'identité narrative. Elle analysera l'ouvrage autobiographique de Yolande Mukagasana *La mort ne veut pas de moi*⁶ et se limitera à la question de l'identité ethnique. Le choix de ce livre peut se justifier doublement. D'une part, il fait partie de notre corpus et, d'autre part, c'est le premier récit écrit en français sur les événements de 1994 par un auteur rwandais et publié dans l'un des quatre pays évoqués ci-dessus. Pour ce qui est de l'identité ethnique, il nous semble évident qu'il n'est pas facile de parler d'identité au Rwanda sans partir de cette énigmatique question. Comment peut-on en effet mettre entre parenthèses un problème qui, à force d'être activé et ré-activé, semble réguler la vie et la pensée des Rwandais ? Comment peut-on se passer d'une question qui est à l'origine de l'une des plus terribles hécatombes du siècle dernier ? En lisant des

⁵ Notre corpus de recherche est composé d'ouvrages produits par les auteurs plus ou moins directement concernés par les événements relatés. Pour que notre corpus puisse être le plus représentatif possible, nous essaierons de varier les auteurs (en choisissant par exemple les écrivains des groupes sociaux différents) ainsi que les périodes et les événements couverts. Les récits de vie à analyser devront avoir été publiés en français dans l'un des quatre pays suivants : la France, la Belgique, le Canada ou la Suisse. Deux grandes raisons justifient le choix de ces pays. La première est que ces quatre pays occidentaux sont totalement (pour la France) ou partiellement (pour les trois autres) francophones. La deuxième est que, dans ces pays, les écrivains peuvent s'exprimer plus ou moins librement.

⁶ Y. MUKAGASANA, *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot, 1997.

récits comme celui de Mukagasana, on se pose beaucoup de questions, souvent sans trouver de réponses. Pourquoi les têtes de cette hydre ethnique ne cessent-elles pas de renaître ? Se donne-t-on la peine de les couper correctement les unes après les autres ? L'un des obstacles à la résolution de cette grande équation serait, à notre avis, lié à la manière dont les identités rwandaises sont définies et assumées. La lecture du récit de Mukagasana nous a conforté dans cette conviction et amené à formuler, pour cet exposé, l'hypothèse de travail suivante : la conception des identités ethniques rwandaises de Yolande Mukagasana renferme une antinomie grave qui semble pousser tout son discours à sa propre négation. Cette contradiction serait révélatrice d'une longue crise identitaire, fruit des identités mal assumées. Ceci engendrerait des identités fragiles, manipulables à volonté, toujours prêtes à être enflammées pour des raisons idéologiques. Pour confirmer ou infirmer cette hypothèse, nous allons organiser notre réflexion en quatre temps, correspondant aux différents chapitres de l'exposé.

Le premier définira la notion d'identité narrative et dégagera les concepts-clés sur lesquels nous appuierons notre démonstration. Il insistera sur les notions d'autodésignation et de responsabilité. En effet, celles-ci nous paraissent essentielles pour une étude qui tente d'atteindre le soi en passant par les actions. Constitue un soi celui qui se reconnaît responsable de ses actes. Or, la reconnaissance se fait en disant, en s'autodésignant comme source de son agir. Outre la présentation de ces quelques outils, la dernière section du premier chapitre fera une brève présentation de Mukagasana et de son récit. Ce sera une façon de préparer l'entrée dans l'analyse proprement dite. Le deuxième chapitre relèvera la position antinomique de Mukagasana à l'égard des ethnies rwandaises. Il examinera ensuite les thèses contradictoires défendues par l'auteur avant d'en évaluer les conséquences. Le troisième chapitre constituera en réalité une sorte de prolongement du précédent. Il se penchera sur la problématique de l'identité et de la perception du monde. En considérant le positionnement des Rwandais vis-à-vis de leur histoire, on arrivera à se demander s'il existe réellement une identité nationale commune. Le dernier point du développement reviendra sur la question de puissance et de responsabilité. Il ira plus loin en direction du soi, puisqu'il se préoccupera largement du *pourquoi ?* de l'action. L'analyse que proposera ce chapitre, plus long que les trois autres, aura une large avance sur les précédents dans la mesure où elle tiendra compte de leurs acquis.

Vu la problématique qui va être traitée, il est clair que notre étude ne restera pas enfermée à l'intérieur du récit de Mukagasana. Celui-ci servira de tremplin qui nous permettra d'interroger les spécialistes des disciplines variées qui ont traité la même question. Toutefois, une précaution sera maintenue jusqu'au bout. Dans la mesure du possible, on essaiera de partir du dedans du texte vers son dehors. Avant de passer au développement, il nous semble indispensable de relever quelques difficultés liées à ce travail.

La première, relative à l'orthographe, est la plus facile à surmonter. Les mots *hutu*, *tutsi* et *twa* sont des parties invariables des substantifs *umuhutu*, *umututsi* et *umutwa* qui donnent au pluriel *abahutu*, *abatutsi* et *abatwa*. Dans certains contextes, les voyelles initiales des noms du Kinyarwanda tombent. On peut donc avoir *muhutu/bahutu*, *mututsi/batutsi*, *mutwa/batwa*. Ces mots, qui désignent les trois groupes ethniques rwandais, ont généré plusieurs variantes chez nombre d'auteurs. Pour contourner cette acrobatie linguistique, les africanistes récents n'utilisent que la partie invariable. C'est cette solution que nous allons adopter. Seulement, la lettre majuscule ou minuscule en position initiale interviendra pour différencier l'usage de ces termes comme adjectif ou comme substantif. Nous respecterons néanmoins l'orthographe de ces mots dans les citations. D'autres difficultés résultent du sujet traité. La prudence et la modestie seront de mise dans la mesure où nous avons affaire à une question controversée et à un domaine où tout reste encore à écrire. Ajoutons à cela que l'actualité des événements ne donne pas toujours le recul nécessaire pour faire des jugements objectifs. Ce problème de recul appelle une autre difficulté que nous tenons à évoquer ici. Nous sommes plus ou moins concerné par les faits que nous analysons. Cela ne risque-t-il pas de biaiser notre regard ?

A cette dernière réserve, nous répondons triplement. Au cours de notre analyse nous tenterons de croiser plusieurs points de vue (des Rwandais de différentes ethnies ou des étrangers de diverses tendances). La deuxième réplique est empruntée à la sagesse rwandaise. Un proverbe rwandais, que nous traduisons littéralement, nous enseigne que « la pierre visible ne casse pas la houe », autrement dit, un danger remarqué est à demi conjuré. Enfin, si la proximité peut constituer un obstacle, l'éloignement pourrait l'être tout autant. C'est cela que souligne Silvia Lucchini, même si elle parle d'un tout autre sujet : « Si la proximité ethnique n'est pas toujours une garantie de rigueur, elle permet

néanmoins de comprendre les choses de l'intérieur, et d'éviter d'élaborer des hypothèses sans doute intéressantes du point de vue théorique, mais inadéquates par rapport à la réalité. »⁷ Que peut-on tirer de cette dernière opposition ? Une conviction qu'il ne sert à rien de passer son temps à se lamenter devant les difficultés sans rien faire. Dans les limites de son action, chacun apportera sa pierre dans la construction de l'édifice. Et, comme ce fut le cas pour cette Hélène de Zeuxis⁸, on corrigera les déficiences des uns par les performances des autres.

⁷ S. LUCCHINI, *L'apprentissage de la lecture en langue seconde*, p. 18.

⁸ Zeuxis était un peintre grec. Dans son traité *Sur l'imitation (Peri mimeseos)*, Denys Halicarnasse (1^{er} siècle avant Jésus-Christ) nous raconte comment ce peintre a réussi à faire le parfait portrait d'Hélène, en copiant ce qui était beau chez différents modèles et en laissant ce qui n'était pas digne d'être peint : « Je me souviens d'un fait qui vient confirmer ces idées. A Crotone on admirait fort le peintre Zeuxis. Il avait entrepris de peindre Hélène nue et on lui envoya des jeunes filles pour qu'il les contemple dans leur nudité. Car elles n'étaient pas toutes belles mais il n'était pas vraisemblable qu'elles fussent toutes absolument laides. Ce qui chez chacune était digne d'être peint, il le rassembla sur l'unique corps dont il représenta l'image. Ainsi par la réunion de plusieurs éléments, l'art a composé une seule image parfaite. » (D. HALICARNASSE, *Sur l'imitation (Peri mimeseos)* cité par S. SABAU, *L'intertextualité*, p. 86.)

1. Identité narrative

« La lacune la plus considérable que présentent nos études antérieures à un regard rétrospectif concerne bien évidemment la dimension temporelle tant du soi que de l'action elle-même. Ni la définition de la personne dans la perspective de la référence identifiante, ni celle de l'agent dans le cadre de la sémantique de l'action, censée pourtant enrichir la première approche, n'ont pris en compte le fait que la personne dont on parle, que l'agent dont l'action dépend, ont une histoire, sont leur propre histoire. » (Paul Ricœur)

1.1. Naissance du concept

La notion d'identité narrative fait, pour la première fois, une apparition marginale⁹ sous la plume de Paul Ricœur dans *Temps et récit 3*. Elle sera largement développée dans les conclusions du même ouvrage et, cinq ans plus tard, dans *Soi-même comme un autre*. Dans ces deux ouvrages, Ricœur entend résoudre, par le biais du récit, deux problématiques différentes : l'aporie du temps phénoménologique et du temps cosmologique dans le premier, celle de l'identité-idem et de l'identité-ipse dans le second. Notre dessein ne consistant pas à effectuer la restitution des débats menés dans ces deux ouvrages, nous nous contenterons de relever les éléments conduisant à la naissance du concept qui nous intéresse ici. Selon Ricœur, l'histoire et la fiction s'interpénètrent mutuellement par la fictionalisation de la première et l'historicisation de la seconde¹⁰ : « L'histoire et la fiction ne concrétisent chacune leur intentionnalité respective qu'en empruntant à l'intentionnalité de l'autre. »¹¹

L'imaginaire intervient dans la construction du passé tel qu'il a été, puisque l'avoir-été n'est pas empiriquement observable. L'historien est obligé de recourir aux traces (un reste, un fossile, une pièce de musée, une ruine, un document, etc.) qu'il interprète. Or, aucune interprétation n'échappe à la subjectivité et à l'imagination. Certains critiques de l'histoire vont jusqu'à « à dire que l'historien ne connaît pas du tout le passé, mais seulement sa propre pensée sur le passé ».¹² L'usage des mots est un bon

⁹ Cette apparition est qualifiée de marginale parce que ce concept se trouve en note infrapaginale de *Temps et récit 3*, p. 348, alors que c'est la première fois qu'il est évoqué.

¹⁰ Lire RICOEUR, *Temps et récit 3*, pp. 329-348.

¹¹ *Ibid.*, p. 330.

¹² *Ibid.*, p. 262.

guide dans cette discussion portant sur la possibilité de représenter ce qui fut, mais qui n'est plus. L'historien vise à raconter les événements tels qu'ils se sont déroulés. Le *tels que* renvoie non à l'être, mais plutôt au paraître, non au même, mais plutôt à l'analogie. Or l'analogie suppose deux entités différentes, le même et l'autre, dont on compare les rapports. Dans cette quête de l'avoir-été, « [l]e passé est bien ce qui, d'abord, est à réeffectuer sur le mode identitaire : mais il n'est tel que pour autant qu'il est aussi l'absent de toutes nos constructions »¹³.

L'absence de correspondance bout à bout et bord à bord entre ce qui a été et ce qui est représenté semble avoir été bien intégrée par le public. Celui-ci n'admet-il pas qu'un événement unique soit raconté différemment ? Ainsi entendons-nous, sans nous en alarmer, des expressions comme la Révolution française selon Michelet, Mathiez ou Furet. La préposition *selon* laisse comprendre que la Révolution française, qui est pourtant un événement unique, est mise en récit au gré des auteurs. Abondant dans ce sens, l'historien allemand Rudolf Von Thadden affirme que la facticité historique dépend de la perception : « Les faits historiques ne se conçoivent pas sans être perçus et la perception qu'on en a est tout aussi importante que leur facticité. Il est illusoire de chercher des faits en dehors de leur perception. »¹⁴ Même les textes sacrés n'échappent pas à la subjectivité pour se poser comme capables de constituer une super-intrigue univoque. Les Evangiles ne sont-ils pas écrits selon Jean, Luc, Marc et Matthieu ?

Cette possibilité de raconter différemment relève du phénomène de la mise en intrigue propre aussi bien au texte littéraire qu'au récit historique. Se référant à *Temps et récit I*, Muriel Gilbert note que « la mise en récit d'événements constitue beaucoup plus qu'une simple reproduction ou copie conforme de la réalité »¹⁵. La configuration des événements suppose donc une sélection et un réarrangement des faits dans un tout cohérent. Or, choisir, c'est aussi renoncer. C'est, comme le croit Arthur Danto, à la sélection et à l'exclusion que procède tout récit. Celui-ci « est une structure imposée à des

¹³ *Ibid.*, p. 281.

¹⁴ R. Von THADDEN, « Une histoire, deux mémoires » dans *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Grasset & Fasquelle, p. 43.

¹⁵ M. GILBERT, *L'identité narrative*, p. 47.

événements, groupant quelques-uns d'entre eux avec d'autres et excluant certains comme manquant de pertinence »¹⁶. Nous reparlerons ultérieurement de cet aspect.

De son côté, le récit fictif imite le récit historique. « Raconter quoi que ce soit, [dit Ricœur], c'est raconter comme s'il s'était passé. »¹⁷ La fiction emploie les mêmes temps verbaux qui expriment le passé historique et la voix narrative représente les faits passés comme s'ils avaient eu lieu. Il n'est pas rare que le roman se réfère au temps calendaire, en datant les événements racontés, ou à des lieux réellement existants : « Le récit de fiction est quasi historique dans la mesure où les événements irréels qu'il rapporte sont des faits passés pour la voix narrative qui s'adresse au lecteur ; c'est ainsi qu'ils ressemblent à des événements passés et que la fiction ressemble à l'histoire. »¹⁸ Le romancier crée donc un quasi-passé en visant la vraisemblance au passé. On sait, depuis Aristote, que pour « être persuasif le probable doit avoir une relation de vérisimilitude avec l'avoir-été »¹⁹. Ce chevauchement entre l'histoire et la fiction s'observe au niveau de l'attitude du lecteur. Face au récit historique, celui-ci s'efforce de trouver les différences entre ce qui est raconté et la réalité, alors que dans le cas du récit fictif, il cherche les ressemblances entre la réalité et le texte romanesque. Cette quête incessante du fictif dans l'histoire et du réel dans la fiction illustre bien combien la frontière entre ces deux genres reste sérieusement poreuse.

Le détour par le monde de l'histoire et par celui de la fiction n'avait d'autre ambition que de présenter les partenaires dont le croisement a donné naissance au concept que nous sommes en train de cerner. C'est donc de l'entrecroisement mutuel entre l'histoire et la fiction qu'est né ce rejeton que Ricœur a baptisé l'identité narrative : « Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est *l'assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité qu'on peut appeler leur *identité narrative* »²⁰. Avant de poursuivre notre discussion, il convient de préciser que l'identité, dans la conception ricœurienne, fait partie de la catégorie pratique. Comme l'agent, l'identité est liée à l'action : « Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est

¹⁶ A.C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, p. 132, cité par RICOEUR, *Temps et récit 1*, p. 264.

¹⁷ RICOEUR, *Temps et récit 3*, p. 348.

¹⁸ *Ibid.*, p. 345.

¹⁹ *Ibid.*, p. 346.

²⁰ *Ibid.*, p. 442.

répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ? »²¹ Plusieurs raisons poussent Ricœur à lier le sort de l'agent à celui de l'action. En effet, en évaluant une action, on évalue son agent. Si une action est qualifiée de louable, son agent le sera aussi. Et puis, c'est à la fois le personnage et son action qui font l'objet de mise en intrigue. Gilbert explicite ce phénomène en soulignant qu'il n'est pas facile de parler d'un personnage sans faire référence à ses actions : « N'est-il pas difficile par exemple d'évoquer Antigone, Œdipe, Abraham, Moïse ou Cendrillon sans raconter l'histoire dont ces personnages sont des héros, tant leur identité se construit et se transforme au fur et à mesure que le récit progresse ? »²² Le récit permet donc non seulement d'observer l'identité des personnes agissant, mais également de suivre sa constitution au fil du temps. Nous semblons renouer ici avec l'axiome, cher à Frank Kermonde, « selon lequel, pour développer un caractère, il faut raconter plus »²³.

La définition de l'identité narrative comme un mélange de fiction et d'histoire, car la fécondation entre ces deux genres ne peut donner que cela, est d'une grande importance pour nos recherches sur les récits autobiographiques compris au sens de Philippe Lejeune que nous préciserons plus loin. Cette définition nous permet d'éviter l'enlisement dans les débats – toujours animés, mais jamais tranchés – sur la véracité des récits de soi. L'identité sera envisagée en fonction de ce que nous fournira le corpus.

1.2. Puissance d'agir et autodésignation dans la constitution du soi

Ricœur définit la personne en termes de capacités. Peut être considéré comme un soi celui qui est capable, entre autres, d'action et d'initiative. Précisons d'emblée que le philosophe français différencie l'action et l'événement. Alors que celui-ci désigne ce qui arrive, l'action est ce qui fait arriver. Selon Ricœur, l'événement renvoie à toute description qui n'est pas imputée à un agent. L'action suppose, quant à elle, la présence d'un agent qui agit « en vue de faire arriver quelque chose »²⁴. Envisagée dans cette perspective, l'action est intentionnelle. L'intention et l'initiative sont liées dans la mesure où celle-ci actualise celle-là. Lier l'action à l'intention entraîne une autre conséquence.

²¹ *Ibid.*

²² GILBERT, *op. cit.*, p. 122.

²³ F. KERMONDE, *The genesis of secrecy, on the interpretation of narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, pp. 75-99, cité par RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 172.

²⁴ GILBERT, *op. cit.*, p. 159; lire également RICOEUR, *op. cit.*, p. 157.

En admettant qu'on agit toujours en vue de faire arriver quelque chose, on présuppose que seules les personnes sont susceptibles de jouer le rôle d'agents.

Cette supposition semble entrer en contradiction avec la définition que Ricœur donnait à l'agent treize ans avant la publication de *Soi-même comme un autre*. A cette époque, il retenait trois éléments-clés pour assigner une action à quelqu'un : être à la fois un sujet indivisible, identique et réidentifiable.²⁵ Force est de constater que ces trois qualificatifs s'appliquent bien à des êtres non humains qui peuvent agir sans avoir l'intention de faire arriver quoi que ce soit. Un animal n'est-il pas lui aussi indivisible, identique et réidentifiable ? Et pourtant, il serait inexact de dire que ses « actions » sont toujours intentionnelles. On le voit bien, la conception ricœurienne de l'agent et de l'action ne converge pas avec ce que nous apprend le langage ordinaire. Ne définit-on pas couramment l'agent comme l'être ou l'objet qui fait l'action exprimée par le verbe ? La puissance d'agir seule ne suffit pas à appréhender le soi. C'est ce que Ricœur a sans doute compris en réajustant sa pensée et en développant une philosophie anthropologique centrée sur la réflexivité. En effet, « la première condition pour que la personne mérite d'être un soi consiste en l'autodésignation d'un sujet par lui-même »²⁶.

Comme tous les objets, l'être humain est un corps objectif, c'est-à-dire qu'il fait partie des objets physiques²⁷ dont on peut parler. Mais, à la différence d'autres objets, il est le seul capable de s'autodésigner, de se poser comme source de son discours et de ses actes. L'homme est donc plus que son corps. Pour confirmer cette assertion, Gilbert évoque l'exemple d'une personne à qui on a amputé deux jambes : « cette opération ne diminue en rien le soi de la personne en question, à savoir la capacité réflexive, laquelle lui permet, entre autres, de s'autodésigner. »²⁸ Il convient de relever ici l'étroite corrélation entre le physique et le psychique de la personne. Aussi déterminante qu'elle

²⁵ RICOEUR, « Le discours de l'action » dans D. TIFFENEAU (Ed.), *La sémantique de l'action*, Paris, Ed. du CNRS, 1977, cité par GILBERT, *op. cit.*, p. 159.

²⁶ *Ibid.*, p. 146.

²⁷ Dans l'approche sémantique, certains auteurs, à l'instar de Peter Strawson, considèrent la personne « comme un particulier de base », c'est-à-dire comme un corps parmi d'autres corps (Lire P. STRAWSON, *Individuals*, Londres, Methuen and Co, 1957 ; traduit en français par A. SHALOM et P. DRONG, *Les Individus*, Paris, Seuil, 1973, cité par RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, pp. 39-54.) : « Les corps physiques et les personnes que nous sommes sont, selon cette habile stratégie, de tels particuliers de base, en ce sens qu'on ne peut identifier quoi que ce soit sans renvoyer à titre ultime à l'un ou l'autre de ces deux particuliers » (*Ibid.* p. 43)

²⁸ GILBERT, *op. cit.*, p. 148.

puisse être, l'autodésignation reste inconcevable en dehors du corps. Dans l'exemple donné par Gilbert, le corps est certes mutilé, mais pas totalement anéanti.

Lors des crimes de masse, il est remarquable de constater combien les bourreaux jouent sur cette double composante de l'homme pour exterminer leurs semblables. Lorsqu'on lit les récits relatant les expériences extrêmes, on trouve toujours que les personnes à massacrer sont d'abord déshumanisées. En traitant quelqu'un de cancrelat, de serpent, de vermine voire d'ennemi (le cas des Grands Lacs d'Afrique), en cessant d'identifier quelqu'un par son propre nom et en le désignant par un numéro (le cas des Juifs des camps de concentration), on le place parmi les corps physiques qu'on peut détruire sans état d'âme. C'est comme si, s'adressant à leur conscience, les criminels disaient : « ce ne sont pas des personnes que nous éliminons, ce sont des corps, des mauvais corps ! »

La particularité de la personne par rapport à d'autres corps s'observe également au niveau de la langue, comme l'illustre l'usage des pronoms personnels. Sauf en cas de personnification, les pronoms personnels *je* et *tu* sont uniquement utilisés par des êtres humains. Emile Benveniste va jusqu'à considérer ces pronoms comme les seuls pronoms personnels. L'auteur des *Problèmes de linguistique générale* qualifie de non-personne ce que nous appelons la troisième personne, puisque celle-ci peut renvoyer à n'importe quoi dont on parle : chose, animal ou être humain. Elle peut « prendre n'importe quel sujet ou n'en prendre aucun »²⁹. Même si cela n'intéresse pas notre propos, notons en passant que Catherine Kerbrat-Orecchioni³⁰ a vertement critiqué le statut de non-personne que Benveniste réserve à la troisième personne. Ce qui nous préoccupe ici, c'est le fait que la spécificité de la personne par rapport à d'autres corps se traduit au niveau du langage. Comme d'autres corps, l'être humain peut être ce dont on parle et être désigné par la troisième personne. A la différence d'autres corps, il est capable de s'autodésigner et, partant, c'est seulement sur lui que s'appliquent *je* et *tu*.

Dans une interlocution, les sorts de *je* et *tu*, les seuls vrais pronoms personnels selon Benveniste, sont liés. Les deux pronoms sont uniques et susceptibles d'inversion. Uniques, parce qu'ils n'existent que dans une situation d'énonciation : « ils ne peuvent

²⁹ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale 1*, p. 237.

