

Le malentendu culturel :

Par Catherine Coquio

Quelle « traversée des mémoires » pour le génocide du Rwanda ?

Au sixième fragment des Thèses sur la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin, on lit ces lignes :

Le péril menace tout aussi bien l'existence de la tradition que ceux qui la reçoivent. Pour elle, comme pour eux, il consiste à livrer ceux-ci, comme instruments, à la classe dominante. A chaque époque il faut tenter d'arracher derechef la tradition au conformisme qui veut s'emparer d'elle. (...) Le don d'attiser pour le passé la flamme de l'espérance n'échoit qu'à l'historiographe parfaitement convaincu que devant l'ennemi, en cas de victoire de celui-ci, même les morts ne seront point en sécurité. Et aujourd'hui cet ennemi n'a pas fini de vaincre »¹.

Pour Benjamin dans ces Thèses, écrites en 1940, l'ennemi était le fascisme, mais aussi le « cours » de l'histoire écrite par les vainqueurs. Livrée à la « classe dominante » et à son langage patrimonial, la « tradition » faisait selon lui, au moment du péril extrême, de tout « témoignage de culture » un « témoignage de barbarie ». Benjamin dit même, au fragment suivant, que la « barbarie inhérente aux biens culturels affecte également le processus par lequel ils ont été transmis de main en main »².

Que nous disent ces phrases aujourd'hui, plus de quinze ans après le génocide des Tutsi du Rwanda ? Qu'en est-il du cours de l'histoire, du danger couru par les morts et de la « flamme de l'espérance » ? En cette « époque » d'après-génocide, comment peut-on « arracher derechef la tradition au conformisme qui veut s'emparer d'elle » ? Quelle « tradition » pourrait se transmettre après une telle rupture de civilisation ? Sa « mémoire » peut-elle en devenir une, ou n'est-elle qu'une culture venue se cristalliser en lieu et place des traditions détruites – y compris celle de la modernité critique à laquelle travaillait Benjamin ? Le langage de la mémoire est-il menacé à son tour de « conformisme », voire de « barbarie » culturelle ? Peut-on empêcher qu'il ne soit confisqué par les « classes dominantes » d'aujourd'hui ?

1 W. Benjamin, *Essais*, 2, Denoël-Gonthier, 1971, p 198. Traduction M. de Gandillac. Il existe plusieurs versions différentes de ce texte, le dernier de Benjamin, rédigé au printemps 1940 sous l'effet du pacte germano-soviétique, et transmis par lui à Gretel Adorno et à Hannah Arendt, puis publié en 1942 par P. Missac après le suicide de Benjamin. Il avait été traduit en français par W. Benjamin avec le sous-titre « Le concept d'histoire ». Celui-ci a été retenu par J.M. Monnoyer dans les *Ecrits français* (Gallimard, 1991), puis dans le volume III des *Œuvres rassemblées* par R. Rochlitz, où figure une autre traduction encore (Gallimard-Folio, 2000). Ce texte difficile et très commenté, était destiné, comme Benjamin l'expliqua dans une lettre à Horkheimer, à « établir une scission irrémédiable entre notre façon de voir et les survivances du positivisme » dans le domaine des « études historiques », tout en affrontant les « problèmes théoriques que la situation mondiale nous propose inéluctablement (GS II, 3 p 1225-1226). J'ai retenu ici la traduction de M. de Gandillac, en modifiant légèrement la dernière phrase. Celui-ci avait écrit « cessé de vaincre » alors que Benjamin avait écrit, lui : « En attendant, et à l'heure qu'il est, l'ennemi n'a pas encore fini de triompher ».

2 Je choisis ici en revanche la traduction du volume III de l'édition Folio, p 433.

Dans le fragment VI des Thèses, il est aussi question du « Messie » et de « l'Antéchrist », vocabulaire théologique par quoi Benjamin parlait des « opprimés » et des « oppresseurs ». Ce langage de « l'oppression » n'est plus de mise devant le fait de l'extermination, pas plus que celui de la délivrance et du salut. Et on ne voit pas a priori quelle « flamme de l'espérance » pourrait être « attisée » par l'historiographe d'un génocide – même la « faible force messianique » dont parle Walter Benjamin dans le deuxième fragment:

Le passé apporte avec lui un index temporel qui le renvoie à la délivrance. Il existe une entente tacite entre les générations passées et la nôtre. Sur Terre nous avons été attendus. A nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne la point négliger »¹.

Je ne sais si cette « faible force » existe en dehors de l'esprit de Benjamin et de ses lecteurs. Peut-être la réalisation d'un génocide ruine-t-elle irrémédiablement cette vision de l'histoire. Un tel passé en effet, qui continue pour une part de se dérouler au présent, n'apporte aucun « index temporel qui le renvoie à la délivrance ». Où situer « l'entente tacite » entre les générations passées et la nôtre, lorsqu'une toute autre entente, bruyante et bavarde, résonne si fort entre la « génération » de 1894, quand le premier Européen pénétra le Rwanda, et celle du génocide de 1994²?

Je ne sais pas non plus si nous sommes, nous qui parlons de « travail de mémoire », une partie de la « classe dominante ». En divers sens c'est sans doute le cas. Mais cette formule perd toute clarté dès lors que la domination se mesure à l'échelle des continents et de leur histoire ; dès lors aussi que l'idée de « classe opprimée », appelée à devenir sujet de l'histoire, s'est obscurcie dans l'anomie de la violence génocidaire – même et surtout lorsque cette violence, comme c'est le cas au Rwanda, a mis à contribution la masse d'un « peuple »³, après que le principe révolutionnaire a été retourné en principe ethnique (1959).

Je ne suis pas sûre enfin que nous ayons été « attendus sur terre », ni même qu'on puisse y dire « nous » sans abus. Chacun de « nous » n'a sans doute été attendu que par sa mère, et c'est déjà beaucoup.

Et pourtant, que faisons-nous à parler de « mémoire » du génocide, si nous ne croyons pas que ce passé fasse valoir une prétention sur les générations présentes et futures ? Qui parle ici de « mémoire », et même de « devoir de mémoire », croit aussi, de facto, qu'un tel passé doit prétendre, sinon à sa délivrance, à sa saisie au présent : un présent intempestif, et en ceci porteur d'un espoir indéterminé. Et que, si faible que soit cette force, comme le dit Benjamin modestement, « il est juste de ne la point négliger ». Mais l'histoire

1 «Thèses sur la philosophie de l'histoire», II, Essais 2, op. cit. p 196.

2 Je renvoie sur ce point à mon livre Rwanda. Le réel et les récits, Belin, 2004.

3 D'après les rapports de Gacaca en 2008, 820.000 personnes avaient été poursuivies. Ce chiffre ne compte pas les morts ni les exilés. Certains parlent ainsi de 2 millions de personnes ayant participé aux massacres. Voir à ce sujet l'important travail de Jean-Paul Kimonyio, Rwanda. Un génocide populaire, Karthala, 2008, qui, de manière troublante mais efficace, se réclame de la pensée de Foucault pour fonder sa démonstration du caractère politique de cette participation massive de la population Hutu au génocide.

peut-elle aujourd'hui être « juste » en ce sens-là ? Comment « ne point négliger » cette « faible force » ? En quel sens la mémoire du génocide est-elle une « attente » ? Qu'attendons-nous en cet endroit-là, qu'est-ce que cela nous fait faire ici et maintenant ?

Si la « force » de l'espoir, après un génocide, est plus « faible » que jamais, c'est que cette attente est plus lourde que toute autre : elle est chargée d'un droit du passé sur tout présent actuel et à venir, et ce droit du passé n'est autre que celui des morts à leur existence : un droit, ici, essentiellement nié et bafoué.

La phrase de Benjamin dote l'historiographe d'une seule conviction, relative à la victoire de « l'ennemi » : celle par quoi « même les morts ne seront point en sécurité ». Cet ennemi, dit-il en 1940, n'a pas fini de vaincre ; et ce futur dit que sa victoire pourrait s'aggraver. C'est dans cette menace pesant sur les morts que Benjamin énonce une vérité présente. En un sens, nous connaissons mieux que lui l'ennemi dont il parle, même si cet ennemi a changé de visage. Nous savons que d'ores et déjà les morts ne sont point en sécurité, et que dans leur exposition il en va de nous en tant que vivants.

