

# Tiré à part

*Volume spécial n°4 Nodus Sciendi*

**Novembre 2016**



**Sous la direction de**

**DIANUÉ Bi Kacou Parfait, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan**

**Professeur des Universités**



**ISSN 2308-7676**



**ISBN 978291933618**

## Comité scientifique

Pr Jean-Marie KOUAKOU, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr Thiémélé L. Ramsès BOA, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr Amadou KONÉ, Georgetown University, Washington DC

Pr Bertrand WESTPHAL, Université de Limoges.

Pr Martine RENOUPREZ, Université de Cadix

Pr Simon HAREL, Université de Montréal

Pr Joseph TONDA, Université Omar Bongo

Pr Ludovic OBIANG, DR, IRSH / Gabon

Pr Georice Bertin MADEBE, DR, IRSH / Gabon

Pr Sylvère MBONDOBARI, Université Omar Bongo

## SOMMAIRE

1. Dr Raphaël NGWE, Université de Yaoundé I, Département de Littératures et Civilisations Africaines : « **L'itsembabwoko ou la problématique des regards asymétriques** »
2. Dr Christ Olivier MPAGA, Maître-assistant, Université Omar Bongo : « **Lecture de l'altérité dans l'imagerie et la symbolique république gabonaise : "la maternité allaitante"** »
3. Dr. Stéphane AMOUGOU, Chargé de Cours, Université de Yaoundé I : « **Regard sur une humanité falsifiée : une lecture de quelques romans du projet Fest'afrika "écrire par devoir de mémoire"** »
4. Dr. Thierno BOUBACAR BARRY, Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal : « **L'individuation, une propédeutique de l'altérité dans l'écriture romanesque d'André Brink et de Ken Bugul** »
5. Pierre Suzanne EYENGA ONANA, Université de Yaoundé I : « **Regard politique, quête altruiste et postulation d'une culture "fémihumaniste" dans l'imaginaire poétique de Marcelline Sibylle Ngono Bene** »
6. Dr. Léa ZAME AVEZO'O, Maître-assistant, Université Omar Bongo : « **Réinvestissement des récits traditionnels par les humoristes gabonais** »
7. Dr Mathurin OVONO EBE, Maître-assistant, Etudes ibériques et latino-américaines, UOB : « **Non soi ou l'autre soi ? Approche comparée de *Le Roi de Libreville* de Jean Divassa Nyama et *La Tercera guerra mundial* de Ismael Grasa** »
8. Cédric EYEBE, Doctorant, Université de Yaoundé 1, « **Le renouveau de la littérature camerounaise : image de soi et critique du social chez Joseph Ndzomo-Mole et Lucien Ayissi** »
9. Dr. Eric MOUKODOUMOU MIDEPANI, I.R.S.H, CENAREST, « **L'enseignement dans *Le bal des princes de Nimrod*** »
10. Dr. NDA'AH Guy Aurélien, Université de Yaoundé I-Cameroun, « **Altérité et stéréotype chez Léonora Miano et Pabe Mongo** »
11. Dr. Noël Bertrand Boundzanga, CRELAF/CELIG, Université de Libreville, « **Altérité et temporalité : soi-même comme un autre** »
12. Dr. OMBAKANÉ Simon, Université de Yaoundé I/ École Normale Supérieure, « **De l'échec du dialogue des sociocultures au racisme : une lecture d'*Un coupable* de Jean Denis-Bredin** »
13. Pr. DIANDUE Bi Kacou Parfait, Professeur des Universités, Université Félix Houphouët- Boigny, « **Fiction et sciences exactes : pour une variabilité de l'altérité disciplinaire** »

---

3 « *Regards croisés : altérité et culture dans l'espace littéraire français et francophone postcolonial* », Actes du colloque international à l'Université Omar Bongo de Libreville, les 12 et 13 novembre 2015 / in Volume spécial n°4 *Nodus Sciendi / Le Graal Édition, Novembre 2016*

14. Pr. Pierre-Claver MONGUI, Maître de Conférences, CERLIM, Lettres Modernes, UOB, « **De l'altérité à propos d'une maxime du poète latin Térence : « homo sum, humani nihil a me alienum puto » »**
15. Pr. Steeve Robert RENOMBO, Maître de Conférences, Université Omar Bongo-Libreville, « **Ut musica narratio. Ecriture littéraire et altérité musicale dans Ritournelle de la faim de Jean-Marie Gustave Le Clézio »**

# L'ITSEMBABWOKO OU LA PROBLÉMATIQUE DES REGARDS ASYMÉTRIQUES AU RWANDA

Raphaël NGWE

Université de Yaoundé I, FALSH, Département de Littérature et Civilisations Africaines

[r\\_ngwe@yahoo.fr](mailto:r_ngwe@yahoo.fr)

## Introduction

Edward W. Saïd est l'un des intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle dont œuvre éclaire les questions de croisement des cultures, de la tentation de l'enfermement dans des identités closes et des mémoires blessées en contexte postcolonial. Dans son ouvrage intitulé *L'Orientalisme*<sup>1</sup>, il s'intéresse particulièrement aux rapports entre l'Occident et l'Orient, ou plus exactement le regard que l'Occident a posé, pendant longtemps, sur l'Orient et la manière dont l'Orient a internalisé ce regard. Saïd démontre comment depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, les savants et écrivains occidentaux ont construit l'image d'un Orient mythique et obscur, ou plus précisément, une antithèse de la raison éclairée des Lumières, propre à justifier sa colonisation. Aussi l'Orient n'existe-il qu'en tant que fiction mise au service d'une idéologie, et l'orientalisme n'est rien d'autre que « le signe de la puissance européenne et atlantique sur l'Orient<sup>2</sup> ».

*L'Orientalisme* de Saïd introduit de plain-pied dans le problème de la représentation de la culture de l'autre, du rapport entre savoir et pouvoir. Un problème qui se rapporte de celui du regard condescendant et déformant que le dominant pose très souvent sur le dominé, aboutissant à la production d'une notion perverse de la différence destinée à légitimer sa domination<sup>3</sup>. Dans l'histoire des rapports entre les peuples, la manipulation des regards a souvent provoqué des lézardes dans le mur des solidarités locales et entraîné des clivages au sein de communautés établies. C'est ce qui a été observé au Rwanda dont le drame est d'avoir subi un regard qui *dé-visage* (qui juge selon des critères étrangers au Rwanda), qui *dé-figure* (qui altère la réalité regardée) et qui *en-visage* (qui transpose sur l'autre l'image qu'on se fait de lui).