³⁰ C. KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation*, p. 49.

exister comme signes virtuels qu'en tant qu'ils sont actualisés dans l'instance de discours »³¹. Susceptibles d'inversion, parce que *je* s'adresse à *tu* et celui-ci, à son tour, s'adresse à *je*, qui devient *tu*, en s'identifiant comme *je*. Si nous insistons sur ces pronoms, c'est que nous reconnaissons leur rôle dans la définition et dans la compréhension de son soi et du soi d'autrui. *Je* et *tu* prennent en charge un discours qui est, en réalité, réflexif. « "Je" [qui est un parallèle du *tu*] désigne celui qui parle et implique en même temps un énoncé sur le compte de " je " : disant " je", je ne puis ne pas parler de moi »³². *Je* et *tu* supposent donc « une personne impliquée » et « un discours sur cette personne »³³. Cet usage des pronoms personnels (*je* et *tu*) a au moins deux implications.

Première implication : le sujet s'exprimant par *je* assume en général la responsabilité de ses dires et garantit leur factualité. L'énoncé « Je promets » engage celui qui fait la promesse. S'il n'honore pas son engagement, il sera considéré comme celui qui ne tient pas la parole donnée. Par exemple, si *je* qui promet est « Joseph », celui-ci sera tenu par son engagement. Mais que se passera-t-il si *je* est remplacé par *il* ? Dans l'énoncé « Il promet », *il*, même s'il renvoyait toujours à Joseph, n'engage pas la personne référée. A la limite, est lié par l'énoncé celui qui fait, non pas la promesse, mais l'affirmation. Deuxième implication : comme on l'a noté plus haut, en s'adressant à *tu*, *je* sait que *tu* entendra *je*, dans ce sens qu'il se dira : c'est moi qui suis interpellé. Inversement, lorsque *tu* s'adresse à *je*, en disant *tu*, *je* comprend *je*. Cet échange de rôles fait que le locuteur considère son interlocuteur comme son alter ego. Partant, chacun des interlocuteurs peut se dire : comme moi, lui aussi est capable de s'autodésigner ; comme moi, lui aussi s'adresse à moi comme je m'adresse à lui ; comme moi, lui aussi peut souffrir ; comme moi, lui aussi peut tenir parole. Voilà comment la langue peut nous amener à intégrer l'altérité. Qui dit puissance d'action et d'initiative, qui dit intention et autodésignation, dit aussi responsabilité.

La notion de responsabilité est très importante dans l'appréciation des sujets et de leurs expériences. On ne juge pas de la même façon des actions volontaires et des actions involontaires. Nous avons appris cela depuis la philosophie antique. Dans l'*Ethique à*

³¹ BENVENISTE, *op. cit.*, p. 255.

³² *Ibid.*, p. 227.

³³ *Ibid.*

Nicomaque, au livre III, Aristote distingue « des actions faites malgré soi (Akôn, akousios) » et celles accomplies « de son plein gré (hekôn, hékousios) »³⁴. Ce que cette délimitation implique, c'est qu'une action délibérée, c'est-à-dire volontaire, conduit au blâme ou à la louange, alors qu'une action faite malgré soi inspire la pitié: « La contrainte et l'ignorance, note Ricœur après Aristote, ont valeur expresse d'excuse, de décharge de responsabilité. Si le plein gré mérite louange et blâme, le contre-gré appelle pardon et pitié. »³⁵ Point n'est besoin de souligner l'intérêt de telles observations dans une étude qui porte sur l'identité des acteurs. Les textes de notre corpus mettent en scène des personnages en action, commettant parfois des forfaits inouïs. On cherchera à savoir s'ils agissent librement ou s'ils sont poussés, malgré eux, à faire ce qu'ils font. En effet, les sources de contrainte peuvent être de diverses natures: les hommes, la société, l'histoire, les idéologies, les traditions, etc.

Le développement précédent nous a permis de comprendre que les concepts de capacité, d'intention et d'initiative, d'autodésignation, de contrainte et de responsabilité nous aident à effectuer une grande percée en direction du soi. Ce qui n'a pas encore été précisé – du moins explicitement – c'est la manière dont il faut procéder. Autrement dit, sur quelle base peut-on dire que le sujet est responsable ou non, agit sous contrainte ou non, est source d'initiative ou non ? Sera-ce par une observation directe ? Ricœur répond à ces questions en présentant les médiations qui nous permettent d'atteindre le soi. A la lecture des quatre instances de médiation qu'il développe, et que nous reprenons synthétiquement ci-dessous, un double constat semble se dégager: le soi ne peut être atteint directement ou en se limitant à des situations épisodiques, c'est-à-dire dépourvues de dimension temporelle.

1.3. Instances de médiation

Contrairement à ce que défend Descartes avec son « cogito, ergo sum », Ricœur soutient l'idée que l'atteinte du soi ne peut être qu'indirecte. Le philosophe contemporain ne cache pas son entière opposition à Descartes. Dès sa préface à *Soi-même comme un autre*, il se pose comme son adversaire et annonce avec ferveur que « l'anthropologie

³⁴ Cité par RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 111.

³⁵ *Ibid.*, p. 121

philosophique qu'il développe dans cet ouvrage entend rompre avec la tradition issue du *cogito* cartésien »³⁶. Mark Hunyadi va jusqu'à considérer *Soi-même comme un autre* comme « une vaste entreprise anti-cartésienne »³⁷.

Selon Ricœur, l'atteinte du soi transite par quatre médiations, à savoir le langage, l'action, l'imputation éthico-morale et la narration. La personne qui constitue un soi est celle qui est capable de se désigner comme locuteur, comme agent, comme narrateur et comme sujet d'imputation éthico-morale de ses actes. De ces quatre médiations, la narration est la plus importante. Elle permet d'envisager la personne dans une temporalité et de voir si elle garde une cohérence narrative face aux dilemmes existentiels³⁸ qui peuvent conduire à l'éclatement de son identité. Le récit permet de voir si le sujet reste le même à travers les épreuves de la vie ou si, pareil au caméléon qui change de couleur en fonction du milieu, il ne reste constant que dans l'inconstance. La narration permet donc de mettre en réseau d'autres médiations et de les considérer sur l'échelle du temps :

Seule la médiation narrative est à même d'assurer la transition entre ces couches inférieures de la constitution du soi que représentent la capacité de se désigner comme locuteur et comme agent et celle qui consiste à se désigner comme sujet d'« imputation morale ».³⁹

Il convient de commenter, ne fût-ce que brièvement, ces médiations pour présenter la manière dont on va s'en servir. On a bien compris que Ricœur associe l'agent à l'action. Ceci voudrait signifier que pour apprécier quelqu'un, on passe par ce qu'il dit et par ce qu'il fait. Autrement dit, on peut porter un jugement sur quelqu'un, en considérant ses actes et ses propos. La lacune de ces deux médiations consiste dans le fait qu'elles sont dépourvues de dimensions temporelles. Or, il serait peu approprié de se faire une idée exacte sur un agent en partant des actions isolées. C'est cette déficience que vient pallier la temporalité de la narration : « seul le récit permet d'inscrire explicitement l'action dans son développement temporel » et de « dire l'historicité du soi »⁴⁰. Dans la pratique, l'analyse portera sur des actions ou sur des locutions, c'est-à-

³⁶ GILBERT, *op. cit.*, p. 98.

³⁷ M. HUNYADI, « La règle d'or : l'effet-radar » dans *Revue de philosophie et de théologie*, n°126, p. 221.

³⁸ Pour ce qui est des dilemmes existentiels auxquels le soi est confronté, on pourra lire par exemple : A. GIDDENS, *Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity in the association with Blackwell, 1991.

³⁹ GILBERT, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁰ GILBERT, *op. cit.*, p. 180.

dire sur ce que dit et fait le sujet. Mais pour bien comprendre ces actes isolés et pour voir si une action donnée est accidentelle ou non, on devra envisager tout cela dans le temps. L'imputation éthico-morale, quant à elle, semble couvrir les trois autres. Pour l'agent, cette médiation consiste à « se reconnaître comme étant l'auteur de ses actions tout en portant sur elles, et partant sur lui-même, un regard d'approbation ou de désapprobation »⁴¹. Or, ce regard évaluatif peut concerner aussi bien le sujet de l'action ou de la locution que celui de la narration. Rappelons pour terminer que toutes ces médiations sont posées en termes de capacités réflexives. Le soi doit à la fois être capable d'agir et de se reconnaître comme auteur de son action.

1.4. Bref aperçu sur la vie et l'œuvre de Yolande Mukagasana

Vie et œuvre

Yolande Mukagasana est née au Rwanda en 1954. Après des études d'infirmière, elle fut anesthésiste pendant dix-neuf ans au centre hospitalier de Kigali, puis infirmière en chef d'un dispensaire, qu'elle avait ouvert à Kigali, jusqu'en 1994. Le six avril 1994, après l'attentat meurtrier contre l'avion du président Juvénal Habyarimana, qui était hutu, la vie de Mukagasana, jusque là tranquille, tourna au cauchemar. Durant le génocide rwandais, elle perdit ses trois enfants, son mari, son frère et ses sœurs. Réfugiée en Belgique en 1995, elle fut naturalisée belge en 1999. Depuis 2003, elle a adopté trois enfants et s'occupe d'une vingtaine d'orphelins au Rwanda. Même si elle a perdu presque tous les siens, Mukagasana n'entend pas baisser les bras. Elle a fondé une association sans but lucratif de droit belge « Nyamirambo Point d'Appui » qui voudrait tirer des leçons du génocide rwandais en vue de lutter contre les facteurs de division aussi bien entre les personnes qu'entre les communautés.

Sur le plan littéraire, Mukagasana est l'auteur (mieux vaudrait parler de co-auteur) de plusieurs ouvrages, dont certains ont été traduits en plusieurs langues. On citera entre autres deux autobiographies produites avec Patrick May, *La mort ne veut pas de moi* (Paris, Fixot, 1997) et *N'aie pas peur de savoir* (Paris, Laffont, 1999), un recueil de témoignages *Les Blessures du silence* (Arles, Actes Sud et Médecins Sans Frontières,

⁴¹ *Ibid.*, p. 162.

2001), réalisé en collaboration avec le photographe Alain Kazienierakis et un recueil de contes *De bouche à oreilles*, publié aux éditions Ménaibuc (Paris) en 2003. Actuellement, un autre ouvrage *Le génocide rwandais raconté aux jeunes* est déposé chez un éditeur pour être publié. Mukagasana a reçu plusieurs prix dont : le « Prix pour le Témoignage et la Solidarité », par la Fondation Alexandre Langer, en Italie, juillet 1998 ; le « Prix pour la Compréhension Internationale entre les peuples et les Droits de l'Homme », par le Collège Européen de l'Université de Iéna, novembre 1999 ; le « Prix Colombe d'Or pour la Paix », pour son activité journalistique, par la Fondation Archivio Disarmo, Rome, juillet 2002 ; le « Prix de la femme du XXIème siècle pour la Résistance », par les associations des Femmes au Centre Culturel de Schaerbeek, Belgique, mars 2003 et, enfin, la « Reconnaissance spéciale de lutte pour la paix », par le président de la région de Lombardie, janvier 2005. Après ce bref aperçu sur la bio-bibliographie de Mukagasana, revenons un moment sur son autobiographie *La mort ne veut pas de moi* dont il va être largement question au cours de notre travail.

La mort ne veut pas de moi

Ce témoignage est émouvant et même poignant. Mukagasana est infirmière responsable d'un dispensaire privé où elle travaille depuis quinze ans. Elle vit paisiblement sur la colline de Nyamirambo avec son mari Joseph et leurs trois enfants Christian (13 ans), Sandrine (12 ans) et Nadine (11 ans). Tout bascule le six avril 1994 lorsque l'avion du président hutu est abattu. Mukagasana et les siens se réfugient dans la brousse près de leur domicile, puis se dispersent pour ne pas être tués en même temps. Durant six semaines, Mukagasana se cache d'abord sous l'évier chez Emmanuelle, sa voisine hutu, ensuite chez les missionnaires catholiques de la paroisse de Nyamirambo et enfin, comble de l'ironie, chez Rucibigango, un colonel des anciennes Forces armées rwandaises (FAR). Cet officier tentera un jour de coucher avec elle, mais celle-ci s'en tirera en le masturbant et en jouant sur sa peur. Sur sa peur, puisque Mukagasana, que le colonel présente à son entourage comme sa tante, a effrayé « le petit colonel » en lui racontant, en présence de ses collaborateurs hutu, qu'elle avait téléphoné au chef d'état-major de l'armée rwandaise pour lui apprendre qu'elle est tutsi et tante paternelle du colonel, ce qui rendait ce dernier tutsi. Pour démentir cette fausse information, Mukagasana exige du colonel qu'il la conduise d'abord à la paroisse Saint-Paul où il y avait d'autres réfugiés. Tremblant, le colonel l'accompagne jusqu'à la paroisse, où il

apprendra que Mukagasana n'avait pas téléphoné au général, que toute cette affaire était le fruit de l'imagination. De la paroisse, Mukagasana gagnera l'Hôtel des Mille Collines, lieu de sa survie. Mukagasana survivra, mais elle ne reverra plus ni son mari ni ses enfants.

Lorsque, trois ans après le génocide rwandais, Mukagasana écrira ce qui lui est arrivé, elle sera amenée à méditer sur le conflit rwandais et sur sa nature. Elle abordera également l'épineuse question des identités ethniques rwandaises. C'est, nous l'avons déjà annoncé, à cette dernière facette de ce conflit sanglant que nous allons consacrer les pages qui suivent. Mais avant d'y arriver, apportons encore quelques précisions.

Genre et approche du récit

Etant donné que notre corpus de recherche ne porte que sur les textes autobiographiques, en choisissant d'analyser l'ouvrage de Mukagasana, nous avons implicitement admis que celui-ci est une autobiographie. Cependant, comme admettre et prouver ne sont pas synonymes, il reste indispensable de préciser les éléments qui nous autorisent à qualifier ce récit d'autobiographique. Deuxième point à éclaircir : au cours de notre analyse, nous citerons largement les passages de *La mort ne veut pas de moi* et, dans une moindre mesure, ceux d'autres écrits de l'auteur. Comment allons-nous procéder pour sélectionner les extraits à citer ?

Lejeune définit l'autobiographie comme un « [r]écit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité. »⁴² Cette définition, on le voit bien, suppose qu'il y ait identité entre l'auteur, le personnage central et le narrateur. Sont aussi concernés les témoignages où le témoin centre les événements sur sa vie personnelle et sur son parcours. Sont exclus par cette définition les mémoires⁴³ (car ils ne sont pas centrés sur la vie personnelle), la biographie (car le personnage principal est différent du narrateur), le roman personnel (car l'auteur et le narrateur ne sont pas identiques), le

⁴² P. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, p. 13.

⁴³ Les mémoires sont plus orientés vers les événements que vers le moi. Ils sont plus objectifs que subjectifs. Pour les *Mémoires de guerre* de Charles de Gaulle par exemple, « les documents figurant en annexe au texte, aussi importants que lui, concernent, en fait, bien plus l'homme d'Etat que l'homme de guerre. » (J. LECARME et E. LECARME – TIBONE, *L'autobiographie*, p. 49)

poème autobiographique⁴⁴ (car il n'est pas en prose), le journal intime⁴⁵ et l'autoportrait (car ils ne sont pas rétrospectifs).

Partant de ce qui vient d'être dit, nous constatons que le témoignage de Mukagasana est un texte autobiographique. Nous avons en effet une triple identité entre l'auteur, le narrateur et le personnage principal ; ce qui revient à dire que ce dernier renvoie, non pas à une figure fictive, mais plutôt à une personne réelle « dont l'existence est attestée par l'état civil »⁴⁶. Dans *La mort ne veut pas de moi*, ce personnage/auteur/narrateur est bel et bien Yolande Mukagasana. Ensuite, le récit de Mukagasana est rétrospectif dans la mesure où il relate les événements qui ont eu lieu dans le passé aussi bien récent que lointain. Récent, parce que l'auteur met un accent particulier sur ce qui s'est passé en 1994. Lointain, parce qu'il promène aussi son regard sur sa vie antérieure. Il va d'ailleurs plus loin en étalant au lecteur les souvenirs qu'elle garde de l'époque de ses grands-parents voire de ses arrière-grands-parents. Cette dernière assertion laisse comprendre que l'histoire de Mukagasana intègre également les éléments hérités de la mémoire des autres, c'est-à-dire des proches et de la collectivité. Enfin, *La mort ne veut pas de moi* est une autobiographie dans la mesure où ce récit nous offre l'opportunité de suivre, à travers le temps, les facteurs qui entrent dans la constitution de la personnalité de l'auteur. Il ne sera pas nécessaire, avant de terminer, de noter que ce texte est centré sur la vie de l'auteur. Le récit est écrit à la première personne et nous avons déjà démontré qu'on ne peut jamais dire *je* sans parler de soi-même.

Même si la narration porte sur le passé, le récit de Mukagasana présente les événements comme s'ils étaient en train de se dérouler au moment même de la lecture. L'auteur raconte « le passé comme il a été vécu au présent perpétuel et non comme il est remémoré bien des années après »⁴⁷. L'histoire n'est pas non plus relatée de façon chronologique. Diverses techniques de la narration telles que les flashes-back, les anticipations, les dialogues, etc., sont mises en œuvre pour tenter d'exprimer l'ineffable. Les souvenirs et les rêveries, très abondants dans le récit de Mukagasana, permettent non

⁴⁴ Lorsqu'il parle du poème autobiographique, Lejeune pense aux œuvres comme le *Roman inachevé* d'Aragon ou les *Contemplations* de Victor Hugo (Lire LEJEUNE, *op. cit.*, p. 245).

⁴⁵ Comme le nom l'indique, le journal ne prétend pas rendre compte d'une vie entière. Il se rapporte à un temps limité (un jour, une semaine, un mois par exemple). Ce ne serait qu'après la mort du rédacteur, en considérant l'ensemble des journaux intimes, que la lecture peut devenir autobiographique.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁷ J. LECARME et E. LECARME-TABONE, *op. cit.*, p. 28.

seulement d'abolir la chronologie, mais de jouir également de l'imagination et d'échapper ainsi, par moments, à la cruelle réalité du présent. « Quand le réel est terrifiant, nous dit Boris Cyrulnik, la rêverie donne un espoir fou. »⁴⁸ Il reste sans doute intéressant d'étudier la manière dont le sujet organise sa survie dans des situations extrêmes, mais comme cela ne constitue pas l'objet du présent exposé, nous mettons cette piste de réflexion en réserve pour un éventuel examen ultérieur. Revenons plutôt à la question des citations.

La réponse semble avoir été donnée lorsque nous avons abordé la problématique des instances de médiation dans la quête du soi. A la suite de Ricœur, nous avons fait observer qu'il est peu approprié de se faire une idée exacte sur quelqu'un en partant des situations isolées. Ainsi avons-nous souligné l'impérative nécessité de comparer les différentes actions et locutions du sujet et de les placer sur l'échelle du temps. Fidèle à ce procédé, nous relèverons systématiquement tous les passages, où l'auteur aborde la question traitée, avant de procéder à leur recoupement. Une autre conviction guidera nos pas : de par sa dimension temporelle, le récit permet certes de dire l'historicité du soi, mais il ne peut pas dire la totalité d'une vie : « sur le parcours connu de ma vie, je peux tracer plusieurs itinéraires, tramer plusieurs intrigues, bref raconter plusieurs histoires »⁴⁹. C'est pour cela que, dans le seul dessein de fonder nos prises de position sur des éléments relativement suffisants, d'autres textes de l'auteur seront convoqués. On se posera toujours la question : sur tel ou tel sujet, l'auteur reste-t-il constant ? Sinon, pourquoi ? N'anticipons pas trop !

⁴⁸ B. CYRULNIK, *Un merveilleux malheur*, p. 34.

⁴⁹ RICOEUR, *op. cit.*, p. 190.

2. Paradoxes des identités ethniques au Rwanda

« [C]ontrairement à ce qu'on récite actuellement dans notre culture, les effets biologiques sont souvent réparables tant la plasticité cérébrale est grande. Alors que les effets attribuables à un discours académique ne seront restaurés qu'à condition de changer le discours social, ce qui peut prendre quelques années ou quelques siècles. » (Boris Cyrulnik)

Dans son témoignage *La mort ne veut pas de moi*, Yolande Mukagasana se définit comme étant d'ethnie tutsi, à laquelle elle est fière d'appartenir, mais elle semble affirmer en même temps que cette ethnie n'existe pas, puisqu'il n'y a pas d'ethnies au Rwanda. Cette prise de position qu'un raisonnement rigoureux qualifierait d'absurde est un symptôme d'une crise identitaire dont le Rwanda a encore du mal à se défaire. Comment, sans nier sa propre existence, peut-on dire qu'on appartient à une ethnie qui n'existe pas ? Logiquement, si un élément fait partie d'un ensemble, nier l'existence de l'ensemble entraîne la négation de l'élément. Comment peut-on être et ne pas être en même temps ? En partant du récit de Mukagasana, que nous étendrons à des travaux de spécialistes, nous allons tenter d'examiner les arguments pour et contre l'existence des ethnies au Rwanda. En rassemblant dans un même raisonnement deux discours contradictoires – c'est-à-dire qui ne peuvent être vrais ni faux en même temps⁵⁰ – on aboutit à une situation difficilement tenable. Effectivement, pour le cas du Rwanda, c'est à la fragilité identitaire que conduira la contradiction. On assistera à l'émergence des identités mal assumées, ce qui ne va pas sans traîner à sa suite des conséquences néfastes. Le troisième chapitre intitulé « L'identité et la conception des événements » franchira un pas supplémentaire en démontrant que la contradiction des discours sur les identités ethniques rwandaises a une longue histoire.

⁵⁰ Commentant le carré logique, le professeur Claude Troisfontaine note, à propos des propositions contradictoires, ce qui suit : « Les propositions **contradictaires** sont opposées tant du point de vue de la quantité que de la qualité. Ces propositions ne peuvent être vraies ni fausses en même temps. D'où on peut conclure de la vérité de l'une à la fausseté de l'autre et inversement. » (Cl. TROISFONTAINE, *Théorie de la connaissance*, p. 54.)

2.1. Il n'y a pas d'ethnies au Rwanda

A la page 33, Mukagasana explique que le conflit rwandais n'oppose pas deux ethnies différentes, mais qu'il se déroule à l'intérieur d'un même groupe ethnique : « Le déchirement rwandais d'aujourd'hui n'est pas inter-ethnique, il est intra-ethnique, ce sont des frères qui s'entretuent. Si Gihanga⁵¹ l'apprenait... »⁵² Mukagasana nie l'existence des ethnies en s'appuyant sur des éléments qui sont normalement pris en considération dans la définition d'une ethnie⁵³ : la langue et la culture. Et, au Rwanda, les Hutu et les Tutsi partagent la même culture, parlent la même langue et vivent ensemble sur les mêmes collines. Si ethnologiquement parlant, il n'y a pas d'ethnies au Rwanda, d'où proviennent ces réalités qui ont fait plus de mal que de bien aux Rwandais ? Mukagasana pointe du doigt la responsabilité des Blancs. Ces Européens ont considéré tous ceux qui possédaient beaucoup de vaches comme appartenant à l'ethnie tutsi. Le rapport entre la possession des vaches et l'appartenance à l'ethnie hutu ou tutsi ressort à travers une dispute entre deux frères hutu dont l'un est attaché à son ethnie, alors que l'autre reste sceptique quant à l'existence des ethnies hutu, tutsi et twa au Rwanda. Les propos de ce dernier personnage reflètent la position que Mukagasana entend défendre :

Cela n'a pas de sens de dire que tu es hutu. Grand-père était tutsi. Il n'est devenu hutu que parce qu'il a perdu son bétail, par négligence⁵⁴. Hutu et Tutsi, ce ne sont pas des races, ce ne sont pas des ethnies. Ce sont des castes, des catégories morales ou sociales.⁵⁵

⁵¹ Roi mythique considéré comme l'ancêtre des Rwandais et comme créateur du Rwanda.

