

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 8

12-1-2007

Le témoignage dans l'oeuvre de Yolande Mukagasana

Théopiste Kabanda
Université de Montréal

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

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

Recommended Citation

Kabanda, Théopiste (2007) "Le témoignage dans l'oeuvre de Yolande Mukagasana," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 69 : No. 1 , Article 8.

Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol69/iss1/8>

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.

Théopiste KABANDA
Université de Montréal

Le témoignage dans l'œuvre de Yolande Mukagasana

Résumé : Cet article étudie le statut du témoignage dans *La mort ne veut pas de moi* et *N'aie pas peur de savoir* de Yolande Mukagasana, en dégagant les stratégies narratives permettant de contourner l'indicible. Il démontre la dimension indissociable du témoignage, de la mémoire et de l'histoire du génocide au Rwanda en tant qu'événement qui a marqué l'humanité au XX^e siècle. Ce lien est étudié à travers les conditions et les postures d'énonciation, les marques textuelles d'identification des destinataires et les rôles du témoignage.

Écriture, génocide, histoire, indicible, justice, mémoire, Mukagasana, narration, témoignage

Introduction : le génocide au Rwanda et le témoignage

Le génocide de 1994 a vu proliférer un grand nombre de livres sur ce pays jadis peu connu, surtout des récits de témoignage. Le contenu de ces témoignages va de la planification jusqu'aux conséquences actuelles du génocide. Parmi les conséquences, il y a la mort de plus d'un million de personnes dont les restes ne cessent d'être enterrés en vue de restituer la dignité humaine à ceux qui ont été sauvagement tués et laissés sur les collines ou dans des fosses communes. Nombreux sont aussi les orphelins qui se retrouvent chefs de ménages et les veuves sans logis dont la seule propriété reste le témoignage. De ces écrivains par obligation figure Yolande Mukagasana, infirmière de carrière que le génocide laissa sans mari ni enfants. Elle choisit de témoigner pour réapprendre à vivre et surtout pour perpétuer la mémoire des siens emportés par le génocide dans *La mort ne veut pas de moi* (1997) et *N'aie pas peur de savoir* (1999), deux œuvres qui constituent le corpus de cette analyse¹. D'autres écrivains venant de tous les coins du continent africain ont également prêté main-forte aux rescapés du génocide des Tutsi en vue de la préservation de la mémoire de cet événement

¹ Dorénavant, toutes les références à ces œuvres ne comprendront que les mots clés *Mort* et *Peur* et leurs numéros de pages correspondants.

dans une dizaine d'œuvres de fiction issues du controversé projet « Rwanda, écrire par devoir de mémoire », initié par Fest' Africa (le débat concerne la capacité des œuvres de fiction à prendre en charge un événement comme le génocide).

Les livres et les films inspirés du génocide au Rwanda ne cessent de paraître dans tous les coins du globe. L'on citera notamment *J'ai serré la main du diable* du général Roméo Dallaire, parmi tant d'autres.

En plus de véhiculer le témoignage concernant l'auteure et sa famille, *Mort* et *Peur* sont deux récits qui constituent la mémoire du génocide et reviennent constamment sur l'histoire du Rwanda. Cependant, la narration est de temps en temps entrecoupée par des scènes pathétiques où la parole de la narratrice devient une parole empêchée, ce qui nous pousse à parler de l'indicible du génocide. Cet obstacle est contourné grâce à des stratégies narratives et à la mission que se donne le témoin de parler au nom de ceux qui ne le peuvent plus.

Les formes du témoignage: *La mort ne veut pas de moi*

L'élément nouveau introduit dans le deuxième récit de Mukagasana, *Peur*, est l'évocation du rôle de la communauté internationale dans le génocide de 1994. Pour le reste, tous les éléments du premier témoignage se trouvent dans *Mort*. Ce constat nous permet de limiter l'étude des formes du témoignage à cette œuvre qui a déjà fait l'objet d'une représentation théâtrale.

Mort commence par un proverbe de la croyance populaire au Rwanda: « Même s'il passe ses journées ailleurs, Dieu revient chaque nuit au Rwanda » (15). Loin d'être un artifice esthétique ou une quelconque introduction pour en arriver à raconter le génocide, un tel préambule est hautement significatif. Tout d'abord, il rappelle que le génocide a débuté dans la nuit du 6 avril 1994, au moment où Dieu devait être rentré au pays des mille collines. Il dévoile le caractère absurde du génocide qui éclate dans un pays où, selon les statistiques, la population était à plus de 90 % chrétienne depuis l'évangélisation massive du début du XX^e siècle par les missionnaires européens. De plus, l'auteure rappelle que c'est exactement la nuit

que les Rwandais célébraient jadis Dieu et qu'il est inconcevable que la tragédie rwandaise coïncide avec ce moment.

Les interrogations de Mukagasana remettent à la fois en question la croyance populaire et la conviction religieuse, car elle se demande si Dieu était au Rwanda au commencement du génocide :

Imana [vocabulaire rwandais qui désigne Dieu] vient-il encore dormir tous les soirs dans mon pays ? Et était-il chez nous le soir du 6 avril 1994 ? Ne nous a-t-il pas abandonnés dans la gueule du diable ? Peut-être, ce jour-là, n'a-t-il pas eu le temps de revenir au Rwanda, tant la nuit est tombée vite (*ibid.*).

Les explications de cette nature émaillent le récit de témoignage, notamment l'évocation, dans une légende, du volcan Kalisimbi qui veille sur le Rwanda par le fait de ne jamais dormir. Mais l'auteure rappelle vite que, de temps en temps, ce volcan trahit le Rwanda : « Le Kalisimbi a cessé de travailler depuis des millénaires. De temps en temps, il se recouvre au sommet d'une petite neige blanche » (*ibid.* : 22). Ce volcan est donc symboliquement associé à la force divine. Le fait de se couvrir de neige démontre une mutation qui semble justifier pourquoi tout se passe à l'envers. Les légendes introduites dans le récit de témoignage ont une valeur suggestive, car dans le récit même la croyance populaire rwandaise bascule. Cette rupture se matérialise par l'entrée brutale de Makuza au dispensaire de Mukagasana, rapportant être victime d'un coup de machette à la jambe infligé par le bourreau pour la simple raison qu'il est Tutsi. C'est d'ailleurs ce dernier qui lui apprend que le génocide des Tutsi a commencé et qu'elle-même ne sera pas épargnée : « Ils nous tueront tous, jusqu'au dernier. Et toi aussi, Muganga » (*ibid.* : 16).