On sait combien le génocide, avec son interdit du deuil et sa négation de lui-même, est une guerre contre les morts et pas seulement les vivants. Le crime contre l'humanité est aussi un crime contre la mort comme horizon d'un sens et d'une vie humaine possibles. Invoquer une autre histoire, comme le fit Benjamin, c'est vouloir encore protéger les morts et par là préserver la mémoire des vivants. Le peut-on aujourd'hui ? Après le génocide, la conscience des vivants continue de se battre, ou plutôt de se débattre contre l'exposition totale des morts comme perte d'humanité. Elle le fait en chargeant la « mémoire » d'une tâche impossible : celle de recréer à elle seule un temps humain malgré la rupture d'humanité, et ainsi d'arrêter le cours inhumain de l'histoire.

Après le génocide, l'ennemi ressemble à celui dont parlait Benjamin, tout en étant plus effrayant encore : il réside dans ce nouveau et irrésistible cours de l'histoire, par quoi s'opère non tant l'oubli des morts que leur abandon derrière soi, derrière nous. Cet abandon permet d'accomplir un autre oubli majeur, nécessaire pour que l'histoire suive son cours. L'idée d'humanité, ayant perdu tout contenu durant le génocide, n'est sans doute plus au lendemain que le souvenir d'elle-même. C'est ce deuil à faire, insupportable, qu'il convient d'oublier.

Comme l'eau sous les ponts, l'histoire se remet à couler, emportant avec lui l'événement monstrueux. Celui-ci pourtant résiste, à l'image encore du boa qui garde en lui, coincée, la forme de l'animal trop gros pour être digéré, bien qu'il l'ait avalé. Bloqué dans cet impossible travail de digestion, menacé de mort à son tour, l'avaleur ne peut qu'attendre d'être délivré. En ce sens, la « mémoire du génocide » est bien une « attente ».

Mais à supposer que la digestion soit souhaitable, est-elle ici possible ? La mémoire doit-elle assurer ou empêcher la digestion ? Peut-elle rompre le cours de l'histoire ? Doit-elle créer un espoir ou l'empêcher s'il devient, comme autrefois l'humanisme, un nouveau « conformisme » à l'usage des nouveaux dominants ?

Inquiet, le travail de la mémoire se nourrit d'une peur panique pour les morts. « Panique » parce que cette peur est une peur pour les vivants, qui toujours ont voulu se mettre eux-mêmes « en sécurité », se sentir humains en somme, dans la « sécurité » donnée à leurs morts. Bref, dans leur capacité d'en construire un deuil. Parce qu'il appartient aux plus « faibles forces » de vouloir retourner l'impossible en possible, ce deuil est lui-même devenu une utopie d'époque.

Craignant pour les morts, nous craignons d'être devenus des vivants incapables de n'attiser aucune flamme d'espoir. Donc de n'être plus humains, dès lors que l'espèce humaine est celle du possible. Nous craignons d'ignorer pourquoi nous vivons - ceci en un sens nouveau, car personne ne l'a sans doute jamais su, mais nous voici hélas tenus de le savoir.

Au lieu de ce savoir en souffrance, nous ritualisons un deuil avec les moyens du bord : nous tentons d'écrire l'histoire du génocide, de lire les témoignages, de créer des œuvres, et de les comprendre à leur tour ; nous mobilisons les matériaux de l'art et de la pensée ; bref, nous construisons une « mémoire ».

Mais qui est ce « nous » ici ? Après le génocide des Tutsi du Rwanda, de quelle unité relève-t-il, dans quel continent existe-t-il, quel pays, quelles consciences ? En quel lieu de la planète ou de la pensée peut-on « traverser les mémoires »¹ du génocide, qui plus est d'un génocide africain que la « communauté internationale » a laissé se dérouler sans broncher, et dans lequel la France se montre compromise ?

Que peut signifier ce pluriel ? De qui et de quoi peut-on faire son deuil, là-bas et ici, quand les uns ont perdu leurs morts, et les autres au mieux quelques illusions ? Peut-il y avoir communauté de mémoire là où le différend absolu s'aggrave du contentieux colonial, puis post-colonial ? Dans quel temps le deuil s'inscrit-il, ou plutôt dans quels contretemps, dès lors que ce contentieux est fait d'histoires hétérogènes, à la fois imbriquées et cloisonnées ?

Paradoxalement, c'est en ce lieu d'effondrement de toute certitude, de discontinuités actives et de clivages profonds, que gît le risque du « conformisme » culturel : il sourd dès qu'une « tradition » postiche, en forme d'injonction et de mythe social, fait perdre à la mémoire et au deuil leur nature d'utopie, et, puisqu'il s'agit d'un travail, d'utopie critique. Sans activer la faible force de l'utopie, la traversée des mémoires ne peut être qu'une idée.

La « culture de la mémoire » : lignes de fracture

Bien des choses ont eu lieu depuis 1940, depuis Nuremberg, depuis le procès Eichmann à Jérusalem et la naissance de « l'ère du témoin » (A. Wieviorka). Le retour de la violence génocidaire au cours de la deuxième moitié du siècle, jusqu'au précipité des années 1990, a fait qu'en un sens inédit « l'ennemi n'a pas cessé de vaincre ». En 1994 il l'a fait de manière accablante pour l'Afrique, mais aussi pour l'Europe, forcée de voir là, au-delà de la fameuse

1 Rwanda : récits du génocide, traversée de la mémoire : tel est l'intitulé du colloque dont est issu ce texte, organisé à l'ENS-Ulm par Jean-Pierre Karegeye en collaboration avec l'ENS et Aircrige le 27 juin 2007.

« violence africaine », l'effet au long cours de sa domination coloniale, le lointain résultat de ses vieilles théories raciales, exportées et accommodées à la rwandaise. La génération de l'après-Auschwitz a vécu ce génocide, lorsqu'elle l'a perçu, comme une espèce de redite, sur le continent noir, de la catastrophe nazie. En réplique on a mobilisé le « devoir de mémoire », qui, en Occident, et en France en particulier, s'est bel et bien constitué en tradition culturelle au cours de ces mêmes années 90.

Cette tradition est-elle en passe de devenir « conformiste », sinon « dominante » ? Aurait-elle acquis le pouvoir suspect d'un mythe ou d'un rite social ? C'est ce que semble dire à présent Jacques Delcuvellerie, le directeur artistique du Groupov, co-auteur de la pièce Rwanda 94¹, lorsqu'il affirme que le « témoignage » tend à prendre une place « hégémonique » dans notre culture, et qu'il faut se défier de tout fétichisme à cet égard². Cette réaction se complique chez lui d'une critique structurelle : il faudrait, dit-il, « parvenir à 'dire vraiment les choses', plutôt que de 'dire les choses vraies' ».

Or on se souvient que cette pièce débutait par un long témoignage de Yolande Mukagasana, et faisait intervenir un « personnage » de rescapé juif, devenu la mémoire et le guide de la journaliste confrontée au présent. Le propos de Delcuvellerie s'apparente donc pour une part peut-être à une autocritique : celle d'un esprit qui, se sentant lui-même en danger d'être pris dans une mythologie ou un nouveau Canon, s'en dégage au nom de la fonction critique de l'art, qu'il lui faut avant tout préserver. Car il y a bien ici une tradition à sauver, et même à réactiver, ou plutôt il y en a deux fondues en une : celle, issue des Lumières, de la libre pensée ; celle, issue de la modernité, de la subversion par l'art. Le témoignage du génocide, au moment où il a fait irruption sur scène comme langage de l'art essentiellement déplacé, et même problématique, a eu cette puissance de réactivation. Dix ans plus tard, il ne l'a plus forcément, et ce langage doit à son tour être interrogé.