⁵² Y. MUKAGASANA, *op.cit.*, p. 33.

⁵³ *Le Petit Larousse illustré (1993)* définit l'ethnie comme un « groupement humain qui possède une structure familiale, économique et sociale et dont l'unité repose sur une communauté de langue et de culture. »

⁵⁴ Derrière ce simple mot se cacherait une pratique trop complexe pour être expliquée ici. En disant que son grand-père a perdu son bétail par négligence, le locuteur pense certainement à une autre manière dont on pouvait perdre son bétail. Et le mot *négligence* semble dire que ce n'est pas de cette façon-là que son grand-père a perdu ses bêtes. Et quelle est cette pratique ? Il s'agirait du système de clientèle, dit *ubuhake* en Kinyarwanda. A l'époque de la monarchie féodale, chaque homme (Hutu et Tutsi, sauf le roi) devait allégeance à un Tutsi qui était son seigneur. Un Tutsi pouvait être client d'un seigneur tutsi plus puissant que lui et être, à son tour, seigneur des Hutu et des Tutsi inférieurs à lui. Seuls les Hutu n'étaient que des clients. Le client hutu devait travailler dans les champs du seigneur, réparer ses huttes, le porter en litière en voyages, le veiller la nuit, lui apporter des vivres, etc. Le client tutsi accompagnait le seigneur dans ses déplacements et lui prodiguait des conseils dans ses intrigues politiques. En retour, outre la protection, le client pouvait recevoir du bétail. Le client avait le droit d'usufruit des vaches reçues, tandis que le seigneur conservait le droit de nue-propriété. En général, le contrat de clientèle était héréditaire, puisqu'il liait tous les descendants masculins du seigneur et du client. Ce qui nous intéresse ici, c'est la rupture de ce contrat. En cas de rupture, le client pouvait perdre toutes ses vaches, même celles dont il possédait lui-même la nue-propriété. (Pour ce qui est de la pratique de clientèle, on peut lire M. d'HERTEFELT et al., *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale. Rwanda, Burundi, Buha*, pp. 67-69.)

⁵⁵ MUKAGASANA, *op.cit.*, p. 53.

La position défendue ici par Mukagasana est relayée par les chercheurs spécialistes du Rwanda qu'Aloys Mubanziza⁵⁶ classe dans ce qu'il appelle « la nouvelle génération ». D'après ces chercheurs, il n'existe pas d'ethnies au Rwanda, puisque la langue et la culture ne permettent pas de différencier les Hutu, les Tutsi et les Twa. Ils confirment également que c'est l'administration coloniale allemande et surtout belge qui a donné un cachet ethnique aux catégories sociales qui ne correspondaient qu'à des clivages sociaux. Et, ainsi disent encore ces chercheurs, ce sont des Européens qui ont favorisé l'émergence d'une administration mono-ethnique tutsi à l'époque coloniale. C'est, du moins, ce qu'affirme l'historien français Jean-Pierre Chrétien, l'un des ténors de cette nouvelle génération : « tout en prétendant "rétablir la coutume dans sa pureté", l'administration belge entreprend dans les années 1930 d'épurer le milieu dirigeant local de ses éléments *hutu* »⁵⁷.

La négation de l'existence des ethnies au Rwanda peut entraîner des conséquences graves allant jusqu'à la remise en cause du génocide commis contre les Tutsi. En effet, le droit international reconnaît le génocide lorsqu'il est dirigé contre un groupe national, ethnique, racial ou religieux.⁵⁸ Si les Tutsi ne se retrouvent pas dans l'un de ces groupes, qu'en est-il du génocide rwandais ? Cette question ne relève pas de la simple spéculation oratoire, le Tribunal pénal international sur le Rwanda (TPIR) a été confronté à ce problème lorsqu'il cherchait à qualifier les massacres commis au Rwanda en 1994. Pour éviter l'impasse qu'il frôlait, il a dû faire appel à l'expertise de l'historienne américaine Alison Des Forges. Celle-ci a entre autres affirmé que la notion d'appartenance à un groupe ethnique varie dans le temps, que l'on doit considérer les réalités à un moment donné, que ce qui compte dans l'appartenance à un groupe est la conscience et, enfin pour conclure, qu'en 1994, il existait bel et bien trois ethnies au Rwanda. La Chambre du TPIR a suivi la position de l'expert, tout en soulignant les spécificités des ethnies rwandaises par rapport à la définition habituelle du concept *ethnie* :

La Chambre a tenu compte de l'opinion de l'expert et a admis que les T[utsi] constituaient un groupe ethnique. Cependant, elle a pris note du fait que la population

⁵⁶ Nous sommes largement redevable à la partie de la thèse de Mubanziza consacrée au poids des mentalités ancestrales dans les problèmes que connaît le Rwanda (A. MUBERANZIZA, *L'égal accès aux affaires publiques de son pays. Analyse et application au Rwanda*, pp. 319-416.)

⁵⁷ J.-P. CHRETIEN, *Le défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi : 1990-1996*, p. 13.

⁵⁸ Pour la définition juridique du génocide, lire A. MUBERANZIZA, « Une définition juridique du génocide » dans *Dialogue*, n°233, mars-avril 2004, pp. 3-15. Outre la définition, cet article expose entre autres les actes constitutifs et les actes punissables du génocide.

tutsi ne possède pas sa propre langue pas plus qu'elle n'a aucune culture différente de celle du reste de la population rwandaise. Elle considère toutefois qu'il existe un certain nombre de facteurs objectifs faisant de ce groupe une entité distincte.⁵⁹

La position de Des Forges sur les ethnies rwandaises, suivie par le TPIR, remet en question les thèses de la nouvelle génération et invite les ethnologues à reconsidérer leur conception de l'ethnie.

En s'appuyant sur le point de vue du TPIR, l'on peut dire que, sur le plan juridique, il existe des ethnies au Rwanda. Même si elle nie l'existence des ethnies rwandaises, Mukagasana se reconnaît d'ethnie tutsi. Ceci transparait dans le deuxième volet de sa position vis-à-vis de son identité. Mais avant de l'examiner, attardons-nous un petit instant sur deux phénomènes évoqués précédemment et qui gagneraient à être commentés pour la clarté de notre exposé. Il s'agit de la relation entre la possession des vaches et la perte ou l'acquisition de l'identité ethnique tutsi, ainsi que du changement d'ethnie en général.

C'est dans les années 1930, plus précisément en 1933, que l'administration belge a fait enregistrer la mention ethnique dans les documents administratifs. Si ce fait reste incontestable, il existe néanmoins une divergence majeure quant aux critères qui déterminaient qu'une personne fût inscrite comme Hutu, Tutsi ou Twa. Selon certaines thèses, derrière lesquelles se range Mukagasana, il fallait posséder dix vaches pour être reconnu comme Tutsi. Cette idée largement répandue ne résiste cependant pas à un examen attentif. Dans les années 1930, il n'y avait pas suffisamment de vaches pour que tous ceux qui étaient enregistrés comme Tutsi puissent, chacun, en posséder dix.⁶⁰ Cette thèse des dix vaches permet, tout simplement, à certains discours officiels d'occulter la

⁵⁹ MUBERANZIZA, *op. cit.*, p. 334.

⁶⁰ Répondant à notre question où nous lui demandions pourquoi il est opposé à la thèse des dix vaches, le professeur Filip Reyntjens, spécialiste belge des Grands Lacs d'Afrique, nous a répondu ce qui suit : « Le critère de dix vaches est un mythe (auquel j'ai moi-même cru). En réalité, le recensement des années 1930 était basé sur ce que les intéressés déclaraient eux-mêmes, généralement aux "karani" [secrétaires] travaillant pour l'administration belge. Le mythe de dix vaches est même mathématiquement impossible : il n'y avait pas assez de vaches pour que tous les Tutsi en aient au moins dix ». Citant quelques chiffres de 1949, Reyntjens rappelle que le nombre des bovidés était de 591.451 et que celui des hommes adultes valides était de 381.322, dont 15% de Tutsi, soit 57.198. En multipliant le nombre de Tutsi par dix, on aurait 571.980, comme effectif de vaches. De ces calculs, Reyntjens déduit ce qui suit : « Cela signifierait qu'il ne resterait que 19.471 vaches pour les 324.124 HAV [hommes adultes valides] hutu et qu'aucun Tutsi n'aurait eu plus de dix vaches. En combinaison avec ce que les administrateurs de l'époque (début années 1930) m'ont appris, cela montre que le mythe des 10 vaches est exactement cela – un mythe. » (*Communication personnelle*, 25 juin, 2005).

réalité, en attribuant aux Belges la responsabilité d'avoir créé – est-ce vraiment ex nihilo ? – cette hydre ethnique. Certes, l'administration coloniale belge ne s'est pas tenue à l'écart de ce borbier, mais elle n'a fait qu'officialiser les réalités qu'elle avait trouvées sur place. Danielle de Lame résume bien cette situation :

[L]orsque les Européens sont arrivés au Rwanda, ils y ont trouvé les trois groupes (...) actuels, *Hutu*, *Tutsi* et *Twa*, qui se considéraient comme distincts et se distinguaient, en effet, par des variantes de style de vie (prédominance de l'agriculture pour les premiers, l'élevage pour les deuxièmes, existence marginale des troisièmes) mais partageaient une même langue et une même culture et n'étaient pas tous impliqués dans des rapports d'inégalité.⁶¹

Plus discutable encore est l'affirmation selon laquelle celui qui perdait ses vaches changeait d'ethnie. Rien ne prouve que les Tutsi dépouillés de leurs vaches devenaient hutu ou que les Hutu, qui en bénéficiaient, acquéraient l'identité tutsi. Ce qui peut être défendable, c'est que les Tutsi qui devenaient pauvres, en perdant leur gros bétail, partageaient les mêmes conditions de vie que la majorité de la population composée de Hutu. Il faut cependant admettre qu'au cours de l'histoire les gens ont changé d'ethnie pour des raisons tant *politiques* que *stratégiques*.⁶² Mais les événements qui ont endeuillé le Rwanda ont toujours montré que les Rwandais se reconnaissaient dans leurs ethnies. Et comment reconnaît-on un Hutu, un Tutsi ou un Twa ? Par la carte d'identité⁶³ comme le laisse penser Mukagasana ? Pour répondre à cette question, revenons à *La mort ne veut pas de moi*.

⁶¹ D. de LAME, *Une colline entre mille ou le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*, p. 76.

⁶² Raisons politiques et stratégiques, qu'est-ce que cela veut dire ? Pour expliciter ce propos, prenons un exemple dans l'histoire récente du Rwanda. La Deuxième République (1973-1994) avait mis en place une politique dite d'équilibre régional et ethnique. C'était un système de quotas qui lui permettait de réguler entre autres l'accès aux études et à l'administration (surtout) publique, en fonction des régions et des ethnies de candidats. Pour contourner les quotas, certains Tutsi ont, dans les papiers, changé d'ethnie. Cependant, ces fausses mentions ne pouvaient pas toujours servir. Pour les postes-clés de l'administration ou de la politique, pour les recrutements des officiers de l'armée ou de la gendarmerie, pour les bourses à l'étranger, etc., les services de renseignements devaient en général se rendre sur les lieux d'origine pour recueillir les informations exactes sur l'ethnie des candidats. Sur les collines ou dans les quartiers, on savait qui était Hutu, Tutsi ou Twa. C'est pour cela d'ailleurs que les Tutsi devenus administrativement hutu n'ont pas pu échapper aux tueries de 1994.

⁶³ Lire l'entretien de MUKAGASANA avec les jeunes, « Le génocide des Tutsi du Rwanda expliqué aux jeunes » dans *Rwanda*, Communauté française Wallonie-Bruxelles, 2003-2004, pp. 9-12.

2.2. Identité ethnique revendiquée

Mukagasana a-t-elle la conscience d'être tutsi ou l'est-elle, puisqu'on fait d'elle une Tutsi ? Telle est la question qu'on ne manquerait pas de se poser après le parcours précédent. Lorsqu'elle explique pourquoi elle constitue la cible privilégiée des tueurs, Mukagasana évoque trois motifs, à savoir son appartenance ethnique, son aisance et sa fierté : « Je suis une Tutsi. C'est là mon premier grand tort. Je suis aisée. C'est mon second tort. Je suis fière, c'est mon troisième. »⁶⁴ Outre la volonté d'exterminer une ethnie, ce passage met le doigt sur d'autres mobiles qui pouvaient animer les bourreaux lors du génocide rwandais : l'envie et la jalousie. En plus de cette autodésignation comme Tutsi, Mukagasana tient, vingt-trois pages plus loin, des propos dont l'interprétation conduirait à l'affirmation qu'elle est consciente de faire partie d'un groupe qui se définit en se différenciant à d'autres. « Je pense, écrit-elle, à ma vie de Tutsi rwandaise »⁶⁵. « Tutsi rwandaise », comment peut-on comprendre cette dernière partie de la phrase ? D'un côté, cela pourrait signifier que la locutrice se reconnaît à la fois comme étant rwandaise et tutsi. Ainsi comprise, cette reconnaissance présupposerait l'existence d'autres ethnies parmi les Rwandais. D'un autre côté, l'auteur se définirait comme Tutsi du Rwanda par rapport à des Tutsi d'autres pays. Dans les deux cas, on aboutit à une même conclusion : l'auteur se reconnaît être tutsi. Sa conscience d'appartenir à un groupe ethnique identifiable devient évidente lorsqu'elle considère les Tutsi comme un peuple. Ainsi, lorsqu'elle parle de son projet d'écrire un livre – celui que nous sommes en train de lire – Mukagasana se pose comme celle qui parlera « au nom du peuple tutsi »⁶⁶.

De la simple affirmation, Mukagasana passera à une virulente revendication identitaire lorsque, au début du génocide, elle se rend compte que les journalistes incitateurs des massacres emploient un langage figé et déshumanisant, mais jamais direct, pour identifier les Tutsi. C'est Mukagasana qui, plus que révoltée, laisse éclater sa peine :

Ce qui me fait le plus mal, c'est que jamais le mot « Tutsi » n'est prononcé. On parle du serpent, du cancrelat, de l'ennemi, du traître. Jamais on ne le nomme. Je me voudrais un ennemi qui puisse prononcer mon nom : Tutsi. Muganga tutsi. Muganga Yolande Mukagasana, tutsi. La radio n'a pas le courage de prononcer mon

⁶⁴ MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 160.

appartenance tutsi. C'est cela qui me rend triste. C'est parce qu'on ne prononce pas mon identité ethnique que je me sens seule. Je suis fière, fière d'être tutsi.⁶⁷

Certes, Mukagasana est consciente d'être tutsi, puisqu'elle l'affirme et le revendique. Mais faire un tel constat ne répond pas à la question de savoir si la conscience ne vient pas de ce que la société a fait d'elle. Existe-t-il des données objectives susceptibles de dire que tel est hutu, tutsi ou twa ? A supposer qu'il y en ait, l'auteur les reconnaît-il ? Pour tenter de trouver des éléments de réponse, la suite des discussions commencera par examiner ce que pense l'auteur avant de convoquer au débat quelques spécialistes.

Dans *La mort ne veut pas de moi*, la première identification morphologique d'un Tutsi nous vient d'un journaliste de la Radio-télévision libre des mille collines, la tristement célèbre RTLM.⁶⁸ Par une description aussi caricaturale que raciste, l'animateur explique comment il faut distinguer un cancrelat – c'est-à-dire un Tutsi – d'un Hutu. Voici les traits caractéristiques du Tutsi selon ce journaliste : les incisives écartées, le talon étroit, huit paires de côtes, un nez fin, les cheveux moins crépus, un crâne long derrière, un front incliné et une pomme d'Adam prononcée pour les hommes. Le Tutsi est grand et sa femme a « des vergetures sur les cuisses près des fesses »⁶⁹. Il est clair que ce méchant portrait relève beaucoup moins de la réalité que des clichés racistes sur le Tutsi. Clichés racistes certes, mais il n'empêche qu'ils agissent sur l'entendement populaire. Pour nous en convaincre, considérons quelques exemples :

A la page 81, Mukagasana évoque un épisode où un nain tutsi, du nom de Paddy, échappe à la mort grâce à sa malignité. Contrairement à ce qu'il laissait entendre avant le génocide, Paddy dit aux meurtriers qu'il est hutu. A la question de savoir pourquoi bien auparavant il se désignait comme tutsi, il répond « malignement » : « C'était pour faire croire que je grandirai un jour. » Même s'il n'a pas convaincu les meurtriers⁷⁰, le nain a eu la vie sauve. Ici c'est le cliché du Tutsi grand qui a joué. Ce même cliché est repris une centaine de pages plus loin. L'auteur parle de la mort d'une secrétaire au ministère, tuée

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁶⁸ Radio privée, tenue par des radicaux hutu, qui a joué un grand rôle dans l'incitation à tuer les Tutsi.

⁶⁹ Retrouver cette description dans MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁰ Il n'a pas convaincu les meurtriers, puisque Mukagasana, reprenant les propos d'un militaire, précise que Paddy n'a pas été tué pour qu'il puisse un jour raconter « comment étaient les Tutsi, lorsqu'il n'y en aura plus un seul sur la terre » (*Ibid.*, p. 81).

par un militaire. Cette « jolie fille » était munie de sa carte d'identité qui indiquait qu'elle était hutu, mais le bourreau n'a pas suivi ce qui était écrit, puisque la fille était « assez grande ». Celle-ci a « finalement avoué que son père était tutsi. »⁷¹ Inutile d'évoquer la suite.

Il ressort du paragraphe précédent que le peuple se laisse façonner par le discours réel ou fictif qu'il a lui-même produit. Cette circularité a été bien décrite par Paul Ricoeur dans ce qu'il a appelé, dans un vocabulaire savant, la triple mimèsis : la mimèsis I des « préfigurations inhérentes à l'ordre de l'action », la mimèsis II liée à la mise en intrigue et la mimèsis III des « refigurations suscitées par la collision entre le monde du texte et le monde de la vie »⁷². L'une des conséquences liées à cette typologie physique a été que, pendant le génocide, certains Hutu ont été tués parce qu'ils ressemblaient aux Tutsi. De la même façon, des Tutsi pouvaient ne pas être inquiétés à cause de leurs ressemblances avec les Hutu. La seule carte d'identité n'était pas toujours suffisante pour identifier celui qui devait être tué ou épargné. C'est, d'une certaine manière, cela que résume la réponse de Mukagasana à la question d'un enfant qui voulait savoir comment on reconnaissait les Tutsi pour les tuer :

Pour savoir qui était tutsi pour le tuer, il suffisait de lui demander sa carte d'identité car c'était écrit dessus. Ou alors sur base des clichés appris sur les Tutsi. Je connais des Hutu qui ont été tués sur base de clichés, car on disait que les Tutsi étaient grands, maigres, avec un teint plus clair, etc. Donc le Hutu qui était comme ça et qui n'avait pas sa carte d'identité sur lui se faisait tuer.⁷³

On voit que l'auteur est bien avisé et prévenu de l'action des clichés. Etre avisé est une chose, être prémuni en est une autre. Il reste donc intéressant de se demander si l'auteur est à l'abri des stéréotypes ou si, au contraire, elle en est, comme nombre de Rwandais, la victime.

Tout au long de son récit, Mukagasana arrive à identifier chaque acteur par son ethnie. Evoquons, à titre illustratif, quelques cas. En décrivant la scène du vol d'une casserole de lait par son fils Christian, Mukagasana précise que cela a lieu « dans une

⁷¹ *Ibid.*, p. 188.

⁷² RICOEUR, *Temps et récit 1*, p. 319. Ces relations sont d'abord exposées dans ce dernier ouvrage (pp. 105-169), puis détaillées dans les volumes 2 et 3. C'est le volume 3 qui s'étend largement sur le lien entre le monde du texte et celui des lecteurs.

⁷³ MUKAGASANA, *loc. cit.*, p. 10.

maison occupée par des Hutu »⁷⁴. A plusieurs reprises, Mukagasana reçoit des enfants hutu, envoyés par les parents, pour lui demander d'être sur ses gardes, puisque sa vie est en danger. C'est également parce qu'elle sait qui est Hutu ou Tutsi qu'elle évite de se réfugier dans des familles tutsi, cible comme elle du génocide. C'est du moins ce qu'elle semble admettre lorsqu'elle explique pourquoi elle a choisi de se réfugier chez Côme : « Je cours encore, je vois la maison de Côme, je me dirige vers elle, peut-être ne penseront-ils pas à me chercher là, vu que Côme est Hutu. »⁷⁵ Notons également qu'Emmanuelle, la fille à qui elle devra essentiellement sa survie, est hutu. Et c'est par Mukagasana que nous apprenons cela.

Jusqu'ici, on peut légitimement objecter que ce que nous venons d'avancer ne justifie rien dans la mesure où, sur les collines, tout le monde se connaît. Autrement dit, Mukagasana connaît, comme tout le monde, ceux que la société a faits Hutu, Tutsi ou Twa. Ceci peut conduire à la conclusion qu'outre les considérations racistes de la RTLM, aucun critère objectif, permettant l'identification des ethnies rwandaises, n'a été avancé. On peut certes concéder que Mukagasana a identifié ethniquement les personnes évoquées ci-dessus, puisque c'étaient ses voisins. Mais ce qui est frappant, c'est qu'elle réussit à étiqueter les gens qu'elle rencontre pour la première fois. Ainsi, lorsqu'elle arrive à la paroisse de Nyamirambo, elle voit tout de suite que tel groupe est composé de Hutu, tel autre de Tutsi : « Ce sont presque toutes des paysannes hutu. Quelques femmes tutsi sont regroupées dans un coin. »⁷⁶ Et plus tard, lorsqu'elle se réfugiera chez le colonel Rucibigango, elle saura dire que les deux filles qui l'y rejoindront sont hutu. Sur quelle base appuie-t-elle son identification ? Sans doute sur des facteurs – réels ou imaginaires, cela importe peu – auxquels elle semble croire.

On remarquera en général que les Hutu sont décrits négativement en recourant parfois aux clichés. Côme sera dit trapu, laid, chétif, etc.⁷⁷ Le colonel Rucibigango sera qualifié de petit, de maigrichon, de catarrheux, etc.⁷⁸ Même Mamie, la vieille femme qui – au risque de sa vie – cache Mukagasana et ses trois enfants, n'échappe pas à une description dévalorisante : « C'est, écrit-elle, une vieille petite femme sale. Elle porte un

⁷⁴ MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁷ *Ibid.*, 82.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 179.

pagne bariolé, une longue jupe rouge et un T-shirt brunâtre. Ses pieds nus retiennent encore entre les orteils de petites mottes de terre façonnées par la transpiration.»⁷⁹ Il serait intéressant de comparer de tels portraits avec ceux qu'elle fait des Tutsi. Mais tel n'est pas notre propos. Notons tout simplement que ces descriptions feraient penser que des critères d'ordre morphologique interviendraient chez Mukagasana lorsqu'elle identifie des personnes par leur ethnie. Ce qui suit semble confirmer cette impression. Mukagasana reconnaît à André – ce milicien hutu qui est venu conseiller à sa famille de changer de cachette – un nez semblable à celui des Tutsi : « Ses yeux sont rouges, et, *comme celui des Tutsi, son nez est fin.*⁸⁰ Il est sale sur toute sa personne, mal fagoté, maigrichon. Une espèce de demi-portion qu'on exhibe dans les foires, pour arracher quelques sous aux badauds. »⁸¹

Cette deuxième valence de la position de Mukagasana – laquelle semble attribuer des différences physiques aux ethnies rwandaises – trouve ses défenseurs parmi les chercheurs. Ceux-ci sont essentiellement regroupés dans ce que Muberanziza appelle la « première génération des chercheurs ». Font entre autres partie de cette génération Pagès et Alexis Kagame.⁸² Celui-ci qualifie ces groupes de races⁸³, alors que le premier les considère comme des ethnies⁸⁴. La description que Kagame fait de ces « races » fait ressortir entre elles les différences tant culturelles que physiques. Les traits physiques sont également présentés avec minutie dans l'ouvrage de Pagès. Même s'il écrit dans les années 1930, sa description des groupes ethniques rwandais côtoie le discours que nous avons croisé plus haut. Selon Pagès, les Tutsi dont la taille moyenne est de 1,79 m,

ont les membres bien proportionnés, les traits réguliers, le nez droit, les lèvres fines, et présentent des ressemblances remarquables avec les Pharaons d'Égypte. Comme les Ethiopiens, les Batutsi sont caractérisés par leur teint brun avec un reflet rougeâtre, au moins chez certains types, et par leur visage allongé un peu en ovale.⁸⁵

⁷⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁰ C'est nous qui mettons cette partie en italique.