La conversation de Mukagasana et Makuza renferme déjà tout le programme narratif du génocide. En effet, si Makuza est blessé à cause de son appartenance ethnique, Mukagasana comprend bien que sa survie sera miraculeuse dans la mesure où elle est Tutsi. Elle inventorie les raisons qui pourraient l'amener à la mort : « Je suis une Tutsi. C'est là mon plus grand tort. Je suis aisée. C'est mon second tort. Je suis fière, c'est mon troisième » (*ibid.* : 17). De tels énoncés constituent des procédés argumentatifs pour démontrer en quoi le génocide de 1994 n'est pas un simple massacre comme tentaient de l'affirmer les médias de l'époque. Il s'agit des énoncés d'*état* qui réaffirment l'intention d'extermination de tout individu appartenant à l'ethnie tutsi. C'est la définition même du génocide qui se veut

un plan d'extermination en tout ou en partie d'un groupe à cause de la simple raison d'appartenance ou de non-appartenance à une catégorie ayant des caractéristiques propres. C'est également ce que soulignent les différentes études sur le génocide.

Mukagasana rappelle aussi que le génocide est un crime d'État: « Ce qui est grave, c'est que ce régime a préparé et planifié l'extermination d'une partie du peuple rwandais: la minorité tutsi » (*ibid.*: 15). En tant que crime contre l'humanité, le génocide dépasse de loin la logique humaine. Même la victime en vient à ne pas imaginer que le génocide soit possible dans un monde dominé par le rationalisme. Ainsi, Mukagasana montre bien que toutes les raisons sont bonnes pour imaginer l'impossibilité du génocide à la fin du XX^e siècle. De toutes les façons, les conventions internationales avaient été signées après Auschwitz: « Même les Tutsi ne veulent pas y croire. Moi-même, je ne veux pas y croire. Et lorsque cela devient patent, je me console en me disant que les Casques bleus empêcheront le massacre » (*ibid.*). L'utilisation du terme « massacre » vise à éviter le terme génocide, car arrêter le massacre est encore possible. Cependant, l'énoncé qui évoque le massacre soulève déjà un problème sérieux des limites du langage à dire l'expérience limite du génocide. C'est à partir de cette difficulté que bon nombre d'études, notamment celles de Michael Rinn (1998) et Charlotte Wardi (1986), ont tenté de démontrer l'impossibilité de dire le génocide, le premier affirmant que « [l']indicible du génocide reposerait [...] sur la part invouable de l'homme » (Rinn, 1998: 11).

En effet, le dilemme réside au niveau de l'incapacité du langage humain à dire le génocide en tant que violence extrême malgré l'urgence et la nécessité de témoigner d'un crime sans nom afin que le « plus jamais ça » trouve pleinement son sens. Tout d'abord, les implications éthiques et morales mettent à l'épreuve l'humanité qui doit faire face à la barbarie humaine.

Néanmoins, si le caractère indicible du génocide est un fait avéré, il existe des stratégies narratives permettant de contourner cet obstacle. L'analyse des récits de Yolande Mukagasana permet de dégager les formes argumentatives utilisées pour écrire l'indicible. Ainsi, au-delà de l'intention de témoigner, le récit du génocide participe de la construction de la mémoire de l'événement et, à

travers lui, d'autres sujets comme l'histoire et la justice peuvent être abordés.

S'il est déjà difficile de trouver les mots pour décrire les atrocités du génocide, le survivant se retrouve devant une double épreuve. En effet, à côté de l'événement traumatisant à raconter se trouve l'expérience de la douleur personnelle à communiquer. À ce sujet, Mukagasana avoue elle-même l'incapacité à exprimer la souffrance qu'elle a vécue pendant le génocide des Tutsi : « Je sais que je n'arriverai jamais à exprimer ce que je vis sous mon évier. Je sais que les souffrances sont inexprimables lorsque leurs causes sont irréversibles » (*Mort*: 138).

Néanmoins, le témoin tente désespérément d'expliquer son expérience au monde où la narration du récit de soi se double d'un discours sur l'histoire du Rwanda. Sa parole est la seule digne d'être considérée comme un véritable témoignage et toute autre tentative de représentation de l'expérience limite par quelqu'un qui ne l'a pas vécue serait vouée à l'échec. Le témoin se pose en tant que sujet qui, selon le schéma de la communication, doit s'adresser à un destinataire en vue de lui arracher une réaction. À ce niveau, le témoignage diffère d'autres récits qui n'ont nullement l'intention de convaincre le destinataire. En outre, le témoignage apparaît comme un récit dont le destinataire est choisi d'avance :

Que ceux qui n'auront pas la force de lire cela, que j'écrirai peut-être un jour, [...] se dénoncent comme complices du génocide rwandais. Moi, Yolande Mukagasana, je déclare à la face de l'humanité que quiconque ne veut pas prendre connaissance du calvaire du peuple rwandais est complice des bourreaux. Le monde ne renoncera à être violent que lorsqu'il acceptera d'étudier son besoin de violence. (*ibid.* : 107. En 1999, dans une mise en scène théâtrale de Groupov, Yolande Mukagasana fait la même déclaration citée par Denise Schröpfer, 2005 : 339)

La déclaration de l'auteure témoin trouve sa force dans l'interpellation de toute l'humanité. C'est un défi lancé à « tout » lecteur qui, en aucun cas, ne peut prétendre ignorer le génocide rwandais qui a été largement médiatisé sans qu'il soit pour autant intervenu pour l'arrêter. À ce niveau, le témoignage de Mukagasana se déroule dans un cadre bien précis, selon certaines conditions qui en règlent la lisibilité.