Mais doit-il l'être partout, par qui et au nom de quoi ? En vue de quel nouveau déplacement ici et là-bas ? Le danger couru par la « tradition » à sauver peut-il être le même en Europe et en Afrique, là où ni la pensée critique ni la modernité ne se sont constituées en « tradition », là où d'autres traditions réclament d'être réactivées ? Ces traditions a priori contraires peuvent-elles se croiser sans conflit, qui plus est à propos d'un tel drame historique, où se rejoue le drame colonial ?

La question des langages de la mémoire ne saurait contourner le débat entre universalisme et culturalisme, qui oppose aujourd'hui les études post-coloniales et leurs détracteurs³. Sans rentrer dans ce débat, je me contenterai de poser deux questions. Le

1 Rwanda 94. Une tentative de réparation symbolique envers les morts, à l'usage des vivants. Editions théâtrales, 2002. Auteurs : Marie-France Collard, Jacques Delcuvellerie, Yolande Mukagasana, Jean-Marie Piemme, Mathias Simons. Auteurs associés : Tharcisse Kalisa Rugano, Dorcy Rugamba. Musique de Garrett List.

2 Dans son intervention prononcée lors du colloque à l'ENS-Ulm évoqué plus haut.

3 Je renvoie ici aux approches critiques rassemblées dans la dernière partie du recueil *Retours du colonial ?*, L'Atalante, 2008, et, à titre d'exemple polémique, Jean-Louis Amselle, *L'Occident décroché*. Enquête sur les colonialismes, Stock, 2008 ; Jean-François Bayard, *Les Etudes postcoloniales. Un carnaval académique*, Karthala, 2010.

témoignage est-il de fait un nouveau Canon dans la culture de la mémoire qui prévaut en Occident ? L'est-il dans un pays où la plupart des rescapés s'emploient à survivre, et doivent même surmonter l'angoisse de nouvelles menaces de mort ?

Il est impossible ici de répondre à la première question, qui suppose d'ouvrir un vaste chantier critique. Dans la méfiance à l'égard du « tout mémoriel » et de la sacralisation du témoignage, qui s'exprime - à raison - dans les sciences humaines et les lieux de décision politique, il faut faire la part entre l'allergie aux « discours victimaires » ou « communautaires », pour des raisons idéologiques, et les esprits authentiquement critiques, qui, comme au Groupov, questionnent leur propre pratique, attentifs à la capacité d'ébranlement de l'œuvre contemporaine. Il est naturel que le témoignage soit requis comme matériau subversif et interrogé comme geste culturel, en ceci consolateur : toute pratique artistique, passant dans le domaine séparé de la « culture », peut devenir rite régulateur, geste reproducteur d'une société toujours menacée d'inertie, y compris dans les plus grandes crises. Encore faut-il savoir de quelle culture il s'agit, dans quel continent elle est née, quelle traversée elle est susceptible d'accomplir. Qu'en est-il du « devoir de mémoire » et de « l'hégémonie du témoignage » au Rwanda et ici ? La critique d'une telle hégémonie n'est-elle pas un fait d'hégémonie à son tour ?

Pour rendre pertinente et valide une critique de la mémoire, il faudrait prendre soin d'interroger les rhétoriques en cours non de l'extérieur, sur le mode réactif qui prévaut dans ce domaine, mais du point de vue de la transmission jamais accomplie, toujours à faire. Si les langages mémoriels sont évidemment soumis aux modes et horizons d'attente, la réalité du génocide, elle, ne saurait s'épuiser dans aucun « bien culturel ». Sa charge destructive impose à la pensée une tension toujours plus violente, à proportion même de l'érosion qui se fait sentir en Europe dans ce qu'Imre Kertész a appelé la « culture de l'holocauste ».

Au Rwanda, cette tension s'éprouve au maximum, au point que la question même de la « mémoire » devient en partie déplacée. Certes, la part des rites sociaux n'y est pas absente : lors des commémorations, leur fonction politique et régulatrice est évidente. Mais le jeu culturel y est entravé par l'urgence et la radicalité des problèmes rencontrés chaque jour, en particulier celui, infini, que constitue la cohabitation obligée des victimes et des tueurs. Chacun réagit selon sa faiblesse et sa force, son angoisse et sa vitalité. Chaque Rwandais, chaque survivant, est forcé de réinventer sa vie, de se faire une « philosophie » du génocide, bien davantage qu'une mémoire. Cette recherche d'une forme de vie dans la survivance fait que la question d'une actualité du « témoignage » se pose au Rwanda de manière singulière, très peu « culturelle », même s'il contribue à l'élaboration d'une culture écrite.

Le phénomène testimonial, tel qu'il se manifeste à l'échelle d'une « ère du témoin » faite de plusieurs « histoires trouées »¹, est lui aussi un lieu d'effondrement et d'utopie, un champ fracturé. Il en naît plusieurs cycles culturels à des rythmes différents, chacun étant à la fois stimulé et démenti par l'anormalité de l'événement.

1 J'ai tenté d'aborder cette question dans « A propos d'un nouveau nihilisme : déni, négation, témoignage », introduction au recueil L'Histoire trouée. Négation et témoignage, L'Atalante, 2003.

Fait d'un acte de rupture et d'échange, le geste du témoin, celui d'un revenant d'outre monde devenu passeur de mondes, porte un potentiel d'effraction et de reproduction qu'une approche critique peut démêler, à même les textes et leur réception. Du fait de l'histoire et des colossales disparités socio-économiques entre l'Afrique et l'Occident, cette réception ne saurait être la même ici et là-bas, et ces disparités se font sentir dès l'étape de production des témoignages – qu'il faut non seulement écrire mais faire lire, c'est-à-dire éditer et faire vendre. Cette mise en circulation des livres passe souvent par l'exil ou le détour par l'Europe. Au Rwanda, les livres ne circulent que dans certains cercles, et la littérature francophone est peu étudiée à l'université¹. Pour rendre possible une traversée des mémoires, il faudrait tenter une étude comparée de la production et de la réception des témoignages au Rwanda et en France, et plus largement en Afrique et en Occident. Ces lieux de traverse, passant par la diaspora, se laisseraient alors saisir comme autant de lignes de contact, mais aussi de fracture.

En Occident, où la « mémoire » tend à se constituer en mythe, la lecture des témoignages du génocide peut être le lieu d'un malentendu structurel. Le lecteur, protégé du réel par le bain de culture qui a décidé même du choix de son livre, a l'illusion de se tenir au plus près de l'expérience du témoin, et de saisir sa violence dans la tension de sa lecture. Cette illusion est une appropriation, qui, la plupart du temps, se substitue à la confrontation prolongée avec l'événement. La saisie de celui-ci est alors vouée à l'intermittence, qui est le temps propre à la consommation des œuvres.

Lorsqu'un modèle formel ou un type de discours tend à s'imposer comme geste collectif, l'art rentre dans le cycle de la culture comme secteur autonome de la vie sociale, né de la séparation de l'art et de la vie – séparation naturelle mais problématique, à la fois revendiquée et refusée par la modernité. C'est ce phénomène qui, dans un tout autre contexte, fit haïr à Robert Musil le mot « culture », et assumer celui d' « utopie ». Dans la « culture », les productions de l'art et du savoir composent un système fonctionnel, voire régulateur. C'est alors à l'artiste de se dégager pour regagner sa fonction critique.

Le malentendu culturel, dans le cas du génocide, se produit dans l'opération de transmission elle-même, pourtant nécessaire, autant que la mise en œuvre de procédés artistiques à côté du travail historiographique. La traduction symbolique d'un événement où, précisément, s'est effondré l'ordre symbolique – y compris celui présidant au meurtre -, donne lieu à son assimilation culturelle. Traduite dans le domaine de l'art et des formes, la réalité du génocide, qui relève de la rupture anthropologique et pas seulement du fait historique, se rappelle à la conscience de chacun en faisant le siège de sa vie intime. Devenant un fait de conscience, cette réalité devient un contenu de représentation, né du travail d'abstraction et de déréalisation inhérent à toute activité de pensée et de création. Lorsque ce contenu circule en masse, multipliant

¹ Les textes littéraires issus de l'opération de Fest'Africa, « Ecrire par devoir de mémoire », suscités par le séjour au Rwanda d'écrivains africains invités, n'ont eux-mêmes pratiquement pas circulé dans le pays. En 2000, lors de leur présentation au public rwandais, ils étaient étudiés sur photocopies dans certains cours de littérature française de l'Université de Butare.

les signes de reconnaissance, se construisant en système, ce travail peut faire écran au réel qu'il s'agit de transmettre.