⁸¹ MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 64.

⁸² Leurs positions sont entre autres développées dans A. PAGES, *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, Librairie Falk Fils, 1933 et dans A. KAGAME, *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*, Bruxelles, ARSC, 1954.

⁸³ Kagame débute son premier chapitre en rappelant que « la population du Rwanda est constituée de trois races » (KAGAME, *op. cit.*, p. 7.)

⁸⁴ « Elle [population] comprend trois groupes ethniques bien distincts : les Batutsi ou les Hamites ; les Bahutu, du groupe des Bantu, et les Batwa ou Négrilles (Pygmées) » (PAGES, *op. cit.*, p. 28).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 29.

Les Hutu se définissent par opposition aux Tutsi : 1,69 m comme taille moyenne, plus courts, plus trapus, traits irréguliers, plus forts physiquement, etc. Les Twa sont décrits, à leur tour, par rapport aux Hutu. Ne dépassant pas 1,59 en taille, ils sont plus courts, plus trapus, mal proportionnés, etc. Notons également que Pagès précise dans son ouvrage que les Twa sont potiers et chasseurs, les Hutu agriculteurs et les Tutsi éleveurs. Il va jusqu'à dire que les Hutu, qualifiés aussi de serfs, sont fort physiquement « à cause des travaux pénibles auxquels ils se livrent »⁸⁶. Il ne s'empêche pas non plus de relever que les Tutsi, qu'il appelle également Hamites, pratiquent l'élevage « quand ils n'ont pas de collines ou de villages à gouverner »⁸⁷.

De l'ouvrage de Pagès, on peut retenir que nombre de stéréotypes, qui ont été exploités par les différents régimes politiques rwandais, sont déjà présents. A travers des centaines de pages que compte ce livre, on rencontre ce Tutsi beau, grand, malin, avide du pouvoir, venu d'ailleurs, etc., et ce Hutu petit, trapu, moins beau – pour ne pas dire laid – et peu préoccupé du lendemain. Citant Jan Vansina, Donat Murego évoque, dans sa thèse de doctorat en sciences politiques et sociales, la limite de la contribution de Pagès : ses sources, qu'il ne critique pas, sont puisées dans des milieux proches de la cour. Ce reproche implique, d'une part, que cet ouvrage a été fort influencé par l'idéologie des tenants du pouvoir (la monarchie tutsi à l'époque) et que, d'autre part, il manque d'une vision d'ensemble sur le sujet abordé.⁸⁸ Même si les observations de Murego nous paraissent fort fondées, il faut reconnaître que ce qu'écrit Pagès est bien ancré dans l'inconscient collectif des Rwandais. Pour s'en convaincre, il suffit de prêter une oreille attentive à ce que disent les proverbes et à ce que racontent les contes, les légendes, les chants, etc.

Par exemple, les fonctions des différents groupes ethniques sont déjà figées dans des légendes. La légende de « Gihanga et ses trois fils », telle qu'elle est rapportée par Mukagasana, attribue déjà à chacun sa profession : au Hutu l'agriculture, au Tutsi l'élevage et au Twa l'art de l'argile.⁸⁹ C'est également par le biais des légendes qu'on a pu propager l'image du Tutsi prudent et intelligent, du Hutu tourné vers son ventre et du Twa imprudent. Cela transparait par exemple à travers la légende d'« Imana [Dieu] et ses

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁸ D. MUREGO, *La Révolution rwandaise 1959-1962*, p. 34.

⁸⁹ MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 32.

filis » qu'on racontait à Mukagasana lorsqu'elle était enfant. Imana a laissé son lait au Twa, au Hutu et au Tutsi, puis il est allé se reposer sur la colline voisine. Le lendemain, lorsqu'il est revenu réclamer son lait, il a trouvé que le Twa l'avait renversé, que le Hutu l'avait bu et que le Tutsi l'avait soigneusement gardé.⁹⁰

Point n'est besoin de souligner combien les récits oraux agissent sur l'imaginaire d'une société à longue tradition orale. Reste donc énorme l'impact des légendes sur la croyance des Rwandais. En témoigne le fait qu'à plusieurs reprises, Mukagasana se réfère aux légendes pour essayer de comprendre ce qui se passe. Et ce n'est pas étonnant, puisqu'on voit qu'outre les lectures professionnelles, le recueil des légendes rwandaises fait partie de ses livres préférés. C'est en tout cas ce qu'on peut déduire en considérant sa réaction lorsqu'elle apprend que ses livres ont été brûlés : « Je revois quelques titres, Pathologie tropicale, pathologie chirurgicale, obstétrique. *Ngucire imigani* aussi, un livre de légendes rwandaises. Tout cela est parti en fumée. »⁹¹ Ce n'est pas seulement sur Mukagasana que pèse le poids des récits populaires. Dans son témoignage décrivant l'effort des réfugiés rwandais tentant d'échapper à leur anéantissement par l'armée patriotique rwandaise (APR), Philippe Mpayimana nous apprend que lui et son groupe s'inspiraient des contes et des légendes pour faire face aux péripéties de leur exode forcé :

La nuit, nous formions des cercles autour du feu, récitant contes et légendes de la forêt comportant des leçons pour réussir notre aventure. Surtout, il ne fallait ni voler, ni perdre le temps à envier les biens indigènes. La théorie selon laquelle « *l'ennemi guettait les Hutu par le ventre* » était méditée tous les jours.⁹²

Fonctionne encore ici un stéréotype ancré dans l'entendement populaire : le ventre du Hutu. Et on voit que ces réfugiés hutu font tout pour échapper à la « nature » que leur colle la tradition.

Avant de passer au point suivant, il convient de dire un mot sur les différences physiques entre Hutu et Tutsi relevées dans les ouvrages de Kagame et Pagès ainsi que, d'une certaine manière, dans *La mort ne veut pas de moi*. La première observation à faire

⁹⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁹¹ *Ibid.*, p. 61.

⁹² P. MPAYIMANA, *Réfugiés rwandais entre marteau et enclume*, p. 44. L'ouvrage de Philippe Mpayimana décrit l'exode des réfugiés rwandais dans les forêts du Congo en 1996/1997. Il parle de l'élimination massive et systématique des Hutu, dénonce la complicité de la communauté internationale et rend le régime de Kigali responsable de cette hécatombe.

concerne l'erreur que commettrait celui qui prétendrait être en mesure de pouvoir distinguer Hutu et Tutsi sur la base des traits morphologiques. Les mariages entre Hutu et Tutsi ont toujours été fréquents et cela a été de nature à *réduire* les différences physiques entre Hutu et Tutsi. La deuxième remarque se rapporte aux caractéristiques physiques liées aux activités qui étaient allouées aux différents groupes ethniques rwandais. A l'heure actuelle, aucune activité n'est réservée, de façon exclusive, à telle ou telle catégorie. Partant, nous concluons avec Muberanziza que ce n'est plus facile de distinguer les gens à partir des caractéristiques physiques causées par leur profession : « Le niveau de vie ayant changé pour la plupart des familles rwandaises, ainsi que leurs anciennes activités qui conditionnaient certaines morphologies, il devient compliqué de prétendre reconnaître les origines des gens. »⁹³ L'avant-dernière observation s'oppose, mais sans les contredire, aux deux précédentes. Bien qu'il y ait eu toujours des mariages interethniques et que les professions ne différencient plus Hutu et Tutsi, les gens (se) sont toujours reconnus comme Hutu ou Tutsi. Comme la société rwandaise est patrilinéaire, l'ethnie est toujours donnée par le père.

Pour clôturer les discussions menées ci-dessus, nous reprenons à notre compte les observations formulées par l'ethnologue français Pierre Erny dans son article qui critique les positions de l'historien français Bernard Lugan sur la question des « races » et des « ethnies » au Rwanda. Se basant sur les premiers auteurs qui ont écrit sur la question, Erny fait observer que « la distinction-opposition entre Tutsi, Hutu et Twa avait, entre autres, un fonds racial »⁹⁴. Erny prend également ses distances par rapport à ceux qui définissent les ethnies en se fondant uniquement sur la langue, la culture et le territoire. Le concept d'ethnie, qu'il qualifie d'élastique, tient compte de bien d'autres facteurs. Il énumère entre autres :

différences d'apparence physique, de fonctions économiques, de statut social, de modes de vie ; sentiments d'appartenance, d'omnipotence et d'oppression, de supériorité et d'infériorité, ressentiments et rancœurs mutuelles, événements historiques traumatisants ayant creusé des fossés psychologiques entre groupes en présence ; etc.⁹⁵

⁹³ MUBERANZIZA, *op. cit.*, p. 327.

⁹⁴ P. ERNY, « "races" et "ethnie" au Rwanda selon l'historien Bernard Lugan » dans *Dialogue*, n°235, juillet-août, 2004, p. 10.

⁹⁵ *Idem*, p. 11.

Pour prouver sa position, Erny va chercher des arguments dans l'histoire des Tziganes qui sont établis en France depuis plusieurs générations. Ces derniers vivent au milieu d'autres Français et partagent avec eux la langue et la culture, mais « il n'y aura sans doute que les jacobins intransigeants qui absolutisent la République "une et indivisible" pour nier que les Tziganes forment une ethnie à part »⁹⁶.

2.3. Identités mal assumées et manipulation

Plus haut, nous avons fait observer que la vision de Mukagasana sur les ethnies rwandaises repose sur un raisonnement absurde. Nous entendons par raisonnement absurde toute prise position « p » qui entraîne tantôt l'affirmation « q », tantôt la négation « non-q ». Dans cette perspective, les deux valences de la position antinomique de Mukagasana – je suis tutsi et l'ethnie tutsi n'existe pas – se détruisent mutuellement. Rigoureusement, on serait en droit de lui demander : « comment es-tu ce qui n'est pas ? » Cette situation nous rappelle l'exemple donné par Francis Jacques pour expliquer ce qu'il appelle l'inconsistance pragmatique. Jacques évoque le cas de quelqu'un qui tenterait d'expliquer à son interlocuteur qu'il n'existe pas. En disant cela, le locuteur s'expose à une contradiction sui generis : « L'inconsistance de « je n'existe pas » signifie que quiconque essaie d'en persuader quelqu'un (lui-même aussi) détruit sa propre énonciation. Personne ne peut faire croire à son interlocuteur qu'il n'existe pas en le lui disant. »⁹⁷ On n'ira pas jusqu'à affirmer que l'auteur de *La mort ne veut pas de moi* ne dit rien, puisque son raisonnement se contredit. Tout simplement, nous ferons remarquer que les identités rwandaises reposent sur une fondation de sable, mais nous nous empresserons d'ajouter que même si les bases ne sont pas solides, fragilité ne signifie pas inexistence.

En effet, nous nous retrancherons derrière Des Forges et Erny pour constater que l'appartenance ethnique, du moins pour le cas du Rwanda, relève moins des traits physiques, culturels et linguistiques que de la conscience de ceux qui se définissent

⁹⁶ Pour le cas du Rwanda, Erny n'admet même pas que les Hutu, les Tutsi et les Twa ont une même culture. A ce propos, il note ce qui suit : « Quand on regarde les choses dans le détail, on peut se demander si vraiment Tutsi, Hutu et surtout Twa avaient dans le passé et ont dans le présent la même culture, alors que leur mode de vie, leurs tournures d'esprit, leurs statuts, leurs activités, leurs inconscients collectifs, leur vécu historique, autant d'éléments hautement culturels, sont si différents. Il faudrait pour le moins parler de sous culture. » (*Idem*)

⁹⁷ F. JACQUES, « Pragmatique » dans *Encyclopaedia Universalis*, corpus 8, p. 859.

comme faisant partie de tel ou tel groupe. Quel Rwandais échoue-t-il à dire son ethnie lorsqu'on la lui demande ? Ce dernier phénomène constitue d'ailleurs l'un des facteurs qui ont poussé le TPIR à se forger une profonde conviction qu'il existe des ethnies au Rwanda : « [L]a Chambre [du TPIR] a constaté que chacun des témoins rwandais qui s'est présenté devant elle a toujours spontanément et sans hésitation répondu aux questions du Procureur s'enquérant de son identité ethnique. »⁹⁸ Les ethnologues rigides auront donc beau dire que rien ne prouve qu'il existe des ethnies au Rwanda, nous nous plierons difficilement à leur conception. Ce que nous admettrons facilement, ce n'est pas leur inexistence, c'est plutôt le fait qu'elles sont mal assumées comme en témoignent la position de Mukagasana et celle des différents chercheurs qui se sont affrontés à ce sujet. L'identité mal assumée est une identité fragile, une identité en mal d'être, une identité en quelque sorte éclatée. Cet éclatement ne va pas sans traîner à sa suite des conséquences néfastes qui ouvrent largement la brèche à des manipulations en tous genres.

En effet, les acteurs sociaux profitent de cette situation précaire pour mobiliser l'identité et la poser en termes de quête, de requête et de revendication. Les manipulateurs jouent sur la peur de l'individu ou de la communauté, causée par son identité fragile, pour se proposer dans leur discours idéologique, comme des garants et des gardiens de l'identité. Subtil qu'il est, le discours idéologique présente les choses comme si elles allaient de soi. Ceci permet de dénoncer sans se laisser démasquer, d'endoctriner sans susciter des réactions critiques. Le processus idéologique « reste dissimulé ; [...] il se masque en se retournant en dénonciation contre les adversaires dans le champ de la compétition entre les idéologies »⁹⁹. C'est à ce moment que la victime assimile l'idéologie sociale avant que celle-ci ne l'assimile à son tour. Son discours devient idéologique.

L'identité fragile constitue donc la proie facile de la manipulation. Au Rwanda, la fragilité des identités ethniques résulte en grande partie du fait que celles-ci sont plus construites qu'ethnologiquement existantes. L'histoire du Rwanda a en effet favorisé la construction des consciences identitaires définies en termes ethniques. Or les identités construites peuvent être plus dangereuses, pour ne pas dire meurtrières, que des identités de fait. Les identités ethniques construites sont façonnées par des discours idéologiques

⁹⁸ MUBERANZIZA, *op. cit.*, p. 334.

⁹⁹ RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 99-100.

qui, en général, les conçoivent en les opposant aux autres. Et il arrive que ces « autres » soient posés comme des menaces. Dans ce dernier contexte, il devient comme légitime que tout soit mis en œuvre pour éliminer la menace et protéger son groupe. Amin Maalouf nous rappelle que les auteurs des crimes de masse, sévissant au nom de l'identité, sont persuadés de faire du bien, « et s'étonnent de s'entendre appeler criminels »¹⁰⁰. On verra que, pour le cas du Rwanda, la conscience identitaire arrive à conditionner l'appréciation des événements. Ainsi l'histoire entière de ce pays est-elle toujours vécue différemment par les Hutu et par les Tutsi.

¹⁰⁰ A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, p. 45.

3. Identité et perception des événements

« Les mêmes événements se trouvent ainsi signifier pour les uns gloire, pour les autres humiliation. A la célébration d'un côté, correspond l'exécration, de l'autre. C'est ainsi que sont emmagasinées, dans les archives de la mémoire collective, des blessures réelles et symboliques. »
(Paul Ricœur)

Le problème de relation entre l'identité et la perception du monde, sur lequel nous venons de clôturer le point précédent, a été posé dès les premières hypothèses de notre recherche. Nous notons que la question d'identité tant personnelle que collective est fondamentale pour notre personnalité et que, d'une manière ou d'une autre, notre identité influe sur notre entendement, modèle nos relations et agit sur notre jugement. Bref, pour tout dire, l'identité détermine notre façon de voir et de concevoir le monde. Cette hypothèse semble trouver confirmation lorsqu'on analyse le comportement des Hutu et des Tutsi à l'égard des événements qui leur sont communs. Dans cette partie, nos discussions partiront du problème de la carte d'identité sur laquelle figuraient, avant le génocide, les trois ethnies Hutu, Tutsi et Twa. Cette carte d'identité revient dans nombre de littératures produites après 1994. Cette carte, on la traite de tous les noms. En réfléchissant davantage, on se demande si le problème est réellement cette pièce d'identité. En interrogeant l'histoire du Rwanda, on se rend compte que les choses sont beaucoup plus complexes qu'elles ne sont présentées. Mais les difficultés ne s'arrêtent pas là. En résolvant l'énigme de la carte d'identité, on se retrouve face à un autre problème : celui de l'histoire et de la mémoire au Rwanda. L'opposition histoire/mémoire amène à se demander si les Rwandais ont une identité nationale commune. Pour ne pas continuer à anticiper ce que nous allons développer, contentons-nous d'indiquer que les éléments de réponse seront entièrement dégagés dans la section qui lie la problématique des identités rwandaises au manichéisme et au sadisme.

3.1. Derrière cet arbre géant, la forêt

Mukagasana considère la carte d'identité – cette « invention des Belges, qui n'ont rien compris à notre société en perpétuelle mutation »¹⁰¹ – comme l'élément qui a permis d'identifier les Tutsi, rendant ainsi possible la consommation du génocide. Certains discours officiels corroborent les propos de Mukagasana et vont plus loin en disant que la présence des ethnies sur la carte d'identité est une bonne preuve que le génocide a été préparé depuis plusieurs années. Dire cela, c'est soit ignorer l'histoire, soit imputer la responsabilité du génocide à ceux qui, soixante et un ans plus tôt, ont introduit cette carte. Il doit bien entendu être compris que nous n'avons pas l'intention de discuter les responsabilités des uns et des autres dans le génocide rwandais. Cependant, nous pouvons nous poser quelques questions. Pourquoi les Belges auraient-ils pensé à faire du mal à ceux qu'ils aidaient à diriger le pays ? Pourquoi n'auraient-ils pas agi plus tôt alors qu'ils en avaient les moyens ? La question de la mention ethnique sur la carte d'identité occulte plutôt de sérieux problèmes d'ordre idéologique sur lesquels Hutu et Tutsi se sont toujours affrontés. La carte d'identité n'est que la partie émergée de l'iceberg, c'est cet arbre qui cache la forêt. Explicitons ce propos en examinant deux moments de l'histoire du Rwanda où cette question a été discutée.

La première fois que la question de la mention ethnique dans les documents officiels a été largement débattue, c'est à la veille de la révolution sociale hutu de 1959. Rappelons qu'à cette époque, les Tutsi étaient estimés à 14%, les Hutu à 85% et les Twa à 1%.¹⁰² Nous référant au rapport de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) publié en 2000 sur le génocide rwandais, nous avons fait observer qu'en cette période, le pouvoir politique était détenu par des Tutsi : « Selon le rapport de l'OUA, entre 1932 et 1957, les Tutsi constituaient $\frac{3}{4}$ des élèves au secondaire, 95% des fonctionnaires de l'Etat, 43 des 45 chefs et 549 des 559 sous-chefs. »¹⁰³ Nous évoquons ces faits non pour faire l'histoire, mais pour circonscrire la problématique qui nous préoccupe. C'est donc dans ce contexte que l'élite hutu a revendiqué l'égalité de tous devant la loi, notamment la meilleure répartition des terres, la participation au pouvoir et le droit aux études. A ce moment, les Hutu posaient essentiellement leurs problèmes en termes ethniques. L'aristocratie tutsi au

¹⁰¹ MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰² Lire MUREGO, *op. cit.*, pp. 776-778.

¹⁰³ M. NIWESE, « La rationalité du génocide » dans *Dialogue*, n°232, janvier-février, 2004, p. 27.

pouvoir a réservé une fin de non-recevoir aux revendications hutu et, ceci nous intéresse particulièrement, nié l'existence des ethnies au Rwanda. Elle a par ailleurs proposé de supprimer la mention ethnique dans les documents officiels, arguant que le problème Hutu/Tutsi avait été créé par les Blancs dans le but de diviser pour régner. Selon cette aristocratie, il n'y avait que des Rwandais, tous sujets du Mwami (Roi). A cette dernière position, les représentants hutu ont répliqué en durcissant le ton et en réaffirmant leur fierté d'être Hutu :

nous sommes des Bahutu, nous resterons des Bahutu et nous ne voulons pas du tout voir supprimer les termes Bahutu, Batutsi et Batwa dans les documents officiels. Nous et les nôtres voulons que le terme Muhutu soit fièrement et fréquemment utilisé en vue de sa réhabilitation, terme dont le sens initial a été terni par le servage.¹⁰⁴

Les Hutu et les Tutsi sont donc divisés sur le problème de la mention ethnique dans les documents officiels, à la veille de la révolution sociale de 1959. On observe ce même phénomène aujourd'hui. Après le génocide perpétré au Rwanda, toute référence ethnique a été bannie dans tous les domaines de la vie publique ou politique. Le gouvernement mis en place au lendemain du génocide a pris le soin de rayer la mention ethnique des cartes d'identité. « Il n'y a plus ni Hutu ni Tutsi au Rwanda, nous sommes tous des Rwandais », tel est le slogan du pouvoir en place à Kigali. A ce sujet encore, les positions des Hutu et des Tutsi sont loin d'être unanimes. Par exemple, le président hutu Pasteur Bizimungu, qui a démissionné de ses fonctions en 2000, a été mis en prison « après avoir critiqué la sous-représentation de son ethnie dans les sphères du pouvoir et tenté de créer un parti » ; il a été « accusé par les autorités de prôner la division ethnique ». ¹⁰⁵ C'est également suite aux accusations de divisionnisme que les autorités de Kigali ont dissout le Mouvement démocratique républicain (MDR), principal parti à dominance hutu, juste avant les législatives de 2003. Que peut-on retenir de ces deux exemples ?

Dans les années 1950, l'aristocratie tutsi a voulu supprimer la mention ethnique lorsque les revendications hutu ont mis le doigt sur les inégalités ethniques. Dire que tout le monde est rwandais, c'est enlever la possibilité de dénoncer les privilèges qu'une communauté ethnique peut s'attribuer. Si, en 1959, tout le monde n'était seulement que

¹⁰⁴ MUREGO, *op. cit.*, p. 871.