Les conditions testimoniales

La précédente déclaration de Yolande Mukagasana rappelle que le témoignage doit remplir certaines conditions pour attester son authenticité et range le récit dans la catégorie du témoignage oculaire défini comme « un récit autobiographiquement certifié d'un événement passé, que ce récit soit effectué dans des circonstances formelles ou informelles » (Dulong, 1998 : 43). Sur ces bases, le témoin se déclare garant de la véracité de son récit dont le contenu relève du vu ou du vécu. C'est ce qui fait la spécificité du témoignage qui doit être autoréférentiel. Le témoin s'autodésigne à travers son récit. Il donne sa parole d'honneur tout en la plaçant dans le rapport paradigmatique de vérité. Cette réalité impose l'utilisation de la première personne du singulier. Ainsi, le caractère autoréférentiel du « j'y étais » est un élément capital qui sera considéré comme un engagement à porter témoignage. L'avertissement de la narratrice de *Mort* signe justement ce pacte avec le lecteur :

Je suis une femme rwandaise. Je n'ai pas appris à déposer mes idées dans des livres. Je ne vis pas dans l'écrit. Je vis dans la parole. Mais j'ai rencontré un écrivain. Lui, racontera mon histoire. Mon histoire ? Celle d'une femme tutsi qui a traversé le génocide rwandais de 1994. Depuis cette date, je n'ai plus qu'un ami, c'est mon témoignage. Mais peut-être qu'un jour je serai à nouveau capable d'avoir des amis. (13)

L'avertissement de Mukagasana porte la charge significative d'engagement à témoigner. En effet, nombreux sont les énoncés de la narratrice de *Mort* qui rappellent que le document en question vise avant tout à porter témoignage : « Je ne veux ni terrifier ni apitoyer. Je veux témoigner », affirme-t-elle (*ibid.* : 107).

Une telle posture d'énonciation permet de situer le témoin au sein de son récit qui devient automatiquement une donnée factuelle au profit du témoignage. Cette condition est donc primordiale dans la mesure où le témoin fait sa propre attestation, ce qui équivaut à prêter serment en vue de dire la vérité sur soi, comme l'exige le protocole testimonial :

D'emblée, on y distingue une règle fondamentale : le témoin doit déclarer ce qu'il a perçu physiquement, en spécifiant le ou les sens par lesquels s'est effectuée la perception : j'ai vu, j'ai entendu, j'ai touché [...]. Il devra rendre raison de son dire d'après le sens [l'organe sensoriel] par lequel il a perçu ce dont il témoigne. (Pot, 1999 : 136)

Sans être destiné à faire l'objet d'une déposition devant le juge, le témoignage de Mukagasana respecte néanmoins cette exigence et la présence même du témoin au sein de son récit devient une sorte d'actualisation de l'événement. Ainsi, les scènes qui interpellent les organes sensoriels abondent dans le récit. Les propos échangés entre la narratrice et son ancien jardinier le prouvent: « "Va-t'en, serpent. Va-t'en". C'est mon ancien jardinier qui apparaît en courant et s'époumone du bout du jardin. [...]. Je le regarde, ahurie. Je ne comprends plus rien » (*Mort*: 97). La scène du signalement conventionnel entre Mukagasana et Emmanuelle qui la cachait est également un exemple de cette modalité narrative: « Je demande à Emmanuelle un peu d'eau. Mais brusquement elle frappe trois coups métalliques sur son brasero. C'est un signal pour m'avertir que quelqu'un approche. J'écoute attentivement » (*ibid.*: 102). En effet, la parole vivante s'accompagne d'une gamme d'éléments qui visent à informer le lecteur de l'expérience traumatique vécue par le témoin.

Le témoignage de Mukagasana offre la possibilité et les modalités particulières de représentation d'un événement comme le génocide. Vu le caractère atroce de l'événement à représenter, les études ont démontré que les ouvrages littéraires (de fiction) arrivent difficilement à réussir cette tâche: « La représentation de l'extermination dans les ouvrages littéraires se révèle épineuse car la représentation de faits qui engagent une collectivité et hantent encore sa mémoire suscite toujours des réactions plus ou moins violentes » (Wardi, 1986: 7). Pour éviter ce débat, la valeur factuelle du récit de Mukagasana s'accroît avec la mention « document » sur la couverture du premier témoignage de l'auteure. En effet, qui dit « document » suppose le refus de cataloguer l'oeuvre de témoignage dans les rayons de la fiction, même si l'oeuvre emprunte les procédés de la fiction pour raconter le réel.

Mukagasana part du motif narratif de la farine pour montrer que la mort des siens et sa survie avaient été prédites et qu'elle devait rester pour témoigner. En effet, chaque fois qu'elle évoque le malheur qui s'abat sur sa famille, la narratrice rappelle la farine qui s'envole de la main de son frère Népo:

Tu vois cette farine, Yolande ? C'est un petit monticule de farine blanche dans le creux de ma main. [...]
Cette farine, ce sont les tiens. C'est Joseph, c'est Christian, c'est

Sandrine, c'est Nadine. C'est moi aussi, nos sœurs, tous nos cousins.

Tout à coup, Nepo souffle avec violence sur ma paume. La farine s'envole. Il ne reste dans ma paume qu'une fine pellicule d'un blanc douteux, plus accentué dans les lignes de ma main.

– Où est la farine, maintenant ?

– Envoyée, quelle question !