Comment le regard est devenu la cause première de la désagrégation de la société rwandaise, tel est le principal objectif de ce travail. *L'Itsembabwoko* ou génocide

---

<sup>1</sup> Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, [Orientalism, 1978], traduction de Catherine Malamoud, Préface de Tzvetan Todorov, Le Seuil, 1980.

<sup>2</sup> Fred Poché, « Edward W. Saïd ou l'humanisme d'un exilé » dans *Etvdes. Revue de culture contemporaine*, n°4203, Mars 2014, p. 75.

<sup>3</sup> Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. iv.

rwandais, considéré par plusieurs analystes comme la Shoah africaine, apparaît dans l'histoire du XXe siècle en particulier et peut-être celle de l'Humanité en général comme le crime des crimes, celui qui aura marqué les annales par sa rapidité et son efficacité, sa décentralité et ses méthodes particulièrement rudimentaires qui en faisaient le plus cruel et le plus abject. Mais l'*Itsembabwoko* aura surtout été la conséquence d'une esthétique du regard qui s'est déployée en trois temps : avant le génocide, le regard raciologique posé par les colons sur la communauté rwandaise ; pendant le génocide, le regard haineux des Hutus sur les Tutsis ; après le génocide, les regards croisés des négateurs et des mémorialistes sur le massacre de 1994. Cette manifestation multiforme et protéiforme du regard est rendue par la littérature produite dans le cadre de l'opération « Rwanda, écrire par devoir de mémoire » qui se déploie finalement elle-même comme une poétique de la regardance. Notre réflexion s'intéresse à cette littérature pour montrer, à partir d'une lecture socio-anthropologique et théo-politique, comment ce que plusieurs analystes ont nommé la « Shoah africaine » n'est rien d'autre qu'une histoire de regard. Mais commençons par une réflexion sur l'origine du problème.

### I. Le regard divin, origine du mal ?

L'œil, dit-on souvent, est la fenêtre de l'âme et le regard la manifestation des pensées profondes de l'homme. Dans le contexte judéo-chrétien, l'homme est dit créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance, mais cette ressemblance n'est ni de forme ni de matière. L'homme est donc à l'image de ce qui est sans image. L'homologie homme/Dieu est d'ordre spirituel de telle sorte que la pensée humaine devrait être d'essence divine et le regard de l'homme le reflet de celui de Dieu. Mais qu'en est-il du regard divin d'après la tradition judéo-chrétien :

Le premier crime de l'humanité fut un fratricide. Caïn et Abel étaient des frères. En faisant leurs offrandes au Seigneur, tous deux étaient de bonne foi. L'un offrit des fruits de la terre, l'autre des prémices de ses bêtes et leur graisse. Tous deux attendaient en récompense la satisfaction du Créateur. Mais le Seigneur tourna son regard vers Abel et son offrande. Il détourna son regard de Caïn et de son offrande. Justice divine. Ulcéré, Caïn s'en pris à son frère. Il trucidait Abel. Le fils d'Adam a tué son frère. Un crime resté impuni.<sup>4</sup>

Cet incipit du huitième chapitre du roman de Monique Ilboudo reprend le récit généalogique du premier meurtre de l'Humanité<sup>5</sup> : un fratricide, sinon commandité par le Père, du moins motivé par l'attitude partielle de ce dernier. L'Eternel pose un regard asymétrique sur les deux fils d'Adam qui élève l'un et rabaisse l'autre. Le regard divin place ainsi sur un plan oblique ce qui évoluait jusque-là sur un plan horizontal. Ce regard qui frustre Caïn et agrée Abel, établit par le fait même un rapport conflictuel entre ces

<sup>4</sup> Monique Ilboudo, *Murekatete*, Bamako/Lille, Le Figuier/Fest'Africa, 2000, p. 27.

<sup>5</sup> La Bible, Livre de la Genèse, chapitre 4.

deux frères qui étaient animés par le même désir : plaire à leur Seigneur. Caïn tue son frère Abel, son double, sous l'emprise de la jalousie suscitée par la préférence dont a témoigné Dieu sans raison apparente en faveur de son cadet.

La recherche d'explication à ce divin comportement, dans l'histoire de la théologie, a amené à s'intéresser à l'origine des offrandes. En effet, l'interprétation biblique la plus communément admise de la préférence accordée à l'offrande du berger Abel, résiderait, d'après une certaine mentalité, dans le fait que seules les offrandes produites par un sacrifice sanglant sont susceptibles d'être agréables à Dieu. C'est le cas des animaux de son élevage qu'a sacrifiés Abel qui se démarquait ainsi de son frère qui, lui, présentait les produits de la terre. On arrive là à un point hautement expressif de la civilisation judéo-chrétienne : « Il signifie l'option sacrificielle à la base de ses représentations religieuses. Il faut qu'ils exercent la violence et qu'ils répandent le sang pour que les hommes soient agréés par la divinité à laquelle ils font allégeance. [...] La religion est devenue sacrificielle et violente par essence.<sup>6</sup> »

Il apparaît, au regard d'une telle lecture, que dans le monde judéo-chrétien, on s'intéresse moins à la personne qu'à la personnalité. Dieu aurait réprouvé le statut social de Caïn et célébré celui d'Abel, établissant *ipso facto* une hiérarchie de valeur dans laquelle le pasteur est supérieur à l'agriculteur. Le pasteur, proche de Dieu, parce que capable de violence symbolique, le sacrifice. L'agriculteur, incapable de sacrifice, est rejeté de Dieu et poussé, par ce dernier, à la violence manifeste, le sacrilège.

