

Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature

Volume 69

Number 1 *Le témoignage d'un génocide ou les chatolements d'un discours indicible*

Article 2

12-1-2007

Présentation

Josias Semujanga

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Semujanga, Josias (2007) "Présentation," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 69 : No. 1 , Article 2.
Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol69/iss1/2>

This Dossier is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

Présentation

Rwanda 1994. Analyse des récits de témoignage de l'*Itsembabwoko*

« L'extermination de l'homme par l'État, n'est-ce pas la question essentielle de notre temps, de notre morale, une question qui a marqué la psychologie de chaque famille? »

– Varlam Chalmov, *De la vérité de l'art* (Jurgenson, 2003 : 7)

Par cet exergue, ce dossier de *Présence Francophone* consacré à l'analyse de récits de témoignage du génocide au Rwanda ou l'*Itsembabwoko*¹ va au-delà de ce cas particulier pour s'interroger sur les mécanismes qui sous-tendent tout discours testimonial des massacres de masse et de génocide. Comment les témoins de la Shoah, du génocide arménien, cambodgien ou de l'*Itsembabwoko* transmettent-ils leurs souffrances endurées? Régine Waintrater (2003) note, avec raison, que la réponse ne saurait être univoque. Car, dit-elle,

¹ On désigne par ce terme de la langue kinyarwanda, la langue nationale du Rwanda, les horreurs vécues au pays en 1994 parce qu'il semble faire consensus au pays alors que les autres termes en français le font moins : génocide rwandais, génocide des Tutsi ou encore génocide contre les Tutsi, etc. Au Rwanda, après le génocide, la nouvelle vie recommence sur les ruines de l'ancienne. Il est urgent de nommer le mal pour l'exorciser. Peut-être. Dans le discours social du Rwanda postgénocide, le mot génocide fait l'objet de négociation pour une dénomination consensuelle. Des nombreux termes, qui se font concurrence, retenons, entre autres, trois qui paraissent contenir sémantiquement tous les autres. Tout d'abord, le terme *itsembabwoko*, qui signifie « l'éradication d'une race, d'une lignée ou d'un groupement humain », s'utilise surtout dans les milieux des rescapés tutsi, et *itsembatsemba*, dont le sens est, au fond, le même que le premier, qui s'utilise dans les milieux hutu pour souligner le fait que de nombreux chefs politiques hutu ont été tués sous le Hutu Power pour leurs idées et non pour leur appartenance ethnique, comme ce fut le cas pour les Tutsi. Les deux termes n'en ont formé à un certain moment qu'un seul dans le discours officiel où *itsembabwoko-n-itsembatsemba* témoigne de la difficulté de nommer ce meurtre, au point d'amalgamer les mots avec l'espoir qu'ils pourraient donner la paix sociale. Sans résultats, puisque, en 2002, le mot est repris dans la nouvelle constitution du pays sous le terme *jenocide*, c'est-à-dire le mot français prononcé selon la logique de l'alphabet phonétique qu'utilise le kinyarwanda. Cette triple dénomination, aussi ambiguë que redondante, reflète le fait que le massacre des innocents tutsi, touchant aussi bien le bébé que le fou, se distingue tout de même de l'assassinat politique des chefs hutu des partis d'opposition. Mais derrière cette dénomination ambiguë se lit, en filigrane, une intentionnalité : utiliser le mot génocide, c'est condamner ses auteurs et leur idéologie de la haine. La dimension éthique du mot est telle que l'utiliser, c'est désigner le coupable et proférer un jugement sur le bourreau. En l'absence de la dimension morale du mot, le génocide devient « massacre » ou tout simplement « autodéfense » ou « légitime défense ».

il faut la chercher à la fois auprès des témoins qui, de plus en plus nombreux, prennent la parole, mais aussi auprès de ceux qui recueillent leur récit, ces témoins des témoins, dont on se demande ce qui les pousse à aller entendre sans relâche des récits qui ne font qu'ajouter au désordre «phénoménal de la pensée et du sentiment» que constitue toute expérience extrême (10).