¹⁰⁵ « Au Rwanda le tabou ethnique a pris le relais de l'idéologie génocidaire », communiqué de l'AFP (24/02/2004) repris dans *Dialogue*, n° 232, janvier-février 2004, p. 142.

rwandais, le pouvoir pouvait être concentré entre les mains d'un même groupe, puisqu'il n'y avait que des Rwandais. La même remarque peut être formulée à l'égard de la gestion du problème ethnique par le pouvoir en place à Kigali. La suppression de la mention ethnique n'a pas été négociée entre Hutu et Tutsi, elle a été imposée par les autorités. Pour quelles raisons ? Peut-être pour masquer qu'une minorité est au pouvoir comme le fait remarquer cet observateur occidental interrogé par l'AFP et qui a requis l'anonymat :

« Le problème, c'est que ce n'est pas un choix », nuance un observateur occidental à Kigali, sous couvert de l'anonymat. « Ici, il n'y a pas eu de négociation entre les deux ethnies, mais un vainqueur militaire, le FPR, dominé par l'ex-diaspora tutsi », ajoute-t-il. « Le FPR doit donc éviter toute référence aux ethnies, sinon il ressort avec évidence qu'un groupe minoritaire est aujourd'hui au pouvoir », constate-t-il.¹⁰⁶

Les propos de cet observateur résument bien l'équation ethnique rwandaise. Le problème majeur n'est pas le maintien ou non de la mention ethnique sur la carte d'identité. Avec Mukagasana, on a vu que, pendant le génocide, les personnes ont été tuées alors qu'elles exhibaient les documents attestant officiellement qu'elles étaient hutu. On a noté également que les gens se connaissent sur les collines et qu'il n'est pas nécessaire d'aller regarder ce qui est écrit – d'ailleurs nombre de tueurs de 1994 ne savaient pas lire – pour savoir qui est quoi. Le problème rwandais consiste en une lutte entre deux ethnies qui s'entredéchirent pour accéder ou se maintenir au pouvoir. Comme ils sont majoritaires, les Hutu veulent faire valoir leur nombre, alors que les Tutsi, car minoritaires, ont intérêt à gommer les ethnies. Voilà ce qui explique le comportement des différents régimes hutu et tutsi face au problème ethnique. Nous semblons renouer ici avec ce que nous notions en 2001 dans l'avant-propos du *Peuple rwandais un pied dans la tombe*, lorsque nous essayions de cerner la nature du mal rwandais :

Le mal rwandais n'est, ni Hutu, ni Tutsi. Il n'est non plus ni Grégoire Kayibanda, ni Juvénal Habyarimana, ni Paul Kagame. Chacun de ces derniers a joué ou joue encore un rôle pour l'aggraver. Le mal rwandais est politique et non ethnique. Il fut toujours un problème politique teinté d'ethnisme et/ou de régionalisme, selon les époques et selon les régimes.¹⁰⁷

Parlant toujours de la gestion du problème ethnique, il est intéressant d'observer ce qui se passe au Burundi, ce frère jumeau du Rwanda. Le Burundi connaît une composition ethnique semblable à celle du Rwanda. Et, à notre connaissance, les ethnies (Hutu, Tutsi

¹⁰⁶ *Idem*, p. 143.

¹⁰⁷ NIWESE, *Le Peuple rwandais un pied dans la tombe*, pp. 16-17.

et Twa) ne sont pas mentionnées sur les cartes d'identité. Et pourtant, des massacres à caractère ethnique ont, à maintes reprises, ensanglanté ce pays.¹⁰⁸ Actuellement, les voisins du sud sont en train de prendre une orientation radicalement opposée à ce qui est préconisé à Kigali. Les Burundais ont en effet opté pour une répartition méthodique du pouvoir entre Hutu et Tutsi au sein des institutions tant militaires que gouvernementales. Ce que le cas du Burundi peut nous apprendre, c'est que les ethnies n'ont pas besoin de figurer dans les documents officiels pour causer des dégâts, si elles sont mal gérées.

Nous avons souligné plus haut que les identités construites peuvent se révéler plus destructrices que les identités de fait. L'affirmation de l'identité ethnique poussée à l'extrême conduit à la partialité et au repli, au sectarisme et à l'intolérance, au rejet et au déni de l'autre. Elle provoque une vision biaisée et distordue qui peut rendre insensible aux souffrances de l'autre, comme nous le lisons dans le récit de Mukagasana. Mais avant d'aborder cet aspect, considérons cet exemple, que nous tirons encore de l'histoire du Rwanda, qui témoigne que l'affirmation exacerbée de soi peut créer des êtres qui se prennent pour des surhommes. A l'époque de la monarchie féodale, les radicaux tutsi de la classe dirigeante avaient fini par croire que leur ethnie était supérieure aux autres et que la domination de ces dernières entrait dans l'ordre naturel des choses. Ainsi, lorsqu'en 1957, les intellectuels hutu demandent plus d'équité dans la gestion des affaires publiques, la ligne dure de l'aristocratie tutsi répond que les Hutu n'ont pas le droit d'aspirer au partage du pouvoir, puisqu'ils ne sont que des serfs :

l'on peut se demander comment les Bahutu réclament maintenant leur droit au patrimoine commun. Ceux qui réclament le partage du patrimoine commun sont ceux qui ont entre eux les liens de fraternité. Or les relations entre nous (Batutsi) et eux (Bahutu) ont été de tout temps jusqu'à présent basées sur le servage ; il n'y a donc pas entre eux et nous aucun fondement de fraternité.¹⁰⁹

Cette étrange réaction des grands chefs conservateurs, qui contredit la sacro-sainte formule de « Nous sommes tous Rwandais », officiellement (re)tenue, montre bien que les têtes de l'hydre ethnique renaissent chaque fois que des enjeux de pouvoir sont mis en jeu.

¹⁰⁸ Pour les massacres ethniques au Burundi, lire René LEMARCHAND, *Burundi. Ethnic Conflict and Genocide*, Cambridge and New York, Cambridge University Press and Woodrow Wilson Center Press, 1995.

¹⁰⁹ B. LUGAN, *Histoire du Rwanda. De la préhistoire à nos jours*, p. 361.

3.2. Une histoire, deux mémoires

Les récits de vie, qui font partie de notre corpus, rendent compte, à leur tour, du fossé qui sépare Hutu et Tutsi dans la perception des événements. On semble être en présence d'une même histoire, mais qui génère deux mémoires. Cette impression se renforce en menant une lecture comparative des récits écrits, d'une part, par les auteurs hutu et, d'autre part, par les Tutsi. Illustrons cette situation en partant de deux exemples tirés de *La mort ne veut pas de moi* et du récit de Marie Béatrice Umutesi *Fuir ou mourir au Zaïre*.

Lorsqu'elle évoque les souvenirs qu'elle garde de l'époque de ses ancêtres, Mukagasana semble regretter ce paradis perdu où les grands-parents vivaient dans le bonheur et dans la tranquillité, gardant leurs troupeaux, en pleine harmonie avec la nature : « Je pense à mon grand-père, à mon arrière-grand-père, dont on me dit toujours qu'ils vivaient heureux sous les peaux de vache, faisant paître leurs troupeaux et fumant du tabac. »¹¹⁰ Cette époque – on ne doit pas être historien pour le savoir – est celle de la monarchie féodale. Umutesi l'aborde avec un tout autre regard. De la monarchie féodale, elle ne retient que « la servitude, l'exclusion et le mépris ».¹¹¹ Elle manifeste son admiration à l'égard des personnes qui se sont révoltées contre les pratiques féodales. C'est pourquoi elle voue une véritable dévotion à sa tante qui, alors qu'elle est paysanne, refuse « d'être traitée comme une lépreuse »¹¹². La révolte de la tante lui vaut un jour une bastonnade publique : « On lui dénuda les fesses sans considération qu'elle était déjà fiancée »¹¹³. Umutesi évoque d'autres membres de sa famille qui ont été emprisonnés, accusés de subversion, ou qui se sont exilés.

Nous insistons sur ces deux visions opposées à l'égard d'un même moment de l'histoire pour expliquer pourquoi la révolution de 1959 sera présentée comme une libération par Umutesi, alors que Mukagasana la vit comme une douloureuse humiliation. On comprend facilement l'attitude de Mukagasana. Cette révolution sanglante a endeillé

¹¹⁰ MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 117.

¹¹¹ M. B. UMUTESI, *Fuir ou mourir au Zaïre*, p. 8. Marie Béatrice UMUTESI est l'auteur d'un récit émouvant – *Fuir ou mourir au Zaïre. Le vécu d'une réfugiée rwandaise*, Paris, L'Harmattan, 2000 – qui dénonce le carnage des réfugiés rwandais d'ethnie hutu dans les forêts du Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo). Cet ouvrage a été traduit en plusieurs langues : le néerlandais, l'espagnol, le catalan et l'anglais. Sociologue de formation, Umutesi a le goût de petits détails.

¹¹² *Ibid.*, p. 9.

¹¹³ *Ibid.*

sa famille. Elle-même, âgée de seulement cinq ans, a été blessée. La révolution pour elle, c'est cette cicatrice qu'elle a « sur la cuisse droite », ce sont ces hommes « habillés de feuilles de bananier séchées » qui agitent « des lances et des machettes »¹¹⁴. Cette révolution qui libère les uns et terrorise les autres, comment pourra-t-elle être intégrée et bien vécue tant par Umutesi que par Mukagasana, en tant que Rwandaises avant d'être Hutu et Tutsi ? Comment vont-elles s'identifier à cet événement en tant que membres d'une même nation ?

Ce n'est pas seulement sur la révolution de 1959 que divergent les positions de Mukagasana et d'Umutesi. On observe le même comportement vis-à-vis du Front patriotique rwandais (FPR). C'est le deuxième exemple que nous retenons ici, toujours à titre illustratif. Tout au long de son récit, Mukagasana affiche une grande sympathie à l'égard des rebelles du FPR. On la voit tantôt se réjouir de leur avancée, tantôt fredonner leur chanson guerrière, tantôt s'en prendre à la communauté internationale qui soutient les génocidaires et rend « précaire l'avancée des forces rebelles »¹¹⁵. Son attachement aux forces rebelles va tellement loin qu'on la croirait rebelle. A plusieurs reprises, elle explique les stratégies du FPR, justifiant ses actes et ses techniques de combat : « Je n'ai pas besoin de savoir, note-t-elle par exemple, que fidèle à sa tactique, il bombarde la ville avant de la paralyser. »¹¹⁶ Cette inclination pour les forces rebelles est sans doute légitime. Pour Mukagasana, le FPR est son seul salut. Les forces gouvernementales la traquent et les Nations unies ont préféré retirer leurs troupes. Et plus le temps passe, plus sa vie est en danger. Pour elle, le FPR est une armée de libération. Elle l'a d'ailleurs répété devant les membres de la mission française chargée d'établir les responsabilités des soldats français dans le génocide rwandais¹¹⁷ lorsque, comparant l'armée française à l'armée de Kagame, elle ne s'empêcha pas d'indigner ses interlocuteurs en déclarant que « la différence entre l'armée française et l'armée de Kagame, c'est que celle de Kagame a arrêté le génocide »¹¹⁸.

¹¹⁴ Lire MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 200.

¹¹⁷ Il s'agit d'une mission d'information sur les responsabilités des militaires français au Rwanda. Créée le 3 mars 1998 et dirigée par Paul Quilès, cette mission a publié son rapport le 15 décembre. Elle a conclu sur l'innocence de la France.

¹¹⁸ MUKAGASANA, *N'aie pas peur de savoir*, p. 278.

L'image du FPR que nous livre Umutesi est à l'opposé de ce que nous venons de lire. Notons qu'Umutesi est originaire de Byumba, région limitrophe de l'Ouganda, d'où la guerre du FPR est partie. Umutesi reprend dans son livre des témoignages qu'elle a recueillis sur le FPR auprès des populations de sa région, théâtre des combats depuis le 1^{er} octobre 1990. Les personnes qui fuyaient les rebelles racontaient des atrocités que ces derniers commettaient : femmes éventrées, hommes empalés, massacres systématiques, etc. Umutesi précise qu'elle n'y croyait pas au départ. Elle attribuait ce genre de récits aux esprits traumatisés des déplacés, en fuite depuis plusieurs mois. Elle a commencé à y croire lorsqu'elle a pris connaissance des circonstances de l'assassinat de l'un de ses cousins. Nous reprenons ci-dessous la dernière partie du témoignage fait par la femme du regretté :

Ne le voyant pas revenir, les enfants ont profité d'une accalmie dans les combats pour retourner à la maison en se cachant. Ils ont trouvé leur père attaché par ses propres viscères à un pilier de son magasin. Les rebelles l'avaient éventré, lui avaient arraché les viscères et utilisé ceux-ci comme corde.¹¹⁹

Rappelons que ces faits ont lieu deux ans avant le génocide. Notre dessein n'est sans doute pas de ressasser les crimes de qui que ce soit. Nous voulons montrer tout simplement la difficulté pour les Rwandais de pouvoir un jour constituer une identité nationale commune. On est en face d'une pluralité d'expériences qui sont loin d'admettre une lecture commune. La gloire des uns, avons-nous rappelé après Ricœur, constitue l'humiliation des autres.

3.3. Du manichéisme au sadisme

Loin de constituer des cas isolés, les points de vue de Mukagasana et d'Umutesi sont représentatifs d'une société bipolarisée. Cette bipolarisation conduit à des positions à la fois manichéennes et sadiques. Rappelons que le sadisme est ce plaisir à voir les autres souffrir, alors que le manichéisme est cette vision qui consiste à «divise[r] toute chose en deux parties, dont l'une est considérée tout entière avec ferveur et l'autre rejetée sans nuance»¹²⁰. Selon les manichéens, il existe deux blocs opposés qui n'admettent aucune voie à une troisième possibilité. D'un côté, il y a le bien, les bons, les anges, etc., et de

¹¹⁹ UMUTESI, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹²⁰ *Le Petit Larousse 2003*.

l'autre, le mal, les méchants ou les mauvais, les diables, etc. De peur de se laisser adoucir, un manichéen ne cherche pas à se mettre à la place de l'autre pour écouter ses souffrances. Pour lui, « seul compte, comme le dirait Maalouf, le point de vue des [siens], qui est souvent celui des plus militants de la communauté, des plus démagogues, des plus enragés »¹²¹.

La mort ne veut pas de moi est, de bout en bout, traversée par une vision manichéenne. Plus haut, nous avons constaté que le Hutu est chaque fois décrit négativement. Mais à cela s'ajoute le fait qu'il est en général assimilé soit au génocidaire, soit à l'ennemi. On peut certes comprendre la position de l'auteur. C'est à peine trois ans après le génocide, et Mukagasana écrit sous le choc de ce qui lui est arrivé. Cependant, force restera de constater que cette position ne changera pas. En effet, dans sa deuxième autobiographie *N'aie pas peur de savoir*¹²² produite en 1999, Mukagasana continuera de scinder les Rwandais en deux blocs : celui des victimes et celui des bourreaux. C'est en tout cas, ce qu'elle semble admettre lorsqu'elle parle des Rwandais qui se réfugient en Belgique et qu'elle rencontre à Matonge :

A Bruxelles, les Rwandais affluent. Il y en a de deux sortes. Soit des victimes, soit des génocidaires en déroute. Les deux communautés vivent disséminées dans la capitale, mais toutes deux s'affairent quotidiennement dans le même quartier, Matonge, du nom du faubourg de Kinshasa. Là, je croise des rescapés et des génocidaires.¹²³

Du manichéisme naît le sadisme. En assimilant l'autre au mal, on ne pourra que se réjouir de son malheur et souffrir de son bonheur. En reprenant à notre compte l'analyse faite par Strawson dans *Individuals*, nous avons eu l'occasion de souligner que l'autre conçu comme mauvais devient seulement un corps objectif, susceptible d'être éliminé sans état d'âme. Dans *La mort ne veut pas de moi*, Mukagasana se réjouit chaque fois que les mauvais, c'est-à-dire les Hutu, sont dans une situation critique. Elle arrive à rester

¹²¹ MAALOUF, *op. cit.*, p. 44.

¹²² Le récit *N'aie pas peur de savoir* reprend l'essentiel des péripéties de *La mort ne veut pas de moi*, qu'il complète par la vie à Kigali après la prise du pouvoir par le FPR, l'arrivée de Mukagasana en Belgique et les conditions de production de son premier livre. *N'aie pas peur de savoir* est également un implacable réquisitoire délibérément dirigé contre le rôle de la France dans le génocide rwandais. Le ton est d'ailleurs donné dès les premières pages de l'ouvrage : « Un petit pays plein de soldats français. Depuis quatre ans, ils sont là. Ils nous contrôlent. Ils forment des barrages que, dans notre langage approximatif, nous appelons des barrières. Ce sont des postes de vérification d'identité. Nous, Rwandais, sommes obligés de décliner notre identité à des soldats français. L'armée française, présente depuis 1990, a des allures d'armée d'occupation. Le peuple français l'ignore. On lui a dit que ses soldats venaient préserver la paix au Rwanda. Nous, Rwandais, nous savons qu'ils ne sont sur notre terre que pour soutenir un régime politique, celui du président Habyarimana. » (p.15)

¹²³ *Ibid.*, p. 267.

insensible face aux souffrances des femmes et des enfants, pour la simple raison qu'ils sont hutu. Ainsi de chez le colonel, elle décrit ceux qui fuient devant l'avancée du FPR comme « des colonnes informes de femmes portant de lourds baluchons sur la tête, et suivies de kyrielles d'enfants »¹²⁴. Convaincue que le FPR mène une guerre propre, Mukagasana semble se moquer de « ces femmes hutu » qui croient en ceux qui disent que les militaires du FPR « tuent tout ce qui se trouve sur leur passage »¹²⁵. Avec la progression du FPR, Mukagasana accentue la peur des Hutu qui sont avec elle et se réjouit de leur angoisse. C'est, du moins, ce qu'elle fait avec ces « filles hutu », hébergées comme elle chez le colonel Rucibigango : « Je jouis, dit-elle, du désarroi que j'ai créé chez ces deux filles. Leurs visages sont défaits. »¹²⁶

Les observations que nous venons de formuler à l'égard du récit de Mukagasana restent, mutatis mutandis, valables pour d'autres. On peut présumer cela en considérant la manière dont se positionnent les auteurs des textes de notre corpus par rapport aux événements racontés. Tous les auteurs dénoncent des crimes commis contre les Rwandais. Ces violations des droits humains ont été perpétrées soit par le pouvoir actuellement en place à Kigali, soit par celui qui l'a précédé. Il est frappant de constater que certains auteurs tombent dans un manichéisme criant. Ils décrient les forfaits d'un côté et font l'économie de ceux de l'autre. Cette tendance à la partialité s'observe également dans des luttes que les auteurs mènent pour la justice. Par exemple, au moment où Mukagasana se bat pour que les crimes, commis contre les Tutsi par l'ancien régime, soient punis, sa compatriote Umutesi milite pour que les autorités actuellement au pouvoir au Rwanda répondent des massacres orchestrés contre les réfugiés rwandais dans l'ex-Zaïre en 1996/1997. Il reste également intéressant d'analyser dans les différents récits ce que désigne le terme *ennemi*. A quoi renvoie-t-il exactement ? L'ennemi reste-t-il le même d'un auteur à l'autre ? Ou, tout simplement, chaque camp a-t-il ses amis et ses ennemis ?

La vision manichéenne affecte, comme on s'en rend compte, la véracité même de ce qui est raconté. On ne voit que du bien dans son camp et du mal dans celui de l'autre. Le mauvais, c'est toujours l'autre. Ce phénomène va plus loin, puisqu'il atteint même les

¹²⁴ MUKAGASANA, *La mort ne veut pas de moi*, p. 203.

¹²⁵ *Idem*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 206.

amis et les ennemis de son ennemi. Ainsi les amis de son ennemi deviennent-ils, par jeu transitif, ses ennemis. C'est dans ce sens, par exemple, que toute action de la France sera suspectée par tel groupe, puisque la France a soutenu le régime hutu de Habyarimana. De la même façon, toute initiative américaine sera combattue par tel autre groupe, puisque les Etats-Unis soutiennent le pouvoir tutsi. Même certaines études universitaires, qui devraient être animées par le souci d'objectivité, ont tendance à se ranger d'un côté ou de l'autre. Par exemple, dans le cas de la responsabilité des étrangers dans le génocide, les unes ne relèveront que le rôle des pays comme la France, alors que d'autres ne parleront que du complot du monde anglo-saxon.

Dans cette vision dualiste, les pays, les organisations humanitaires, les agences onusiennes, etc., sont étiquetés et classés d'un côté ou de l'autre. Ce n'est sans doute pas par hasard qu'après l'attentat meurtrier contre l'avion de Habyarimana, Mukagasana téléphona pour demander de l'aide aux militaires de l'ONU, à la Croix Rouge et à l'ambassade de Belgique, à l'ambassade des Etats-Unis, aux rebelles, etc.,¹²⁷ et non à l'ambassade de France par exemple. Ce ne sera pas non plus par hasard que les pays de refuge qui lui passent par l'esprit sont le Burundi, l'Ouganda et la Belgique. De l'autre côté, comment peut-on expliquer que les Hutu de Byumba, région limitrophe de l'Ouganda, laissent ce voisin du nord à quelques lieues pour entamer une longue et pénible traversée du pays vers l'ouest pour se réfugier au Congo (ex-Zaïre) ? Comment expliquer que les Hutu se réfugient massivement dans la zone humanitaire créée par la France à l'est du Rwanda dans le cadre de l'opération Turquoise ? Cette même opération que ces derniers considèrent comme salutaire est fort critiquée par l'autre camp qui l'accuse d'avoir exfiltré les génocidaires.¹²⁸ Il faut constater que certains spécialistes étrangers du Rwanda tombent dans le piège du manichéisme. Selon qu'ils sont pro-Hutu ou Tutsi, ceux-ci se comportent comme leurs préférés. C'est cette situation que Reyntjens déplore lorsqu'il dit que certaines études « sont inspirées par un parti pris bien évident » et que « les textes académiques côtoient les témoignages et les pamphlets »¹²⁹. Tout ce qui précède montre bien que l'identité ethnique rwandaise conditionne le comportement des Rwandais et agit sur leur jugement. La vision manichéenne et sadique contribue,

¹²⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁸ Parlant de l'opération Turquoise, Mukagasana pose aux autorités françaises la question suivante : « Exfiltrer des génocidaires, cela ne revient-il pas à se rendre coupable de crime contre l'humanité ? Qu'en pensez-vous, messieurs Balladur, Juppé, Léotard et Védrine, vous qui avez organisé l'opération Turquoise ? » (MUKAGASANA, *N'aie pas peur de savoir*, p. 280).

¹²⁹ Lire F. REYNTJENS, « Préface » à M. NIWESE, *op. cit.*, p. 5.

quant à elle, à créer des personnes peu sensibles – pour ne pas dire insensibles – aux souffrances des autres. Et tout cela, on l’a vu, est l’héritage d’une longue histoire. Une histoire à deux mémoires. Nous reparlerons de cette dernière problématique après l’analyse de quelques acteurs de notre corpus que nous proposons au chapitre suivant.

4. Puissance d'agir et responsabilité

« Chercher à comprendre ce qui se passe dans l'esprit d'un criminel n'est pas le protéger ; c'est prévenir l'agression. Ce qui n'empêche que dans l'instant de la compréhension, on éprouve moins de haine. (...) Certains aiment la haine qui améliore leurs performances. Mais les blessés de l'âme ne veulent ni haïr, ni se soumettre : ils veulent s'en sortir. » **(Boris Cyrulnik)**

Nous plaçons ce quatrième chapitre sous le signe de la capacité d'agir et de la responsabilité. Avec Ricœur, nous avons déjà lié le sort de l'agent à celui de l'action : les deux sont mis en intrigue ensemble et soumis à une même évaluation. Si une action est qualifiée de louable, avons-nous dit, l'agent le sera aussi. Pour des raisons essentiellement méthodologiques, nous nous rangerons également derrière la conception ricœurienne de l'action qui associe celle-ci à l'intention, réservant ainsi la qualité d'agents aux seuls êtres humains. Dire que toute action est intentionnelle, c'est admettre que l'agent prend l'initiative de son agir. Et parler d'initiative, c'est signifier que l'auteur est responsable de son action. Or l'homme responsable doit être non seulement capable d'action et d'initiative, mais aussi capable de se désigner comme auteur de ses actes et de ses initiatives. L'autodésignation de l'agent implique à son tour que l'action et la locution sont liées, puisque l'agent ne peut se désigner qu'en disant.