Toute l'histoire de l'Humanité dont on sait qu'elle n'est qu'une succession de conflits, semble trouver sa source dans ce crime originel consécutif au regard divin. Celle du Rwanda en serait une copie quasiment originale. Les yeux du colon, politisant le regard divin, ont rabaissé l'agriculteur Hutu et élevé le pasteur Tutsi tout en invisibilisant le pygmée Twa. De même que le texte biblique ne fait référence à aucun différend entre Caïn et Abel avant la manifestation du regard divin, de même le pasteur Tutsi et l'agriculteur Hutu cohabitent harmonieusement jusqu'au jour où le regard occidental s'abat sur eux et reconfigure, selon une vision du monde étrange (parce que étrangère), le contrat social qui lie les fils d'Imana.

Pour répondre à la question initiale justifiant la réflexion menée plus haut, on peut tenir un discours à deux niveaux au moins : la qualité du regard ; la réception ou l'interprétation du regard. Concernant la qualité, disons que le regard divin est pur et insondable par essence. Sa pureté, qui le débarrasse de tout projet avilissant ne peut le rendre capable que d'une violence réparatrice, fondatrice, essentiellement positive et méliorative. Le regard divin peut alors être perçu comme jugement de celui qui dispose de toutes les cartes, qui a une appréciation juste de tous les contours de l'affaire. Il

---

<sup>6</sup> Jean-Pierre Chevillot, *Le désir bouc émissaire. Tableaux du désir sacrifié à la violence*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 53.

s'inscrit dans le cadre de ce que Jean Daniélou<sup>7</sup> nomme « les problèmes-limites », désignant ainsi l'ensemble des problématiques qui dépassent l'entendement humain parce que remettant en cause les raisonnements les plus affûtés de sa logique<sup>8</sup>. Le regard de Dieu, comme ses voies, est incommensurable. « L'abîme de Dieu, confesse Jean Daniélou, est trop vertigineux pour que le regard puisse y plonger, et c'est pourquoi saint Grégoire de Nysse parle du vertige devant l'essence divine.<sup>9</sup> »

Le regard de l'homme, comme tout son être déchu, est essentiellement corrompu et corrompueur. Dans le langage théologique, on dit qu'il est pécheur, c'est-à-dire agent du péché qui, d'après Marc Donzé commentant les propos de Maurice Zundel, « est le plus profond écart par rapport à une Loi. Il est refus de se créer, d'entrer dans une dépendance d'Amour. Il défait, démolit, désagrège, décréé.<sup>10</sup> » Pendant que le regard divin se veut créateur ou re-créateur, celui de l'homme est, par la pesanteur de son être, porté à la « décréation ». C'est pourquoi, en définitive, son appréciation des choses ne peut être que partielle et partielle. Parce qu'ayant défiguré en lui-même l'image du Père, il lui est devenu difficile de faire coïncider son regard avec celui de Dieu<sup>11</sup>. La politique de l'idole, développée par le peuple juif pendant la traversée du désert, après sa libération de l'esclavage égyptien, consistant à voiler le visage divin d'un masque sur lequel on puisse poser le regard en toute quiétude et projeter ses fantasmes, a toujours eu cours dans l'histoire : esquiver le regard qui interroge et rappelle les égarements commis ; le figer dans un ensemble de préjugés qui arrangent pour aboutir à la production d'une idole à qui on octroie, en apparence, des attributs divins, mais à qui, en réalité, on assigne le devoir de justifier ses égoïsmes propres.

## II. Nègres blancs et Nègres noirs : les avatars du regard colonial

Le premier regard ayant foudroyé le Rwanda dans sa stabilité est celui des colons et autres missionnaires. Un regard qui projette sur le Rwanda, un ensemble de théories fantasmagiques ayant eu cours en Europe dans le but d'établir la prétendue supériorité ontologique et naturelle de la race blanche sur toutes les autres et justifier ainsi son expansionnisme.

---

<sup>7</sup> Jean Daniélou, *Dieu et nous*, Paris, Bernard Grasset, 1956.

<sup>8</sup> « Les problèmes-limites, écrit Jean Daniélou, les seuils de la raison, ne se caractérisent pas seulement par le fait qu'ils sont situés un peu au-delà de la portée de celle-ci et donc ne peuvent être enfermés dans une définition. Ils caractérisent aussi par le fait de ne pouvoir être abordés du simple point de vue du discours, mais d'exiger une attitude totale, une conversion existentielle. » (Jean Daniélou, *op. cit.*, p.65-66)

<sup>9</sup> Jean Daniélou, *Dieu et nous*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>10</sup> Maurice Zundel (Inédits recueillis et commentés par Marc Donzé), *L'humble Présence*, Mercuès, Editions du Jubilé, 2008, p. 213.

<sup>11</sup> Dominique Barthélemy, *Dieu et son image*, Paris, Editions du Cerf, 1973.



Ces théories découlent d'une interprétation fantasmée de la Bible, livre considéré comme révélé et dont le contenu ne souffrirait alors d'aucune remise en cause. En effet, une lecture purement idéologique de la Genèse, notamment de l'épisode de Noé et de sa descendance, travaille à évacuer la race noire du monde civilisé et à la maintenir dans les strates inférieures de la nature barbare. Les Noirs sont présentés comme les « fils de Cham ». Dans la Bible, Cham, fils de Noé, vit la nudité de son père ivre et s'en moqua auprès de ses frères Japhet et Sem. A son réveil, Noé maudit, non pas directement Cham, mais Chanaan, fils de ce dernier, qu'il condamna à devenir esclave de Japhet et de Sem, ainsi que toute sa descendance. Les fils de Cham sont ainsi voués à l'esclavage. Tel est le fait biblique que les esclavagistes torpillent en assimilant les Noirs aux fils de Cham. Pourtant, après les révélations scientifiques de l'expédition d'Égypte, l'idée que des pécheurs maudits, noirs qui plus est, pussent avoir fondé une telle civilisation était si monstrueuse qu'elle imposa, de la part des eurocentristes, une réinterprétation de la Bible. Comme Cham lui-même n'avait pas été maudit, on transforme les Égyptiens à la peau sombre vus sur les fresques en descendants d'un autre fils de Cham, sur qui ne pèse pas la malédiction. Ce fils est un « caucasoïde » que l'on blanchit intérieurement : il est alors considéré comme le cousin des Blancs. Cette réinterprétation vient confirmer un fantasme établi comme principe selon lequel toute civilisation ne peut être que l'œuvre des Blancs.