Travail de mémoire en post-colonie

Ce processus d'assimilation s'effectue inégalement là où l'événement a eu lieu, et là où il n'est que rapporté et transmis, le plus souvent par un tiers. A cette inégalité s'ajoute le rapport de domination que l'Occident continue d'avoir avec le continent africain. Le « travail de mémoire », au sens d'activité de digestion de l'histoire, est sans doute une nécessité anthropologique ; mais en tant que discours en expansion, il est le fait aussi d'un certain pouvoir : celui que donne la maîtrise des instruments culturels. On peut même se demander si la domination occidentale ne se renouvelle pas sur le mode mémoriel, intégrant plus ou moins sa critique politique, affrontant plus ou moins la mauvaise conscience dont elle se nourrit et se départit à la fois.

La notion de « domination » a été révoquée par les théories post-coloniales au profit de celles d'« appropriation » et de « retournement ». Mais dans le continent toujours dominé qu'est l'Afrique, et singulièrement en Afrique francophone, où les plus brutales logiques d'intérêt font et défont les gouvernements sur un mode véritablement néo-colonial, cette vision révèle sans doute une part d'idéalisme, dont le mouvement postcolonial s'est d'ailleurs vite saisi lui-même¹. Au Rwanda, le refus clair et net de cette domination donne lieu à un rapport de forces politique – qui a fait parler de « bras de fer » lors de la parution du « rapport Mucyo » sur l'implication de la France dans le génocide (août 2008). La mémoire du génocide, au Rwanda et en France, est elle-même traversée par ce rapport de forces.

La singularité post-coloniale rwandaise, déterminée par l'après-génocide, s'exprime à plein dans le domaine mémoriel : à travers l'exploration et l'emprunt de modèles symboliques étrangers – Afrique du sud, Israël, USA, Grande-Bretagne -, mais aussi la recherche de dispositifs spécifiques au plan juridique (les Gacaca²), muséographique et commémoratif³. Je n'en donnerai ici que deux exemples. Le « site » funéraire de Murambi, école technique dans le sud du pays devenue lieu de massacre, où ont été exhibés, à partir de 1995, des centaines de cadavres amoncelés, laissés dans la posture de leur assassinat, aura durant toute cette période représenté un phénomène en soi : ce « site » plus qu'austère, aujourd'hui transformé en Mémorial du génocide, à la fois musée et lieu d'inhumation, donnait à voir

1 Je renvoie sur ce point à mon introduction au recueil *Retours du colonial ?*, L'Atalante, 2008.

2 Voir Ph. Clark & Z. D. Kaufman (eds), *After genocide. Transitional Justice, Post-Conflict Reconstruction and Reconciliation in Rwanda and Beyond*, Hurst & Company, London, 2008.

3 On trouve une présentation officielle des six mémoriaux du génocide (Murambi, Kigali, Bisesero, Nyamata, Ntarama, Nyarubuye) sur le site de l'Institut of National Museums of Rwanda (www.museum-gov.rw). Sur ces questions, voir les textes d'Emilie Martz et Nathan Rera rassemblés sur le présent site, ainsi que : Célestin Kanimba Misago, « Les instruments de la mémoire. Génocide et traumatisme au Rwanda », in *Gradhiva*, 5-2007, Sismographie des terreurs, dossier dirigé par Jackie Assayag, p 63-73 ; et Augustin Rudacogora, « Mémoire des sites et sites de mémoire au Rwanda après 1994 », *Etudes rwandaises*, 9, 2005, Le Génocide de 1994. Idéologie et mémoire, pp 148-162.

de manière saisissante l'exposition totale des morts, le présent accompli de leur sécurité perdue, que Benjamin imaginait au futur. On comprend qu'il y ait eu des Rwandais offensés par ce refus d'inhumer, blessés par la vue de ces cadavres où certains reconnaissent leurs proches ; mais les critiques des « observateurs » extérieurs, qui opposaient à cette « morbidité » les exigences du deuil, voire du pardon, montrent à quel point le confort mental – ou le parti-pris politique – peut empêcher de prendre la mesure de l'histoire, c'est-à-dire, ici, d'une catastrophe anthropologique d'une sorte particulière, que le site de Murambi a le mérite de faire voir¹.

Achevé en 2006 avec l'aide d'une ONG britannique, le Mémorial de Gisozi, qui abrite à la fois d'immenses caveaux (contenant 250.000 corps), un jardin étagé en terrasses autour de grandes plaques funéraires, et plusieurs salles d'exposition, porte la marque d'un certain modèle américain (il reprend le principe de l'initiation empathique adopté par le Musée de l'Holocauste de Washington), et d'un style national sui generis : dans l'exposition permanente, on voit se mêler, sans perfectionnisme scientifique, le souci explicatif et didactique relatif au génocide de 1994 et à ses causes, ainsi qu'aux autres génocides, l'attention portée aux témoignages et aux identités individuelles, particulièrement des enfants, et la fermeté lapidaire d'un discours politique. Celui-ci est évidemment partial, mais exceptionnellement libre et clair dans son propos accusatoire à l'égard de l'ONU, des anciennes puissances coloniales et de la politique française.

La résistance qu'oppose l'actuel régime à l'idéologie et aux intérêts de la « francophonie » est rare, et unique en son genre, dans le continent africain. Cette résistance, dont la violence s'explique en partie par celle du génocide, se fait au prix, visible à même la capitale en reconstruction, d'une américanophilie qui, servant d'autres intérêts, ne cache pas sa propre charge idéologique, discutable à son tour. Elle n'en fait pas moins produire une voie singulière, qui, au-delà et en deçà du jeu politique, s'accompagne, dans la société rwandaise, d'un intense travail de recomposition sociale. Quelles que soient les œillères d'un pouvoir qui obéit à sa propre logique politique, et dont la violence ne ménage pas toujours les rescapés, une nation construit bien là, jusque dans ses conflits internes, et avec l'apport d'une diaspora très active, sa mémoire du génocide.

Celle-ci passe par le renouvellement, souvent subversif, de pratiques locales et traditionnelles : l'humour noir à propos de la guerre et du génocide, dans les chansons et le théâtre², le métissage chorégraphique intégrant par fragments, parfois ironiques, les danses Intore, l'art du tambour détourné des codes féodaux par les femmes³... Cette construction mémorielle passe

1 J'ai évoqué plus longuement ce point dans la 2e partie de Rwanda. Le réel et les récits, op. cit.

2 Voir le spectacle Carte d'identité par Diogène Atom Ntarindwa, jeune acteur formé dans le Groupov après avoir participé, adolescent, à la guerre de 1990-1994. Ce virtuose et subtil one man show tourne en dérision certains travers des chefs militaires du FPR, tout en faisant appel à une forte complicité nationale au plan culturel. Ce spectacle a été représenté à Kigali le 24 juillet 2005 dans les locaux de la Primature.

3 Voir le documentaire de Lara Garcia Reyne (projeté à Kigali en juillet 2008 lors du colloque Le génocide des Tutsi du Rwanda et la reconstruction des champs du savoir) sur le groupe né d'Initiatives féminines au Centre National des Arts à Butare ; en particulier le témoignage de la plus jeune joueuse de tambour, timide et presque mutique lors de l'interview, mais dont une incroyable énergie se libère dès qu'elle se met, radieuse, à frapper son tambour à toute force. Ce groupe

aussi par une activité d'écriture sans précédent dans ce pays. Au-delà des livres qui, écrits avec un tiers européen et parus en France et en Belgique, ont valu à Yolande Mukagasana et Esther Mujawajo d'être requises en tribune aux quatre coins du monde comme témoins, un important travail de collecte s'effectue à l'échelle nationale, encadré par les associations d'étudiants rescapés (AERG)¹, et se poursuit parfois en ateliers d'écriture à l'Université². Faute de moyens et de marché locaux, certains de ces textes trouvent ou cherchent preneurs dans les maisons d'édition européennes, et sacrifient parfois à certains mimétismes. Mais ils expriment bien une histoire et des sensibilités spécifiques.