– Les tiens aussi, c'est comme ça qu'ils vont disparaître. Envolés. Tu les perdras tous. Tu resteras seule. Parce que la mort ne veut pas de toi. [...] Mais tu nous vengeras. (*Mort*: 26-27)

La narration adopte un ton pathétique chaque fois que la narratrice évoque la mort d'un des siens. Le rappel de l'épisode de la farine suit immédiatement en tant que procédé auxiliaire à la mémoire du génocide. Ce souvenir devient comme un trait d'union qui permet au récit de se tenir, malgré la mosaïque d'anecdotes qui composent le témoignage. Le récit de l'épisode de la farine devient ainsi un pacte référentiel scellé entre la narratrice et le lecteur. C'est également un des éléments importants de l'authenticité du récit de témoignage, car :

La représentation du génocide dans une fiction romanesque doit répondre au critère de l'authenticité qui se mesure au pouvoir de la création imaginaire à ressusciter les événements passés et à les communiquer sans les dénaturer. Authentique, elle permettra à l'imagination et à la sensibilité du lecteur d'appréhender la tragédie vécue et d'en saisir le sens. (Wardi, 1986 : 136)

Dans le premier témoignage de Mukagasana, les épisodes argumentatifs visent à démontrer l'existence du génocide, tandis que dans le second, ils sont investis dans le combat contre ceux qui cherchent à étouffer le témoignage. Par conséquent, la narratrice donne les traits caractéristiques du bourreau, à travers la métaphore diffusée par la Radio Télévision Libre des Mille Collines : « Que les fils de Sebahinzi soient attentifs » (*Mort*: 52). Elle explique que le bourreau profite de l'abondance de métaphores dans la langue rwandaise pour diffuser les messages de haine. Mais, en même temps, le récit fait état des propos du génocidaire qui, tout en avouant avoir tué les Tutsi, refuse d'accepter son rôle dans le génocide et tente même de sauver deux enfants tutsi :

Yolande, si tu survivs à tous ces massacres, dis-toi que nous sommes maudits. Nous avons assassiné tant de Tutsi que j'en ai la nausée.

– Tu as assassiné de tes propres mains ?

– À quoi te servirait-il de le savoir ? Sache seulement ceci : que le sang des innocents nous portera malheur. Je ne peux plus vivre

dans ce pays. Je ne te demande qu'une chose, c'est de sauver ces deux enfants tutsi. (*Peur*: 109)

Le récit du génocidaire fait donc irruption dans le témoignage personnel de Mukagasana et dévoile qu'il est totalement conscient du mal qu'il inflige aux victimes. Il admet avoir tué, mais il évite de répéter qu'il a « tué de ses propres mains ». Il préfère endosser la responsabilité collective et se pose en sauveur, puisqu'il a épargné les deux gamins. Il a honte de ses forfaits et semble nier sa part dans l'exécution du génocide en se cachant dans la foule, à travers les expressions « nous avons assassiné tant de Tutsi » ou « le sang des innocents nous portera malheur ». Pour le bourreau, s'exprimer collectivement vise non seulement à fuir la responsabilité individuelle, mais aussi à tenter d'implorer une amnistie générale.

C'est qu'il est persuadé qu'il doit y avoir justice que le bourreau recourt aux stratégies narratives permettant de fuir la responsabilité. C'est également dans ce sens que se laissent comprendre les propos qui, dans le témoignage de Mukagasana, reviennent sur l'histoire du Rwanda. La narratrice délègue le bourreau pour enseigner « l'histoire » du Rwanda et c'est lui qui, dans *Mort*, démontre l'existence de l'impunité qui a conduit au génocide. La discussion entre un cuisinier et les soldats illustre amplement ce propos. Le premier empêche les soldats de tuer les innocents qui seraient porte-malheur tandis qu'un des soldats invoque l'histoire pour prouver le contraire :

- Imana est le seul juge !
- Imana ! Imana ! Tu es trop drôle ! Imana ne s'occupe plus du Rwanda depuis longtemps. C'est l'armée qui s'en charge.
- Tu sais, mon petit, je vais te dire, si le sang tutsi portait malheur, mon père serait mort depuis longtemps. Justement, à Kibilira, il en a fait couler des centaines de litres, en 1973. Il faisait ligoter les Tutsi, hommes, femmes, enfants, sans distinction, et il les jetait dans les affluents de la Nyabarongo. Et tu sais où ils allaient, les cadavres ? Ils étaient portés par les flots de la Nyabarongo jusqu'à l'Akagera, et de là ils flottaient tranquillement vers le lac Victoria, vers l'Abyssinie. Tu entends ? Pour la première fois dans l'histoire, les Tutsi rentraient en Abyssinie, d'où ils n'auraient jamais dû partir. (189)

Les propos du soldat convoquent la propagande politique rwandaise d'avant le génocide de 1994. De plus, ils rappellent la leçon d'histoire à l'école primaire qui consistait à expliquer l'origine des ethnies qui peuplent le Rwanda. Selon cette propagande, les Tutsi seraient les derniers à peupler le pays, en provenance d'Abyssinie. La

convocation de cette « histoire » se fait dans le roman à travers le discours du soldat, un discours de la haine qui résume en quelque sorte les causes lointaines du génocide des Tutsi.

Le témoignage et la mémoire du génocide

« Je suis ivre de colère. Le génocide continue. Après les corps, c'est la mémoire qu'on assassine », s'indigne Mukagasana (*Peur*: 231). Les propos de la narratrice constituent la transition entre son histoire personnelle et le contexte historique du génocide rwandais en tant qu'événement gravé dans la mémoire de l'humanité. L'écriture du témoignage est perçue, dans ce sens, comme une béquille permettant à la fois de témoigner, d'accuser et de sauvegarder la mémoire: « Si un jour je témoigne du génocide, ce ne sera pas pour satisfaire la curiosité des oisifs. Ce sera pour pointer du doigt les assassins » (*ibid.*: 138).

Parmi les modalités narratives pour passer du récit autoréférentiel exigé par le témoignage vers les faits attachés de près ou de loin à l'événement qui confère au témoin son statut, nous pouvons relever, chez Mukagasana, l'épineuse question « Où sont mes enfants ? » (*Mort*: 101, 119, 120, 126, 127, 181) lorsque l'auteure rappelle les bons souvenirs d'avec sa famille à l'époque où personne ne pouvait croire à la possibilité du génocide. La détérioration de la situation politique au Rwanda est décrite à travers les souvenirs personnels de la rescapée, car le témoignage est avant tout, pour reprendre les termes de Dulong, « une attestation personnelle » (voir 1998).