L'idéologie hamitique convoquée pour déposséder les Noirs de tous les acquis de civilisation en Égypte sera également appliquée plus au sud, notamment au Rwanda. La rigoureuse organisation sociopolitique en vigueur dans cette région ainsi que sa richesse culturelle surprennent les premiers européens à y mettre les pieds. Ces derniers, nourris par des préjugés racistes que le célèbre *Essai sur l'inégalité des races humaines* de Joseph-Arthur de Gobineau aura contribué à imprimer dans les mentalités, travaillent à trouver une origine blanche à la civilisation des peuples des Grands Lacs. Aussi, les « nègres » un peu civilisés sont-ils apparentés aux Blancs, inscrits dans une race différente de celle que l'on rencontrait habituellement en Afrique noire : la race des Hamites, les fils de Cham sur qui ne pèse pas la malédiction paternelle.

Les dissemblances physiques entre les peuples d'agriculteurs et peuples de pasteurs, observables un peu partout en Afrique, constituèrent dès lors une confirmation directement observable des théories racistes et de la table des nations de la Bible, un point d'ancrage de la grille d'intelligibilité des sociétés la plus fermement établie à cette époque : les pasteurs, graciles, aux traits fins et à la peau moins sombre que les agriculteurs, devaient être les Chamites ou Hamites.<sup>12</sup>

Ainsi naît la dichotomie « Nègres blancs » / « Nègres noirs » qui vient briser l'harmonie du Rwanda traditionnel. Les divisions au sein de la société ne sont plus vues,

---

<sup>12</sup> Dominique Franche, *Généalogie du génocide rwandais*, Bruxelles, Editions Tribord, 2004, p. 15.

comme c'était le cas, sur le plan éthique, mais essentiellement sur le plan raciste. Les Tutsis sont considérés comme un peuple de conquérants venus d'Ethiopie assujettir les Hutus, pauvres nègres de race bantou. Les premiers appartiendraient alors à une race supérieure à celle des seconds et, de ce fait, seraient les seuls aptes à gouverner, à fonder des civilisations. Une telle catégorisation vient satisfaire l'idée, très répandue dans la seconde moitié du XIXe siècle, d'une migration des Blancs en Afrique noire, laquelle autorise toutes sortes de confusions intellectuelles : certains, affirme Dominique Franche, voient dans les populations « hamitiques » des descendants de Gaulois, à partir de la seule ressemblance entre les mots « Gaulois » et « Galla », nom d'une des ethnies « hamites » d'Afrique de l'Est. « Aussi incroyable que cela paraisse, cette hypothèse hilarante est reprise dans un livre de référence, *Le Sphinx Noir*, écrit en 1926 par le comte de Briey, que le gouvernement belge avait envoyé en mission au Rwanda pour déterminer la politique à mener dans ce pays.<sup>13</sup> »

On se rend donc compte que le regard biaisé des colons allemands et belges a participé à la migration dommageable des groupes sociaux au Rwanda (ou Ruanda-Urundi à l'époque) du statut de catégories ou classes à celui d'ethnies. Déterminé par des concepts bio-sociologiques de sang et de race qui dominent la société occidentale, ce regard va générer une race des seigneurs, les Tutsis assimilés à des Européens à peau noire, et une race de serfs, les Hutus à la pigmentation ténébreuse. Jules Sasserath, dans un article publié dans *La Revue Nationale* (Bruxelles, 1950), fait cette description discriminante de ces deux « ethnies » ou « races » :

[Les Tutsi] sont élancés, possèdent le nez droit, le front haut, les lèvres minces [...], sont réservés, polis, fins [...] [Les Hutu] sont des nègres qui en possèdent toutes les caractéristiques : nez épaté, lèvres épaisses, front bas, crâne brachycéphale, qui conservent un caractère d'enfant, à la fois timide et paresseux, et le plus souvent sont d'une saleté invétérée.<sup>14</sup>

Les colons, en apposant sur une société quasiment homogène un regard raciste, dans le but certain de diviser pour mieux régner, pose déjà les balises solides d'une déflagration certaine du peuple rwandais. Le regard que l'on porte sur autrui est toujours une forme de lecture de sa personne et de sa personnalité à l'aune de ses préjugés pour l'enfermer dans une catégorie que l'on maîtrise et, par le fait même, peut manipuler. Mais cette opération d'étiquetage se fait toujours dans une interaction qui excite la résistance ou la résignation des catégories ainsi créées. C'est ce qu'affirme Siblot :

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>14</sup> Cité par René Duterme, *Rwanda. Une histoire volée. Dette et génocide*, Bruxelles, Editions Tribord, 2013, p. 11.

La catégorisation sociale, comme attribution d'une identité par le simple pouvoir de nommer les choses, les gens, les situations, est toujours le résultat d'une interaction complexe entre les « catégories officielles » imposées d'en haut, les catégories du sens commun saturées de stéréotypes négatifs, et les « catégories indigènes » inventées par les acteurs sociaux pour décrire leur expérience et résister à l'étiquetage bureaucratique.<sup>15</sup>

La catégorisation coloniale provoque, au sein du peuple rwandais, une réaction duale : une résignation positive de la part des Tutsis qui vont exhiber leur étiquette de « Nègres blancs » et se disposer à jouir de tous les avantages liés à cette nouvelle race ; une résistance féroce chez les Hutus qui vont assumer leur nègrerie et leur autochtonie en terme de cri, de révolte et d'insurrection contre les envahisseurs. C'est dire que le regard du colon sur les Rwandais génère celui des Rwandais sur eux-mêmes. Un regard coloré de haine qui transforme les Tutsis en cafards et les Hutus en écraseurs de cafards.