Déphasages

Si le précieux travail de Jean Hatzfeld a révélé quelque chose de ces sensibilités au public français, il les a aussi transformées et volontairement manipulées, jouant avec succès sur l'équivoque littéraire là où le livre relève aussi du journalisme et du témoignage. Le petit monument que sa trilogie constitue (Dans le nu de la vie – Une Saison de machettes – La Stratégie des antilopes), primée et consacrée, restera un très précieux document, mais son importance risque d'en cacher d'autres à présent : il ressemble désormais à l'arbre qui cache la forêt, au chef d'œuvre qui obstrue l'horizon. Il pose en outre la question de l'appropriation du témoignage par le visiteur, dont le geste de collecte rappelle fatalement, aux Rwandais instruits de leur histoire, quelque chose de celui de l'ethnologue, particulièrement chargé dans ce pays. Hatzfeld ne se pose pas cette question. Par ailleurs il s'est dit surpris qu'on ait pu voir un problème dans le fait de « s'approprier » les témoignages de rescapés, et y a répondu par l'argument de la « littérature », dotée par lui du pouvoir d'annuler la question. Par cette assurance incongrue, comme par sa consécration assumée en écrivain, Hatzfeld se confond dans le paysage culturel qui reste le sien, malgré l'importance et l'efficacité de sa démarche d'ouverture, de réécriture et de transmission³.

Inspiré par elle, mais aussi la récusant au nom de la fiction littéraire, le roman de Gilbert Gatore, *Le Passé devant soi*. Roman (Phébus, 2008), s'inscrit d'emblée dans le cycle culturel évoqué plus haut. Il tombe même dans d'autres équivoques, malgré son réel questionnement sur l'inhumain et la survivance. Le roman se construit autour de deux personnages solitaires, apparemment antagonistes, et qu'un subtil jeu d'échos et de reflets va rendre parents : celle d'un adolescent tueur réfugié en forêt, où il devient l'otage d'une famille de singes, et succombe à

féminin, qui suscitait au départ la méfiance ou l'ironie, a acquis une notoriété nationale, et s'est produit récemment à l'étranger – entres autres à Dakar.

1 L'Association des Etudiants Rescapés du Génocide a été créée en octobre 2006, en vue de l'entraide matérielle et du soutien moral des jeunes rescapés. La tentative de construire une mémoire propice à la reconstruction du pays passe par cette collecte de témoignages, qui font connaître le sort et l'expérience des enfants pendant le génocide. Il semble y avoir, pour la seule AERG de Butare, plus de 1000 témoignages d'étudiants, rédigés par ceux-ci lors de leur inscription à l'Université : ces textes brefs, précédés d'une photo et de la mention de l'identité et de la provenance de chacun, sont rédigés en kinyarwanda.

2 Voir le livre de la famille d'étudiants « Ingangurarugo », *Souviens-toi !* Ce livre est composé d'une quinzaine de témoignages rédigés en français par les membres d'une des « familles artificielles » construites au sein de l'AERG. Je remercie Jean-Pierre Karegeye de m'avoir transmis la première version de ce manuscrit.

3 Je m'exprime plus longuement sur ce point dans Rwanda. Le réel et les récits, op. cit

sa solitude ; celle d'une orpheline rescapée, adoptée et exilée en France, qui, hantée par la mort des siens, s'isole et échoue à se réconcilier avec la vie, comme à mener à bien son projet - celui de rassembler les témoignages des victimes et des tueurs en un livre total - qui tourne à l'obsession morbide et la conduit au suicide. L'entreprise testimoniale est ainsi récusée comme aporétique dans l'œuvre littéraire, laquelle se réfléchit à son tour dans l'activité d'écriture du personnage féminin : celle-ci, pour finir, s'avère être l'auteur de la fable qu'on vient de lire. Un rapport de miroir ambigu s'instaure ainsi entre le tueur et la rescapée, celle-ci réinventant littérairement celui-là, lui prêtant une vertigineuse profondeur. Le dispositif fictionnel permet l'investissement poétique de la figure de l'enfant tueur, tout en assurant à l'auteur la sécurité symbolique de l'identification à la victime¹.

Malgré sa part d'originalité, ce roman obéit avec talent à certains canons parisiens actuels de la création littéraire : dans son mime de la prose de J.M. Coetzee, cité en épigraphe; dans sa poétique ultra-contemporaine de l'animal ; dans la figure en vogue de l'idiot ou de l'enfant meurtrier ; enfin dans l'introjction littéraire de l'âme du bourreau, dont la profondeur émane de l'imagination de la victime. Laquelle, pour finir, achève le travail des tueurs en se tuant elle-même. La promotion du livre, qui a été bien reçu par la critique, ciblait un public précis, et obéissait elle aussi à des procédés discutables, en particulier la référence de l'auteur au journal d'Anne Frank, à la fois convenue et déplacée vu le vécu qui semble être le sien². De manière presque ostentatoire, ce roman n'est pas fait pour être lu au Rwanda.

Les jeunes rescapés rwandais qui écrivent, ou qui recueillent les témoignages de leurs frères et sœurs d'adoption, ressemblent très peu à l'amazone suicidaire de Gatore. Ils frappent au contraire, bien souvent, par leur énergie vitale et leur attention à l'autre, souvent sidérante. Si on se donne la peine de lire et de faire traduire ces témoignages, on est saisi de ce qui échappe ici de cet événement, de ce pays, de cette société, du travail de pensée qui s'y trame, malgré le sinistre. Leur lecture, souvent, remet en cause l'alternative évoquée plus haut, entre le « dire vraiment les choses » et le « dire les choses vraies ». Alternative que rend d'ailleurs discutable, d'emblée, l'existence d'une « littérature de témoignage », qui s'efforce de « dire vraiment les choses vraies » - au besoin par la fiction. L'écriture littéraire n'a pas toujours besoin de récuser le témoignage pour éprouver son pouvoir ni affirmer ses droits.

La revendication d'un « dire vraiment » supérieur au « dire le vrai » du témoin, exprimée par le directeur artistique du Groupov, risque enfin d'être perçue à son tour, au Rwanda, comme un

1 J'ai tenté un contrepoint critique entre ce roman et les recueils de Hatzfeld dans « Poétiser l'enfant tueur. Questions sur Le passé devant soi de G. Gatore », in D. Lévy-Bertherat et P. Schoentjes, « J'ai tué ». Violence guerrière et fiction, Actes du colloque de l'ENS-Ulm Genève, Droz, 2010, pp 231-265. Voir également A. Sepiessens, « Le génocidaire parle. Mise en texte et mise en scène chez Hatzfeld et Gatore », p 197-211. On trouve dans ce même livre la transcription d'une table-ronde où G. Gatore prend lui-même la parole. Charlotte Lacoste a soumis ce texte à une critique polémique dans son pamphlet Séductions du bourreau, PUF, 2010.

2 Exilé en France, Gilbert Gatore raconte que son propre journal intime lui fut confisqué lors de son passage au Congo. Or il est le fils d'Alois Tegera, qui, recherché par la justice rwandaise, vit en France où il a été débouté de son droit d'asile. Il est accusé d'avoir participé activement au génocide, d'après les allégations de Diogène Bidéri dans Le génocide des Bagogwe, L'Harmattan, 2009.

autre signe de domination culturelle¹. Et c'est bien de domination qu'il s'agit lorsque, dans le film réalisé par Marie-France Collard sur la réception de Rwanda 94 au Rwanda (Rwanda. A travers nous l'humanité, 2006), une vieille femme rwandaise, peu après le spectacle, dit du « conférencier » exposant dans la pièce l'histoire de l'ethnisme rwandais : « je ne comprends pas comment ce blanc peut connaître mieux que moi l'histoire de mon pays; il a dû boire le lait d'une Rwandaise à sa naissance ».