Cependant, l'évocation de la mémoire du génocide ne va pas sans comporter des difficultés dues à l'indicible. Ainsi, si la narratrice arrive à évoquer certaines dates ayant marqué le génocide (« 6 avril : assassinat du président de la R. 13 avril : Joseph est mitraillé à la barrière. 14 avril : Joseph est achevé. Mes enfants sont torturés. 15 avril : Mes enfants disparaissent. 16 avril : Hilde est assassinée » (*Mort*: 126-127)), elle avoue avoir perdu la notion de temps: « Le génocide a le pouvoir d'oblitérer la mémoire. Je ne sais plus si je suis ici depuis trois jours, deux semaines ou dix ans. Je ne sais que ceci, que je lutte jour après jour pour ma survie » (*ibid.*: 238). L'oubli dû à l'événement traumatique se matérialise par des hésitations du genre « [J]e matin du cinquième jour, ou est-ce le matin du douzième jour, ou du quinzième, je ne sais plus » (*ibid.*: 195). Ces hésitations

viennent de l'incapacité de la mémoire à supporter l'expérience limite.

En même temps que les souvenirs hallucinants ne permettent pas à la rescapée de donner une cohérence à certains événements relatés, le témoignage, du moins au sens juridique du terme, exige une certaine logique argumentative. C'est l'un des paradoxes du témoignage sur le génocide, car la mémoire empêchée n'aide pas à reconstituer les faits et à les présenter selon une logique temporelle.

Malgré la défaillance de la mémoire, la survivante se garde de perdre la notion d'archive. Ainsi, Mukagasana note, quand les circonstances le permettent, les dates importantes ou plutôt traumatisantes qui ont marqué le génocide. Son dialogue avec Murielle en dit long : « Murielle sort du véhicule, vient à ma rencontre et m'agrippe solidement. "Tu n'as rien de compromettant sur toi ?" – Non, rien. – Sûr ? – Oui. Non ! J'ai un emballage de cigarettes sur lequel j'ai écrit quelques dates. – Donne-le-moi. – Pourquoi ? » (*ibid.* : 172) Noter les dates dans une situation compromettante témoigne de la détermination de la rescapée pour préserver la mémoire du génocide.

Usage(s) et destinataire(s) du témoignage

Si Mukagasana se sert de l'écriture du témoignage comme une thérapie et une arme de consignation du génocide dans la mémoire de l'humanité, elle adopte des stratégies pour réussir cette tâche. Le témoignage convoque les grandes figures connues de la politique internationale, où la narratrice s'interroge :

Comment supporter que des Boutros Boutros-Ghali, des Koffi Annan, des Balladur, des Juppé se targuent d'œuvrer pour la justice dans mon pays, alors qu'au moment même du crime ils l'ont aidé en retirant leurs troupes ou en apportant des armes pour épauler les génocidaires ? [...] L'Afrique est sauvage, l'Occident est raffiné dans sa barbarie. (*Peur*: 274)

La convocation du discours anthropologique sur la sauvagerie de l'Afrique est l'une des stratégies narratives consistant à remettre en question certaines valeurs de la civilisation et le discours humaniste de l'Occident pour que l'humanité regarde la réalité en face.

En outre, dégager le lien indissociable unissant l'écriture, la mémoire, le témoignage et l'histoire amène certainement à trouver les marques textuelles permettant la détermination des usages du témoignage ainsi que l'identification des destinataires de chacun des ouvrages du corpus. Dès que l'acte de témoigner interpelle l'énonciateur et le destinataire du témoignage, il ne peut être un récit neutre. Le témoignage de Mukagasana cible en général toute l'humanité comme destinataire. La narratrice recourt non seulement à la fonction expressive (centrée sur les émotions du témoin), mais aussi aux fonctions conative et phatique qui supposent l'existence d'un destinataire.

À ce propos, est interpellée la société civile occidentale, en particulier française à travers le second témoignage de Mukagasana :

Chers amis français, Votre nation est le pays des droits de l'homme. Ce livre vous déplaira peut-être, parce qu'il pointe du doigt un dysfonctionnement de votre démocratie à éclipses: un exécutif qui, aux termes de la Constitution de 1958, n'a pas de comptes à rendre sur sa politique extérieure, africaine en particulier, devant l'Assemblée nationale. Si cela avait été le cas, mes enfants n'auraient pas été assassinés. Je ne demande que ceci: vérité et justice. Pour les miens et pour mon peuple. (*ibid.* : 13)

Le destinataire convoqué par le témoignage de Mukagasana revient implicitement en annexe de *Peur*, dans une rubrique intitulée « Chronologie franco-rwandaise » (*ibid.* : 309). Cette chronologie prend une triple valeur: elle est à la fois accusatrice, historique et sert d'archive. Elle témoigne du souci constant de la victime de renforcer la dimension factuelle du témoignage, surtout que le titre, *N'aie pas peur de savoir*, n'en suggère pas moins l'idée. De plus, l'auteure déclare ouvertement: « Français, la France ne veut pas savoir » (*ibid.* : 13). Cet avertissement est un refus du statut de victime que définit Jean-François Lyotard :

Il est d'une victime de ne pas pouvoir prouver qu'elle a subi un tort. Un plaignant est quelqu'un qui a subi un dommage et qui dispose des moyens de le prouver. Il devient une victime s'il perd ces moyens. Il les perd si par exemple l'auteur du dommage se trouve être directement ou indirectement son juge. Celui-ci a l'autorité de rejeter son témoignage comme faux ou la capacité d'empêcher sa publication. (1983 : 23)

Dans *Peur*, l'empêchement de la publication du témoignage passe par le rapport Quilès (rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale [française] sur le Rwanda, rendu le 15 décembre 1998, cité dans *Peur*: 313-314), qui dissuade le coauteur du témoignage et journaliste Patrick May à parler de l'implication de la France dans le génocide au Rwanda :

Le courrier transmis par le journaliste Patrick May est par ailleurs symptomatique du mélange des faits qui entretient la confusion. Il est question de l'entraînement des milices en même temps que des contrôles d'identité opérés par les militaires français comme un des facteurs constitutifs de la violence des événements. (*ibid.* : 313)

À côté du rapport Quilès, le témoignage fait état des menaces anonymes dont l'auteure et le coauteur font l'objet et qui ne pourraient être attribuées qu'au bourreau : « Toi et Yolande, attention » (*ibid.* : 273). Ces menaces ne visent qu'à imposer le silence au témoin par l'étouffement du témoignage. Au lieu de dissuader la victime de témoigner, ces menaces l'encouragent à se battre pour que la vérité prime sur la peur. L'empêcher de témoigner reviendrait à priver le témoin de l'unique arme dont il dispose pour survivre. Le témoin s'identifie à son récit, puisque ce dernier constitue sa parole d'honneur : « Ma parole a été faite livre et le livre parle en mon nom », souligne Mukagasana (*ibid.*).