### **III. Interahamwee et cafards : les retombées du regard ethniste**

La réalité humaine au Rwanda, redéfinie à travers le prisme déformant du regard occidental, favorise l'émergence d'un discours différentiel véhiculant un ensemble de stéréotypes et de préjugés internalisés par les fils de ce pays. Ces derniers sont victimes comme d'une sorte de violence symbolique qui fait que leurs agissements constituent un phénotexte dont le génotexte est le discours occidental qui agit souterrainement sur les consciences. Le pseudo-débat raciste demeure d'actualité, même si il est pris en charge par une autre terminologie. C'est ce que révèle Josias Semujanga :

Pour le colonisateur, il est le Hamite venu du Caucase pour civiliser l'Afrique, et pour le cédériste, il est l'ennemi à combattre et à abattre. Partant, la configuration du Hamite ou de l' « ennemi » dépend de la stratégie argumentative et non de la réalité. Il s'agit avant toute chose d'une fable au sens premier du terme, c'est-à-dire un récit qui, tout en contenant certains éléments de la vérité, n'en est pas moins fictif.<sup>16</sup>

On comprend alors que le regard des Rwandais sur eux-mêmes est nourri par les stéréotypes occidentaux sur les Africains en général, le peuple rwandais en particulier, transposés en clichés dans le discours social avant d'être réinvesti en préjugés au service de certaines manipulations politiciennes. Josias Semujanga retrace la trajectoire de la mobilité stéréotypique :

Au niveau le plus profond se trouve le stéréotype qui est la zone des croyances populaires et des lieux communs. Dans le domaine intermédiaire, se

<sup>15</sup> Cité par Martine Dutoit, *Etre vu, se voir, se donner à voir*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 34.

<sup>16</sup> Josias Semujanga, *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 40.

trouve le cliché qui est l'utilisation purement discursive du stéréotype sous forme de lieux communs. Enfin, le troisième niveau est constitué par le préjugé qui est l'usage politique du stéréotype convoquant la discrimination dans toute sa rigueur.<sup>17</sup>

Plusieurs textes, pour porter le regard du Hutu sur le Tutsi, sont produits au Rwanda. Parmi eux, probablement le plus éloquent et le plus incisif, est celui qui établit, sous forme de décalogue, le code comportemental du Hutu vis-à-vis du Tutsi<sup>18</sup>. Il pose le Tutsi comme un « malhonnête » et la femme Tutsi comme une traîtresse qui « travaille [essentiellement] dans l'intérêt de son groupe ethnique ». Aussi, interdit-il tout commerce avec cette engeance (du premier au quatrième commandement). Le décalogue rappelle également l'urgence, pour les Hutus, de prendre le contrôle de tout l'appareil étatique (du cinquième au septième commandement), invite tous les Hutus, de l'intérieur comme de l'extérieur, à agir dans l'unité et la solidarité (neuvième et dixième commandements) pour exterminer les Tutsis « dont ils doivent cesser d'avoir pitié » (huitième commandement). De manière concise, ce code éthique assimile le Tutsi à une véritable tache dont l'humanité hutue a le devoir de se débarrasser. La confession de Murekatete rend clairement compte de cette réalité : « Ma mère, avoue-t-elle, était donc Tutsi, un crime impardonnable. Elle mourut en 1994<sup>19</sup>. »

Dans le récit intitulé « La cavalcade » d'Abdourahman Ali Waberi, on apprécie nettement la manifestation d'un discours frappé du complexe de colonisé et l'expression du regard asymétrique qu'une partie du peuple rwandais pose sur l'autre. Pour justifier l'extermination des Tutsis, l'oracle hutu dont on entend la voix dans cet épisode de l'œuvre revient sur la légende de l'installation au Rwanda de ce peuple venant d'Abyssinie. Dans son propos, il présente les Tutsis comme une horde d'envahisseurs sans foi ni loi, venus déposséder les véritables fils du Rwanda de leurs terres, de leurs avoirs et de leur être. « De vrais torrents, des flots impétueux, un vrai déluge comme au temps de Noé. Sans lieu, ni dieux, ni feu, les nomades pillaient, tuaient, brûlaient et la terre et les hommes sur leur passage. [...] Ils nous traitaient moins bien que leur bouse de vache.<sup>20</sup> » Dans l'imaginaire du Hutu, le Tutsi apparaît sous les traits du criminel mais aussi de l'arrogant, du prétentieux qui considère que la « clarté » de sa peau lui donne droit à tout.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>18</sup> Ce texte publié dans le journal des extrémistes pro-Hutus, *Kangura*, le 10 décembre 1990, est repris in extenso par Véronique Tadjo dans *L'Ombre d'Imana. Voyages jusqu'au bout du Rwanda*, Paris, Actes Sud, 2000, p. 126-127.

<sup>19</sup> Monique Ilboudo, *Murekatete*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>20</sup> A. Ali Waberi, *Moisson des crânes. Textes pour le Rwanda*, Paris, Editions du Serpent à plumes, 2000, p. 43-44.

L'oracle revient sur toute la connotation négative rattachée à la physionomie du Hutu par le colon et internalisée par le Tutsi pour asseoir sa supériorité : « On nous reproche tout et n'importe quoi : le nez mutilé du Sphinx de la reine Hatchepsout, c'est nous. La sécheresse en Afrique de l'Est, c'est encore nous. La maladie du sommeil, toujours nous. Le monde entier tisse, à notre égard, la laine rêche de l'oubli et se rend plus aveugle que l'aveugle.<sup>21</sup> »

Les stéréotypes développés sur les Tutsis et les Hutus sont récupérés par ces derniers et mis au service d'une politique d'assainissement ethnique du Rwanda. Puisqu'ils ne sont pas du Rwanda, pensent les Hutus, et que leur présence est la source de tous leurs maux, alors il devient pour eux un impératif quasi religieux de se débarrasser des Tutsis. Voici l'exhortation que l'oracle adresse à tous les Hutus :

Peuple de l'argile, on t'a trop longtemps piétiné, spolié et humilié, il est grand temps pour toi de redresser la tête et les épaules. Les esprits des bois sacrés n'attendent que ça, et je ne parle même pas des peuples frères au sud, à l'ouest et à l'est qui piaffent d'impatience pour te porter grand et fort et fraternel secours dès que tu auras mis le premier la main à la pâte. Débroussaillons la vermine, enfants des cultivateurs. Coupons le plus grand nombre de cous possible. On leur donnera, je vous le jure, la mort avant la mort. Nous serons comme cette hyène de la savane qui sait sentir de loin la maladie des autres animaux des environs et sait attendre toute la saison avant de se délecter de dépouilles le moment venu.<sup>22</sup>

Les Tutsis sont présentés comme de la mauvaise herbe qu'il faut couper, dessoucheur, de l'ivraie qu'il faut séparer du vrai. On peut alors comprendre que l'arme du génocide fut la machette. Cet outil traduit à la fois une identité et un projet : une identité d'agriculteur, celle du Hutu, travailleur de la terre, courbé durant toute la sainte journée sur la glaise, tirant sa subsistance des entrailles même de la terre. Un projet, celui de purification, par l'extermination de l'ennemi, de la terre rwandaise.