Comme ils racontent des événements pour lesquels les lecteurs n'ont aucun point de référence dans leur expérience personnelle, les récits de génocide se manifestent sous forme d'un indicible. Celui-ci se déploie comme la mise en route d'un récit d'événements qui dépassent les configurations les plus horribles de l'imagination et qui, pour le témoin, sont révélatrices d'expériences déplaisantes et traumatisantes (Waintraiter, 2003; Caruth, 1996) desquelles se dégage une blessure profonde en attente d'être révélée. À cette posture morale portant sur la nature insoutenable des massacres s'ajoute la position discursive du témoin à partir de laquelle la transmission de l'indicible s'énonce. Une telle situation énonciative permet par ailleurs de distinguer le *témoignage indicible* comme pôle du témoin placé plus volontiers vers la proximité des événements, afin de mieux faire sentir au lecteur que le témoin était visé par les tueurs: il était *victime*. Cela permet également de situer le témoin tiers dont le récit se déploie sous la forme du *témoignage héroïque* montrant qu'on était sur le lieu des événements en tant que *spectateur* ou, éventuellement, acteur. Ce type de récits distingue dans le cas du génocide du Rwanda, par exemple, les récits des rescapés d'autres témoignages des tiers. Ainsi, le récit de Yolande Mukagasana est du premier type en ce qu'il insiste sur la peur que l'écrivaine a vécue dans sa cachette et, plus tard, la découverte macabre de la mort de son mari et de ses enfants, alors que le deuxième type a pour prototype le livre de Roméo Dallaire qui raconte comment ce général onusien a assisté, impuissant, au massacre des civils sans pouvoir leur porter secours alors qu'il en avait la mission. Car, même si Dallaire a été témoin impuissant, son récit se présente en opposition au témoignage indicible et se caractérise par la primauté de la narration sur la vérité des événements: c'est un récit héroïque insistant sur la résistance du général abandonné par l'ONU et qui, avec une poignée de soldats africains, porte secours à quelques civils menacés de génocide. Si le récit héroïque affirme, comme le récit indicible, l'innommable de la catastrophe génocidaire, c'est pour dire qu'il faut malgré tout renouer avec la communauté humaine dont le lien a été rompu pendant la période des massacres. Cependant, une

telle distinction entre témoignage indicible et témoignage héroïque n'est pas toujours aussi étanche, car une analyse des stratégies de l'énonciation permet de montrer que, dans la plupart des récits, raconter, décrire au moyen des formes narratives et discursives existantes, engage malgré lui le rescapé du génocide à distiller des événements une certaine beauté, avec ce paradoxe que ce qui était indicible risque de paraître héroïque. Or, pour communiquer la vérité d'une violence génocidaire à laquelle le public est moins habitué, le témoignage indicible est condamné à ne pas s'engager dans la voie de l'esthétique.

Peut-on encore faire de la poésie après Auschwitz, aurait dit Adorno au sujet de la littérature après les massacres des Juifs d'Europe dans les années 1940? Abdourahman A. Waberi reprend cette question maintes fois posée depuis la Shoah dans *Moisson de crânes* (2000) afin de souligner la limite des mots pour relater les horreurs génocidaires. Toutefois, entre le silence postulé par l'interdit d'Adorno et la nécessité de raconter, de Boubacar Boris Diop (2000) à Yolande Mukagasana (1997, 1999, 2001)² en passant par Gil Courtemanche (2000), du récit de témoignage au roman, les formes d'une littérature en lutte avec l'indicible sont déjà nombreuses 13 ans après le drame. De nombreux récits de témoignage écrits ou filmiques³ sur le drame du Rwanda ont été en effet publiés, comme des romans dont les plus nombreux sont issus du projet « Rwanda. Écrire par devoir de mémoire », projet initié par l'équipe de Festafrika (Festival des arts et médias d'Afrique); d'autres, en quantité minime, sont le résultat d'initiatives individuelles, en Afrique et ailleurs⁴.