Le témoignage ne peut ainsi être fait sans intention sous-jacente. Il s'agit, pour le cas de Mukagasana, d'une arme de combat contre des thèses révisionnistes sur le génocide et des accusations qui visent à la faire taire. En effet, l'auteure cite notamment un religieux qui l'accusait d'avoir blasphémé avec l'évocation d'un prêtre assassin : « Tu as dramatisé la situation, Yolande. [...] Et puis tu as blasphémé. Tu as dit du mal de Jérôme. Je dois avouer que je suis déçu » (*ibid.*). À la même page, la réponse de Mukagasana est sans équivoque : « "– Mais Jérôme a tué, mon père. J'en suis témoin. Et puis zut ! Si vous ne croyez pas ce que je dis, écrivez votre propre livre. Vos valeurs chrétiennes, c'est de protéger les assassins". Je cite en vrac quelques noms de prêtres notoirement impliqués dans le génocide. Le bon père blanc me raccroche au nez ». Dire au prêtre « écrivez votre propre livre » revient à lui demander d'écrire un contre-témoignage et l'énoncé place la narratrice dans une situation persuasive. En même temps que l'acte d'énonciation prend le religieux à témoin, il accentue le degré de véracité des faits reprochés à Jérôme.

Par ailleurs, tout en relatant le drame personnel de la narratrice, le témoignage de Mukagasana cible l'Occident pour fournir assez d'informations sur le génocide, afin de conscientiser l'humanité sur sa défaite. Cette position est appuyée par Denise Schröpfer qui affirme que « [l]e témoignage de Yolande a avant tout valeur d'information à destination de la société civile occidentale, héritière d'un passé colonial, assujettie aux médias et restée sourde et passive aux événements de 1994 » (2005 : 339). Cependant, le récit de Mukagasana ne peut être uniquement réduit à l'information, car il affirme et condamne également la complicité de la France dans le génocide rwandais. À ce sujet, la narratrice de *Peur* s'explique : « Je ne dis pas que la France est responsable du génocide des Tutsi. Je dis qu'elle en est un des maillons indispensables. Le second, très exactement, après les concepteurs du génocide » (295). Dans le témoignage de Mukagasana, l'évocation de la France n'est pas un hasard. Ce pays représente, aux yeux du témoin, la communauté internationale, puisque sa controversée intervention au Rwanda a été endossée par l'ONU. C'est également à travers l'accusation de cette puissance occidentale que le récit de Mukagasana rejoint l'histoire, car beaucoup d'écrivains ont déjà évoqué la responsabilité de la France, pourtant mandatée par l'ONU, dans le génocide rwandais (on pourrait mentionner, pour ne citer que ceux-là, *Rwanda, un génocide français* de Mehdi Ba (1997), *Le génocide franco-africain : faut-il juger les Mitterrand ?* de Pascal Krop (1994)).

De plus, dans les deux témoignages de Mukagasana, à côté du témoignage personnel, l'histoire du Rwanda refait figure dans le processus argumentatif. Dans le premier témoignage, c'est le cas des passages qui reviennent sur la thèse hamitique voulant que le Tutsi soit venu d'Éthiopie ou du Tibet : « À l'école, les Blancs m'ont appris que le Hutu était un homme champêtre, sédentaire, qu'il se contentait du produit de la terre et n'avait pas de souci du lendemain. Que le Tutsi en revanche était venu d'Abyssinie, l'ancienne Éthiopie, et peut-être même de plus loin. Du Tibet, disaient certains » (*Mort* : 115). L'auteure affirme par la suite que cette thèse utilisée par les Blancs pour protéger le Tutsi fut par la suite exploitée par les même Blancs pour « promouvoir et appuyer la révolution hutu » (*ibid.*). L'explication de cette thèse permet à Mukagasana de démontrer ensuite comment le pouvoir au Rwanda a été caractérisé par l'ethnisme et que l'exclusion des Tutsi fut le mot d'ordre de tous les gouvernements rwandais d'avant 1994. Cette thèse fut,

selon l'auteure, largement diffusée par le président de la première République en 1962 afin de prendre le pouvoir et n'a cessé d'être exploitée jusqu'à l'aboutissement du génocide.

L'intrusion dans le témoignage des passages sur l'histoire du Rwanda est une arme du témoin afin de tenter de prouver l'existence du génocide à travers la transmission des événements touchant personnellement ou indirectement le témoin. C'est en même temps une réaffirmation du fait que le génocide est un crime d'État.

À travers le témoignage de Mukagasana, la mémoire passe par l'évocation des événements qui pourraient être considérés comme des documents. Sur cette base, le témoignage ne peut qu'être le résultat de la mémoire archivée, puisqu'il faut un certain délai pour l'archivage de la mémoire et cela pour des raisons évidentes.