Dans ce documentaire, consacré au deuil des morts et à l'aventure qu'a été cette rencontre, imprévue, entre l'œuvre franco-rwandaise créée en Belgique et le public rwandais, le déphasage culturel est désigné comme tel, nullement résolu, mais révélé par la pièce et sa réception filmée. La solution imaginaire de la vieille Rwandaise fait sourire, et ressemble à un clin d'œil complice, montrant qu'une rencontre, quelle qu'elle soit, est toujours possible ; elle n'en désigne pas moins un problème immense, lié certes à la situation économique du pays, mais aussi aux longs effets de la logique coloniale, qui voulait que les indigènes fussent dépossédés de leur propre histoire. La politique d'éducation menée ces dernières années au Rwanda - le budget est le plus important des dépenses publiques - a eu des effets certains : l'enseignement à l'école primaire est gratuit et obligatoire depuis 2004, et le taux de scolarisation est passé de 55% à 95 % entre 2003 et 2008². Mais l'histoire du génocide tarde à être enseignée dans les écoles, aucun consensus n'existant au sein de l'équipe dirigeante. Et le développement des instituts universitaires à Kigali ne profite pas aux sciences humaines, ni à l'Université nationale de Butare où elles sont enseignées.

Comme l'a plusieurs fois souligné Marcel Kabanda³, cet enseignement de l'histoire, qui dépend lui-même du sérieux prêté à la recherche historique, comme à tout le secteur des sciences humaines, est pourtant un des enjeux majeurs du Rwanda de demain. Le survoltage de la pensée mythique et raciale a eu de tels effets dans ce pays que l'élaboration d'un récit historique soumis aux principes de rationalité, de connaissance cumulative et de débat critique, fait partie des tâches indispensables à mener dans le pays même. Le désir est souvent formulé par les Rwandais de s'approprier leur histoire, et la nécessité s'y fait jour, dans les milieux universitaires, de préserver et développer un pôle d'enseignement et de recherche dans les sciences sociales, devant le prestige croissant des savoirs technologiques et de l'ICT,

1 C'est le cas plus encore de la proposition faite aux Rwandais de « balayer à leur porte », parce que « la poussière ne s'en va pas toute seule » : tel était le titre de l'intervention filmée de J. Delcuvellerie, projetée le 25 juillet 2008 lors du colloque international de Kigali organisée par J.P. Karegeye, Le Génocide des Tutsi du Rwanda et la reconstruction des champs du savoir. La « poussière » tenace désignait l'hostilité ethnique en vigueur dans la population Hutu, mais aussi Tutsi, et même le racisme anti-blanc dont le Groupov eut à subir certaines manifestations au Rwanda lors des représentations de Rwanda 94.

2 En treize ans, le nombre d'écoles primaires a été multiplié par trois, celui des établissements du secondaire par trente, et celui des universités (publiques et privées) est passé de un à douze. Le taux d'alphabétisation est ainsi passé à 64 % en 2007. En réalité, l'Etat verse sa contribution pour chaque élève. Pour l'année 2007, il y a eu une augmentation de 7 % des effectifs. Ceci a permis la scolarisation de 95,8 % des enfants en âge scolaire, soit environ 2.500.000 enfants. Le passage de l'école primaire au lycée ne va pas de soi, ni encore moins du lycée à l'Université, mais on compte 20.000 étudiants dans la seule ville de Kigali.

3 Entre autres dans l'intervention prononcée au colloque de juin 2007, « Rwanda. Récits du génocide, traversée de la mémoire », malheureusement absente du volume. Marcel Kabanda, lui-même historien, actuel président d'Ibuka-France, a collaboré au livre Les Médias du génocide dirigé par Jean-Pierre Chrétien.

plus immédiatement profitables. Mais dans le flot des urgences à gérer, cet enseignement de l'histoire est sans cesse retardé. Quant au travail d'historicisation qui s'effectue en France, il est soumis à des controverses qui ne relèvent pas seulement du conflit d'interprétation inhérent au travail de la connaissance. Le résultat de ces contretemps est que la « mémoire » du génocide a été livrée à la fois à la négation politique et au débat littéraire avant même que l'histoire du génocide n'ait commencé de s'écrire.

On citera un autre déphasage, liée à la représentation de la pièce du Groupov au Rwanda : la très belle « cantate » finale, qui chante la résistance désespérée des paysans de Bisesero, au sud du pays, a été représentée à Bisesero même, où un Mémorial venait d'être érigé. Ce monument, édifié en escalier géant le long de la plus haute colline de la région, imposant une ascension en forme de calvaire, symbolise la mémoire du génocide et de la résistance. Ce Mémorial, où, il y a quelques années, résonnaient les voix du Groupov face à un public médusé, a été très vite laissé à l'abandon, jusqu'à ce que soit aménagé, récemment, l'intérieur des bâtiments, contenant les « preuves » du génocide, c'est-à-dire des amoncellements d'os et de crânes. En 2008, aucun signal ne balisait le chemin du site, seule une pancarte déginglée et rouillée confirmait au visiteur qu'ici, à Bisesero, s'étaient battus pendant plusieurs jours, à l'aide de pierres, des paysans Tutsi de tous âges, hommes, femmes et enfants, dont il reste une poignée de survivants.

Ces rescapés, les Abaseseros, eux-mêmes réduits à l'abandon, vivent, à deux pas de ce monument déserté, dans un état d'extrême pauvreté. Las de raconter leur histoire à des visiteurs avides de témoignages, qui ne donnent rien en retour, ils se taisent, ou parfois réclament une aide matérielle nécessaire : des chèvres, une ambulance pour transporter les malades et les femmes enceintes, des cahiers et des stylos pour la scolarité des enfants, une bière, des cigarettes... La visite des Blancs à Bisesero relève dans ces conditions, sinon d'une démarche caritative assumée, d'un horrible malentendu. Le geste de l'aide lui-même n'y échappe pas totalement : il prend acte de la métamorphose forcée de héros en mendiants, dépossédés même du désir de raconter par leur simple situation. Pour un Français en visite, le malaise devient dégoût violent s'il se rappelle l'issue, dans ces collines, de la « rencontre » entre ces paysans effarés et les soldats français de Turquoise.

De quelques réalités rwandaises

Pendant que s'effectue en Europe un « travail de mémoire » crédité des vertus du deuil, la population des rescapés, au Rwanda, est fatalement marginalisée dans la société rwandaise en reconstruction. Si des rescapés nous parlent à travers les témoignages poétisés par Hatzfeld, si nous croyons les connaître et les comprendre, un à un, au Rwanda ils forment un groupe social minoritaire et assez démuné. Une grande partie vit dans la pauvreté, les effets du génocide venant s'ajouter aux dures conditions de vie partagées par la masse des gens. Sans qu'il y ait volonté de les marginaliser, la politique économique menée par l'élite au pouvoir - dont une part importante est revenue d'exil -, rend ceux-là d'autant plus vulnérables aux difficultés qui pèsent inégalement sur tous. On livrera ici quelques chiffres,

tirés du recensement officiel de juillet 2008¹ qui corrigeait les données incomplètes de celui de 1998 – montrant d'ailleurs qu'une partie du pouvoir souhaite prendre acte de ces problèmes.

D'après ce rapport, le Rwanda ne comptait en 2008 que 309.368 rescapés, dont 10, 3% de veufs, et 21% d'orphelins² ; 40% d'entre eux déclaraient avoir exercé un emploi au cours de l'année précédente ; parmi eux 11% seulement étaient salariés. 7 sur 10 se disaient « indépendants », et 7 sur 10 encore disaient avoir un revenu mensuel ne dépassant pas 5000 Francs rwandais – soit cent fois moins qu'un médecin³. Seuls 4% des rescapés ont déclaré avoir un revenu de plus de 50.000 francs, 9% un revenu allant de 10.000 à 50.000 francs.