² On peut citer d'autres récits de témoignage importants, entre autres les livres d'Esther Mujawayo (2004 et 2006), de Marie-Aimable Umurerwa (2000), de Scholastique Mukasonga (2006), de Jean-Marie V. Rurangwa (2005) ou encore celui de Révérien Rurangwa (2006).

³ Sont sortis jusqu'à maintenant quatre films de fiction: *Shooting Dogs* de Michael Caton-Jones, 2005; *Sometimes in April* de Raoul Peck, 2004; *Hôtel Rwanda* de Terry George, 2004; et *100 days* de Nick Hughes, 2001; ainsi que beaucoup de documentaires, dont *Après, un voyage dans le Rwanda* de Denis Gheerbrandt, 2005; *Rwanda, l'histoire qui mène au génocide* de Robert Genoud, 1999; ou *Une république devenue folle* de Luc De Heusch, 1997; ou encore très récemment *Mères courage* du journaliste canado-rwandais Léo Kalinda, 2006 et *J'ai serré la main du diable* de Roméo Dallaire en 2007. Tous ces films sont la mémoire du génocide; ils en constituent l'archive. À l'instar des ossements des sites du génocide et des récits sur l'événement, ces films sont autant de traces afin que cet événement ne soit jamais oublié.

⁴ De ce projet sont parus quatre romans: *Murambi, le livre des ossements* (Diop, 2000), *L'ainé des orphelins* (Monenembo, 2000), *La phalène des collines* (Lamko, 2002), *Murekatete* (Ilboudo, 2000); un recueil de poèmes: *Nyamirambo* (Djédanoum, 2000); un essai: *Le génocide des Tutsi expliqué à un étranger* (Rurangwa, 2000); enfin, deux ouvrages de genre hybride: *L'ombre d'Imana* (Tadjo, 2000) et *Moisson de crânes* (Waberi, 2000). À côté de ceux de Festafrika, il s'est publié, entre autres, *La honte* de Monique Bernier (1999). Celle-ci a par ailleurs publié également chez

Tous ces récits contribuent à leur manière à façonner la mémoire du génocide et posent la même question de l'inimaginable et de l'indicible de la violence génocidaire. De factures diverses, ces récits de témoignage se recoupent sur un point précis : l'interrogation sur les mécanismes narratifs et discursifs utilisés par les témoins pour saisir les rouages de la machine à tuer d'un État totalitaire sous la figure du Hutu Power rwandais, et sur l'*Itsembabwoko* sous sa forme métaphorique d'un virus rongeur toute l'Afrique, car l'extermination du citoyen innocent par l'État demeure la question essentielle qui est posée depuis la Shoah. Les auteurs débusquent le paradoxe du récit de témoignage indicible qui, tout en demeurant innommable sur les plans philosophique et moral, n'en est pas moins une narration et un discours, formes classiques de la transmission des messages avec leur double posture esthétique et argumentative. Et si, de prime abord, une démarche discursive et narrative pourrait choquer certains lecteurs habitués à voir la démarche historique, l'analyse politique ou la dimension éthique comme les seules postures moralement acceptables face à la cruauté humaine révélée par un génocide, l'étude de la façon dont le témoignage sur l'expérience génocidaire a pu nous être rendu ne masque pas ces exigences. Au contraire, elle porte loin l'interrogation sur le paradoxe du génocide, qui est que si les événements sont certainement connus et expliqués, ils sont difficilement compris.