Garder à l'esprit tous ces concepts nous semble indispensable pour la lecture de cette partie qui, en plus de répondre aux *qui ?* et *quoi ?* de l'action, voudrait aborder la problématique du *pourquoi*. En posant cette problématique, nous devons reconnaître que le chemin qui mène au *pourquoi* est parsemé d'embûches. L'identification de l'agent (le *qui* de l'action) est une opération finie. A la question « qui a fait quoi ? », on répond généralement en nommant quelqu'un. Mais le *pourquoi* n'est pas toujours défini avec certitude. On se retrouve parfois dans des situations de ce que les logiciens qualifieraient de conditions nécessaires (et non suffisantes)¹³⁰ : « le champ de motivation contient des facteurs aussi disparates que des ordres, des empêchements, des pressions normatives,

¹³⁰ « Dire que p est la condition suffisante de q, c'est dire : toutes les fois que p, alors q (p suffit à assurer la présence de q). Dire que p est la condition nécessaire de q, c'est dire : toutes les fois que q, alors p (q présuppose la présence de p) » (RICOEUR, *Temps et récit I*, p. 240).

des marques d'autorité, des sanctions, etc. »¹³¹ Cette difficulté n'est pas évoquée pour nous paralyser. Elle nous rappelle, tout simplement, que notre analyse doit rester prudente et se garder d'avancer quoi que ce soit comme dogmes évangéliques. Tout cela compris, il reste à préciser comment nous allons procéder.

En deux temps, nous allons analyser deux catégories d'acteurs mis en œuvre dans *La mort ne veut pas de moi*. Font partie de la première catégorie toutes ces personnes qui sévissent sur des barrages et qui commettent directement des massacres. L'usage courant les reconnaîtrait sous le terme d'« exécutants ». La deuxième catégorie concerne les personnes qui sont censées donner des ordres et superviser les massacres. On a l'habitude de les appeler « planificateurs ». Nous devons dire que les acteurs, tels qu'ils sont décrits par Mukagasana, ne nous autorisent pas à opposer exécutants et planificateurs. Pourquoi ? Après la lecture de *La mort ne veut pas de moi*, nous nous hasardons de poser l'hypothèse suivante : le récit de Mukagasana met en scène des agents irresponsables, plus pitoyables que condamnables. On y rencontre des massacreurs, on voit des superviseurs, mais on n'arrive pas à désigner exactement celui qui fait tourner la machine de mort. En remontant la piste en direction du « qui fait agir », on retrouve souvent « on », cet être « anonyme », cette « antithèse absolue du soi »¹³². Mais pourquoi se perd-on dans l'opacité de l'anonymat ? Pour répondre à cette question, nous tenterons de réfléchir, en troisième lieu, à partir de l'analyse des acteurs. Il faut préciser que le cadre du présent travail ne nous permet pas d'étudier tous les acteurs. Nous bornerons notre exposé à l'étude de quelques-uns qui nous paraissent plus représentatifs par rapport à la problématique traitée, à d'autres acteurs et aux Rwandais en général.

¹³¹ *Ibid.*, p. 253.

¹³² RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 120.

4.1. Catégorie des « exécutants »

La figure de Côme

Hutu, Côme est le voisin de Mukagasana. Après l'assassinat du président Habyarimana, il devient chef d'une barrière. Mukagasana se réfugie chez lui à deux reprises. La première fois, elle trouve sa femme, Cécile. A la question de Mukagasana qui demande pourquoi Côme est devenu chef de barrière, Cécile répond qu'il n'a pas de choix : « S'il avait refusé d'être chef de la barrière, dit-elle, on l'aurait assassiné. »¹³³ Cécile ne dit cependant pas qui est *on*. Alors que les deux femmes discutent encore, Côme apparaît. En apercevant Mukagasana, il est plus que contrarié. Il est en effet pris la main dans le sac, puisqu'il tient les vêtements de Joseph, le mari de Mukagasana, qu'il vient de piller et se trouve accompagné par deux adolescents transportant la cuisinière pillée chez Mukagasana. Non sans honte, Côme explique à sa voisine qu'il amène tous ces effets pour qu'ils ne soient pas pillés, et qu'il les leur remettra quand la situation se sera normalisée.

Moins préoccupée par les biens que par sa vie, Mukagasana demande à Côme de garder tout cela pour lui, mais de lui donner refuge. Ce dernier refuse, mais il lui propose d'aller se cacher dans une plantation d'à côté. Aussitôt, trois miliciens, avertis par Côme, comme le croit Mukagasana, se mettent à fouiller la plantation. Mais, ayant douté de la bonne foi de Côme, Mukagasana n'est pas allée à l'endroit indiqué. Ses chasseurs rentrent bredouille. Après la fouille des miliciens, Mukagasana revient chez Côme. Celui-ci est tout décontenancé. Il a peur et craint pour sa vie si les miliciens apprennent que Mukagasana se trouve chez lui. Celle-ci se réjouit de le voir trembler et jouit de son désarroi : « Je m'amuse de le voir mort de peur. Si les miliciens débarquent, nul doute qu'il sera exécuté avec moi. »¹³⁴ Mukagasana passera la nuit chez son voisin. Très tôt le matin, celui-ci veut la chasser. Sachant qu'il est rongé de peur, Mukagasana le fait chanter. Elle lui impose de l'accompagner jusqu'à la maison « où se sont réfugiés tous les enfants tutsi et les femmes »¹³⁵. Côme refuse, alléguant qu'il craint que les miliciens ne les voient ensemble. Mukagasana réplique qu'elle va crier et dire qu'elle se cache chez

¹³³ MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 81.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 89.

lui. A cette menace, Côme cède, l'accompagne et, chemin faisant, il la présente comme sa femme.

Après l'avoir amenée à destination, Côme revient et retourne à son « travail » : celui de pourchasser les Tutsi. Mukagasana l'entend crier devant les militaires qu'il veut tuer lui-même Mukagasana. Celle-ci conclut : « Côme n'est qu'un fanfaron du génocide rwandais. Il n'a alerté les militaires que pour leur faire croire qu'il veut me tuer. Mais il n'en a pas le courage. »¹³⁶ Mais que peut-on retenir de la figure de Côme ? Apparemment, on est en face d'un chef de barrière qui est obligé d'agir, sans en être vraiment convaincu. C'est en tout cas ce qu'on peut déduire de son attitude vis-à-vis de Mukagasana. S'il était un tueur convaincu, il aurait appelé les miliciens non pour qu'ils fouillent la plantation, mais pour leur montrer le corps de Mukagasana. Ensuite, il ne se serait pas contenté de se vanter devant les militaires qu'il tuerait Mukagasana s'il la trouvait, alors qu'il savait bien où il venait de la laisser. Enfin, les menaces de Mukagasana ne l'auraient pas ébranlé, puisqu'il pouvait l'empêcher de crier en l'éliminant physiquement. D'ailleurs, le menacer constituait un bon alibi pour la tuer. Mukagasana semble avoir bien compris la situation de Côme lorsqu'elle se demande ce qu'elle ferait si elle était à sa place : « Eh ! Que ferais-je, si j'étais mise en situation de devoir tuer sous peine de mort ? Au Rwanda en avril 1994, les bourreaux sont victimes d'être bourreaux. »¹³⁷ Ce n'est pas seulement Côme qui a peur d'être tué s'il ne tue pas ou s'il ne dénonce pas les Tutsi. Mukagasana qui a bien remarqué cela jouera sur cette peur pour persuader les gens de la cacher. Elle fera cela avec sa voisine Pauline¹³⁸, épouse de Déo, lorsque celle-ci hésite à l'accueillir chez eux : « "Je sais que tu caches d'autres Tutsi ; lui dis-je. Alors, un de plus, quelle est la différence ?" Elle pâlit. Je pénètre de force dans sa cuisine. »¹³⁹ Mukagasana exploitera cette même peur pour amener même les personnes de la deuxième catégorie – comme Rucibigango que nous présenterons ultérieurement – à faire ce qu'elle veut. Avant de passer à la personne suivante, il convient de noter que ceux qui sont obligés de tuer ou de dénoncer les Tutsi ont peur de deux forces désignées anonymement : les miliciens et les militaires.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹³⁸ Après la prise du pouvoir par le FPR, Mukagasana rencontre Pauline et apprend qu'elle est une Tutsi mariée à un Hutu, Déo. Pauline explique à Mukagasana pourquoi elle ne pouvait pas faire grand-chose pour elle : « Je ne pouvais rien faire. Déo voulait ta mort. Il avait peur. Il voulait te tuer pour faire croire qu'il haïssait les Tutsi » (MUKAGASANA, *N'aie pas peur de savoir*, p. 218).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 132.

La figure d'André

Comme Joseph, l'époux de Mukagasana, André est membre du Parti social démocrate (PSD). Ensemble, ils participaient à des réunions du parti au secteur. A la différence de Joseph, qui est tutsi, André est hutu. Lorsque la famille de Joseph trouve refuge dans une brousse située près de la maison familiale, les meurtriers soupçonnent qu'elle se cache là. C'est ainsi qu'André reçoit l'ordre d'aller mettre le feu à cette brousse. Même si André est bardé de grenades, c'est un homme mort de peur qui arrive dans la brousse. Il dit à la famille de Joseph qu'il n'a rien contre elle, mais qu'il est obligé de tuer tous les Tutsi : « j'ai reçu l'ordre d'exterminer tous les Tutsi sans distinction. Les enfants, les adultes, les amis, les cousins même. Ecoute la radio. C'est un ordre officiel. »¹⁴⁰ On voit bien qu'André se trouve dans une situation embarrassante où l'ordre de tuer est en conflit avec ce que sa conscience lui demande de faire. Ricœur¹⁴¹ indique que pour faire face à une telle situation, l'homme recourt à son intuition éthique, à ce qu'il pense être bon, à sa conviction. André conseille à la famille de Joseph de quitter cette brousse avant qu'il n'y mette le feu, et d'aller se cacher chez sa grand-mère. S'adressant à Joseph, il dit : « Partez ! Et je mets aussitôt le feu à la brousse. Je te protège et me protège en même temps. Laissez-moi faire semblant d'obéir aux ordres. »¹⁴²

Le geste salutaire d'André n'a pas plu à Jean, son père. Celui-ci gronde son fils, le qualifie de bête et de lâche, puisqu'il n'a pas pu attraper Mukagasana. Mais en considérant les propos de Jean, on se demande s'il agit de lui-même. « On a promis, lance-t-il à son fils, que celui qui trouverait Muganga ne serait plus jamais inquiété. »¹⁴³ On voit réapparaître ici ce « on » qui fait faire. Avec les propos de Jean, on semble comprendre également que si on n'entre pas dans la logique d'extermination, on peut risquer sa vie. « Ne plus jamais être inquiété » pourrait bien signifier cela. Une autre preuve que ces hommes ne sont pas convaincus de ce qu'ils font, c'est que Jean trouvera Mukagasana chez sa mère et qu'il n'osera pas la tuer. Comme ce fut le cas pour son fils André, il semble écartelé entre deux logiques contradictoires : celle qui l'invite à obéir

¹⁴⁰ MUGASANA, *La mort ne veut pas de moi*, p. 65.

¹⁴¹ Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur consacre sa neuvième étude intitulée « Le soi et la sagesse pratique » (pp. 279-343), à la problématique de la *sagesse pratique*. En résumé, il dit que la norme peut conduire à des impasses. Dans ces circonstances, l'homme doit recourir à son intuition éthique. C'est à celle-ci que nous nous référons pour déterminer notre ligne de conduite.

¹⁴² MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 68-69.

aux ordres, sauvant ainsi sa peau, et celle qui lui demande de préserver la vie d'autrui. Cette double contrainte transparait à travers les premières paroles qu'il adresse à Mukagasana : « C'est parce que je t'aime bien, Yolande. Je ne voudrais pas qu'il t'arrive du mal. Mais je suis obligé de te tuer. »¹⁴⁴ Jean ne la tuera pas. Il la chassera de chez sa mère, mais il lui indiquera le chemin qui la ramènera chez elle. De ce geste, Mukagasana conclut que Jean est un fanfaron qui sait haïr et non tuer.¹⁴⁵

Que peut-on retenir de la figure d'André ? Presque les mêmes constats que dans le cas de Côme. Premier point de convergence : les gens continuent de suivre la logique meurtrière de peur d'être tués. En plus des miliciens et des militaires, c'est la deuxième constatation, le « on » n'a pas cessé de faire tourner la machine de mort. La troisième et dernière observation apporte une information supplémentaire : d'après André, les ordres sont officiels, puisqu'ils sont donnés à la radio.¹⁴⁶

La figure de Joseph

Epoux de Mukagasana et membre du PSD, Joseph est tutsi. C'est une personne qui a été éprouvée par les différents événements qui ont endeuillé le Rwanda. Déjà en 1963, alors qu'il n'a que treize ans, il perd ses parents, assassinés dans les massacres dirigés contre les Tutsi. Le cas de Joseph que nous reprenons ici donne encore à réfléchir sur le concept de responsabilité. En 1994, « comme tous les hommes, [Joseph] doit garder la barrière la plus proche de son domicile. »¹⁴⁷ Alors une question se pose déjà : on sait que nombre de barrières tuent. Si, comme d'autres garde-barrière, Joseph tue, comment jugera-t-on son crime ? Les écrits publiés sur le génocide rwandais nous rapportent des cas de Tutsi qui, pour se protéger, ont dû exceller dans les massacres. Pour

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴⁶ Pour compléter le parcours d'André, il faut signaler qu'après le génocide, André est passé d'un camp à l'autre, en devenant soldat du FPR. Nous apprenons cela de Mukagasana qui l'a rencontré et qui pense qu'il doit être traduit devant la justice, même s'il lui a sauvé la vie : « Je repense à André. "Oui, André, tu nous as protégés, moi et les miens. Mais tu as tué aussi et cela je ne pourrai jamais te le pardonner, parce que ce serait faire défaut à la mémoire de mon peuple. Le temps pour moi est au repos, mais un jour tu devras rendre des comptes à l'humanité, malgré toute ma reconnaissance personnelle." » (MUKAGASANA, *N'aie pas peur de savoir*, p. 259.)

¹⁴⁷ MUKAGASANA, *La mort ne veut pas de moi*, p. 50.

survivre, ces Tutsi étaient obligés de tuer d'autres Tutsi.¹⁴⁸ Les forfaits que commettrait Joseph à la barrière pourraient être appréhendés de la même manière que le meurtre du fiancé d'Eléonore. Celle-ci était tutsi. Arrêtée à la barrière, elle a été déshabillée pour être violée par les miliciens avant d'être tuée. Or, son fiancé, armé d'une mitraillette, était sur cette même barrière. « Dans un geste désespéré, il a abattu Eléonore avec rage, pour qu'elle ne soit pas violée. »¹⁴⁹ Cet homme poussé au crime, pour sauver son honneur et celui de sa fiancée, sera fusillé à son tour par un milicien qui a compris le sens de son acte.

Il serait également intéressant de réfléchir aux vrais mobiles qui ont conduit Joseph à la barrière. Sachant que son épouse est plus recherchée que lui, celui-ci décide de se rendre à la barrière pour la protéger et pour se protéger en même temps. C'est du moins cela que Joseph répète à plusieurs reprises : « Moi ? Ils ne me tueront pas. Tant qu'ils ne t'auront pas, ils ne me tueront pas. C'est moi que je protège en te protégeant. »¹⁵⁰ On pourrait se demander pourquoi Mukagasana est plus recherchée que son mari, alors que, par rapport aux femmes, les hommes étaient en général les premiers à être visés. Le livre invoque quelques raisons, notamment le bruit qui courait à propos des relations intimes entre Mukagasana et le général canadien Dallaire, chef des Casques bleus de l'ONU, et le fait qu'on l'accusait de s'être rendue en Ouganda pour fournir des renseignements aux rebelles du FPR. Vu que les miliciens considéraient Dallaire¹⁵¹

¹⁴⁸ Il faut cependant reconnaître que certains Tutsi se sont engagés de leur propre gré dans l'extermination des Tutsi. Il serait aberrant de comparer par exemple la situation de Joseph avec celle d'un Robert Kajuga qui présidait les miliciens Interahamwe à l'échelle nationale alors qu'il était tutsi.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 101-102.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵¹ Roméo Dallaire était chef militaire de la Mission d'assistance des Nations unies au Rwanda (MINUAR), pendant le génocide. Les accusations des miliciens selon lesquelles Dallaire était pro-FPR ont été reprises récemment par Jacques-Roger Booh Booh. Ce diplomate camerounais était représentant spécial du secrétaire général de l'ONU au Rwanda, pendant le génocide. C'est donc lui qui était chef de la MINUAR et chef direct de Dallaire. Dans son livre, *Le patron de Dallaire parle*, Booh Booh accuse Dallaire d'avoir aidé les rebelles du FPR en les invitant dans les bureaux de l'état-major de la MINUAR pour leur donner des renseignements sur les positions militaires de l'armée gouvernementale. Booh Booh accuse également Dallaire de l'avoir espionné en installant des micros clandestins dans ses bureaux. Il va plus loin en attaquant même la vie privée du général en signalant par exemple que ce dernier avait des maîtresses tutsi. Une accusation qui insinue que Dallaire ne pouvait pas être impartial dans un conflit où Hutu et Tutsi étaient opposés. (Lire J.-R. BOOH BOOH, *Le patron de Dallaire parle. Révélation sur les dérives d'un général de l'ONU au Rwanda*, Paris, Duboiris Eds, 2005). En réalité, l'ouvrage de Booh Booh – dont la cible principale est le général Dallaire – est une sorte de réponse du berger à la bergère. En 2003, Dallaire a critiqué le travail du diplomate camerounais dans son livre paru en anglais sous le titre de *Shake Hands with the Devil. The Failure of Humanity in Rwanda* et vite traduit en français sous le titre de *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*. (Pour la version française, lire R. DALLAIRE, *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*, Outremont, Libre Expression, 2003.)

comme pro-FPR, les deux accusations pourraient être ramenées à une seule : en plus d'être tutsi, Mukagasana est considérée comme complice ou, carrément, comme agent des rebelles. Notons avant de terminer que les stratégies de survie de Joseph n'ont fonctionné que peu de temps. Il sera finalement assassiné dans les conditions les plus dramatiques.

Pour le développement ultérieur, nous retenons de ce qui précède qu'au début du génocide, certains Tutsi pouvaient être plus recherchés que d'autres, que les hommes étaient obligés de garder les barrières et que certaines personnes pouvaient tuer pour se protéger.

4.2. Catégorie des superviseurs

La figure de Rucibigango

Rucibigango est colonel des Forces armées rwandaises (FAR), l'armée gouvernementale. C'est un personnage étrange, un séducteur maladroit et cynique. Beaucoup de mystères planent sur le personnage de Rucibigango et sur ses relations avec Mukagasana.

Le premier mystère concerne la manière dont Mukagasana est arrivée chez le colonel. D'après le récit, c'est grâce à Emmanuelle, cette femme hutu qui l'a protégée. Mais comment Emmanuelle a-t-elle connu le colonel ? On ne voit pas très bien comment « cette petite femme boulotte » – « ce petit être rondet qui traîne le pied », « sous-loue à Déo une petite maison dans le jardin »¹⁵² et qui, pendant le génocide, vendait du jus aux barrières¹⁵³ – a pu entrer en contact avec le colonel. Emmanuelle surprend également le lecteur lorsqu'elle va retirer l'argent de Mukagasana chez les missionnaires et parvient à corrompre un militaire qui a évacué Mukagasana de chez Emmanuelle, sous l'évier où elle se cachait, vers la paroisse de Nyamirambo, d'où elle partira vers la résidence du colonel.

¹⁵² MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 98.

¹⁵³ MUKAGASANA, *loc. cit.*, 12.

Autre point d'interrogation : ce transfert de Mukagasana, de la paroisse de Nyamirambo au centre ville chez Rucibigango, sera assuré par une femme, officier des FAR, du nom de Murielle. Cette femme explique à Mukagasana qu'elle va être en sécurité chez le colonel. Même si celui-ci est hutu, « sa peau ne vaut pas plus que » celle de Mukagasana, puisque « c'est un homme du Sud¹⁵⁴ ». Et puis, il connaît un peu Mukagasana.¹⁵⁵ On est donc surpris de voir combien ce militaire des FAR se donne la peine de rassurer Mukagasana qu'il rencontre pour la première fois. De l'assurance, on passe à de grandes confidences. Murielle met Mukagasana en garde en lui révélant que le colonel a le Sida et qu'il aura certainement envie de coucher avec elle : « C'est un ennemi redoutable. S'il se met en tête de faire l'amour avec toi, tu ne pourras pas lui échapper. Tu sais qu'il est séropositif. »¹⁵⁶ Que le colonel est sidéen, Mukagasana le savait déjà. Aussitôt que Murielle lui a communiqué le nom de son futur protecteur, elle s'est rendu compte qu'elle le connaissait. Dans le passé, « ce petit colonel maigrichon et catarrheux » avait essayé de la séduire. Il lui apportait souvent des bières dans son dispensaire.

Aussi étrange que le personnage du colonel est l'accueil que celui-ci réserve à sa nouvelle hôte. Après « un petit sourire cynique », il présente ses condoléances à Mukagasana en lui disant qu'ils lui ont coupé les seins.¹⁵⁷ Plus cyniques encore sont les avances qu'il fait à Mukagasana en même temps qu'il lui parle de la mort de son époux : « Quant à votre mari, nous pouvons tous le remplacer valablement. »¹⁵⁸ Cette maladroite déclaration du colonel va au-delà du cynisme et de l'humour méchant. Beaucoup plus tard, ses sentiments seront de plus en plus précis. Voyant que Mukagasana reprend sa forme et ses charmes, le colonel lui déclare qu'il est « le premier candidat sur la liste » des prétendants. Il ajoute qu'il ne doit pas prouver son amour, puisque les faits parlent d'eux-mêmes. N'a-t-il pas pris le risque de l'héberger au moment où les Tutsi étaient pourchassés comme du gibier ?

¹⁵⁴ Dans le contexte politique du Rwanda d'avant 1994, le Nord renfermait les préfectures de Gisenyi et de Ruhengeri. Certains y ajoutaient celle de Byumba. Toutes les neuf autres étaient considérées comme étant du Sud. Le régime de Habyarimana avait favorisé les deux préfectures du nord du pays, ce qui, en plus du problème ethnique, avait créé l'antagonisme Nord-Sud. C'est cette réalité dont il est question ici. A rappeler que Habyarimana était originaire de Gisenyi et qu'il avait renversé par un coup d'état militaire en 1973 le pouvoir du président Kayibanda plus implanté dans le sud du pays.

¹⁵⁵ MUKAGASANA, *op. cit.*, p. 173.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁵⁷ Couper les seins à quelqu'un : cette expression est traduite littéralement du Kinyarwanda. Couper les seins à quelqu'un signifie tuer ses enfants.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 179.