Tout comme c'est le cas d'autres témoignages, celui de Mukagasana comprend les fonctions diverses : « lutter contre l'oubli », « archivage en vue de la consultation par les historiens », « représentation du passé par écrit » ou « usage judiciaire » (Ricœur, 2000 : 201). La première fonction, « lutter contre l'oubli », s'observe notamment chez Mukagasana à travers la phrase récurrente « [o]ui, c'est devenu cela, ma vie. Défendre la mémoire de mon peuple » (*Peur* : 294-295) et d'autres énoncés similaires. De plus, la préservation de la mémoire du génocide ne peut être une affaire personnelle, puisque l'aspect universel est également un enjeu majeur de l'écriture d'une violence extrême chez la rescapée. Son témoignage se traduit en termes de « traumatismes collectifs ou de blessures de la mémoire collective », selon les termes de Ricœur (2000 : 95). Quant à la fonction « archivage en vue de la consultation par les historiens », cette dernière est reléguée au second plan dans les ouvrages de Mukagasana. Il s'agit, en premier lieu, d'une écriture comme thérapie personnelle et comme devoir de mémoire, puisqu'elle déclare : « Jusqu'à mon dernier jour, chaque fois que je penserai à la mort de mes enfants, ce sera comme si je venais de l'apprendre » (*Peur* : 254). La narratrice témoin se voit investie d'une mission pour la vie ou d'une dette dont elle ne finira jamais de s'acquitter. En effet, dire « [m]ais j'ai devant moi un travail immense, qui ne fait que commencer » (*ibid.* : 294) revient à s'engager pour témoigner à vie.

Le témoin se sent redevable d'une dette éternelle de témoigner à la place des victimes qui ne peuvent plus le faire : « Yolande, tu n'aimes pas tes enfants. Tu ne sais pas te souvenir d'eux. Tu ne sais pas mourir parce qu'ils sont morts. [...] As-tu seulement une seule fois examiné ta conscience ? Tu n'as pas honte de vivre encore ? » (*ibid.* : 271). Il ressort du témoignage de Mukagasana que la honte d'avoir survécu est une des caractéristiques importantes des récits de témoignage, car les questions que se pose la rescapée sont si complexes qu'elle n'arrive pas à reconstituer les faits d'une manière organisée. En effet, le grand défi inhérent au témoignage est la reconstitution des événements. En se les remémorant, le témoin est amené à revivre les événements jusqu'à un certain niveau. Les implications affectives, morales et éthiques du témoignage de l'horreur, surtout quand le témoin est victime, ne lui laissent pas la possibilité d'organiser son récit : « Dès lors que raconter équivaut à revivre l'événement, la répétition d'un épisode mortifère menace la personnalité de désintégration » (Dulong, 1998 : 95).

Il va donc de soi que le témoignage apparaît comme un ensemble de fragments que le témoin tente de rassembler. Le silence du survivant relève du fait que, devant la mort, on se recueille avant tout. Le survivant subit un choc et doit, malgré lui, dire l'impossibilité de témoigner tout en continuant de le faire. La détermination de Mukagasana montre ce combat intérieur auquel le survivant doit faire face : « Je veux témoigner. Je veux me recueillir sur la sépulture de mes enfants et puis témoigner à la face du monde » (*Peur* : 252).

Cependant, le silence du survivant n'est possible que face aux disparus, alors qu'en face des vivants, il doit parler en leur nom. C'est une obligation morale de témoigner par respect des morts, comme le fait Mukagasana : « Mes enfants sont morts. J'ai accepté trop de silences. Je suis coupable, ne fût-ce que parce que j'ai survécu. Je n'ai pas ce privilège des morts de n'avoir plus de comptes à rendre. Je suis une femme vivante [...]. Qui pourra jamais me laver de la honte d'avoir survécu au génocide ? » (*ibid.* : 197).

La difficile tâche de rassembler les souvenirs des épisodes mortifères incombe au témoin, comme le démontre l'interrogation de Mukagasana : « Mes souvenirs étaient en morceaux, que je ne parvenais pas à rassembler » (*Mort* : 258). La narration des fragments débouche sur une écriture où se mêlent à la fois

témoignage personnel, histoire du Rwanda et condamnation de la communauté internationale n'ayant rien fait pour empêcher le génocide.

Quant à la fonction « l'usage judiciaire » du témoignage qui est également l'une des préoccupations du témoin, il faut noter que la seule prononciation du mot génocide implique automatiquement la condamnation de ce crime. Cette fonction apparaît surtout dans le second document de Mukagasana où, à plusieurs reprises, elle déclare : « Je passerai toute ma vie à les venger, à travailler pour sauvegarder leur mémoire et pour que justice leur soit faite. Que justice soit faite, c'est ma façon à moi de venger les miens. Sans haine, mais totalement » (*Peur*: 123).

Les quatre fonctions du témoignage pourraient donc se résumer dans le constat de François-Charles Gaudard :

Le témoignage se dédie aux victimes. Il s'adresse aux survivants, aux contemporains [...] et tous autres, ainsi qu'à la postérité : il leur donne mission de savoir le crime, de le juger, d'éviter son retour. Il se destine enfin aux bourreaux, car il dépose contre eux. Dédicace, adresse et destination ouvrent ensemble l'étendue de la collectivité humaine. (2005 : 165)

À côté des usages courants du témoignage, les œuvres de Mukagasana se donnent pour tâche de lutter contre le négationnisme. C'est par ailleurs la raison qui justifie l'existence du second témoignage de Mukagasana :

Ceux qui essaient de m'intimider se trompent de cible. Ils ignorent ce qu'est l'amour d'une mère et jusqu'où il peut aller. Ce ne sont pas des mots anonymes dans ma boîte aux lettres qui m'arrêteront, ni les savants conseils des politiciens et des intellectuels. Je n'ai plus peur de ces pressions qui s'exercent autour de moi pour me faire taire. Je ne crains même plus la mort. J'ai seulement peur de me taire. (*Peur*: 13)

Ces intimidateurs sont automatiquement placés dans le camp des bourreaux. Ils représentent le bourreau invisible, puisque l'auteure déclare leurs menaces « anonymes ». Une telle dimension narrative fait observer un autre aspect du témoignage : la peur de la mort. Préoccupé par l'existence du bourreau, le témoin tente de l'exorciser afin de pouvoir continuer à témoigner, car de sa vie dépend la mémoire des disparus.