Aussi, dans ce numéro de *Présence Francophone*, les auteurs tentent-ils d'expliquer, chacun à sa façon, comment ces impératifs, présents à l'esprit des rescapés de l'horreur, ont pu être conciliés avec la nécessité de partager avec les autres ce savoir silencieux. En tentant ce type nouveau d'analyse qui s'efforce d'élucider les mécanismes formels des récits de témoignage, on soutient l'idée que c'est par l'artifice de la narration que le message se transmet plus aisément au lecteur plus que ne le ferait un récit axé sur la transmission brute des événements. Ce dossier propose l'analyse des récits de témoignage de l'*Itsembabwoko* à partir des positions méthodologiques variées mais interrogeant toutes le statut du témoignage comme discours, la spécificité du témoignage du génocide ainsi que la place du témoignage dans la transmission de la mémoire. En tant que discours, le témoignage peut s'analyser à partir de deux axes corrélés : les conditions de production (le « je » témoin) et les conséquences sociales (le lecteur/destinataire).

le même éditeur, en 2001, des récits de témoignage recueillis auprès de ses amis rescapés, sous le titre évocateur *Le silence des collines*. On peut signaler aussi le texte mi-fiction mi-témoignage d'Aimable Twagilimana, *Manifold Annihilation* (1996) et, plus récemment, celui de Benjamin Sehene, *Le feu sous la soutane* (2006).

Dans un premier temps, on précise les circonstances de sa production, les critères de sa véracité et les garanties données par son contenu descriptif sur l'événement. Et, dans un second mouvement, on analyse les effets de réception chez des destinataires, les actions qui traduisent sa portée dans l'espace public, sa visée politique et culturelle, sa capacité à infléchir le cours des événements. Dans ses modalités habituelles, l'analyse du témoignage peut donc se mener facilement grâce à l'analyse du discours dans le sens de la pragmatique de la parole (Austin, 1970). La parole du témoin pose, en effet, la question du rapport du langage à la vérité. Elle vise formellement à établir le « vrai » ou du moins le « faire croire au vrai ». Car dans son usage courant, le terme désigne une déclaration par laquelle une personne assure qu'une chose est certaine, vraie, du moment qu'elle l'a vue, entendue, perçue, sentie et que ce fait sert à l'établissement de la vérité.

Cela suppose par ailleurs qu'un récit de témoin, comme tout acte de discours, doit respecter certaines règles de véridiction sans lesquelles sa valeur de vérité serait mise en doute. Or, un témoignage peut être favorable ou non favorable comme dans l'expression « témoigner en sa faveur ». Il peut même être partial ou impartial voire défaillant. Par ce champ lexico-sémantique large qu'il convoque, le terme procède des mécanismes du discours et fait partie des stratégies de l'argumentation. Car, « d'un point de vue plus rigoureusement linguistique, seuls les faits et les objets du monde sont vrais : tenter de les "dire" dans leur réalité, revient à en "parler" seulement, c'est-à-dire à tenter [...] de se les approprier et par voie de conséquence de les interpréter » (Gaudard et Suarez, 2003 : 8). Cela veut dire aussi que la parole du témoin ne sert pas seulement à attester les événements du monde vécus, vus ou perçus, elle permet d'agir également sur eux et surtout d'agir sur l'interlocuteur; d'où le processus d'argumentation qui sous-tend le témoignage comme n'importe quel acte de discours.

Sur un autre plan, l'analyse d'un récit de témoignage devient un défi lorsqu'il s'agit d'un génocide du fait de la forme collective que cet événement revêt et qui le constitue comme phénomène social contemporain du témoin. En témoigner demeure une aporie puisque le témoignage repose sur l'individualisation du « je » de la parole. Or, celle-ci ne peut dire que les événements très limités à l'espace confiné où le sujet témoin se trouvait pendant les massacres. Comment, dès lors, éviter que le témoignage d'un génocide situé

dans son contexte d'énonciation discursif ne finisse par être perçu comme un point de vue parmi tant d'autres sur l'événement?