Le Fond d'Aide aux Rescapés du Génocide (FARG), qui reçoit 5% du budget national, assure 70,2% de l'aide permanente aux rescapés. Leurs droits sont défendus aussi par les associations, mais leurs moyens ne sont pas à la mesure de l'importance et de la multiplicité des problèmes rencontrés. L'association Ibuka (« Souviens-toi »), qui fédère les autres au Rwanda, voit, malgré les efforts de son actuel Président, une part de son activité décliner. Dans le domaine mémoriel, le pouvoir d'initiative revient de plus en plus à la « Commission de Lutte contre le Génocide », qui a pris les prérogatives du Département de la Mémoire au Ministère de la culture, et peut traiter des questions relatives au génocide sans rendre compte à aucun Ministère : un nouveau traitement des problèmes de l'après-génocide est ainsi rendu possible, certes autant que leur appropriation politique, mais leur singularité se montre ainsi davantage reconnue et intégrée.

L'association de veuves rescapées AVEGA, très vigoureuse à sa naissance – comme en témoigne le livre d'Esther Mujawajo, *Survivantes* -, semble aujourd'hui entravée par des problèmes de gestion interne. En revanche, l'AERG, l'Association des Etudiants Rescapés du Génocide, gagne en importance et vitalité : elle organise à l'échelle régionale et nationale un remarquable réseau de solidarités, passant par la constitution de « familles artificielles », de même que l'Association des Orphelins Chefs de ménage, que Gasana Ndobwa a contribué à créer – il faut lire ici le témoignage de Berthe Kayitesi, *Demain ma vie. Enfants chefs de famille dans le Rwanda d'après*⁴. Mais si plus de la moitié des rescapés se déclarent membres d'Ibuka, et 14% de l'AERG, 2% des rescapés seulement disent bénéficier de l'appui d'associations, d'églises et d'individus de façon permanente.

Le rapport de 2008 faisait état de besoins d'aide exprimés par les rescapés, concernant surtout la création d'un revenu professionnel dans l'élevage (34,5%) ou le commerce (25,2%), mais aussi les frais de scolarité (34%), de logement (23%), et enfin de santé (5%). La faiblesse de ce dernier pourcentage ne signifie pas que cette population puisse facilement se

1 Le rapport de ce recensement a été publié en juillet 2008. Pour un résumé de son contenu, voir Léon Nzabandora, « Nouveau recensement des rescapés », *Grands lacs hebdo*, 10-20 juillet 2008, pp 1-2.

2 24% des enfants rescapés (entre 13 et 20 ans) sont orphelins de père et de mère à la fois.

3 Au Rwanda, un instituteur gagnait en 2008 autour de 40 .000 Frw, un avocat 300.000 Frw, un universitaire entre 300 et 420.000 Frw, un médecin de l'Etat 500.000 Frw (55.000 Frw valent 100 dollars américains).

4 *Demain ma vie. Enfants chefs de famille dans le Rwanda d'après*, Paris, Ed. Laurence Teper, 2009.

soigner. 9% des rescapés ont déclaré avoir souffert de maladies (fréquemment le paludisme et les vers intestinaux), sans avoir pu se faire soigner au cours des trois derniers mois par manque de moyens. 16% disaient souffrir de maladies et infirmités liées au génocide (traumatisme, blessures, sida). Parmi ceux qui ont consulté, 14, 6% étaient affiliés à une mutuelle de santé, et 0,9% étaient pris en charge par leur employeur.

D'autre part, l'Association de Coopération et de Recherche pour le Développement (ACORD), qui s'est réunie au Rwanda à propos des « enfants chefs de ménage », recensait en juillet 2008 17.000 enfants répartis dans 6200 ménages dirigés par des enfants. Sur 117.857 ménages de rescapés, 45% sont dirigés par une femme, 4% sont composés d'enfants adoptés. Malgré l'inventivité du système de solidarité des « familles artificielles », ces enfants et adolescents ont des difficultés à suivre leur scolarité et faire des études, et même à trouver un gîte et récupérer les biens laissés par leurs parents disparus.

Au Rwanda, la plupart des survivants manquent de tout : maison, bétail, vêtements, nourriture, médicaments, argent. Ces réalités ont peu de poids lorsque nous lisons un roman ou une bande dessinée sur le génocide, et même lorsque nous sortons, bouleversés, de la descente aux enfers que la lecture d'un témoignage nous a fait, non pas accomplir, mais imaginer. Au Rwanda, le poids du réel impose à la pensée une tension impropre aux grandes retrouvailles culturelles.

Parfois pourtant c'est le témoignage qui nous reconduit à ce présent du réel, et à l'inquiétude qu'il communique.

Mes enfants ont été tués. J'ai été violée pendant trois jours. Après, j'ai constaté que j'étais enceinte. J'ai pensé à avorter, mais après j'ai décidé de garder l'enfant et de le considérer comme un cadeau de Dieu. Maintenant, on a constaté que j'ai le sida et l'enfant aussi. L'enfant va mourir et je ne peux plus mettre au monde. Ma plus grande crainte est de mourir avant l'enfant. Qui va prendre soin de lui ? »¹

Certains témoignages, sans qu'aucune littérature ne s'y mêle, ont le pouvoir de « dire vraiment des choses vraies » : ici la déchirure intime et la haine mortelle vécue dans un corps maternel saccagé, l'amour de la vie néanmoins, qui fait faire de l'enfant de la haine un cadeau du ciel, puis l'écroulement de ce ciel et la vie rattrapée, et enfin la peur, non de mourir, mais de mourir la première. Tout est dit, comme une simple équation, du désir de vivre et de la profondeur du poison qui empêche de le faire.

La mère qui parle là est une de celles, nombreuses, qui ont mis au monde un enfant en 1995. Ces enfants, s'ils ne sont pas morts, ont aujourd'hui treize ans. Beaucoup vivent dans la rue, certains disparaissent un jour sans crier gare. Peu se soucient de leur existence ou de leur disparition. Lesquels d'entre eux connaîtront l'histoire dont ils sont issus ? Lesquels se préoccuperont de lire des « témoignages » ou des « romans » du génocide ? De quelle nature est le savoir qu'ils ont du désastre qui leur a donné naissance, et dont nous n'entendons, nous, qu'un écho assourdi ?

¹ Témoignage d'une femme membre de l'association ABASA, cité par Martien Schotsmans, « Les femmes et l'après-génocide », in Jacques Fierens éd., Femmes et génocide : le cas rwandais, Droit et mouvement, FUNDP-Faculté de droit, La Chartre, 2003, p 133.

Enfin, peut-on « mettre les morts en sécurité » lorsque les vivants ne le sont pas eux-mêmes? Les attaques rituelles d'avril contre les Mémoriaux, et les assassinats de témoins rescapés qui ont ponctué le travail des Gacaca dans certaines régions, donnent à ce spectre une réalité immédiate. Celle-ci rappelle et ravive la souffrance qu'ont connue et connaissent les « héritiers » d'autres génocides, livrés à d'autres négationnismes, où s'organise, toujours, la vandalisation des mémoriaux et stèles funéraires, après le pillage et la combustion des cadavres. Au Rwanda, pour ceux que la haine ethnique continue d'animer et de faire agir, ou qui ont purgé une peine à venger, ce sont les survivants qui doivent disparaître. C'est le témoin en eux qui doit être détruit.

Ces crimes, s'ils sont punis au Rwanda, s'abritent sous le bouclier que continue de fabriquer la négation politique au niveau international. Ce n'est pas le lieu ici d'évoquer les tenants et aboutissants de la thèse du « double génocide »¹, ni le « révisionnisme » de Pierre Péan et consorts, ni le litige concernant les responsabilités françaises², aggravé par l'accablant « rapport Mucyo » (juin 2008), vite évacué au prétexte qu'il était « discutable »³, alors qu'il méritait une critique

1 Sur le négationnisme, voir Hélène Dumas, « Banalisation, révision et négation : la « réécriture » de l'histoire du génocide des Tutsi », in France-Rwanda, et maintenant ?, Esprit, 2010, pp 85-102 ; et « Histoire des vaincus. Négationnisme du génocide des Tutsi au Rwanda », in Rwanda, quinze ans après. Penser et écrire l'histoire du génocide des Tutsi, in Revue d'Histoire de la Shoah, janvier-juin 2009, n°190, pp 299-347.