Voyons, Yolande, tu as tout perdu maintenant, ton mari, tes enfants, ta maison. Mais il ne faut pas te laisser abattre. Il faut au contraire laisser approcher les gens qui te veulent du bien. Tu es jeune encore, et belle. Tu peux encore avoir des tas de choses dans la vie, et même de nouveaux enfants. Je suis le premier sur la liste. Je voudrais que nous fassions un enfant. (...) Tu me plais beaucoup, Yolande. Je pense te l'avoir suffisamment témoigné en t'hébergeant au risque de ma vie, à un moment où tous les Tutsi se faisaient tirer comme des lapins et que leurs femmes se faisaient violer. Je voudrais dormir avec toi.¹⁵⁹

Mukagasana échappera au désir libidineux du colonel en le masturbant et en lui promettant de faire l'amour avec lui un peu plus tard. En remettant à plus tard cet acte « amoureux », Mukagasana savait bien que ce « plus tard » n'arriverait jamais.

En effet, aussitôt qu'elle a accepté de se rendre chez le colonel, elle a échafaudé un plan de survie qui était déjà en cours de réalisation. La première phase de son plan consistait à sympathiser avec le colonel et à se faire passer, dans l'entourage de celui-ci, pour un membre de sa famille. En cas de danger, c'est la deuxième phase, elle ferait valoir ce lien familial pour entraîner avec elle le colonel dans la mort.¹⁶⁰ La première phase s'est déjà réalisée, puisque le colonel la présente comme sa tante. Un soir, après la scène de masturbation, Mukagasana actionnera la deuxième phase. Elle choisit le moment où le colonel est avec ses collaborateurs hutu pour le remercier de son hospitalité et lui annoncer qu'elle va se rendre à la paroisse Saint-Paul, là où il y a d'autres réfugiés. Surpris, mais surtout déçu, le colonel lui demande comment elle compte contourner les vingt barrières érigées entre sa résidence et la paroisse. Sûre d'elle-même, Mukagasana lui demande de l'accompagner. Ce que, bien évidemment, le colonel refusera. Devant ce refus, Mukagasana adopte un ton menaçant et dit à son hôte que sa vie est en danger. Et comment cela ?

En présence des collaborateurs de cet officier supérieur, Mukagasana dit à celui-ci que, comme il ne surveille ni son téléphone ni les numéros confidentiels à joindre, elle a pu téléphoner au chef d'état-major, le général Bizimungu, pour lui apprendre qu'elle est tutsi et tante paternelle du colonel. Ce qui fait de ce dernier un Tutsi. Non sans peur, le colonel réplique qu'il va prouver qu'il est hutu, puisqu'il a la carte d'identité. A cela Mukagasana répond qu'elle n'a pas oublié de préciser que sa pièce d'identité a été falsifiée : « Le colonel se met à trembler. Il supplie. Pourquoi celle qu'il protégeait a-t-

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 225.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 178.

elle fait cela, le dénoncer comme Tutsi ? »¹⁶¹ Vaincu, Rucibigango accepte de l'accompagner à condition qu'elle téléphone à l'état-major pour démentir les informations qu'elle a livrées. Celle-ci répond qu'elle ne le fera pas avant d'être à la paroisse. Le colonel la conduit à Saint-Paul. Arrivée sur place, Mukagasana lui apprend qu'elle n'a pas téléphoné au général Bizimungu, puisqu'elle ne connaît même pas son numéro de téléphone. Elle lui remet également une grenade qu'elle avait volée dans ses munitions. Une fois à Saint-Paul, Mukagasana réfléchit sur son acte et se demande pourquoi le colonel ne l'a pas tuée alors qu'elle vient de l'humilier et que, de surcroît, il sait maintenant que l'affaire Bizimungu a été inventée de toutes pièces. Peut-être, conclut-elle, y avait-il un peu d'amour :

Je jette alors un coup d'œil vers la barrière, le colonel a attendu que je sois à l'intérieur avant de partir, cela explique que les miliciens n'aient pas osé m'abattre. Était-il donc si méchant, ce petit colonel que j'ai humilié et fait chanter. Pourquoi me protège-t-il encore, après les tours que je lui ai joués ? M'aimait-il donc un peu ?¹⁶²

La question de savoir si le colonel était mauvais ou non ne cessera pas de hanter Mukagasana. S'adressant à Emmanuelle – qui, en 1998, est de passage à Bruxelles pour l'Italie –, Mukagasana confie : « Parfois, Emmanuelle, je me demande s'il était mauvais, cet homme. »¹⁶³ Et lorsque son interlocutrice répond par l'affirmative, justifiant sa prise de position par le fait que le colonel la désirait, Mukagasana rétorque que ce n'est pas à cela qu'elle pensait. En considérant le comportement de Rucibigango, on est amené à se demander si c'est seulement Mukagasana que ce personnage laisse perplexe.

En étudiant les acteurs précédents, nous avons constaté que les gens avaient peur. Peur d'être tués s'ils refusaient d'entrer dans la dynamique du meurtre. Peur de ce redoutable « on » anonyme qui commande. Peur des miliciens et des militaires. Nous avons déploré le fait que ces derniers aient toujours été anonymes dans la mesure où ils sont toujours désignés en un bloc, dont on n'identifie pas les composantes. En accompagnant Mukagasana dans la résidence du colonel, nous avons la certitude de pouvoir percer le mystère, de résoudre enfin cette énigme et d'en savoir plus sur ce « on » qui fait saccager le pays par le feu et par le fer. En effet, un colonel, pensions-nous, n'est pas n'importe qui. Qu'avons-nous trouvé ? Un homme qui tremble au premier chantage,

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 230.

¹⁶² *Ibid.*, p. 233.

¹⁶³ MUKAGASANA, *N'aie pas peur de savoir*, p. 293.

un homme qui ne sait pas ce qu'il est, un homme qui ignore pourquoi il fait ce qu'il fait. A un certain moment, Rucibigango se considère lui-même comme une marionnette : « J'ai l'impression, dit-il, d'être une marionnette, d'être un pantin. Des bras inconnus élèvent le mien, l'arment d'une machette et le font s'abattre sur des innocents. »¹⁶⁴ Il faut sans doute manier cette confession avec prudence. Sachant que le colonel est en train de se confier à Mukagasana à qui il essaie de faire la cour, il serait légitime de se demander s'il est sincère ou si l'on n'a pas affaire à une stratégie de séduction. Mais que pense Mukagasana de cet étrange officier qui semble avouer son impuissance ?

On l'a déjà dit, quatre ans après le génocide, Mukagasana n'était pas à même de qualifier son ancien protecteur et séducteur malheureux. Lorsque, pendant les massacres d'avril-juillet 1994, elle vivait à ses côtés, Mukagasana voyait en cet homme un être pitoyable « tirillé entre deux consciences, celle de devoir servir son gouvernement et celle de devoir s'interdire de tuer gratuitement. »¹⁶⁵ Bien d'autres indices peuvent confirmer la position de Mukagasana. Rappelons-en au moins trois qui illustrent clairement que cet homme n'était pas essentiellement mauvais. Premièrement, le colonel avait mis toute sa confiance en Mukagasana, une fugitive tutsi, à tel point qu'il la laissait dans la maison, dont les portes étaient ouvertes, alors qu'il y avait des munitions et des secrets militaires. A plusieurs reprises, on a vu Mukagasana se rendre seule dans la chambre du colonel où elle pouvait fouiller dans ses affaires, examiner son matériel militaire voire lire ses documents confidentiels. C'est bien dans la chambre du colonel qu'elle a pris la grenade qu'elle gardait sur elle et qu'elle lui a remise à Saint-Paul. Deuxièmement, Rucibigango a certes désiré Mukagasana, mais à aucun moment, il n'a voulu la prendre de force. Ce qu'il aurait pu faire. Non seulement, la possibilité de résistance pour une Tutsi pourchassée était limitée, mais aussi, même en temps de paix, « [I]es officiers supérieurs, dans l'armée rwandaise, nous rappelle Mukagasana, [avaient] un droit de cuissage. »¹⁶⁶ Troisièmement, lorsque Rucibigango a appris que l'affaire Bizimungu relevait de l'imagination pure et simple, il n'a pas voulu faire du mal à son ancienne protégée, alors que celle-ci venait de l'humilier en présence de ses subalternes. Que pouvons-nous tirer de la figure de Rucibigango ?

¹⁶⁴ MUKAGASANA, *La mort ne veut pas de moi*, p. 192.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 183.

Plus de perplexité que de clarté. Plus de questions que de réponses. Les tueurs considérés dans leur ensemble sont cruels. Ils sévissent sans relâche comme s'ils étaient dans une compétition. Mais aussitôt qu'on examine chaque individu, on se retrouve en face d'un être plus pitoyable que blâmable, qui marche sans savoir où il va, qui agit sans se demander pourquoi. Les ordres de tuer semblent toujours provenir d'ailleurs, d'en haut, de cet « on » anonyme. Du petit tueur au colonel¹⁶⁷ en passant par le chef de barrière, chacun semble se laisser appréhender comme un simple rouage installé dans un système dont il ne connaît pas les tenants et les aboutissants. Les questions persistent donc. Finalement, qui fait tourner la machine de mort ? Pourquoi les gens suivent-ils sans réfléchir ? La peur peut-elle tout expliquer ? Et si oui, d'où vient-elle ? Répondre à ces questions, on l'aura bien deviné, requiert une expertise que nous n'avons pas dans l'état actuel de nos recherches. C'est pourquoi les lignes qui suivent s'annoncent comme une simple ébauche de pistes de réflexion, à partir du parcours précédent.

4.3. Solidarité et conception de l'autorité

A moins d'avoir consacré tout notre travail à la conception rwandaise de la solidarité (*ubumwe*), il nous paraît difficile voire impossible d'exposer ce concept de manière détaillée dans un cadre comme celui-ci. Nous nous bornerons à relever quelques aspects qui nous paraissent pertinents et, pour plus d'informations, nous renverrons le lecteur aux ouvrages, entre autres, d'Alexis Kagame, de Dominique Nothomb et à l'article de Charles Ntampaka.¹⁶⁸ La présente section poursuit une ambition très modeste : rappeler que la culture peut conditionner le comportement aussi bien des communautés que des individus. Plus concrètement, l'analyse du concept *d'ubumwe*, qui est l'un des

¹⁶⁷ Le récit de Mukagasana nous fait comprendre que le colonel Rucibigango avait peur du général Bizimungu, chef d'état-major des FAR. Il reste frappant de voir comment ce dernier est présenté par Therry George dans son film *Hotel Rwanda*, réalisé en 2004 et sorti en mars 2005. Ce film raconte la vie d'un Hutu, Paul Rusesabagina, marié à une Tutsi (Tatiana), qui, pendant le génocide, a caché plusieurs centaines de Tutsi dans l'Hôtel des Mille Collines à Kigali. Dans ce drame aussi émouvant que tragique, le général Bizimungu apparaît comme un homme corrompu, toujours entre deux vins, qui se laisse intimider par le premier venu. A un moment, Rusesabagina jouera sur sa peur pour le dissuader de faire tuer les Tutsi cachés à l'Hôtel. Il va lui raconter qu'il a reçu des informations selon lesquelles toutes les actions du général sont surveillées par les satellites américains et qu'il risque d'être considéré comme un criminel de guerre. Même si ce film est une fiction – construite bien évidemment à partir d'une situation vécue – il met le doigt sur un phénomène récurrent de peur immanente à tous les acteurs.

¹⁶⁸ A. KAGAME, *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*, Bruxelles, 1954 ; ID., *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956 ; D. NOTHOMB, *Un humanisme africain*, Bruxelles, 1965 et C. NTAMPAKA, « Vérité et opinion dans la société rwandaise traditionnelle » dans *Dialogue*, n°221, mars-avril, 2001, pp. 3-24.

aspects essentiels de la culture rwandaise, mettra le doigt sur certains facteurs qui ont poussé les acteurs étudiés plus haut à s'embarquer dans une logique meurtrière sans en être vraiment convaincus.

Revers de la solidarité

Dans la culture rwandaise, la solidarité est l'une des valeurs fondamentales. Vivre, dit un dicton, c'est vivre avec, et les hommes, dit un autre, c'est la réciprocité. Une personne n'a de valeur que lorsqu'elle est rattachée à un groupe. La solidarité concerne tous les niveaux de la vie sociale : le clan, la famille, la région, l'ethnie, etc., bref, tous les groupements humains dans lesquels les hommes ont conscience de faire partie d'un même corps. A chaque niveau, précise Nothomb, il y a « l'obligation de l'entraide, le partage de certains biens, le sentiment de la fraternité, la certitude d'une relation intime à laquelle personne n'échappe »¹⁶⁹. Toutes ces manifestations de la solidarité « sont acceptées et consenties par tous sans discussion de principe. »¹⁷⁰ Explicitant davantage cette absence de discussion, Ntampaka rappelle que l'individu n'est pas libre d'avoir une opinion allant à l'encontre de celle du groupe. Tout doit être mis en œuvre pour sauvegarder l'harmonie et l'unité au sein de la communauté. Or, « [l]a société rwandaise considère que une [sic] divergence d'opinions mène au désordre communautaire et que l'unité de la pensée maintient la cohésion sociale. »¹⁷¹ Ainsi est-il même toléré de mentir pour défendre ses proches.

Il découle de ce qui précède que la communauté prime sur l'individu et que, cela n'est qu'une conséquence logique, les intérêts ou les droits de celui-ci passent après ceux de celle-là. Là où l'Occident moderne a placé l'individu, c'est là que la société rwandaise a choisi de mettre la communauté. Faire partie du groupe ne se limite pas à la seule et simple prise de conscience de « vivre-avec ». La solidarité exige que chaque membre se sente concerné aussi bien par le bonheur que par le malheur d'autres membres. Cet attachement presque aveugle à son groupe pousse cette valeur pourtant très respectable à ses propres limites. La tradition rwandaise autorise, par respect vis-à-vis de cet *ubumwe*, le recours à une forme de vengeance de loin plus punitive que l'œil pour l'œil de la loi du talion. Décrivant la pratique de vengeance, qu'il qualifie de vendetta, dans la société

¹⁶⁹ NOTHOMB, *op. cit.*, p. 151.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ NTAMPAKA, *loc. cit.*, p. 6.

rwandaise traditionnelle, Kagame note ce qui suit : « le fait d'appartenir à telle mulyango (famille) créait la responsabilité offensive et défensive du groupe. Si l'un des membres de la famille tuait un homme étranger à leur groupe, tous ses parents mâles étaient collectivement responsables de ce meurtre. »¹⁷² La conséquence qui résulte de cette responsabilité automatiquement partagée est que toutes les personnes de sexe masculin étaient visées par la vengeance. Les proches du défunt « pouvaient venger son sang en tuant n'importe quel parent mâle du meurtrier qui se présent[ait] le premier ». ¹⁷³ Les femmes, d'après Kagame, n'étaient pas concernées par les actes de représailles et faisaient rarement l'objet d'assassinat.

Avant d'évoquer les raisons qui nous ont poussé à rappeler ce phénomène, nous pressentons déjà des objections. D'aucuns pourraient dire que tout cela appartient au Rwanda ancien et à son histoire aujourd'hui révolue. Et pour prouver le bien-fondé de leur prise de position, ils ne manqueraient pas d'ajouter que, depuis plus d'un siècle, la société rwandaise a accueilli les Occidentaux sur son sol. L'impact de ces derniers est tel que les Rwandais sont majoritairement chrétiens. A ces objections très justifiées, il y aurait pourtant lieu de répondre doublement. D'une part, on n'écarte pas les mentalités séculaires par un simple revers de la main comme on chasserait une mouche de son corps. L'Occident, qui aurait changé les traditions, n'a pas encore, lui non plus, rompu ses amarres avec l'influence de l'antiquité. Et pourtant, plus de vingt siècles le séparent de cette époque non encore révolue. D'autre part, l'histoire récente du Rwanda n'a pas cessé de démontrer que le passé n'a pas été dépassé. Illustrons ce dernier constat par quelques exemples.

Le six avril 1994, deux présidents hutu du Rwanda et du Burundi ont péri lorsque leur avion a été abattu, alors qu'il s'apprêtait à atterrir à l'aéroport international de Kanombe à Kigali. Ont été également tués dans cet attentat les proches collaborateurs du président rwandais et trois Français, membres de l'équipage.¹⁷⁴ Bien des spécialistes sont unanimes pour affirmer que cet attentat constitue l'élément déclencheur du génocide. Ce qui nous intéresse ici, c'est moins l'événement que la manière dont il a été exploité pour

¹⁷² KAGAME, *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda.*, p. 78.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Lire à ce sujet Filip REYNTJENS, *Rwanda. Trois jours qui ont fait basculer l'histoire*, Bruxelles, CEDAF, 1995. Sur le contexte général dans lequel cet attentat a eu lieu, on lirait également notre article cité plus haut.

la manipulation identitaire. Prenons comme point de départ le discours tenu par la RTL, cette radio qui incitait les gens à tuer les Tutsi, bien après la mort du président rwandais. Les propos de l'un de ses journalistes, que nous lisons dans le récit de Mukagasana, montrent clairement qu'on n'est pas loin de la vendetta, telle qu'elle a été décrite par Kagame. Voici ce que dit le présentateur :

Vengeons, dit-il, l'immonde assassinat par les cancrelats du bien-aimé Juvénal Habyarimana et vengeons en même temps celui, le 21 octobre 1993, de Melchior Ndadaye, le regretté président du Burundi. (...) Chaque famille hutu, chaque Hutu a aujourd'hui un devoir envers sa patrie. Et ce devoir est simple : éliminer le serpent-cancrelat. Que servent vos machettes ! Que chaque Hutu qui ne tue pas un serpent quand il en a la possibilité soit tué à son tour. Vous devez oublier vos appartenances politiques, vous êtes tous les mêmes, les enfants du cultivateur, vous avez un seul ennemi commun, le cancrelat.¹⁷⁵

L'appel de ce présentateur met au grand jour une stratégie de manipulation méthodique et bien pensée. En premier lieu, il essaie de susciter chez les Hutu – « les enfants du cultivateur » – la conscience de constituer un même bloc, dont les membres – le président Habyarimana en tête – viennent d'être tués. Rappelons que le président burundais qui périt dans l'attentat est Cyprien Ntaryamira¹⁷⁶. Curieusement, le journaliste ne le mentionne pas ici. Il évoque plutôt Melchior Ndadaye, premier président burundais hutu élu démocratiquement en juin 1993 et tué en octobre de la même année par les putschistes tutsi. Evoquer Ndadaye, assassiné six mois auparavant, présentait un double avantage pour le journaliste manipulateur. L'assassinat de Ndadaye a provoqué l'émotion collective et un sentiment d'indignation tant chez les Hutu du Burundi que chez ceux du Rwanda. Rappeler son assassinat, c'est chercher à toucher la sensibilité d'un grand nombre de Hutu. Deuxième avantage : on savait bien que les meurtriers de Ndadaye étaient tutsi. En associant son meurtre à celui de Habyarimana, il devenait facile de

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 43-44.

¹⁷⁶ Comme le Rwanda, le Burundi devient indépendant le 1^{er} juillet 1962. Mais les contextes sont différents. Première différence : alors que, depuis janvier 1961, le Rwanda est une république, le Burundi acquiert l'indépendance sous une monarchie constitutionnelle. Au Burundi, c'est en 1966 que la monarchie va être renversée au profit de la république. Deuxième différence : contrairement à ce qui s'est passé au Rwanda, les Tutsi du Burundi gardent le pouvoir qu'ils détiennent depuis plusieurs années. Le premier président hutu de l'histoire du Burundi sera Melchior Ndadaye, élu démocratiquement en juin 1993 avant d'être assassiné le 21 octobre de la même année par les putschistes tutsi. L'assassinat de Ndadaye va créer un vide à la tête du pays d'autant plus que le président et le vice-président de l'assemblée nationale, 2^{ème} et 3^{ème} homme du pays, sont tués eux aussi dans le putsch. Après plusieurs tractations, l'assemblée nationale élit, le 5 février 1994, **Cyprien Ntaryamira** comme président du Burundi. Ce deuxième président hutu va être tué deux mois après sa désignation à la magistrature suprême du pays. En effet, le 6 avril 1994, le président Cyprien Ntaryamira périt dans le même avion que son homologue rwandais Juvénal Habyarimana. Même s'il a été un vieux compagnon de lutte de Ndadaye, Ntaryamira était moins populaire que ce dernier. C'est pour cela que la RTL a préféré agir sur la sensibilité des Hutu en rappelant la mort de Ndadaye, intervenue six mois auparavant.

désigner, par amalgame, l'auteur de l'attentat contre l'avion présidentiel. Et c'est bien là la deuxième étape de la stratégie du manipulateur. Celui-ci désigne le groupe responsable, celui des cancrelats. En troisième lieu, il exhorte les Hutu à se venger contre tous les membres du groupe désigné. On est donc en présence d'une reproduction pure et simple de la vendetta. Les auteurs présumés de l'attentat sont des Tutsi et tous les Tutsi sont collectivement responsables. Le journaliste va plus loin en brisant toute tentative de désobéissance de la part des Hutu. Il demande que soient tués tous ceux qui, parmi les Hutu, refuseraient d'adhérer à l'idéologie meurtrière. Il exploite ici cet aspect de la tradition qui refuse à l'individu la possibilité d'avoir une opinion contraire à celle du groupe. On semble comprendre l'attitude des acteurs, présentés ci-dessus, qui seuls sont des humains pitoyables, mais qui agissent dans le groupe comme des automates.

Le journaliste de la RTLM, on vient de le voir, invitait les gens à tuer les Hutu, qui s'opposeraient aux massacres, et demandait que les différences politiques soient dépassées. Ce stratège de la manipulation savait bien que l'unité des Hutu était fort compromise par les divisions d'ordre politique et régional. Les partis de la mouvance présidentielle et ceux de l'opposition se déchiraient sans ménagement. Et les partis d'opposition étaient, à leur tour, divisés en deux voire en trois tendances, face surtout au problème de la guerre que menait le FPR. Nous référant à l'ouvrage de Jordane Bertrand¹⁷⁷ et à notre propre expérience, nous avons tenté, dans l'article cité, de résumer cette situation, trop complexe pour être présentée ici, de la manière suivante :

Dès janvier 1993, (...) la cassure des partis d'opposition était déjà consommée. Il conviendrait en réalité de parler à la fois de la tripolarisation et de la bipolarisation. Sur le plan politique trois tendances se sont dégagées : les pro-MRND, les pro-FPR et ceux qui étaient contre le FPR et le MRND. Et face à la guerre, il y a eu une véritable bipolarisation. Les gens se sont rapprochés de l'un ou l'autre des deux blocs armés.¹⁷⁸

Cette divergence des positions était observable dans les premiers jours du génocide. Dans son monumental ouvrage sur le génocide rwandais, Des Forges explique que les initiateurs du génocide étaient peu nombreux et que les premières tueries visaient aussi bien les Tutsi que les Hutu, opposés au régime de Habyarimana. « A Kigali comme ailleurs, des Hutu coopérèrent avec les Tutsi pour repousser les attaques des miliciens, ou

¹⁷⁷ J. BERTRAND, *Rwanda. L'opposition démocratique avant le génocide (1990-1994). Le piège de l'histoire*, Paris, Karthala, 2000.