Par ailleurs, jusqu'où le témoignage peut-il rendre compte de la vérité d'un événement qui, sur le plan de la conscience, garde son caractère indicible puisqu'il relève d'une expérience limite? Celle-ci postule un moment de silence décrit par Maurice Blanchot et bien d'autres comme un temps d'inhibition puisque les vrais témoins sont ceux qui sont morts et dont la mémoire a été détruite définitivement:

Le danger des mots dans leur insignifiance théorique, c'est peut-être de prétendre évoquer l'anéantissement où tout sombre toujours, sans entendre le *taisez-vous* adressé à ceux qui n'ont connu que de loin ou partiellement l'interruption de l'Histoire. Pendant veiller sur l'absence démesurée, il le faut, il le faut sans cesse. (1980: 134)

Michael Rinn nuance le propos en soutenant que l'indicible se conçoit du point de vue de la langue comme une impossibilité de traduire de façon véridique une chose ou un événement en mots d'une langue naturelle par divergence entre une expérience personnelle « limite » et son « expression verbale » (1998: 7). Il ajoute même que si l'on adopte le principe de l'« effabilité » selon lequel tout événement trouve des mots adéquats pour le dire, la situation n'est pas pour autant plus claire. Il existe toujours un écart entre les données de la nature et les mots de la langue pour en rendre compte et les transmettre. L'indicible se manifeste alors comme une forme particulière d'énonciation procédant d'une rhétorique langagière plutôt que d'un contenu quelconque. Il est moins la portée et l'amplitude de l'horreur que l'impossibilité à traduire en mots les sentiments des morts emportés par ce tourbillon impensable. Certes l'indicible du génocide semble désigner davantage une limite à ne pas franchir, pour des raisons morales ou éthiques ou de vraisemblance dans le cas de la représentation artistique du sujet, qu'un refus de parler de l'événement, si horrible soit-il⁵. Mais il suscite également une difficulté inhérente à la nature même de la langue dont l'une des fonctions essentielles relève de la socialisation des individus. Comment, en effet, les mots de la langue peuvent-ils parler adéquatement de l'événement qui détruit tous les liens, toutes les valeurs et tous les fondements du social? À moins que la langue ne reflète par là l'utopie humaine de détourner de ses institutions

⁵ Voir aussi une brève synthèse sur cette notion de l'indicible et sa portée dans la critique de la fiction du génocide dans mon article déjà paru (2003: 101-115), et plus particulièrement les pages 101-104.

sociales ce qui s'écarte de la norme? Même si le témoignage des disparus ne sera jamais restitué, les rescapés savent par exemple qu'ils ne parviendront jamais à rendre compte des sentiments des mourants en train de regarder la machette levée du bourreau. Ils essaient cependant de témoigner pour les trépassés comme si le témoignage sur ces vies disparues rendait crédible le leur sur leur survie.

C'est autour de ce débat que s'inscrivent les contributions théoriques et critiques des récits de témoignage de l'*Itsembabwoko*. Les auteurs du dossier cherchent, chacun à sa manière, à tirer du témoignage de la pesanteur du jeu de document fonctionnant sur l'axe du vrai/faux pour le relier au domaine du discours, faisant ainsi du discours analytique un exercice d'élucidation du fonctionnement des récits. Tel est le projet de l'analyse du discours qui se démarque des approches historiques ou sociologiques sur le témoignage pour au moins une raison principale : l'analyse du discours entend enraciner ses principes dans une théorie du *langage*. Les articles se regroupent selon trois aspects, qui certainement ne sont pas réciproquement exclusifs.

Tout d'abord, Isabelle Favre, Catalina Sagarra et Sélom Gbanou notent, à un degré près, l'intérêt de comprendre les mécanismes discursifs du témoignage d'un génocide sous l'angle de la mise en pratique de la langue – l'énonciation – pour penser les rapports entre le témoin et le lecteur. Isabelle Favre porte une réflexion sur la notion de témoignage au sein de la critique littéraire avant d'analyser les diverses manifestations de notion de *sacramentum* à la suite des travaux de Jacques Derrida à partir du livre de Maggy Corrêa. En soutenant l'idée que le sujet agit selon un impératif éthique existant entre des individus composant la communauté humaine, sa réflexion s'ouvre au contexte culturel où a lieu l'*Itsembabwoko*. Car le *sacramentum* évoque le terme *ubuntu* – manifestation de l'humanité en soi – que l'on trouve dans toutes les langues bantoues, dont le kinyarwanda, et qui signifie l'attention d'un sujet envers l'humanité de l'*autre homme*, selon l'heureuse expression d'Emmanuel Levinas (1972), l'*Itsembabwoko* devenant ainsi l'*Itsembabuntu* ou l'entreprise de destruction de l'humanité. Une telle oscillation entre Arendt et Derrida dans l'étude de Favre fait écho à la réflexion de Catalina Sagarra sur la notion de la culpabilité et de la responsabilité à partir de la triple posture de la phénoménologie, de la sémiotique et de la sémantique interprétative. Sur la même lancée, Sélom Gbanou