Les questions que se pose Mukagasana n'écartent pas la fragilité du témoin, car la communauté internationale ne fait pas assez pour prévenir la perpétuation du génocide :

Comment la communauté internationale se satisfait-elle de ce tribunal d'Arusha, un tribunal érigé par ceux-là mêmes qui nous ont abandonnés au moment du génocide ?

[...]

Comment une mère peut-elle supporter de voir lui sourire des gens qui sont les complices de la mort de ses enfants ?

[...]

Comment une mère aux enfants morts peut-elle supporter d'entendre un ministre Français déclarer calmement que son pays a envoyé des armes au Rwanda après le début du génocide ?

[...]

Comment une mère aux enfants morts peut-elle supporter d'entendre un Premier ministre [français] ne pas regretter ses déplorables décisions de l'époque ? (*ibid.* : 274)

Nombreuses sont les interrogations de la narratrice qui sont en même temps des monologues intérieurs traduisant le déchirement de cette dernière face à l'hécatombe rwandaise. Elle se pose des questions qui invitent la communauté internationale à réfléchir sur sa controversée mission humanitaire. Par conséquent, la narratrice rappelle que le génocide en tant que crime contre l'humanité est l'affaire de chaque humain.

Conclusion

L'analyse des récits de Yolande Mukagasana révèle l'existence des occurrences de plusieurs éléments du premier livre dans le second, y compris les anecdotes sur l'histoire du Rwanda. Les motifs narratifs sont également les mêmes. C'est que pour être consistant, le témoignage dispose, sur le plan du contenu, d'une capacité de se répéter. Sur le plan formel, les variations observées n'ont aucune valeur, puisqu'elles n'altèrent en rien le message à passer. Plusieurs facteurs peuvent également influencer la forme du témoignage sans altérer le contenu. Cela étant, les difficultés de témoigner que nous avons dégagées dans les récits de Mukagasana sont inhérentes au référent, c'est-à-dire le génocide.

En effet, si la narration de *La mort ne veut pas de moi* est essentiellement focalisée sur le drame personnel tout en convoquant les circonstances politicohistoriques ayant placé le témoin dans une

situation de survivance, *N'aie pas peur de savoir* reprend les mêmes événements tout en insistant sur la communauté internationale qui n'a pas voulu prévenir le génocide. Il fait en quelque sorte la part des responsabilités dans le génocide. Le deuxième ouvrage est également marqué par une autodéfense et un refus du silence face aux menaces de mort reçues par Mukagasana à la suite de la parution du premier livre. D'où le retour des passages entiers du premier livre dans le second, affirmant la volonté du témoin de rompre le silence imposé par le bourreau.

Inévitablement, les deux livres ne manquent pas de poser la difficile question de la justice qui doit rester primordiale. En effet, Mukagasana démontre que le génocide a rompu le pacte social des Rwandais de telle sorte que la justice s'impose comme une nécessité absolue, sinon l'humanité n'aura tiré aucune leçon du génocide des Tutsi du Rwanda :

C'est à force de pardons et de retrouvailles et d'absolutions et d'oublis que l'humanité recommence ses génocides à intervalles réguliers. Les Arméniens, en 1915. Les Juifs pendant la seconde Guerre mondiale, le Rwanda aujourd'hui. Le pardon à mes ennemis, oui, mais c'est une affaire entre Dieu et moi. Le pardon en tant que citoyenne, non. Justice ! Justice ! Justice ! Et puis, à qui pardonner ? Qu'on vienne d'abord me demander pardon ! Que les assassins de mes enfants viennent me demander pardon. Mais jusqu'à cette heure, je n'ai encore rien vu venir dans ce sens. (*Peur*: 293)

En tant que forme extrême de violence, le génocide ne se laisse pas facilement raconter. Il impose des limites éthiques à l'égard des disparus et le rescapé se doit de témoigner en leur nom. C'est pour cette raison que le témoin trouve la force de rompre le silence de l'indicible.

L'étude des récits de témoignage de Mukagasana permet enfin de dégager un constat : le témoignage ne peut être un récit où le témoin parle uniquement de son expérience du génocide. Il aborde des sujets variés comme l'histoire du pays où le génocide a eu lieu, la justice qui doit être rendue et les préoccupations du témoin de prévenir l'éventualité d'un génocide dans d'autres coins du monde.

Théopiste Kabanda est chargé de cours et titulaire d'un doctorat en littératures de langue française à l'Université de Montréal. Après une thèse sur Ahmadou Kourouma (*Mots de guerre et guerre de mots dans l'œuvre romanesque d'Ahmadou Kourouma*, 2007), ses travaux portent sur la violence dans les littératures francophones.

Références

- BA, Mehdi (1997). *Rwanda, un génocide français*, Paris, L'Esprit Frappeur.
- DALLAIRE, Roméo (2003). *J'ai serré la main du diable : la faillite de l'humanité au Rwanda*, Outremont, Libre Expression.
- DORNIER, Carole et Renaud DULONG (2005). *Esthétique du témoignage*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme.
- DULONG, Renaud (1998). *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- GAUDARD, François-Charles (2005). « Littérisation de l'événement », dans Carole DORNIER et Renaud DULONG (dir.), *Esthétique du témoignage*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme : 139-172.
- KROP, Pascal (1994). *Le génocide franco-africain : faut-il juger les Mitterrand ?*, Paris, Lattès.
- LYOTARD, Jean-François (1983). *Le différend*, Paris, Minuit.
- MUKAGASANA, Yolande (1999). *N'aie pas peur de savoir*, Paris, Robert Laffont.
- (1997). *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot.
- POT, Olivier (1999). *Poétiques d'Aubigné*, Genève, Droz.
- RICŒUR, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- RINN, Michael (1998). *Les récits du génocide : sémiotique de l'indicible*, Lausanne, Delachaux et Niestlé.
- SCHRÖPFER, Denise (2005). « La "comparution" dans le théâtre contemporain : entre singularité et choralité », dans Carole DORNIER et Renaud DULONG (dir.), *Esthétique du témoignage*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme : 333-347.
- WARDI, Charlotte (1986). *Le génocide dans la fiction romanesque*, Paris, Presses universitaires de France.