¹⁷⁸ NIWESE, *loc. cit.*, p. 32.

fuirent ensemble vers des lieux de refuge.»¹⁷⁹ Face à cette situation, les autorités coordonnatrices des massacres ont fait tout pour canaliser les violences sur une base ethnique : « C'est alors que les 11 et 12 avril, les chefs politiques et gouvernementaux commencèrent à travailler plus activement à l'élaboration d'une alliance anti-Tutsi qui ne tiendrait plus compte des partis et des frontières régionales. »¹⁸⁰

L'analyse de Des Forges apporte plus de lumière sur la manière dont la population a été mobilisée pour participer au génocide. On remarque une convergence de stratégies entre la RTLM et les autorités politiques. Des deux côtés, on assiste à ce même effort pour faire dépasser les différences politiques et régionales afin raviver la conscience hutu, réorientant ainsi la violence contre une seule cible, les Tutsi. En considérant que ces actions ont été menées simultanément, on est tenté de conclure que la RTLM et les autorités organisatrices des massacres constituaient la voix et le bras d'une même force de destruction. Cette convergence de stratégies entre radio et autorités pourra expliquer ce phénomène de peur immanent à tous les acteurs que nous avons croisés plus haut. Nous y reviendrons brièvement en appréhendant la conception de l'autorité dans la société rwandaise.

Il faut reconnaître que d'autres facteurs ont facilité l'adhésion rapide d'une partie de la population à la campagne de violence anti-Tutsi. Avec le développement précédent, nous avons fait observer que de la monarchie féodale à la république, les différents pouvoirs ont favorisé l'émergence des consciences identitaires définies en termes ethniques. Ces consciences ont été cristallisées par les grands événements de l'histoire du Rwanda qui ont toujours été vécus comme une libération par les uns et comme une humiliation par les autres. En avril 1994, cet antagonisme identitaire avait été exacerbé par quatre années de guerre qui opposaient les rebelles à dominance tutsi et les forces gouvernementales à majorité hutu. En comparant la situation du Rwanda et celle du Burundi, on peut également montrer que les divisions ethniques restaient latentes et toujours prêtes à exploser. Les problèmes ethniques que connaissait l'un des ces deux pays avaient toujours des répercussions sur l'autre. Par exemple, en avril 1972, une révolte de certains Burundais d'ethnie hutu a été réprimée dans le sang par le pouvoir tutsi. « L'élite hutu, les étudiants et même les lycéens avaient été la cible des tueries

¹⁷⁹ A. DES FORGES, *Aucun témoin ne doit survivre*, p. 235.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 236.

systématiques dans lesquelles des réfugiés tutsi originaires du Rwanda auraient pris une part active. »¹⁸¹ Les massacres du Burundi ont justifié en partie les tueries perpétrées contre les Tutsi du Rwanda, en 1972, par les Hutu qui prétendaient venger leurs frères du Burundi.

A tous ces facteurs motivés par les identités enflammées par des manipulations politiques, on ajoutera que le petit tueur pouvait poursuivre d'autres intérêts. Dans un pays où les gens manquent de tout, on pouvait tuer son voisin pour prendre son bétail, piller sa maison, agrandir sa propriété foncière, occuper son travail, etc. Bref, les motivations des uns et des autres étaient variées comme nous le rappelle Des Forges que nous convoquons une fois de plus pour clôturer notre discussion sur les premiers méfaits de la solidarité rwandaise : « Ceux qui participèrent au génocide le firent pour des raisons différentes et ce, depuis les dirigeants nationaux qui souhaitaient exterminer les Tutsi jusqu'aux gens ordinaires qui ne voulaient tuer personne mais s'enrichir en participant aux pillages. »¹⁸²

Société hiérarchisée et déficit de la personnalité individuelle

Le développement précédent s'est attelé à démontrer que la société rwandaise met la communauté au-dessus de l'individu et que celui-ci a l'obligation de se conformer aux pratiques du groupe sans discussion de principe. Puis, il a insisté sur le fait que chaque membre doit se sentir concerné par tout ce qui touche un autre membre. Enfin, il a souligné le revers de la solidarité qui reste pourtant une pratique respectable. Pour illustrer ce côté négatif, on a par exemple constaté que le conformisme et la peur d'être différent ont rendu possible l'adhésion rapide d'une partie de la population au projet génocidaire. Tout en abondant dans cette même perspective, les lignes qui suivent vont franchir une autre étape en examinant la manière dont les décisions sont prises au sein de la société rwandaise. Existe-t-il des responsables ? Si oui, quel est leur rapport avec d'autres membres du groupe ? Au sein de la communauté, les gens interagissent-ils d'égal à égal ?

¹⁸¹ NIWESE, *loc. cit.*, p. 28.

¹⁸² DES FORGES, *op. cit.*, p. 892.

La société rwandaise, qui semblait rassembler en son sein des personnes homogènes, est pourtant très hiérarchisée. Tout est construit en termes de « plus important que ». Dans la famille, le père est plus important que la mère, le garçon plus important que la fille, le plus âgé plus important que le moins âgé, etc. Au sein de cette même famille, toute la structure dépend du père. La sagesse populaire compare tout supérieur – ici c'est le père – au cou et l'inférieur – ici ce sont d'autres membres de la famille – à l'épaule. Or, dit un proverbe, l'épaule ne peut pas grandir jusqu'au point de dépasser le cou.¹⁸³ De même qu'on ne discute pas la décision prise par le groupe, de même on doit obéir aux ordres du chef de la famille. Celui-ci ne peut d'ailleurs pas se tromper, puisque ses erreurs sont sa manière de faire, sa vision du bien.¹⁸⁴

Cette organisation familiale est en réalité un microcosme de la société rwandaise en général. Chaque entité sociale est gérée comme une famille, dans ce sens qu'il y a toujours un chef qui décide et les autres qui obéissent sans murmure ni hésitation. Ntampaka fait bien de nous apprendre que « [l]a langue rwandaise, le Kinyarwanda, ne connaît pas l'équivalent du terme « opposition ». L'opposant est un ennemi, parce que celui-ci prêche des idées contraires aux idées du chef. »¹⁸⁵ Il faut dire que cette soumission presque malade à l'autorité traverse toute l'histoire du Rwanda. Aux ordres du roi, on a toujours obéi sous peine de mort, au colonisateur on a dit « Oui monsieur » et l'autorité morale, qui est l'Eglise, n'a pas ramé à contre-courant de l'esprit grégaire. Le théologien rwandais Laurien Ntezimana a bien résumé cette situation qui a inhibé tout esprit critique :

Du temps des rois. Quand le roi a parlé, il faut exécuter sans plus y réfléchir. Or, la place du roi est toujours occupée, même en république ! Du temps de la colonisation. Quand le supérieur a parlé, il faut exécuter promptement. De 1900 à nos jours. Du haut de sa chaire de vérité, le prêtre (le Rwanda est catholique à 50%) est « inexpugnable » ! Aucun moyen d'objection, encore moins de contestation, n'est laissé aux « ouailles ». D'où un esprit incapable de toute critique, surtout de l'autorité.¹⁸⁶

Cet esprit grégaire et cette absence de tout esprit critique conduisent au déficit de la personnalité individuelle. En répondant toujours par « Oui chef », on finit par faire

¹⁸³ P. CREPEAU et S. BIZIMANA, *Proverbes du Rwanda*, pp. 551. Le proverbe n°3935 « Urutugu ntirikura ngo rusumbe ijosi », traduit littéralement en « L'épaule ne croît pas au point de dépasser le cou ».

¹⁸⁴ Ibid., p. 90. Le proverbe n° 479, « Amafuti y'umugabo ni bwo buryo bwe » traduit en « Les bêtises d'un homme, c'est sa façon de faire ».

¹⁸⁵ NTAMPAKA, *loc. cit.*, p. 16.

¹⁸⁶ L. NTEZIMANA, « "De Charybde en Scylla ?" » dans *Dialogue*, n°174, octobre, Bruxelles, 1994, p. 68.

semblant de ne pas voir ce qu'on voit. On suit aveuglément le chef même, quand il marche à sa propre ruine et/ou à la chute de la société. Dans son article, Ntampaka évoque un conte populaire qui semble illustrer ce dernier aspect. Il s'agit du conte du « Roi Mwidishyi et ses courtisans ». Ce roi a demandé à ses sujets de lui répondre toujours en disant « Oui Mwidishyi ». Un jour, il voulut ressembler à un lion. Il le fit tuer et ses courtisans l'enveloppèrent dans une peau fraîche qu'ils cousirent autour de son corps. Au fil du temps, la peau se mit à sécher, à le serrer et à le faire souffrir. Appelant au secours, il dit : « la peau me serre ». Ces derniers répondirent en chœur « Oui Mwidishyi ». Le roi leur dit qu'il étouffait et ses sujets répondirent « Oui, tu étouffes Mwidishyi ». Il finit par rendre son dernier souffle.¹⁸⁷ Il reste à se demander si les Rwandais ont tiré toutes les leçons de cette sagesse populaire. Ont-ils cessé de répéter ou de suivre ce que le chef dit sans en examiner les retombées ? Ce qui se passe au Rwanda depuis plusieurs décennies est loin de nous autoriser à donner une réponse affirmative.

On est donc en présence de la faillite de la personnalité. On étouffe ses pensées parce qu'elles sont différentes de celles du groupe et de son chef. On n'ose pas s'affirmer différent du milieu ambiant de peur d'être considéré comme un traître ou un renégat. Eduqué ainsi, on n'arrive pas à admettre, à son tour, la vérité d'un autre si son avis ne concorde pas avec le nôtre. Avec ce qui précède, nous arrivons au cœur de l'énigme de ce phénomène de peur hantant tant le petit que le grand tueur. Chacun veut se conformer au groupe, à l'ordre venant d'en haut. On se refuse à chercher à savoir si cet « en haut » n'est qu'une clameur, un bruit qui court, un "on" anonyme jamais identifié. On fait seulement comme les autres. C'est à ce niveau qu'on peut comprendre l'effet performatif des radios au Rwanda et répondre à la question de savoir pourquoi certaines gens ont suivi les ordres de la RTLM. N'avons-nous pas entendu André, ce milicien du PSD, dire à Joseph, l'époux de Mukagasana, que tuer les Tutsi était un ordre officiel puisque la radio le demandait ?

Ceux qui ont étudié le rôle des médias dits de la haine dans le génocide rwandais ont tenté d'expliquer l'efficacité de la RTLM, en avançant plusieurs raisons.¹⁸⁸ Ils ont évoqué entre autres les talents des journalistes qui maniaient l'humour et la plaisanterie,

¹⁸⁷ NTAMPAKA, *loc. cit.*, p. 16.

¹⁸⁸ Nous pensons ici à l'incontournable ouvrage de CHRETIEN, sous la direction de, *Rwanda. Les médias du génocide*, Paris, Karthala, 1995.

et qui avaient réussi à faire de ce média une radio du « peuple ». Le micro était continuellement tendu aussi bien aux politiciens qu'aux miliciens, et, en général, les émissions se construisaient sous forme de dialogue et sur une interactivité qui faisaient croire qu'on avait affaire à une improvisation. Ces analystes ont également ajouté qu'une radio est plus accessible qu'un journal pour une population, dont le taux d'analphabétisme est élevé, et qui ne dispose pas de moyens financiers suffisants pour s'acheter un journal. Sans rien rejeter de cette bonne analyse, nous pensons cependant que le grand impact de cette radio sur la population est lié essentiellement à ce que nous venons de développer à propos de la position du chef. Terminons le développement de notre parcours en explicitant un peu cette dernière affirmation.

Depuis l'introduction de la radio¹⁸⁹ au Rwanda en 1961, celle-ci a été un canal officiel de communication utilisé par les autorités pour atteindre le peuple. Par exemple, jusqu'à l'avènement du multipartisme en 1991, les trois journaux radiodiffusés du matin, de la mi-journée et du soir étaient toujours précédés par des extraits de discours du président Habyarimana. En entendant le président à la radio au moins trois fois par jour, un Rwandais moyen pouvait penser que la radio émettait à partir du salon présidentiel.¹⁹⁰ En d'autres mots, la radio était une sorte de porte-voix du chef. Ceci implique que ce que dit la radio, c'est le chef qui le dit. Et s'il en est ainsi, il n'y a pas à tergiverser ; si c'est un ordre, on n'a qu'à exécuter sans discuter.

¹⁸⁹ Jusqu'à la création de la RTL M en avril 1993, le Rwanda n'avait qu'une seule Radio (Radio Rwanda).

¹⁹⁰ Dans le fond, une telle compréhension n'est pas totalement erronée. De 1974 à 1991, l'Office qui gérait tous les médias officiels était rattaché à la présidence de la république.

En guise de conclusion

C'est maintenant l'heure de passer au bilan. Où en sommes-nous arrivés par rapport aux questions que nous nous posons au départ ? Pour mieux répondre à cette interrogation, retraçons d'abord les grandes étapes de notre parcours.

Avec Ricœur, le premier chapitre a défini tout texte narratif comme un rejeton de l'histoire et de la fiction. Une telle conception semble avoir mis fin aux débats liés à la fiabilité et à la faillibilité du récit de soi. Celui-ci dit-il la vérité ? Telle ne sera plus notre préoccupation. Tout récit, qu'il soit fictif ou historique, entretient un certain rapport avec le monde pratique et cette relation n'est jamais directe. Il n'y a pas, avons-nous conclu, de correspondance bout à bout et bord à bord entre l'expérience vive et la réalité de la configuration. Bref, pour tout résumer, la définition ricœurienne de l'identité narrative règle l'épineux problème de la valeur épistémologique des textes narratifs. Le premier chapitre a également mis en exergue l'importance de l'autodésignation pour une entreprise qui tente d'atteindre le soi en passant par les actions. L'être humain est le seul corps physique susceptible de se désigner comme source de ses actes. En s'autodésignant, il se reconnaît comme responsable de ce qu'il fait et de ce qu'il dit. Les notions d'autodésignation et de responsabilité ont, de bout en bout, guidé notre analyse. Nous ne nous sommes pas contentés de ce qu'on rapporte à propos de telle ou telle personne. Nous avons chaque fois cherché à déterminer la manière dont le sujet concerné assume ses actes. A-t-il toujours agi librement ou, plutôt, y a-t-il eu contrainte ? De telles questions ne sont pas vaines lorsqu'on sait que celui qui agit malgré lui mérite moins les blâmes ou les louanges que le pardon et la pitié. Le même chapitre nous a également rappelé que la narration offre l'opportunité d'envisager les actions dans un réseau et de considérer le soi dans un développement temporel en vue de voir s'il garde une cohérence narrative. Si nous tenons à reprendre ce cadre théorique, c'est que nous reconnaissons qu'il n'a pas cessé de guider nos pas dans l'analyse du corpus, dont nous récapitulons brièvement les résultats ci-dessous.

On a remarqué que la position de Mukagasana à l'égard des identités ethniques rwandaises renferme une antinomie qui semble annuler son propre dire. En lisant son récit à la lumière des travaux de spécialistes, nous nous sommes rendu compte que cette

contradiction est révélatrice d'une longue lutte idéologique qui oppose Hutu et Tutsi. Ceci a créé des identités mal assumées, fragilisées, exposées à des manipulations en tous genres et qui, à plusieurs reprises, ont été rendues meurtrières. Il suffit de parcourir l'histoire du Rwanda pour découvrir qu'elle n'est qu'un tissu de violences à caractère identitaire. Ces identités fragiles n'en conditionnent pas moins la vision des Rwandais. L'analyse a démontré que les Hutu et les Tutsi partagent certes la même histoire, mais qu'ils n'en gardent pas une même mémoire. L'humiliation des uns, avons-nous constaté, constitue la gloire des autres. Cette bipolarisation identitaire se cristallise en se radicalisant au point de produire des êtres insensibles aux souffrances des autres, jouissant plutôt de leur malheur, ne voyant que du bien dans leur camp et du mal dans celui des autres. Cette vision manichéenne et sadique explique en partie pourquoi, au Rwanda, la mobilisation contre l'autre reste facile à faire. En partie seulement, puisque le dernier point du développement a mis le doigt sur d'autres facteurs.

En effet, le quatrième et dernier chapitre de notre exposé s'est à nouveau penché sur la problématique de la puissance d'agir et de la responsabilité, en essayant d'appréhender l'identité d'autres acteurs que Mukagasana. C'est sciemment que ces personnages ont été présentés comme des figures. Il nous semble en effet qu'ils sont représentatifs non seulement de la problématique traitée, mais aussi d'autres acteurs du récit et des Rwandais en général. Comment avons-nous trouvé ces figures ? Ce sont des hommes qui ploient sous le poids de la culture, des traditions, de l'histoire, etc. L'héritage ancestral contribue à créer des hommes irresponsables et incapables de prendre en main leur propre destin. On assiste à un déficit grave de la personnalité individuelle et à l'émergence de l'esprit grégaire. Les gens agissent comme les autres sans trop se soucier de ce qu'ils font !

Après cette brève récapitulation, il conviendrait de revenir à la question que nous avons soulevée et laissée en suspens sans lui apporter de réponse. Ce travail, nous sommes-nous demandé, a-t-il répondu aux objectifs qu'il s'était assignés ? Nous osons répondre par l'affirmative. D'abord, parce que le cas du Rwanda nous a montré que les identités ethniques y sont plus construites qu'ethnologiquement existantes. Ensuite, parce que le témoignage de Mukagasana s'est révélé être un vaste laboratoire où on a pu observer les grands phénomènes qui ont généré les identités rwandaises telles qu'elles nous apparaissent aujourd'hui. Enfin, parce que le conflit rwandais nous a démontré qu'il

reste possible de manipuler les identités. Ainsi peut-on, selon les visées, actionner leurs charges négatives pour détruire ou positives pour faire du bien. Ce triple constat prouve, si besoin est, que notre synthèse ne s'est pas écartée des préoccupations générales de nos recherches qui tentent d'atteindre le soi des acteurs en passant par le récit. Et qu'en est-il de la modeste ambition de sensibilisation que poursuivait cet exposé ?

Eu égard à tout ce qui précède, nous nourrissons l'espoir que nous avons sensibilisé le lecteur à l'intérêt d'étudier l'identité des acteurs de récits relatant les expériences extrêmes. Le lecteur est-il maintenant convaincu ? Cela est une autre affaire.

Bibliographie

Ouvrages

BENVENISTE (E.), *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard, 1966.

BERTRAND (J.), *Rwanda. L'opposition politique avant le génocide (1990-1994). Le piège de l'histoire*, Paris, Karthala, 2000.

BOOH BOOH (J.-R.), *Le patron de Dallaire parle. Révélation sur les dérives d'un général de l'ONU au Rwanda*, Paris, Dubois Eds, 2005.

CHRETIEN (J.-P.), *Le défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi : 1990-1996*, Paris, Karthala, 1997.

ID., sous la direction de, *Rwanda. Les médias du génocide*, Paris, Karthala, 1995.

CREPEAU (P.) et BIZIMANA (S.), *Proverbes du Rwanda*, Tervuren, MRAC, 1979.

CYRULNIK (B.), *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999 (2002).

DALLAIRE (R.), *J'ai serré la main du diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*, Outremont, Libre Expression, 2003.

DANTO (A.C.), *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965.

DES FORGES (A.), *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, Paris, Karthala, 1999.

GILBERT (M.), *L'identité narrative*, Genève, Labor et Fides, 2001.

GIDDENS (A.), *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Last Modern Age*, Cambridge, Polity in the association with Blackwell, 1991.

HERTEFELT (M. d') et al., *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale. Rwanda, Burundi, Buha*, Tervuren, MRAC, 1962.

KAGAME (A.), *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, ARSC, 1956.

ID., *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*, Bruxelles, ARSC, 1954.

KERBRAT-ORECCHIONI (C.), *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1999.

KERMONDE (F.), *The genesis of secrecy, on the interpretation of narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

- LAME (D. de), *Une colline entre mille ou le calme avant la tempête. Transformations et blocages du Rwanda rural*, Tervuren, MRAC, 1996.
- LECARME (J.) et LECARME-TABONE (E.), *L'autobiographie*, Paris, Armand Colin, 1997.
- LEJEUNE (P.), *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1986.
- LEMARCHAND (R.), *Burundi. Ethnic Conflict and Genocide*, Cambridge and New York, Cambridge University Press and Woodrow Wilson Center Press, 1995.
- LUGAN (B.), *Histoire du Rwanda. De la préhistoire à nos jours*, Paris, Bartillat, 1997.
- LUCCHINI (S.), *L'apprentissage de la lecture en langue seconde. La formation d'une langue de référence chez les enfants d'origine immigrée*, Belgique, EME, 2002.
- MAALOUF (A.), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998.
- MPAYIMANA (P.), *Réfugiés rwandais entre marteau et enclume. Récit du calvaire au Zaïre (1996-1997)*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- MUBERANZIZA (A.), *L'égal accès aux affaires publiques de son pays. Analyse et Application au Rwanda*, Namur, FUNDP, 2004 (Thèse de doctorat).
- MUKAGASANA (Y.), *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot, 1997.
- ID., *N'aie pas peur de savoir*, Paris, Robert Laffont, 1999.
- MUREGO (D.), *La révolution rwandaise 1959-1962. Essai d'interprétation*, UCL, Publication de l'Institut des sciences politiques et sociales, 1975.
- NIWESE (M.), *Le peuple rwandais un pied dans la tombe. Récit d'un étudiant réfugié*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- NOTHOMB (D.), *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965.
- PAGES (A.), *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Bruxelles, Librairie Falks, 1933.
- RABAU (S.), *L'intertextualité. Textes choisis*, Paris, Flammarion, 2002.
- REYNTJENS (F.), *Rwanda. Trois jours qui ont fait basculer l'histoire*, Bruxelles, CEDAF, 1995.
- RICOEUR (P.), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- ID., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ID., *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- ID., *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.
- ID., *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.

STRAWSON, *Individuals*, Londres, Methuen and Co, 1957 (traduit en français par SHALOM (A.) et DRONG (P.), *Les Individus*, Paris, Seuil, 1973)

TROISFONTAINE (Cl.), *Théorie de la connaissance*, Louvain-la-Neuve, CIACO, 2000.

UMUTESI (M. B.), *Fuir ou mourir au Zaïre. Le vécu d'une réfugiée rwandaise*, Paris, L'Harmattan, 2000.

VANSINA (J.), *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*, Bruxelles, ARSCOM, 1961 (2000).

Articles

AFP (24/02/2004), « Au Rwanda le tabou ethnique a pris le rôle de l'idéologie génocidaire » dans *Dialogue*, n°232, janvier-février, Bruxelles, 2004, pp. 142-143.

ERNY (P.), « "Races" et "ethnie" au Rwanda selon l'historien Bernard Lugan » dans *Dialogue*, n°235, juillet-août 2004, Bruxelles, 2004, pp. 3-13.

HUNYADI (M.), « La règle d'or : l'effet-radar » dans *Revue de philosophie et de théologie*, n°126, 1994, pp. 215-222.

JACQUES (F.), « Pragmatique » dans *Encyclopaedia Universalis*, corpus 8, pp. 856-860.

MUBERANZIZA (A.), « La définition juridique du génocide » dans *Dialogue*, n°233, mars-avril, Bruxelles, 2004, pp. 3-15.

MUKAGASANA (Y.), « Le génocide des Tutsi du Rwanda expliqué aux jeunes » dans *Rwanda*, Communauté française Wallonie-Bruxelles, 2003-2004, pp. 9-12.

NIWESE (M.), « La rationalité du génocide » dans *Dialogue*, n°232, janvier-février, Bruxelles, 2004, pp. 27-46.

NTEZIMANA (L.), « " De Charybde en Scylla ? " » dans *Dialogue*, n°178, octobre, Bruxelles, 1994, pp. 61-68.

NTAMPAKA (C.), « Vérité et opinion dans la société rwandaise traditionnelle » dans *Dialogue*, n°221, mars-avril, 2001, Bruxelles, pp. 3-24.

RICOEUR (P.), « Le discours de l'action » dans TIFFENEAU (Ed.), *La sémantique de l'action*, Paris, CNRS, 1977, pp. 1-137.

THADDEN (R. Von), « Une histoire, deux mémoires » dans *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Grasset & Fasquelle, pp.42-45.