réfléchit à partir des travaux de Gisèle Mathieu-Castellani sur la notion du tribunal imaginaire pour penser le témoignage comme une parole médiane qui, dans la juridiction, est opératoire pour départir le droit et ouvrir le procès à diverses contingences. Il est donc possible de penser que le témoin rescapé ou le bourreau témoigne d'abord pour lui-même comme pour se soumettre à l'impartialité d'un tribunal imaginaire dans le but de porter l'événement à la mémoire de l'humanité. Il est rappelé, à travers la position méthodologique de chacun, que le témoignage est une adresse à la communauté humaine pour un sujet qui, à un moment de sa vie – l'intermède génocidaire –, a été abandonné et qui, maintenant, témoigne « pour renouer les fils d'une vie interrompue par cette expérience qui la bouleverse radicalement » (Waintrater, 2003 : 14).

Le deuxième volet du dossier est constitué par diverses analyses qui soutiennent que le témoignage a une visée didactique qui réintroduit les disparus dans la mémoire des vivants dans un geste symbolique de reconstruction de la communauté humaine susceptible de fermer le vide laissé dans la famille. À partir de la pensée de Walter Benjamin sur la notion de la rédemption, Philippe Basabose analyse trois récits de témoignage pour démontrer comment la parole des rescapés vise la réhabilitation de la mémoire des parents et amis tués durant le génocide. Telle est également la réflexion de Théopiste Kabanda montrant comment Yolande Mukagasana contourne l'indicible en parlant de la vie de sa famille avant le génocide et partage ses angoisses avec le lecteur en vue d'une mémoire à transmettre afin que la perte de confiance en l'autre pendant le génocide s'atténue et que soit possible la reconstruction du pacte social. Eugène Nshimiyimana relance le débat sur cet indicible en envisageant le génocide comme une *scénographie* où le témoignage de l'événement précipite l'histoire dans le registre de l'expérience personnelle. Cette façon de penser autrement le « je » du témoin en l'inscrivant dans le « nous » de la collectivité suggère l'idée que le génocide exige une forme nouvelle d'expression sociale après le bouleversement des rapports entre l'individu et la société à la suite des massacres. Cela exige une écriture fragmentée dans laquelle le mot et l'image alternent pour témoigner du génocide à partir du récit et du corps de Révérien Rurangwa, l'auteur du livre dont le titre est très révélateur : *Le génocidé* (2006). Ces trois analyses posent la question du récit comme l'expérience d'une altérité sociale, culturelle et anthropologique, quête rétrospective de vérité et authenticité de tout récit. Au-delà de la dimension

testimoniale, le discours se déploie comme une parole erratique. En cela, l'écriture du génocide procède de l'errance, prise dans le sens philosophique du terme, de l'état de pérégrination spirituelle recherchant à connaître objectivement la vérité sous la forme d'un concept, au lieu de la réaliser en soi comme une forme de présence au monde.