Le scénario est toujours le même. On regroupe la population civile dans un bâtiment administratif, une école ou une église à la suite d'une annonce officielle faite directement par le bourgmestre de la commune ou par la radio nationale. Ensuite, on procède au tri. On sépare les voisins de toujours, les ouailles de la paroisse, les amis d'enfance, les habitants de la même parcelle. Les Hutus sont priés de vider les lieux sur-le-champ. On lance des grenades en veux-tu en voilà dans la foule agglutinée. On mitraille. On procède au nettoyage de la maison rwandaise, de fond en comble. Enfin, l'enfer de la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

machette des miliciens *interahamwe* (ceux qui se dressent ensemble). Les humains se tordent, se contorsionnent, se vident de leur substance, s'entortillent comme le ver coupé net en son milieu.<sup>23</sup>

Le regard que le Hutu pose sur le Tutsi est celui de néantisation de sa dignité humaine. Ce dernier est plus vu et présenté comme une bête dangereuse.

Après les premiers instants de confusion où les pangas et les machettes s'entremêlaient, ils formèrent une ronde autour de leur victime, et entamèrent un rituel funeste. Ils levaient à tour de rôle leurs armes qui s'abattaient en cadence sur le supplicié. Je croyais entendre le bruit sourd des os brisés, des chairs déchiquetées. Cette danse macabre dura bien après que la forme à terre eut cessé de remuer, bien après qu'elle se fut détendue dans l'apaisement de la mort.<sup>24</sup>

Le regard enténébré que le Hutu pose sur son frère Tutsi dilue toute humanité chez ce dernier, l'ensauvage et le ravale au rang de l'animal. Le Tutsi, réduit à la vie nue, peut ainsi être sacrifié (en fait profané) sans que le sacrificateur (en fait le profanateur) ne soit interpellé au tribunal de la conscience. Œil, cœur, cerveau : déterminisme transitif ? Chacun répondra à cette question selon l'importance qu'il accorde à tel ou tel organe et la fonction qu'il assume. Ce qui est certain est que le regard froid du Hutu contre le Tutsi est extériorisation d'une haine née du regard réducteur longtemps porté sur lui.

### Négationnistes et mémorialistes : regards croisés sur l'histoire

Dans la « Préface » qu'il commet au collectif *Pourquoi se souvenir ?*, Elie Wiesel, tient les propos ci-dessous, comme pour répondre d'entrée à l'interrogation que pose le titre :

La vie de ma mémoire est ma vie. Quand l'une meurt, l'autre s'éteint. Se souvenir, c'est permettre à l'homme d'affirmer que le temps laisse des traces et des cicatrices sur la surface de l'histoire, que tous les événements sont liés les uns aux autres, comme tous les êtres. Sans la mémoire, rien n'est possible, rien ne vaut d'être entrepris. Oublier, c'est violer la mémoire, c'est priver l'homme de son droit à la mémoire.<sup>25</sup>

Ce propos établit la consubstantialité de la mémoire et de l'existence humaine, dans la mesure où la mémoire se nourrit de l'expérience humaine en même temps qu'elle permet à celle-ci de s'inscrire dans le temps, donc dans l'histoire. La mémoire, d'après Wiesel, est un exercice proprement humain qui consiste en l'élection d'événements

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 24-25.

<sup>24</sup> Monique Ilboudo, *Murekatete*, *op. cit.*, 2000, p. 37-38.

<sup>25</sup> Elie Wiesel, « Préface » in *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Bernard Grasset & Fasquelle, 1999, p. 10-11.

marquants de la vie d'un homme, d'une société pouvant servir de points référentiels dans le suivi de son évolution. Voilà pourquoi, certainement, la mémoire est également activité humaniste : elle donne d'apprécier (d'appeler à) l'humanité dans les actes posés par l'homme, qu'ils relèvent du registre tragique, épique, pathétique ou épique. « La mémoire d'une tragédie n'est pas nécessairement tragique mais elle n'est pas neutre. Par sa nature sélective, elle prend position et juge.<sup>26</sup> » C'est dire que la mémoire n'est pas une activité passive, passéiste, encore moins une entreprise fortuitement nostalgique ou mélancolique. Elle exerce une emprise sur celui qui la convoque et l'oblige, à partir des expériences passées, à gérer l'éphémère d'aujourd'hui et à prévenir l'avenir. Comme l'acte d'écrire pour un écrivain, l'activité mémorielle met tout homme en situation en vue de la construction de l'Humanité. « En conclusion, comme le pense Wiesel, la mémoire ne doit pas être utilisée pour nuire à l'humanité de l'homme. [...] Nous devons invoquer la mémoire pour justifier l'espoir, la foi que nous avons en Dieu et en sa création, ou simplement justifier l'humain dans l'humanité<sup>27</sup> ».

La nature ontologique de la mémoire ainsi que sa portée théologique étaient tellement évidente pour les Grecs anciens qu'ils avaient fait de la mémoire, Mnémosyne, la mère des muses, celle qui connaît les secrets de la beauté, mais aussi ceux du savoir, de la justice et de la vérité. Mnémosyne illumine de son inspiration, en leur accordant le don de voyance, les quelques rares élus qui vont incarner le pouvoir de remembrance et capitaliser tout ce dont le groupe, pour demeurer lui-même, doit garder souvenance<sup>28</sup>. Les écrivains modernes, à l'exemple des aèdes, poètes-chanteurs des temps anciens, sont ces hommes à la solde de Mnémosyne, en charge de maintenir vivace la somme des savoirs qui constituent, pour les vivants, l'horizon commun d'où ils tirent leur origine et vers lequel ils tendent.