2 Voir : L'Horreur qui nous prend au visage. L'Etat français et le génocide des Tutsi du Rwanda. Rapport de la Commission d'Enquête Citoyenne d'avril 2004, Karthala, 2005 ; Géraud de La Pradelle, Imprescriptible. L'implication française dans le génocide tutsi portée devant les tribunaux, Les Arènes, 2005 ; Gabriel Périès et David Servenay, Une guerre noire. Enquête sur les origines du génocide rwandais (1959-1994), La Découverte, 2007 ; Catherine Coquio, « Guerre française et génocide rwandais », in Retours du colonial ?, L'Atalante, 2008 ; André Guichaoua. Rwanda. De la guerre au génocide. Les politiques criminelles au Rwanda (1990-1994), La Découverte, 2010 ; Raphaëlle Maison, « Que disent les 'Archives de l'Élysée' ? », in France-Rwanda, et maintenant ?, Esprit, mai 2010, pp 135-159. Le travail d'enquête continue de s'effectuer au gré des initiatives privées et associatives (cf. Jacques Morel La France au cœur du génocide des Tutsi, L'Esprit Frappeur et Ibuza éditions, 2010, ainsi que les parutions de La Nuit rwandaise.)

3 Jacques Sémelin, « Génocide, un discutable rapport rwandais », Le Monde, 19 août 2008 p 14. Directeur de recherches au CNRS, J. Sémelin a créé en 2008 une Encyclopédie en ligne sur les crimes de masse (où le texte sur le Rwanda a été confié à René Lemarchand). Là où la gravité du problème et la position d'autorité revendiquée réclamaient un travail, ou, quitte à se précipiter, au moins la mention des travaux d'enquête historique et juridique accomplis, l'auteur semble noter une copie. Après avoir salué un « début prometteur », une « bonne synthèse » et des « archives intéressantes », il rappelle au sujet de la vague de massacres de 1992 que « tout massacre ne constitue pas un génocide », et parle, lui, de « détérioration » ; il signale le « défaut majeur » de la « reconstruction interprétative » et récuse la manière « simpliste sinon outrancière » dont est présentée l'opération Turquoise : aux accusations de viols systématiques contre les femmes tutsi, il répond « qu'aucun travail de chercheur n'est venu confirmer » ces faits - sans mentionner l'existence des plaintes dont certains de ces faits font l'objet depuis 2005, tandis que l'action du juge Bruguière, elle, est rappelée ; enfin il conclut, comme une découverte qui réglerait la question, que « la finalité de ce rapport est politique ». D'autre part, l'auteur ne fait pas mystère de la commande que lui a passée le Quai d'Orsay, en 2004, d'une « note de réflexion en vue d'un travail de mémoire entre la France et le Rwanda », et rappelle avoir alors préconisé que « la France reconnaisse ouvertement ses erreurs graves dans la gestion de cette crise extrême ». Les mots « erreurs », « crise extrême » et « détérioration », puis « question » et « interrogation », sont sans doute plus « scientifiques » que « crime » et « génocide » - mais de quoi s'agit-il d'autre là que d'une science politique bien comprise, comme le montre la mention finale des « efforts de Bernard Kouchner pour renouer avec Kigali », contrecarrés par ce rapport Mucyo ? Prendre acte de la nature évidemment politique de ce rapport, comme de son caractère litigieux,

sérieuse et une « approche historienne »¹, et que ne saurait annuler l'autre accablant rapport dit « Mapi » sur les crimes commis au Congo (septembre 2010). Quelle que soit sa panoplie d'arguments et de dispositifs, qui peuvent au besoin passer par l'argument sinistre de la scientificité, la normalisation politique est un accélérateur pervers du processus d'assimilation.

On ne peut donc parler de « mémoire » hors contexte politique, comme si ces conflits n'étaient qu'un arrière-plan, alors que la presse quotidienne en fait entendre chaque jour la rumeur, de plus en plus confuse et argumentée. On peut y lire à la fois que ce génocide est ignoré et qu'il est parfaitement connu. Et de fait, le génocide des Tutsi du Rwanda est à la fois nié et reconnu, jugé et normalisé. De la responsabilité française, on entend dire qu'elle ne fait aucun doute et qu'elle est un mensonge scandaleux, mais un tel chaos ne fait pas problème : ces discours se confondent dans leur indifférenciation massive, que ne saurait briser telle ou telle œuvre d'art, quelle que soit son intention subversive ou même sa portée individuelle. Cette indifférenciation parachève le travail de la négation.

Au Rwanda, l'historiographe doit écrire une « histoire du temps présent » au sens le plus fort du terme, mais aussi composer avec plusieurs violences pleinement actuelles : celle de la haine ethnique, celle de la négation politique, celle aussi du jeu culturel qui continue de se jouer vaille que vaille en Occident, donnant parfois des leçons de mémoire aux anciens colonisés. Ces violences se conjuguent, même si elles se contredisent. Il existe d'autres formes de destruction du réel que l'assassinat des témoins et le négationnisme. Elles passent certes par l'indifférence, qui pèse toujours lourd pour rendre infiniment léger tel « détail de l'histoire » - particulièrement africaine. Mais la déréalisation est une forme de destruction plus retorse, qui peut passer par le « travail de mémoire » et la part de conscience tranquille qu'il peut apporter - là où l'intranquillité s'impose d'elle-même.

Si nous ne pouvons parler de « tradition » à sauver et de « classe dominante » comme le faisait Benjamin, on peut en revanche parler sans trop se tromper de culture dominante. La conscience d'en être partie prenante impose un peu d'incertitude, et, à l'opposé d'un sentiment de culpabilité collective, un peu d'impatience politique. De cette culture, nous pouvons faire la critique sans trahir la mémoire, du moins celle des témoins. Il s'agit juste de retrouver quelque chose du réel, tel qu'il fut vécu par ceux qui, vivants et morts, ont perdu toute sécurité, et tel que certains continuent de vivre, très loin d'ici, en ce moment même.

Lorsque Benjamin replaçait la perspective historiographique dans celle de l'attente messianique, il pensait à tout autre chose que ce qu'on entend par « devoir de mémoire ». L'histoire qu'il appelait de ses vœux, chargée de « mettre les morts en sécurité », ne se limitait pas non plus au « travail de deuil », devenu bien bavard. Telle qu'il l'imaginait, la mémoire devait entreprendre le sauvetage intégral du passé : une

cela n'obligeait-il pas à réclamer, non seulement un travail de recherches, mais, au bas mot, une nouvelle Commission d'Enquête Parlementaire ?

1 Cf. Stéphane Audouin-Rouzeau, « La responsabilité de la France vue du Rwanda. Le rapport Mucyo : une lecture historique », in France-Rwanda, et maintenant ?, Esprit, mai 2010, pp 122-134.

apocatastase. Si un tel horizon sotériologique nous échappe aujourd'hui, son exigence critique, clairement politique, n'a rien perdu de sa nécessité. Depuis que les morts ne sont plus en sécurité, son actualité n'a cessé de croître ; même si, dans le monde tel qu'il va, elle semble ne pas cesser de s'enfourir¹.

1 Une version différente de ce texte, initialement rédigé en novembre 2008, a paru dans J.P. Karegeye éd., Rwanda : témoignages, traversées de la mémoire. La Pensée et les hommes, n°71, Bruxelles, ULB Ed. Espace de Libertés, 2009 ; et en espagnol dans Koulsy Lamko & Boubacar Boris Diop (éd), Genocidio de los tutsi de Ruanda : la memoria en camino. Interrogacion de las formas literarias, artisticas y testimoniales, Casar R. Hankili Africa y Les Editions de Vigaubières, 2010, pp 219-244 (« El malentendido cultural », trad. P. Telésforo Cruz).