Le troisième volet interroge la portée du témoignage du génocide par la fiction romanesque. À partir du livre de Véronique Tadjo, Josias Semujanga soutient l'idée qu'au-delà d'une réflexion politique, la fiction du génocide révèle une tentative par la littérature d'appréhender le génocide dans sa radicalité plus que ne le ferait la philosophie, la théologie, l'histoire ou la sociologie. Car, contrairement à ces disciplines dont l'objectif est de donner une unité au concept de génocide, l'expliquer et le définir – ce qui constitue une gageure –, la fiction littéraire cherche moins à rendre compte de l'événement du génocide qu'à exprimer la relation d'ambivalence faite de fascination et de répulsion du lecteur devant un texte d'horreur. À l'instar de Jorge Semprun soutenant que pour témoigner des horreurs des camps de concentration, il faut penser « à une fiction qui serait aussi éclairante que la vérité » (1980 : 175), Tadjo utilise ce détour par la littérature pour traduire différemment l'événement.

En visant la transmission d'une mémoire de *l'Itsembabwoko* qui se figerait dans l'événement, ces analyses font ainsi écho à Tzvetan Todorov pour qui « [l]a mémoire ne cherche pas à sauver le passé que pour servir au présent et à l'avenir. Faisons en sorte que la mémoire collective serve à la libération et non à l'asservissement » (1998 : 7). Par ailleurs, ces auteurs ont démontré, chacun selon sa posture méthodologique, que la parole du génocidaire touche à un phénomène d'ordre juridique ou philosophique : celui de l'intentionnalité collective du crime de génocide. Ils ont révélé l'idée que la notion d'intention, qui est réservée jusqu'à maintenant à l'individu suivant la longue tradition philosophique (Weber, 1978), serait à revoir. Si le génocidaire n'accepte qu'une responsabilité collective, son acte fait penser à la possibilité d'une intention collective de commettre un génocide, sans laquelle le crime ne serait pas génocide. Cela pose également la question du statut de sujet autonome à la base duquel se conçoit la notion d'intentionnalité de nos actes (Wurtz, 2006).

Par ailleurs, si les auteurs du dossier notent enfin que le génocide s'énonce comme une *techné*, c'est-à-dire une façon de dire et de condamner le massacre de masse parce qu'il détruit le projet humaniste, ils posent ainsi la question de la responsabilité du critique envers le génocide. En dévoilant comment le récit de témoignage est un appel au secours voulant la réintégration du rescapé dans la communauté humaine puisque sa parole s'avère comme une quête de lien avec la société, le texte du critique se délie comme une réponse à cet appel au secours au nom de l'humanité fraternelle, universelle et responsable. La parole du critique des récits de témoignage du génocide participe ainsi de l'éthique de la responsabilité. Elle relaie le récit du témoin des massacres et des génocides : construire la mémoire du génocide, c'est non seulement dénoncer le totalitarisme d'un État qui s'arroge le droit de faire mourir ou de laisser vivre selon son seul bon vouloir, mais aussi refuser l'ordre totalitaire comme l'ordre normal dans la cité humaine. En cela, le critique des récits de génocide s'interroge sur la portée éthique de sa position en tant qu'analyste. Une telle question ramène le débat sur un autre terrain : celui des limites mêmes de l'interprétation. Comment nos catégories d'analyse dont l'une des fonctions essentielles relève de l'idéologie positiviste et humaniste des chercheurs selon laquelle les événements sociaux ont un sens pourraient-elles parler pertinemment de ce qui détruit jusqu'à l'extrême tous les liens, toutes les valeurs et tous les fondements du social? Voilà autant de points abordés dans ce dossier suivant la posture éthique et méthodologique de chacun des auteurs.

Josias Semujanga

Université de Montréal
Responsable du dossier

Références

AUSTIN, John (1970). *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.

BERNIER, Monique (2001). *Le silence des collines*, Bruxelles, Éd. Les éperonniers.

-- (1999). *La honte*, Bruxelles, Éd. Les éperonniers.

BLANCHOT, Maurice (1980). *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard.

CARUTH, Cathy (1996). *Unclaimed Experience*, Baltimore, John Hopkins University Press.