On peut donc comprendre, au regard de la subordination du poète à la déesse Mnémosyne, la démarche des écrivains de Fest'Africa qui, sous le label de « Rwanda : écrire par devoir de mémoire », se sont engagés à brouiller le silence criminel entretenu autour du génocide rwandais. Mais l'on peut s'interroger sur la gestion, par ces écrivains, du paradoxe que pose le concept d'« écriture par devoir de mémoire » : l'imagination et la mémoire. En effet, comme le souligne Paul Ricœur, « l'imagination est autorisée à rêver, la mémoire est invitée à être vraie<sup>29</sup> ». A l'imagination, on demande la créativité,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>27</sup> *Id.*

<sup>28</sup> Jean-Pierre Vernant, « Histoire de la mémoire et mémoire historique », in *Pourquoi se souvenir ?*, op. cit., p. 23-27.

<sup>29</sup> Paul Ricœur, « Définition de la mémoire d'un point de vue philosophique », in *Pourquoi se souvenir ?*, op. cit., p. 29.

l'inventivité, la liberté d'expression pendant que de la mémoire, on attend une représentation fidèle, en vérité, de ce qui n'est plus mais qui fut. Comment donc l'œuvre littéraire, fruit d'une imagination débridée, parfois fantasmagorique, peut-elle prendre en charge la conservation de la mémoire ? Comment les écrivains de Fest' Africa ont-ils géré cette équation ?

Commençons par dire que la mémoire est un processus complexe qui articule des souvenirs et des oublis, du conscient et de l'inconscient, la part acceptée et assumée du passé comme sa part déniée ou occultée. En d'autres termes, ainsi que le souligne Henry Rousso, « la mémoire n'est pas tout le passé : la part qui continue de vivre en nous est toujours tributaire des représentations et des préoccupations du présent.<sup>30</sup> » C'est dire que la mémoire humaine n'est ni photographique ni cumulative mais essentiellement *représentation* entendue comme appropriation esthétique d'un événement passé en vue de la gestion du présent. C'est pourquoi la mémoire humaine, au-delà des traces matérielles, est portée par des paroles qui stylisent la réalité révolue dans le but de donner naissance à une réalité neuve plus éloquente dans l'environnement contemporain du sujet.

Dans la littérature du génocide rwandais, la préoccupation mémorielle est prise en charge par le témoignage indirect. Son objectif est moins de présenter une information objective que de transmettre un document humain offrant un enseignement humaniste<sup>31</sup>. Lorsqu'ils parlent du génocide rwandais dans leurs œuvres respectives, les auteurs réunis par Nocky Djédanoum dans le cadre du projet « Rwanda : écrire par devoir de mémoire », n'ambitionnent pas produire une forme massive de l'expérience rwandaise qui limiterait le regard du lecteur à cette seule présence auto-suffisante, présence close, achevée dans son ordre, ouverte sur rien ou par rien d'autre et murée dans une stupidité d'idole.

En procédant par le témoignage indirect, les auteurs de Fest' Africa récusent une certaine esthétique idolâtrique qui ferait de *l'Itsembabwoko* une réalité épaisse mais inexpressive, beaucoup plus diabolique que symbolique. Fest' Africa aurait alors été une opération de négation de l'expérience rwandaise pire que toutes les politiques et les attitudes négationnistes qu'il se proposait de combattre. En témoignant du génocide par l'entremise de personnages fictifs, Nocky Djédanoum et compagnie optent pour la présentation d'une absence (de sens dans sa triple acception : signification, direction, finalité) ouverte dans la donnée même – sensible – de l'œuvre d'art.

Les témoignages de Murekatete, héroïne éponyme de Monique Ilboudo, de Cornélius Uvimana, fils du très respecté docteur Joseph Karekezi dans *Murambi*, de Faustin Nsenghimana, l'enfant-soldat et aîné des orphelins dans le roman de Tierno Monémbo, ou de la phalène des collines, réincarnation animalière de la reine profanée

---

<sup>30</sup> Henry Rousso, « Le statut de l'oubli », in *Pourquoi se souvenir ?*, op. cit., p. 109.

<sup>31</sup> On perçoit là le sens étymologique de « document », du latin « *documentum* » : enseignement.



de Koulsy Lamko ne sont pas les parties d'une statue fixe qui attendrait la prosternation de fidèles abrutis à ses pieds figés. Ils rendent compte du dérèglement psychologique des victimes du génocide (Murekatete et l'expérience de la folie), de la mémoire criminelle dont sont héritiers les fils des Hutus radicaux (Cornélius, de retour dans son pays après les événements, découvre que son père était l'un des commanditaires les plus hargneux de l'élimination des Tutsis à Kigali<sup>32</sup>), de la réalité de l'enfance troublée par la guerre (Faustin, après avoir vécu l'indicible, l'insoutenable, verse, malgré lui, dans le cynisme), de l'atteinte à la dignité féminine et à l'éthique religieuse (la reine, mutée en phalène, rappelle l'enfer de son viol par un prêtre en pleine sacristie<sup>33</sup>). Toutes ces séquences stylisées de l'expérience rwandaise sont des signes qui ne pointent pas du doigt (en guise d'accusation), mais qui suggèrent la complexité du drame qui a été celui des Hutus, des Tutsis, des Twa et, au-delà, celui de la race humaine et qui interpelle, par le fait même, tout être et tout l'être.

Le témoignage indirect dans la littérature du génocide rwandais n'a donc pas la prétention d'épuiser les événements de 1994 dans le pays des Grands Lacs ; son projet est de mettre en relation, de favoriser la communication, de mener à la communion, préalables indispensables à une sémantisation pertinente de l'*Itsembabwoko*.

La représentation, déclarait Jean-Luc Nancy, n'est pas un simulacre : elle n'est pas le remplacement de la chose originale – en fait, elle n'a pas trait à une chose : elle est présentation de ce qui ne se résume pas à une présence donnée et achevée (ou donnée achevée), ou bien elle est la mise en présence d'une réalité (ou forme) intelligible par la médiation formelle d'une réalité sensible<sup>34</sup>.