- COQUIO, Catherine (2002). *Parler des camps, penser les génocides*, Paris, Albin Michel.
- COURTEMANCHE, Gil (2000). *Un dimanche à la piscine à Kigali*, Montréal, Boréal.
- DIOP, Boubacar Boris (2000). *Murambi. Le livre des ossements*, Paris, Albin Michel.
- DJÉDANOUM, Nocky (2000). *Nyamirambo*, Bamako/Lille, Le figuier/Fest' Africa.
- GAUDARD, François-Charles et Modesta SUAREZ (dir.) (2003). *Formes discursives du témoignage*, Toulouse, Éditions universitaires du Sud.
- HALEN, Pierre (2002). « Écrivains et artistes face au génocide rwandais de 1994. Quelques enjeux », *Études littéraires africaines*, Paris, n° 14 : 20-32.
- HUNGERFORD, Amy (2003). *The Holocaust of Texts. Genocide, Literature, and Personification*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- ILBOUDO, Monique (2000). *Murekatete*, Bamako/Lille, Le figuier/Fest' Africa.
- JURGENSON, Lula (2003). *L'expérience concentrationnaire est-elle un indicible?*, Paris, Éditions du Rocher.
- LAMKO, Koulsy (2002). *La phalène des collines*, Paris, Le serpent à plumes.
- LANGER, Lawrence (1975). *The Holocaust and Literary Imagination*, New Haven/London, Yale University Press.
- LÉVINAS, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Morgana.
- MONENEMBO, Tierno (2000). *L'ainé des orphelins*, Paris, Seuil.
- MUJAWAYO, Esther (2006). *La fleur de Stéphanie*, Paris, Flammarion.
- (2004). *Survivantes*, Paris, L'Aube.
- MUKAGASANA, Yolande (2001). *Les blessures du silence*, Arles, Actes Sud.
- (1999). *N'aie pas peur de savoir*, Paris, Robert Laffont.
- (1997). *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot.
- MUKASONGA, Scholastique (2006). *Inyenzi ou les cafards*, Paris, Gallimard.
- RINN, Michael (1998). *Les récits du génocide. Sémiotique de l'indicible*, Lausanne/Paris, Delachaux & Niestlé.
- RURANGWA, Jean-Marie V. (2005). *Un Rwandais sur les routes de l'exil*, Paris, L'Harmattan.
- (2000). *Le génocide des Tutsi expliqué à un étranger*, Bamako/Lille, Le figuier/Fest' Africa.
- RURANGWA, Révérien (2006). *Le génocidé*, Paris, Les Presses de la Renaissance.
- RUSZNIEWSKI-DAHAN, Myriam (1999). *Romanciers de la Shoah. Si l'écho de leur voix faiblit*, Paris, L'Harmattan.
- SEHENE, Benjamin (2006). *Le feu sous la soutane*, Paris, Le serpent à plumes.

SEMPRUN, Jorge (1980). *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard.

SEMUJANGA, Josias (2003). « Les méandres du récit du génocide dans *L'aîné des orphelins* », *Études littéraires*, Québec, vol. 35, n° 1 : 101-115.

-- (1998). *Les récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologie et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan.

TADJO, Véronique (2000). *L'ombre d'Imana, Voyages jusqu'au bout du Rwanda*, Arles, Actes Sud.

TODOROV, Tzvetan (1998). *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa.

TWAGILIMANA, Aimable (1996). *Manifold Annihilation*, New York/Orlando, Rivercross Publishing.

UMURERWA, Marie-Aimable (2000). *Comme la langue entre les dents*, Paris, L'Harmattan.

WABERI, Abdourahman A. (2000). *Moisson de crânes. Textes pour le Rwanda*, Paris, Le serpent à plumes.

WAINTRATER, Régine (2003). *Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre*, Paris, Payot.

WARDI, Charlotte (1986). *Le génocide dans la fiction romanesque*, Paris, PUF.

WEBER, Max (1978). *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press.

WURTZ, Karine (2006). « La responsabilité du génocidaire : entre responsabilité individuelle et responsabilité collective », *Criminologie*, vol. 39, n° 2 : 59-76.