L'entreprise mémorielle menée par Fest' Africa consiste finalement à contrecarrer le projet des négationnistes, non pas en fixant le regard sur la déflagration de 1994, mais en le projetant à partir du sommet de cadavres que l'*Itsembabwoko* a entassés au sortir du macabre XX<sup>e</sup> siècle. Un tel regard rappelle qu'il faut humblement s'assumer, avec les

---

<sup>32</sup> Voici le témoignage, en guise de testament, que Siméon Habineza, oncle de Cornélius, rend à son neveu : « Vois-tu, dans cette histoire, beaucoup ont tué par avidité, par sottise, par crainte de l'autorité ou je ne sais quoi encore. Joseph, ton père, savait ce qu'il faisait, lui. En tueur froid et résolu, il a su mieux que personne mettre la ruse au service de la haine. [...] Il a réussi à tromper tout le monde. Personne ne se doutait de rien. A Murambi, les mourants l'appelaient au secours. Pour eux, le docteur Karekezi ignorait qu'on était en train de massacrer ses protégés. » (*Murambi*, p. 195)

<sup>33</sup> Sur le plan symbolique, le roman de Koulsy Lamko peut également se lire comme l'histoire du viol du Rwanda par l'Occident qui a entraîné, dans le pays des mille collines, une rupture endogène manifestée par la dislocation de l'harmonie cosmique.

<sup>34</sup> Jean-Luc Nancy, « La représentation interdite », in *Le Genre humain* N° 36 : *L'Art et la mémoire des camps. Représenter. Exterminer*, Paris, Seuil, décembre 2001, p. 19.

décombres de ses forfaits. Il invite, non pas à repartir à zéro, c'est impossible, mais à continuer la marche en tenant compte de chaque acte posé comme l'expression d'une quête, celle de l'accomplissement. Ces paroles de Maurice Zundel disent bien cette finalité du regard : « Il n'y a aucun de nos actes qui ne soit appelé à devenir la pierre d'angle de la cathédrale que nous devons devenir. Rien n'est perdu, tout commence, notre jeunesse est devant nous...<sup>35</sup> ».

## Conclusion

Terminons en nous inscrivant dans le même référentiel que nous avons convoqué au début de notre réflexion : la tradition biblique. L'Eglise a fait de Madeleine une cathédrale de la miséricorde sur toute une vie de désordre et de péché. Ses péchés étaient le commencement, ils pouvaient la conduire à une déchéance monstrueuse, elle aurait pu aller plus loin, faire une philosophie de ses péchés et les poser comme valeurs. Ayant éprouvé à travers la lumière (le regard) du Christ que son péché était une attente, une recherche de Dieu, elle va engouffrer tout l'élan de son amour et de son esprit pour édifier une cathédrale de prudence, d'espérance et d'amour, pour devenir une contemplative qui pénétra plus profondément et avant les apôtres dans la victoire de l'éternel Amour. Ainsi, selon le regard que nous poserons sur son histoire, le Rwanda hantera notre sommeil de fantomatiques et vindicatives apparitions ou éclairera nos rêves en raffermissant nos pas dans les chemins de la Vie.

## Bibliographie

Barthélemy, Dominique, *Dieu et son image*, Paris, Editions du Cerf, 1973.

Chevillot, Jean-Pierre, *Le désir bouc émissaire. Tableaux du désir sacrifié à la violence*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Daniélou, Jean, *Dieu et nous*, Paris, Bernard Grasset, 1956.

Diop, Boubacar Boris, *Murambi le livre des ossements*, Paris, Stock, 2000.

Duterme, René, *Rwanda. Une histoire volée. Dette et génocide*, Bruxelles, Editions Tribord, 2013.

Dutoit, Martine, *Etre vu, se voir, se donner à voir*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Franche, Dominique, *Généalogie du génocide rwandais*, Bruxelles, Editions Tribord, 2004.

---

<sup>35</sup> Maurice Zundel (Inédits, recueillis et commentés par Marc Donzé), *L'Humble Présence*, Mercuès, Editions du Jubilé, 2008, p. 387.

- Ilboudo, Monique, *Murekatete*, Bamako/Lille, Le Figuier/Fest’Africa, 2000.
- Koulsy Lamko, *La Phalène des collines*, Paris, Le Serpent à plumes, 2002.
- Mbembe, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- Monénembo, Tierno, *L’Aîné des orphelins*, Paris, Seuil, 2000.
- Nancy, Jean-Luc, « La représentation interdite », in *Le Genre humain N° 36 : L’Art et la mémoire des camps. Représenter. Exterminer*, Paris, Seuil, décembre 2001.
- Poché, Fred, « Edward W. Said ou l’humanisme d’un exilé » dans *Etvdes. Revue de culture contemporaine*, n°4203, Mars 2014, p. 73-83.
- Ricœur, Paul, « Définition de la mémoire d’un point de vue philosophique », in *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Bernard Grasset & Fasquelle, 1999, p. 28-32.
- Rouso, Henry, « Le statut de l’oubli », in *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Bernard Grasset & Fasquelle, 1999, p. 109-112.
- Said, Edward W., *Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*, [Orientalism, 1978], traduction de Catherine Malamoud, Préface de Tzvetan Todorov, Le Seuil, 1980.
- Semujanga, Josias, *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L’Harmattan, 1998.
- Tadjo, Véronique, *L’Ombre d’Imana. Voyages jusqu’au bout du Rwanda*, Paris, Actes Sud, 2000.
- Vernant, Jean-Pierre, « Histoire de la mémoire et mémoire historique », in *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Bernard Grasset & Fasquelle, 1999, p. 23-27.
- Waberi, Abdourahman Ali, *Moisson des crânes. Textes pour le Rwanda*, Paris, Editions du Serpent à plumes, 2000.
- Wiesel, Elie, « Préface » in *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Bernard Grasset & Fasquelle, 1999, p. 10-11.
- Zundel, Maurice (Inédits recueillis et commentés par Donzé, Marc), *L’Humble Présence*, Mercuès, Editions du Jubilé, 2008.